

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADES - PPGREC**

CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES

**PRESERVANDO A ANCESTRALIDADE: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE
IDENTIDADE ÉTNICA NA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA**

JEQUIÉ – BAHIA

2026

CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES

**PRESERVANDO A ANCESTRALIDADE: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE
IDENTIDADE ÉTNICA NA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA**

Dissertação/Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidades.

Orientadora: Prof. Dr. Ana Angélica Leal
Barbosa

JEQUIÉ – BAHIA

2026

Ficha Catalográfica

F926p Froes, Cristiane Dias da Silva.
Preservando a ancestralidade : memória e construção de identidade étnica na comunidade Fazenda Estiva / Cristiane Dias da Silva Froes. - 2026.
177f. : il., color.

Orientador(a): Profa. Dra. Ana Angélica Leal Barbosa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Jequié, 2026.

1. Territorialidade quilombola. 2. Ancestralidade. 3. Identidade étnica. 4. Memória coletiva. I. Barbosa, Ana Angélica Leal. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. III. Título.

CDD 305.8

Catálogo na fonte: Bibliotecária Eridiana Souza Silva - CRB-5/2129
UESB - Campus Jequié/BA

Aprovada em: 31 de março de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Angélica Leal Barbosa (UESB)

Presidente da Banca/Orientadora

Prof. Dr. Wesley Santos de Matos (IFPA)

Examinadora Externa

Prof. Dr. Washington Santos Nascimento (UERJ)

Examinadora Externo ¹

Documento assinado eletronicamente por **Ana Angélica Leal Barbosa, Usuário Externo**, em



04/05/2026, às 15:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wesley Santos de Matos, Usuário Externo**, em 05/05/2026, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).



Documento assinado eletronicamente por **Washington Santos Nascimento, Usuário Externo**, em 05/05/2026, às 14:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador_externo.php?](https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **00139060529** e o código CRC **96903551**. Referência: Processo

nº 072.19276.2025.0031971-85 SEI nº 00139060529

JEQUIÉ 2026

Dedico esse estudo as minhas ancestralidades da comunidade quilombola Fazenda Estiva, a quem presto minhas reverências, por me guiarem e darem força, discernimento e sabedoria mesmo diante das adversidades da caminhada, juntas e juntos potencializamos o nosso espaço de pertencimento. Esse estudo é em honra ao um povo que sempre teve orgulho de ser descendente, que carrega uma história de luta, resistência, fé, mas especialmente uma história de ancestralidade que pulsa em cada pedaço da comunidade quilombola Fazenda Estiva na contemporaneidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente, a Deus, fonte de força, sabedoria e discernimento, que me sustentou e conduziu ao longo de toda esta trajetória acadêmica, possibilitando a concretização deste trabalho. À minha família, base essencial da minha caminhada, expresso minha profunda gratidão: à minha mãe, Maria (Gaza) e ao meu pai, José, pelos ensinamentos e pelo incentivo constante; à minha irmã Cristina, e ao meu irmão José Mário, pela presença e apoio incondicional; ao meu esposo Mario (Duda), companheiro de todas as horas, pela compreensão, parceria e estímulo permanente; e aos meus amados filhos, Lucas e Matheus, que são minha maior inspiração e razão de perseverança. Cada um, à sua maneira, foi suporte fundamental durante o processo do mestrado. Aos participantes deste estudo, registro meu sincero agradecimento pela confiança, acolhimento e generosidade ao compartilharem seu tempo, suas experiências e seus saberes, tornando possível a realização desta pesquisa.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001-Portaria CAPES 206/2018, pelo apoio e incentivo na realização das atividades realizadas no Programa de Pós-Graduação em Relações étnicas e Contemporaneidade (PPGREC-UESB). Agradeço também ao órgão financiador da minha bolsa de estudo à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), a oferta dessa bolsa foi uma grande incentivadora para a realização e manutenção deste estudo.

Estendo meus agradecimentos de forma muito especial e com um sentimento de gratidão, a minha orientadora, Ana Angélica Leal Barbosa a banca examinadora composta pelos professores: Washington Santos Nascimento e Wesley Santos de Matos e a todas(os) as(os) professoras(es) do PPGREC pelos ensinamentos e direcionamentos durante a caminhada. Aos meus amigos e colegas de mestrado que me acolheram durante esses dois anos de estudo, em especial a Mario Lucas, Ivana Carvalho, Paula Maria, Ednalva (Sandra) e Agna, juntas(os) compartilhamos momentos incríveis.

Agradeço as(os) professoras(es) Dilma, Gisélia, Adneide, Danilo, Nélia e Antônio Leandro, pelo suporte e apoio no trabalho durante o ano de 2024/2025 enquanto eu iria para o PPGREC/ODEERE estudar, gratidão a todas(os) vocês.

Da Estiva venho, chão e união, /Onde as memórias pulsam /Trazendo a história do povo /Num levante de revolução. //Nas noites frias de Maracás, /O fogo aquecia a memória, /No canto e conto dos ancestrais /Tecendo nossa própria história. //Heróis da resistência planejada, /No corpo e mente carregada, /Uma luta ferrenha e desenhada /Na busca da identidade preservada. //Na escola, era um silêncio hostil, / Uma história de lacunas se abriu, /O negro apagado, num exílio sutil, /Negado o seu direito a existir se viu. //Essa omissão, corte profundo, /Gerou em mim urgente missão: /Trazer à tona um mundo /De lutas e de reconstrução. //A história é um campo em disputa, /Feita de vozes, poder e luta, /Que constroi, repara e transmuta /No caminhar desvela condutas. //Das senzalas ao reduto de luz, /Das confrarias aos coletivos, /É a mesma resistência que conduz /Nossos passos aos caminhos decisivos. //Memória viva, acervo de pé, /Desafia o papel e a tinta, /O saber que o povo traz na fé /É preservação que nada extinta. //Da Estiva a Maracás, ao Brasil, /Esta semente que em mim lançaram: /A verdade que não há de haver fim /Enquanto houver vozes a (re)existir. //Que possamos, pois, caminhar, /Fortalecendo o chão que nos criou, /Para que nunca mais se calar /A voz que a história libertou. (FROES, Cristiane Dias da Silva).

RESUMO

O presente estudo analisa a construção da ancestralidade, etnicidade e identidade étnica da comunidade Fazenda Estiva, localizada em Maracás, Bahia. O objetivo central é compreender como memória coletiva, territorialidade, práticas culturais e saberes tradicionais sustentam processos de resistência, coesão social e luta pelo reconhecimento quilombola. O estudo foca nas dinâmicas sociais, históricas e culturais que estruturam a vida comunitária, considerando narrativas orais, rituais religiosos, agricultura familiar, artesanato e relações de parentesco como elementos centrais para a constituição identitária e fortalecimento do sentimento de pertencimento coletivo. A abordagem da pesquisa é qualitativa, fundamentada na metodologia da Afrografia da Memória, articulada aos conceitos de oralidade e territorialidade. A coleta de dados ocorreu por meio de entrevistas semiestruturadas, observação participante, rodas de conversa, caminhadas pelo território e registros em eventos culturais. Esse processo metodológico valorizou a escuta sensível dos guardiões da memória e a participação ativa da comunidade, reconhecendo a oralidade como fonte legítima de produção de conhecimento. O estudo assume um caráter ético e colaborativo, permitindo que os moradores validassem e interpretassem suas próprias narrativas, contribuindo para a descolonização do saber e para a construção compartilhada do conhecimento. Os resultados evidenciam que a identidade da comunidade Fazenda Estiva é sustentada por práticas culturais vivas, como samba de roda, rezas aos santos de devoção, e saberes terapêuticos tradicionais, além da agricultura de subsistência e familiar, que articulam espiritualidade, trabalho e memória. A territorialidade é compreendida como uma dimensão simbólica e política, vinculada à ancestralidade e à resistência frente a ameaças externas, como esvaziamento demográfico, migração juvenil e pressões econômicas sobre o território. O protagonismo feminino é destacado na manutenção das tradições, organização comunitária e transmissão de saberes, reforçando o papel central das mulheres na continuidade cultural e preservação da memória coletiva. As fragilidades identificadas incluem envelhecimento da população, perda de práticas agrícolas tradicionais, escassez de políticas públicas e desafios econômicos que dificultam a permanência dos jovens. As potencialidades englobam coesão social, riqueza do patrimônio cultural imaterial, vínculo com o território, auto-organização coletiva e valorização da identidade quilombola. A relevância social do estudo reside na construção de uma historiografia plural e inclusiva, contribuindo para a justiça social, reconhecimento étnico, preservação cultural e desenvolvimento sustentável, reafirmando a comunidade Fazenda Estiva como espaço de memória e resistência.

Palavras-chave: Territorialidade quilombola; Ancestralidade; Identidade étnica.

ABSTRACT

The present study analyzes the construction of ancestry, ethnicity, and ethnic identity of the Fazenda Estiva community, located in Maracás, Bahia. The central objective is to understand how collective memory, territoriality, cultural practices, and traditional knowledge support processes of resistance, social cohesion, and the struggle for quilombola recognition. The study focuses on the social, historical, and cultural dynamics that structure community life, considering oral narratives, religious rituals, family farming, handicrafts, and kinship relations as central elements for identity constitution and the strengthening of a collective sense of belonging. The research approach is qualitative, grounded in the methodology of Afrografia da Memória, connected to the concepts of oralitura and territoriality. Data collection occurred through semi-structured interviews, participant observation, discussion circles, walks through the territory, and records of cultural events. This methodological process valued the sensitive listening of memory keepers and the active participation of the community, recognizing orality as a legitimate source of knowledge production. The study adopts an ethical and collaborative character, allowing residents to validate and interpret their own narratives, contributing to the decolonization of knowledge and the shared construction of understanding. The results reveal that the identity of the Fazenda Estiva community is sustained by living cultural practices, such as samba de roda, prayers to patron saints, and traditional therapeutic knowledge, in addition to subsistence and family farming, which articulate spirituality, work, and memory. Territoriality is understood as a symbolic and political dimension, linked to ancestry and resistance to external threats such as demographic decline, youth migration, and economic pressures on the territory. The prominence of women is highlighted in maintaining traditions, community organization, and knowledge transmission, reinforcing women's central role in cultural continuity and the preservation of collective memory. Identified fragilities include population aging, loss of traditional agricultural practices, scarcity of public policies, and economic challenges hindering youth retention. Potentialities encompass social cohesion, the richness of intangible cultural heritage, ties to the territory, collective self-organization, and the valorization of quilombola identity. The social relevance of the study lies in constructing a plural and inclusive historiography that contributes to social justice, ethnic recognition, cultural preservation, and sustainable development, reaffirming the Fazenda Estiva community as a space of memory and resistance.

Keywords: Quilombola territoriality. Ancestry. Ethnic identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Imagem de satélite da Comunidade Fazenda Estiva	24
Gráfico 1 – Estrutura metodológica sintetizada	30
Figura 2 – Maria (Gaza, 75 anos), a griô da comunidade Fazenda Estiva.....	31
Figura 3 – Sr. João (Jão da Estiva), artesão de cestos e balaios de cipó	32
Figura 4 – Sra. Zaurita (Zau), guardiã da memória e rezadeira de ladainhas nas rezas	33
Figura 5 – Sr. Eliezer, mestre do saber e tocador de gaita da comunidade Fazenda Estiva	34
Figura 6 – Sr. José (Zeca da Estiva), artesão do balaio e cestos de cipó da comunidade Fazenda Estiva.....	35
Figura 7 – Maria Eva, filha do saudoso sr. Vivaldo, guardião da Toca do Nagô.	35
Figura 8 – Eliane (Liane), atual guardiã da Toca do Nagô	36
Figura 9 – Casa histórica da comunidade Fazenda Estiva, feita de taípa e barro.....	38
Figura 10 – Tradicional samba de roda da comunidade Fazenda Estiva	42
Figura 11 – Festejo junino com tradicional fogueira realizada na comunidade Fazenda Estiva	44
Figura 12 – Tradicional reza de Nossa senhora Sant'Ana na comunidade Fazenda Estiva	44
Figura 13 – Retomada étnica da tradicional reza em homenagem a Santa Bárbara.	45
Figura 14 – Preparação dos instrumentos musicais para o samba de roda na comunidade Fazenda Estiva	52
Figura 15 – Produtos da agricultura familiar e de subsistência da comunidade Fazenda Estiva	70
Figura 16 – Manifestações culturais: Reza em homenagem a Santa Bárbara na comunidade Fazenda Estiva	72
Figura 17 – Manifestações culturais: Samba de roda e Levante do ramo na fogueira junina na comunidade do Cuscuz	73
Figura 18 – A parte central, localiza-se o cultivo agrícola e do lado direito encontra-se a Toca do Nagô, preservada pela mata nativa.....	77
Figura 19 – Reunião das mulheres da comunidade Fazenda Estiva para a elaboração das atividades culturais anual	104

Figura 20 – Reunião das mulheres no final do século XX para a elaboração da reza de Sant’Ana, padroeira da comunidade	106
Gráfico 2 – Árvore genealógica da comunidade Fazenda Estiva.....	121
Figura 21 – Cerimônia de certificação realizada em União dos Palmares, no território do Quilombo dos Palmares, em Alagoas	143
Figura 22 –Calendário com os eventos culturais da comunidade quilombola Fazenda Estiva em 2026.....	153

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS

MNU	Movimento Negro Unificado.
COVID-19	Corona Virus Disease 2019.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
CPT	Comissão Pastoral da Terra.
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa.
OIT	Organização Internacional do Trabalho
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura.
FCP	Fundação Cultural Palmares
CAAE	Certificado de Apresentação de Apreciação Ética.
PDF	Formato Portátil de Documento
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ONGs	Organizações Não Governamentais.

Sumário

Poema: Corpo como arquivo vivo da memória.....	13
INTRODUÇÃO	14
Poema: A Estiva: Cipó, memória e pé no chão	21
A COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PERTENCIMENTO	22
Poema: A Teia dos Saberes.....	28
METODOLOGIA AFROGRAFIA DA MEMÓRIA: ORALITURA E TERRITÓRIO COMO PILARES DE PESQUISA	29
Poema: A terra que nos tece: Memória e resistência da comunidade Fazenda Estiva	46
TERRITORIALIDADE E RESISTÊNCIA: A COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA NO CONTEXTO DA LUTA POR RECONHECIMENTO E PRESERVAÇÃO CULTURAL	47
Tecidos Históricos: parentesco e sociabilidade nas comunidades do Cuscuz, Boqueirão e Fazenda Estiva.	66
Toca do Nagô: um espaço de ancestralidade e resistência cultural na comunidade Fazenda Estiva.....	74
Maria Nagô: símbolo de ancestralidade e pertencimento africano	89
Mulheres da Estiva: papel na construção comunitária	100
Poema: Álbum ancestral: Uma sinfonia de resiliência.....	110
GUARDIÃES DAS MEMÓRIAS: COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA E A DEFESA DE SUAS TRADIÇÕES	111
A comunidade Fazenda Estiva e sua Linha do Tempo: Um Olhar sobre sua Genealogia	119
Fortalecimento da comunidade e identidade cultural: a intersecção entre práticas tradicionais e saúde	127
O processo de reconhecimento junto a Fundação Cultural Palmares da comunidade Fazenda Estiva.....	138
A emergência de uma organização coletiva: A gênese da associação da comunidade Fazenda Estiva.....	144

A Prática Religiosa e a Identidade Cultural	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS.....	158
ANEXO A: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE.....	169
ANEXO B: COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO	173
ANEXO C – PORTARIA FCP Nº 267, DE 5 DE SETEMBRO DE 2025 – DOU – PUBLICAÇÃO DA CERTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA – MARACÁS-BA.....	177

Corpo como arquivo vivo da memória

Na infância de escuta
Não só se via e ouvia a labuta
Nos baldes de água que carregava
Na ladeira alta que arrepiava.

Cada balde que eu carregava
Era para ouvir as histórias
Uma recompensa que valia a pena
O que eu ouvia seria de grande valia.

No fluxo que permeava
Era no trabalho que não parava
Nos instantes que minha avó sentava
A alegria me embalava, pois ela contava.

As histórias que me encantava
Do nosso povo que eu via herói
Dos saberes que me constrói
Do legado que não se destrói.

Ela falava em cochicho
Que o povo chegou ali
De lugares distintos
Em busca de liberdade.

Fugiam das perversidades
De um sistema que engolia
Sua cultura e seu saber
A resistência teria que prevalecer.

Para que hoje ela sentada
Conte firme sua jornada,
As memórias de seu povo
Que jamais foram caladas.

Somos símbolos de um legado
Que poderia dar errado
Se os malvados empenhados
Alcançasse nosso povo estimado.

Com a destreza de quem caça,
Nosso povo se embrenhava
E o mato, em sua graça,
Os rastros que dava, logo apagava.

Os caminhos eram trançados
Nos cipós envieisados
Dificultando o alcance da fuga
Deixando um legado
Que no futuro era recontado.

INTRODUÇÃO

Minha origem está na Comunidade Fazenda Estiva, local onde, ao longo de toda a minha infância, fui permeada pelas narrativas dos meus antigos². Esses relatos revisitavam constantemente a formação daquele território, permitindo-me compreender que seu povoamento se deu a partir da fuga do regime escravocrata. As histórias evocavam, sobretudo, uma trajetória marcada pela resistência e por intensas lutas. Naquele espaço, encontraram a liberdade necessária para cultivar suas tradições, seus saberes e suas expressões religiosas. Por meio da tradição oral transmitida pelos meus antepassados, pude assimilar que o povo negro, o meu povo, era composto por heróis da resistência. Nutria, assim, um profundo orgulho pela minha gente e por aquelas narrativas. Mesmo apresentando desafios muitas vezes inquietantes de um tempo de luta, perdas e resistências, esses relatos costumavam ser compartilhados coletivamente ao redor das fogueiras acesas dentro das residências, uma tradição da comunidade para amenizar os dias frios no município de Maracás, na Bahia.

Ao ingressar no ambiente escolar, ansiava por compartilhar as narrativas que absorvi na comunidade Fazenda Estiva. No entanto, deparei-me com uma significativa omissão: a história da população negra era pouco mencionada nesses espaços. Quando eventualmente citada, apresentava lacunas substantivas e simplificações que obscureciam sua complexidade. Tal superficialidade gerou em mim profunda inquietação, consolidando, assim, o propósito de resgatar e narrar a história da minha comunidade e da população negra do município de Maracás, sujeitos fundamentais na construção e formação do território.

Na contínua convivência entre o universo da leitura, da escrita e das memórias coletivas da população na comunidade Fazenda Estiva, começo a acessar dimensões cognitivas fundamentais para a ampliação das possibilidades de compreensão e interpretação da realidade. Nesse contexto, os fenômenos históricos revelam-se como um campo dinâmico, constantemente sujeito a revisões e reinterpretações, sobretudo quando registrados a partir de perspectivas unilaterais. Essa limitação historiográfica despertou inquietações

² Antigos: Palavra utilizada pela comunidade quilombola Fazenda Estiva para referenciar as ancestralidades que viveram e vivem no espaço de pertencimento.

profundas ao longo da minha trajetória acadêmica, especialmente diante da ausência de narrativas que contemplassem as trajetórias dos meus “antigos”, expressão utilizada pela comunidade Fazenda Estiva, para referenciar suas ancestralidades.

Minhas reflexões foram atravessadas por narrativas que, mais tarde, revelaram-se fundamentais para minha formação intelectual. Dentre elas, sobressai a percepção do Movimento Negro brasileiro como uma complexa teia de articulações políticas em defesa dos direitos da população negra, cujas raízes históricas remetem às lutas abolicionistas do século XIX e que, no século XX, ganhou maior institucionalidade com a emergência da Frente Negra Brasileira nos anos 1930 (Domingues, 2007). Esse movimento social despertou novas concepções sobre a população negra no Brasil e fez perceber que apresentava várias características de resistência, identidade, estruturação e empoderamento de povos até então silenciados.

Ao analisar sua trajetória ao longo do século XX, observa-se que o Movimento Negro soube amplificar suas estratégias de ação política e cultural, especialmente durante o regime militar e no processo de redemocratização. Nesse período, consolidou-se como força social capaz de confrontar estruturas racistas, ao mesmo tempo em que promovia a reconstrução identitária e o resgate da ancestralidade africana (Almeida, 2019). Na atualidade, sua atuação tem sido fundamental na desconstrução de paradigmas coloniais, assumindo protagonismo político desde a Assembleia Constituinte de 1988 (Munanga, 2005).

As iniciativas desenvolvidas pelo movimento, desde as ações históricas do Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978, até as práticas educativas de coletivos contemporâneos, revelam a vitalidade dos saberes subalternizados na elaboração de projetos societários mais inclusivos (Carneiro, 2005). Esta trajetória secular atesta como a luta antirracista permanece indissociável da contínua busca por reparação histórica na sociedade brasileira.

A tensão entre as fontes documentais hegemônicas e as narrativas orais da minha comunidade aprofundou minhas reflexões críticas, revelando como a historiografia brasileira foi construída a partir de uma perspectiva unilateral, a do colonizador, que sistematicamente silenciou as agências, contribuições e

estratégias de resistência dos povos africanos e seus descendentes (Santos, 2006).

Essa constatação me levou a reconhecer o papel transformador das narrativas comunitárias como instrumentos de descolonização do saber histórico. Mais do que suprir lacunas documentais, essas vozes silenciadas oferecem possibilidades de ressignificação do passado, confrontando a ordem estabelecida dos arquivos e propondo contra-memórias que restituem a complexidade das experiências negras. Nesse sentido, a valorização dessas fontes alternativas não se limita a um exercício de complementaridade histórica, mas configura um ato político de reparação simbólica, que desafia os paradigmas dominantes e reconhece a pluralidade de sujeitos históricos. Tal perspectiva exige, portanto, uma reavaliação radical dos critérios de validade histórica, privilegiando abordagens interdisciplinares que dialoguem com as epistemologias dos grupos subalternizados.

A partir dessas percepções, a minha conexão com a comunidade Fazenda Estiva se fortalecia a cada fase da minha existência, uma vez que fui criada e socializada neste espaço. Durante esse período, tive a oportunidade de vivenciar e internalizar as dinâmicas sociais, culturais e econômicas que caracterizam o cotidiano local. Além disso, a necessidade de deslocamentos diários para a cidade de Maracás, onde realizei meus estudos, permitiu experimentar outras dimensões da vida urbana, estabelecendo um contraste significativo entre os dois contextos. (Santos, 2002) apresenta uma análise profunda sobre as dinâmicas espaciais e as relações entre rural e urbano, contribuindo para a compreensão das particularidades geográficas e socioeconômicas que influenciam a mobilidade e o acesso a recursos em comunidades como a Estiva. Essa dualidade de vivências contribuiu para a formação de uma perspectiva ampliada sobre as relações entre o rural e o urbano.

Anos mais tarde, ao ingressar no ensino superior e cursar a licenciatura em Pedagogia, tive a oportunidade de desenvolver uma pesquisa sobre *“O papel das mulheres na formação da comunidade quilombola Fazenda Estiva, localizada no município de Maracás, Bahia”* (Froes, 2022). Esse estudo permitiu explorar a atuação feminina na construção histórica, social e cultural dessa comunidade, destacando a importância das mulheres negras como agentes

centrais na preservação de tradições e na organização coletiva. A pesquisa buscou evidenciar como suas trajetórias e lutas contribuíram para a manutenção da identidade quilombola e para a resistência frente às adversidades históricas. O trabalho resultante dessa investigação foi selecionado para compor o livro *“Narrativas ancestrais: Histórias e trajetórias de mulheres negras da Bahia”*, organizado pelos pesquisadores (Nascimento; Santana; Borges, 2022). A obra reúne estudos que valorizam a memória e as experiências de mulheres negras, ressaltando seu protagonismo na formação sociocultural do estado da Bahia.

A participação no livro “Narrativas ancestrais” representou, portanto, um marco significativo na minha trajetória acadêmica, permitindo contribuir para a valorização das histórias de mulheres negras e para a ampliação do debate sobre suas lutas e conquistas. Além disso, a pesquisa reforçou a importância de estudos que abordem as interseccionalidades entre gênero, raça e classe (Nascimento; Santana; Borges, 2022), evidenciando como essas dimensões se entrelaçam na construção de identidades coletivas e na resistência de comunidades tradicionais. Dessa forma, o trabalho não apenas enriqueceu minha formação, mas também reforçou o compromisso com a produção de conhecimento que promova a equidade e o reconhecimento das diferenças.

Desde a infância, tive contato com relatos de membros da comunidade maracaense e com as pesquisas do historiador Clovis Pereira da Fonseca (2006), que apontavam a origem quilombola da comunidade Fazenda Estiva, do bairro do Cuscuz e do Boqueirão. Essas narrativas contrastavam com a ausência de reconhecimento oficial dessas comunidades, gerando em mim profundas inquietações. As explicações que circulavam no senso comum, desde o não autorreconhecimento como descendentes de africanos escravizados até o temor da perda de terras, revelavam as complexidades e contradições inerentes ao processo de identidade quilombola, marcado tanto por resistências culturais quanto por estratégias de sobrevivência frente a um sistema jurídico e social excludente.

A partir do diálogo com a produção acadêmica sobre comunidades quilombolas, percebe-se que o autorreconhecimento como descendente de africanos constitui apenas uma das dimensões que fundamentam a identidade quilombola. Essa categoria transcende a mera ancestralidade, abarcando um complexo sistema de referências culturais, práticas tradicionais e modos

específicos de organização social. Nesse sentido, o quilombo emerge não apenas como um espaço geográfico, mas como um território existencial, marcado pela resistência e pela manutenção de saberes coletivos (Almeida; Ferreira, 2019).

A transmissão oral e a memória coletiva desempenham um papel central nesse processo, funcionando como eixos que sustentam a continuidade histórica dessas comunidades. Por meio da narrativa, dos ritos e das práticas cotidianas, os quilombolas preservam e ressignificam conhecimentos ancestrais, criando uma teia de significados que conecta passado e presente. Essa dinâmica revela-se fundamental para a perpetuação de suas cosmovisões, desafiando lógicas hegemônicas de produção e reprodução do saber (Gomes, 2012).

Além disso, a identidade quilombola está intrinsecamente ligada a uma relação singular com o território, entendido não apenas em sua materialidade, mas também como espaço de afeto, história e resistência. A ocupação e o uso da terra configuram-se como atos políticos que reafirmam a autonomia e a sobrevivência cultural desses grupos. Dessa forma, o pertencimento a um quilombo implica uma conexão profunda com modos específicos de existência, pautados pela coletividade e pela defesa de direitos historicamente negados (Martins, 2019).

Essas contradições apontam para desafios estruturais que transcendem o âmbito local, refletindo tensões históricas presentes em diversas comunidades negras rurais do Brasil. O medo do reconhecimento quilombola, longe de ser uma mera questão individual, manifesta os traumas de um passado de violência territorial e as incertezas de um presente marcado pela precariedade de direitos. Essa situação evidencia como o processo de certificação quilombola, embora fundamental para a garantia de direitos, precisa ser compreendido dentro de um contexto mais amplo de lutas por memória, identidade e território, que envolvem desde disputas internas até resistências frente a estruturas de poder historicamente opressoras (Leite, 2000).

Considerando a complexidade inerente aos processos de preservação da memória coletiva e da ancestralidade em comunidades negras e quilombolas, emerge como questão central para investigação: quais são os desafios enfrentados e as estratégias construídas pela comunidade Fazenda Estiva para a preservação da memória e da ancestralidade? Este estudo tem como objetivo

central investigar os processos de construção da ancestralidade, etnicidade e identidade étnica na comunidade Fazenda Estiva, localizada no município de Maracás, Bahia. Nos objetivos específicos, a pesquisa busca analisar as dinâmicas sociais, econômicas e políticas que vinculam essa comunidade ao seu território, permitindo uma compreensão aprofundada tanto dos desafios enfrentados quanto das potencialidades que emergem no processo de afirmação de seu espaço identitário.

Conforme destacam (Almeida, 2019; Gomes, 2012), a articulação entre memória, territorialidade e identidade constitui um campo dinâmico no qual os processos de preservação cultural estão intrinsecamente vinculados às formas de organização social e às dinâmicas de resistência histórica. Nessa perspectiva, a análise dos desafios e das estratégias adotadas pela comunidade requer uma abordagem que considere tanto as dimensões simbólicas quanto os elementos materiais que conformam seu universo sociocultural (Leite, 2000).

A construção de um movimento interno consistente não apenas fortalece a coesão identitária, mas também funciona como o alicerce para reivindicações mais sólidas perante o Estado e a sociedade. Essa dinâmica ressalta a importância de processos educativos e políticos, nos quais a comunidade, como sujeito ativo, define seus próprios parâmetros de reconhecimento e de luta, condição essencial para a conquista e a sustentabilidade de direitos territoriais e culturais.

O estudo aqui apresentado fundamenta-se na investigação da preservação da ancestralidade, das memórias e das narrativas da comunidade Fazenda Estiva, cujo valor histórico e epistemológico se revela indispensável para a compreensão da diáspora africana no Brasil. A tradição oral, muitas vezes invisibilizada em detrimento dos registros escritos, demonstra-se portadora de conhecimentos tão válidos e significativos quanto aqueles documentados oficialmente. Essa perspectiva não apenas amplia o horizonte historiográfico, mas também demanda uma abordagem mais inclusiva, capaz de integrar vozes historicamente silenciadas e questionar as estruturas que perpetuam sua exclusão.

O objeto do estudo é investigar os mecanismos sociais e culturais de construção e afirmação da ancestralidade e da identidade quilombola no contexto da luta pelo reconhecimento territorial. O foco recai sobre a análise dos

elementos constitutivos dessa identidade, como as tradições materiais e imateriais, os saberes-fazer ancestrais e as narrativas coletivas, mobilizados como fundamento simbólico e político da reivindicação territorial. O estudo busca compreender como esses elementos são transmitidos, negociados e ressignificados na interação grupal, visando a identificar tanto os marcos identitários compartilhados, que consolidam a coesão comunitária, quanto as distintas perspectivas geracionais sobre os processos de resistência cultural e os sentidos atribuídos ao território.

A análise propõe uma leitura articulada das múltiplas temporalidades e experiências que constituem a formação social brasileira, evidenciando como diferentes matrizes culturais se entrelaçam na produção do espaço. Dessa forma, supera-se uma visão estática e homogênea da história, privilegiando a complexidade e as contradições inerentes a esses processos. A abordagem revela, ainda, como as memórias coletivas resistem a narrativas hegemônicas, reafirmando a agência de grupos subalternizados.

Esse ensaio reforça a importância de uma historiografia que dialogue com as epistemologias negras e indígenas, reconhecendo seu papel na descolonização do conhecimento. Ao centrar-se nas narrativas da comunidade Fazenda Estiva, o estudo não apenas recupera histórias invisibilizadas, mas também contribui para a construção de um olhar mais plural e crítico sobre o passado e o presente. Dessa forma, evidencia-se a necessidade de contínua revisão dos paradigmas acadêmicos, de modo a incorporar saberes tradicionalmente excluídos.

Além disso, torna-se fundamental avaliar criticamente a efetividade das políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas, identificando seus impactos concretos e evidenciando as perspectivas que contribuam para o fortalecimento da identidade étnica local. Essa análise não apenas visa documentar e resgatar as construções identitárias em questão, mas também oferecer subsídios teóricos e práticos que promovam a valorização cultural e a sustentabilidade sociopolítica da comunidade. Assim, o estudo almeja contribuir para debates mais amplos sobre direitos territoriais, memória coletiva e justiça social no contexto das populações negras rurais no Brasil.

A Estiva: Cipó, memória e pé no chão

Na Estiva, sob o sol da Bahia,
Negras raízes na terra plantadas,
Indígenas, brancos, numa só sintonia,
Histórias vivas, memórias gravadas.

O quilombo que o tempo não apaga,
Na luta por seu reconhecimento,
A voz da comunidade se embala e cala,
Mas ergue o seu próprio firmamento.

O nome "Estiva" é ponte de madeira,
Sobre as águas que a nascente derrama,
É a geografia, a própria fronteira,
Que sustenta a cultura e emana.

A mata de cipó, bioma raro,
Resiste ao pasto, à cerca, ao gado,
É o último refúgio, singelo amparo,
De um tesouro natural, preservado.

Das mãos sábias, o cipó vira cesto,
Panacum, balaio, arte e sustento,
Cada trança é um verso manifesto,
De um saber herdado e atento.

Os pés no chão, a estrada de barro,
De moto, a pé, na bike que avança,
O jovem na cidade não se embaralha,
Volta pra colher a sua herança.

Na Festa de São João, no Natal,
A comunidade inteira se encontra,
O almoço é ritual ancestral,
Que a identidade viva demonstra.

Os velhos com a enxada na terra,
Plantam o feijão, a esperança,
Guardiões de uma antiga guerra,
Que na memória não se cansa.

Mas a juventude vai pra cidade,
Em busca de vida e de sorte,
Fica o casal na sua plantação,
Segurando a raiz mais forte.

Oh, Estiva, tecido de lembrança,
Corpo negro, resistente e sutil,
Tua dança é sagrada herança,
É o cipó da memória no Brasil.

A COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA: HISTÓRIA, MEMÓRIA E PERTENCIMENTO

A Estiva, localizada na zona rural do município de Maracás, no estado da Bahia, situa-se a aproximadamente seis quilômetros (Froes, 2022) da sede municipal e serve como orientação espacial central para a compreensão das dinâmicas étnicas e culturais que caracterizam a região. A localidade em questão, em seus primórdios, caracterizava-se por uma composição populacional, “composto predominantemente por famílias negras,” (Nascimento, 2022, p. 53). No entanto, ao longo dos anos, essa dinâmica demográfica sofreu transformações significativas, com a incorporação de famílias indígenas e, posteriormente, de ascendência portuguesa, destaca o autor supracitado. A localidade apresenta características que a identifica como uma comunidade quilombola, embora ainda não possua o reconhecimento formal da Fundação Cultural Palmares.

Esse processo de autorreconhecimento tem mobilizado a comunidade na busca por legitimar sua identidade quilombola evidenciando a sua autoatribuição, (Froes; Barbosa, 2024, p. 148) destacam que isso é um dos parâmetros para a formação quilombola. “Os quilombos no Brasil são grupos étnicos raciais definidos por autoatribuição, sendo que cada quilombo tem sua trajetória, história e ancestralidade relacionada à resistência e a opressão histórica.” E este aspecto vem reforçando a importância das raízes históricas e culturais da comunidade Fazenda Estiva. Atualmente, a população local é majoritariamente negra, mas também inclui representantes de grupos indígenas e brancos, representando uma diversidade étnica que coexiste de maneira harmoniosa (Almeida, 2002).

Esses grupos, embora distintos em suas origens, estabelecem relações de convivência e união, criando um espaço onde tradições, culturas e saberes são preservados e manifestados livremente. (Souza, 2008) evidencia que a formação de comunidades multiculturais no período pós-abolição refletia a busca por uma identidade coletiva que transcendesse as marcas da escravidão. Na comunidade Fazenda Estiva, essa pluralidade cultural não apenas fortalece os laços comunitários, mas também contribui para a construção de uma memória coletiva que valoriza a diversidade e a resistência (Halbwachs, 1990). Assim, a

localidade representa um exemplo de como diferentes grupos étnicos podem conviver e colaborar para a manutenção de suas heranças culturais, ao mesmo tempo em que buscam o reconhecimento formal de sua identidade quilombola.

O termo "Estiva", conforme indicado por (Froes, 2022) a partir das memórias dos moradores locais, remete à instalação de estruturas de madeira utilizadas para possibilitar a travessia entre diferentes pontos da região. O espaço em questão é caracterizado pela presença de uma nascente e por múltiplos córregos que promovem a distribuição da água ao longo do território. De acordo com a definição apresentada pelo dicionário, o termo possui um significado que se assemelha à descrição oferecida pela comunidade: "em terrenos alagadiços ou pantanosos, ponte feita com um único pau, sustentado por forquilhas. "A denominação "Estiva"³ evidencia a relação intrínseca entre a cultura local e a geografia da região, na medida em que a necessidade de adaptação ao ambiente natural levou à construção dessas passagens rudimentares. A presença de recursos hídricos, como nascentes e córregos, não apenas condiciona a paisagem, mas também influencia as práticas cotidianas da população, que desenvolveu soluções específicas para a mobilidade no território (Diegues, 2000). Dessa forma, o nome dado ao local reflete um conhecimento tradicional transmitido entre gerações, consolidando-se como um elemento identitário da comunidade.

Além do aspecto linguístico e cultural, a infraestrutura associada à "Estiva" revela estratégias vernaculares de engenharia popular, fundamentadas na utilização de materiais disponíveis no meio natural (Oliveira, 2012). A construção dessas passagens de madeira em áreas alagadiças demonstra a capacidade de adaptação da população ao ambiente, conferindo-lhes funcionalidade e durabilidade (Santos, 2002). Nesse sentido, a compreensão desses elementos estruturais sob uma perspectiva acadêmica permite não apenas a valorização do conhecimento tradicional, mas também o reconhecimento de sua importância na organização do espaço e na dinâmica territorial da região.

Historicamente o acesso a comunidade Fazenda Estiva era feito por deslocamentos a pé, mas atualmente, o acesso a essa localidade é realizado por meio de diferentes meios de transporte, incluindo motocicletas, bicicletas,

³ Estiva: Pesquisa realizada no dicionário [Oxford Languages](#)(acesso em 26/02/2025).

veículos automotores e deslocamentos a pé. Essa diversidade de meios de locomoção reflete as condições socioeconômicas da população residente, bem como as particularidades geográficas da região, que influenciam diretamente a mobilidade dos indivíduos.

O espaço está localizado no bioma da Mata Atlântica, mais especificamente em uma área caracterizada como mata de cipó, um ecossistema de transição entre a floresta ombrófila e o cerrado. Este bioma justifica a principal característica ancestral e artesanal da comunidade Fazenda Estiva: o artesanato de cestos e balaios de cipó. Câmara (2015) discute a relação entre as comunidades locais e o bioma, destacando a necessidade de preservação frente ao avanço das atividades antrópicas, como a agropecuária. Seu entorno é marcado pela presença de extensas propriedades rurais, predominantemente utilizadas para atividades agropecuárias, com vastas áreas destinadas à pastagem.

Atualmente, os territórios adjacentes à comunidade vêm passando por significativas transformações socioespaciais, como destacado na figura 1. A partir de 2020, durante a pandemia de COVID-19, observou-se um aumento expressivo na demanda por áreas rurais, impulsionado pela busca de espaços alternativos de moradia e produção (IBGE, 2021). Fazendeiros vizinhos passaram a lotear suas propriedades, introduzindo novas construções residenciais e cultivos frutíferos, o que alterou radicalmente a paisagem e as dinâmicas tradicionais do território (CPT, 2022).

Figura 1: Imagem de satélite da Comunidade Fazenda Estiva



Fonte: <https://maps.google.com>

Esses cenários contrastam com a localidade, que se destaca como um dos poucos remanescentes de conservação da Mata Atlântica na região, evidenciando sua relevância ecológica e a necessidade de preservação desse ecossistema ameaçado. A comunidade Fazenda Estiva está profundamente ligada ao bioma da mata de cipó, que não apenas sustenta sua economia, mas também guarda símbolos ancestrais transmitidos por gerações. “Os primeiros moradores da Comunidade Fazenda Estiva, conhecedores da terra, perceberam, assim como os indígenas e os bandeirantes, que estavam diante de uma terra produtiva.” (Froes, 2022, p. 232). A produção de balaios, cestos, “panacuns⁴” e outros artesanatos feitos com o cipó, material abundante no território, é mais do que uma atividade econômica: é uma prática cultural que mantém viva a memória coletiva e os saberes tradicionais. Estes artesanatos representam a resistência de um modo de vida que harmoniza subsistência e identidade. Cada peça carrega histórias, técnicas aprimoradas ao longo do tempo e um diálogo íntimo com a natureza, reforçando o vínculo da comunidade com seu território e suas raízes (Almeida, 2020).

A Estiva mantém uma relação intrínseca com seu ambiente natural, demonstrando uma forte conexão com o espaço que ocupa. Essa ligação é reforçada pela consciência coletiva em relação à importância da preservação ambiental, refletida nas práticas cotidianas e no respeito ao patrimônio natural local (Nascimento, 2022). A presença de árvores centenárias no território da comunidade simboliza não apenas a resistência desse ecossistema frente ao avanço das atividades antrópicas, mas também a valorização histórica e cultural desses elementos naturais pelos moradores.

Do ponto de vista ecológico, o espaço desempenha um papel fundamental na manutenção da biodiversidade da Mata Atlântica, servindo como refúgio para espécies vegetais e animais típicos desse bioma. A mata de cipó, em particular, representa um ambiente de transição com características únicas, que contribui para a conectividade entre diferentes fragmentos florestais (Câmara, 2015). Essa função ecológica é amplificada pelo contraste com as áreas de pastagem

⁴ Panacuns: Termo utilizado na região para referenciar a cestos grandes, carregados por burros ou jumentos.

no entorno, que, embora economicamente produtivas, apresentam menor diversidade biológica e maior fragilidade ambiental.

A composição demográfica da comunidade é majoritariamente constituída por idosos e negros, muitos dos quais já se encontram aposentados e produzem a agricultura de subsistência para garantir sua sobrevivência. Esse cenário é característico de diversas áreas rurais do país, em que a falta de oportunidades econômicas e a precariedade de serviços básicos contribuem para o envelhecimento da população local. Conforme destacado por (Wanderley, 2000), a agricultura de subsistência, embora essencial para a manutenção das famílias, não é suficiente para reter os jovens, que buscam alternativas em centros urbanos.

A migração da população mais jovem em direção a áreas urbanas é impulsionada pela necessidade de acessar melhores condições de vida, incluindo emprego, educação e saúde. Esse movimento, no entanto, acentua o esvaziamento demográfico das comunidades rurais, deixando os idosos como principais responsáveis pela manutenção das atividades produtivas e culturais. Como aponta (Abramovay, 2003), a saída dos jovens representa uma ruptura significativa na transmissão de saberes tradicionais e na continuidade das práticas agrícolas, ameaçando a sustentabilidade desses espaços.

A mobilidade entre o espaço urbano e rural é uma característica marcante entre os jovens da comunidade Fazenda Estiva, que, embora residam na cidade, mantêm um vínculo estreito com a localidade de origem. Esse trânsito frequente não se limita a deslocamentos físicos, mas reflete uma conexão profunda com as práticas e tradições comunitárias. Segundo (Haesbaert, 2020), a mobilidade contemporânea não implica necessariamente a ruptura com o território de origem, mas pode reforçar identidades e pertencimentos. Dessa forma, os jovens, mesmo distantes geograficamente, continuam a participar ativamente das dinâmicas locais, como a colheita coletiva de alimentos e as celebrações culturais, centrais para a manutenção da coesão social e da identidade coletiva.

A participação desses jovens em atividades comunitárias, como as festividades religiosas e os almoços em épocas especiais como Semana Santa, Natal e São João, evidencia a importância desses eventos como espaços de reprodução cultural e fortalecimento dos laços comunitários. De acordo com (Canclini, 2008), as práticas culturais e rituais coletivos funcionam como

mecanismos de transmissão de valores e memórias, permitindo que as novas gerações se reconheçam como parte de uma história compartilhada. Assim, mesmo não residindo permanentemente na localidade, os jovens reconhecem nesse espaço o núcleo de suas identidades e raízes ancestrais, o que reforça a noção de pertencimento e continuidade cultural.

O reconhecimento do espaço rural como local de identidade e ancestralidade pelos jovens da comunidade Fazenda Estiva também pode ser analisado à luz do conceito de "territorialidade simbólica", proposto por (Santos, 2000). Para o autor, o território não se restringe a uma delimitação geográfica, mas é carregado de significados e afetos que o transformam em um espaço de referência identitária. Nesse sentido, a localidade rural não é apenas um lugar físico, mas um símbolo de conexão com as gerações passadas e um repositório de memórias e tradições que orientam as práticas e os valores dos jovens, mesmo em um contexto de urbanização e mobilidade.

Atualmente, apenas um casal jovem reside na comunidade, dedicando-se à agricultura familiar como principal fonte de sustento. Essa exceção ilustra a resistência de alguns indivíduos em manter vínculos com suas raízes, mesmo diante das adversidades estruturais. No entanto, a presença reduzida de jovens também evidencia um cenário de fragilidade, em que a manutenção das tradições e da identidade comunitária depende de poucos. Conforme discutido por (Almeida, 2008), a agricultura familiar desempenha um papel crucial na preservação das culturas locais, mas enfrenta desafios crescentes diante da falta de políticas públicas adequadas.

A dispersão da população jovem reflete um contexto mais amplo de dificuldades enfrentadas por comunidades negras em todo o país. Essas comunidades, muitas vezes localizadas em áreas rurais ou periféricas, são marcadas por históricas desigualdades socioeconômicas e pela falta de investimentos em infraestrutura e serviços básicos. Como destacam (Gomes, 2002; Munanga, 2004), o abandono desses territórios representa não apenas uma perda demográfica, mas também uma erosão de espaços de identidade e memória, nos quais se preservam saberes e práticas ancestrais.

Diante desse cenário, torna-se urgente a implementação de políticas públicas que promovam o desenvolvimento sustentável dessas comunidades, incentivando a permanência dos jovens e a valorização de suas identidades

culturais. A agricultura familiar, por exemplo, pode ser um eixo central para a geração de renda e a preservação das tradições locais, desde que apoiada por investimentos em infraestrutura, capacitação e acesso a mercados. Nesse contexto, vislumbra-se uma oportunidade ímpar para o desenvolvimento local por meio do turismo. Na comunidade da Fazenda Estiva, as dimensões ecológica, histórica e cultural de seu território não se apresentam apenas como atrativos, mas como a própria essência de sua identidade. Assim, a estruturação de um turismo de base comunitária, alicerçado na sustentabilidade e na valorização do patrimônio material e imaterial, pode emergir como um poderoso instrumento de geração de renda, preservação ambiental e fortalecimento dos laços comunitários. Como discutem (Santos, 2002) e (Wanderley, 2000), a revitalização desses espaços passa pela construção de alternativas que conciliem o desenvolvimento econômico com a valorização das raízes culturais e históricas, garantindo que as comunidades negras possam manter seus laços com seus territórios de identidade.

A Teia dos Saberes

Para erguer esta metodologia,
Em muitas mãos eu me apoiei.
Mãos que forjam o chão onde se ia,
O espaço que pesquisei e estudei.

O estudo foi um breve momento,
Para o imenso que acessei.
A tradição mantém seu alento,
Antigos que celebrei e honrei.

Aos colaboradores deste estudo,
Que agora aqui apresentarei,
Numa teia de distintos fios,
As oralituras que escutei.

Senhora Gaza é a grió, voz ativa,
Mulher que fala com fé e amor.
Da antiguidade traz a mensagem viva:
Preservai a Toca do Nagô.

Senhor João, homem da tradição,
Com atenção nos apresentou.
O saber que é antiga lição,
No cesto e no balaio que criou.

Eliezer quer preservar, ensinar,
O que o tempo tenta apagar.
Chama a vila para compartilhar,
Para os jovens poderem se encontrar.

José, homem de fé e devoção,
Aprendeu com o patriarca a lição.
A Estiva foi sua ebulição,
Dez anos de luta e unificação.

Zau, mulher dos saberes e ladainhas,
Faz o povo lembrar com alegria.
São festas, são cantigas tamanhas
Que na Estiva sempre fervilhavam um dia.
Eva, de sorriso contagiante,
Vê nas histórias um firme levante.
Não há romance nesse bastante,
Só luta, resistência constante.

Eliane traz a força ancestral,
Herança que Vivaldo lhe deixou.
No sagrado, no chão territorial,
A Toca do Nagô ela renovou.

METODOLOGIA AFROGRAFIA DA MEMÓRIA: ORALITURA E TERRITÓRIO COMO PILARES DE PESQUISA

Esta pesquisa apresenta uma abordagem qualitativa, pois busca compreender as conexões sociais e culturais de um grupo, resgatando suas experiências ancestrais a partir de relações étnicas. Os colaboradores da pesquisa expressam suas vivências por meio de memórias que perpassam tempo e espaço. Conforme (Minayo, 2014), a pesquisa qualitativa é adequada para estudos que envolvem subjetividades, tradições e narrativas, permitindo uma análise profunda das dimensões simbólicas e históricas de uma comunidade.

A investigação é fundamentada na confluência da afrografia da memória/oralitura da memória, defendidas por (Martins, 2003; 2021). Essas obras constituem um aporte fundamental ao introduzir e desdobrar os conceitos de “afrografia da memória” e “oralitura”. A noção de “afrografia” refere-se a uma modalidade distintiva de inscrição e transmissão, enraizada nas culturas de matriz africana, pela qual a memória se grava não prioritariamente no suporte escrito, mas no corpo, nos ritos e nas atuações coletivas. Já o termo “oralitura” designa um sistema dinâmico e complexo de produção e conservação de saberes, que supera a falsa dicotomia entre oralidade e escrita, compreendendo-as como dimensões integradas de um mesmo processo comunicativo e da memória (Martins, 2021). A organização e a interpretação das narrativas que

emergiram durante o estudo foram orientadas pela estrutura metodológica sintetizada na Tabela 1. Mais do que um mero recurso técnico, esse percurso buscou criar um espaço de escuta sensível, em que as vozes e as experiências compartilhadas pelos participantes pudessem ser compreendidas em sua profundidade e singularidade, garantindo o rigor necessário à análise científica.

Tabela 1: Estrutura metodológica sintetizada



Essa abordagem será amparada na entrevista semiestruturada, permitindo a captação de experiências subjetivas e a valorização das vozes dos colaboradores estudados. Na primeira inserção no campo, adotei a observação participante, conforme proposto por (Bosi, 2012), em um período máximo de seis meses, buscando estabelecer uma relação dialógica com a comunidade.

Para a construção de dados de informações, utilizei um diário de campo, devidamente esclarecido e autorizado pelos participantes, seguindo os princípios éticos da pesquisa qualitativa (Bosi, 2012). Nesse registro, documentei não apenas os dados empíricos, mas também as impressões iniciais, os desafios do trabalho de campo e as dinâmicas socioculturais observadas, garantindo uma análise reflexiva ao longo do processo investigativo.

As interações cotidianas e conversas informais foram registradas, servindo como base para orientar ou eventualmente redefinir os rumos do estudo. Esse registro atento permitiu captar as dinâmicas que articulam

etnicidade, ancestralidade e identidade étnica, elementos centrais na construção sociopolítica de comunidades quilombolas (Gomes, 2012).

Como complemento metodológico às entrevistas semiestruturadas, foram realizadas entrevistas coletivas com os sete guardiões da memória da comunidade Fazenda Estiva. Esses colaboradores(as), em sua maioria mulheres, representam a continuidade da tradição quilombola de liderança feminina (Cardoso, 2018) e atuam simultaneamente como preservadores da cultura ancestral e protagonistas na luta pelo reconhecimento territorial junto à Fundação Cultural Palmares. A escolha por entrevistas coletivas justifica-se pela possibilidade de captar as interações e consensos construídos no grupo, revelando como as memórias individuais se articulam para formar uma narrativa comunitária (Martins, 2021).

Ao iniciar o diálogo com minha primeira colaboradora, a senhora Maria (Gaza), de 75 anos de idade, filha da saudosa Erotildes, griô da comunidade, e do português Antônio Rodrigues, apresentada na figura 2, tornou-se evidente sua importância no âmbito comunitário. Atualmente, a senhora Maria herda e desempenha a função anteriormente exercida por sua mãe, sendo reconhecida como a griô da comunidade Fazenda Estiva. Durante o processo de colaboração, foi possível compreender a relevância que ela atribui a determinados elementos locais enquanto fontes histórico-culturais vivas (Martins, 2003; 2021). Sua narrativa revelou a profundidade e o significado de diversas manifestações culturais, especialmente das celebrações religiosas, que se destacam como pilares identitários da comunidade (Halbwachs, 1990).

Figura 2: Maria (Gaza, 75 anos), a griô da comunidade Fazenda Estiva.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Em um dos percursos metodológicos, tive a oportunidade de acompanhar a senhora (Maria) Gaza em sua atividade cotidiana de coletar taboa para a confecção de esteiras. Essa experiência de trabalho coletivo, conforme destacam (Nascimento, 2012), revelou-se fundamental para compreender os saberes tradicionais associados ao manejo de recursos naturais, além de fortalecer os vínculos entre pesquisadora e comunidade. Durante a atividade, que seguia técnicas transmitidas entre gerações (Diegues, 2000), coletamos material suficiente para a produção de duas esteiras, destinadas a uma das casas da comunidade Fazenda Estiva.

A participação nesse processo produtivo artesanal permitiu observar não apenas as habilidades técnicas envolvidas, mas também a importância dessas práticas para a reprodução cultural da comunidade. Como apontam (Diegues, 2000) e (Lima; Santos, 2019), o trabalho com fibras vegetais representa muito mais que uma atividade econômica, constitui uma forma de manutenção da memória coletiva e de interação com o ambiente. Essa vivência reforçou a relevância da abordagem que privilegia a observação, a aprendizagem por meio da participação em atividades cotidianas (Leite, 2012), enriquecendo significativamente a compreensão sobre as dinâmicas socioambientais locais.

Figura 3: Sr. João (Jão da Estiva), artesão de cestos e balaies de cipó.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

O segundo colaborador apresentado na figura 03 é o senhor João (Jão da Estiva), de 75 anos de idade, filho do senhor Otílio, pertencente à comunidade Estiva, e da senhora Maria (Maria Ave), oriunda da comunidade do Boqueirão.

O senhor João é reconhecido como guardião do saber ancestral relacionado à confecção de balaios, bem como das rezas em homenagem a Santo Antônio e Santa Luzia realizadas na comunidade. Essa manifestação cultural emerge em sua memória, marcada pela alegria e afetividade. Devido a algumas limitações de saúde, o senhor João teve que sair da comunidade, mas sonha com a retomada étnica ao espaço de pertencimento.

Em suas narrativas, os senhores João e José, ambos irmãos, expressam um profundo orgulho ao compartilhar os saberes tradicionais que aprenderam e perpetuam em sua comunidade. Seus relatos destacam, em especial, o ofício da cestaria em cipó e as técnicas construtivas das casas de taipa, práticas que transcendem a mera funcionalidade e se configuram como expressões culturais carregadas de significado. Como ressalta (Diegues, 2000), esses conhecimentos tradicionais representam não apenas um legado técnico, mas um patrimônio imaterial que sustenta identidades e fortalece os laços comunitários. As falas dos dois irmãos revelam, assim, a importância da transmissão geracional desses saberes, que resistem como testemunhos vivos de uma relação territorial entre homem e natureza.

Figura 4: Sra. Zaurita (Zau), guardiã da memória e rezadeira de ladainhas nas rezas.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Na imagem 04 é apresentada a senhora Zaurita (carinhosamente conhecida pelos mais jovens da comunidade como tia Zau), de 75 anos. É filha de um dos sacerdotes da comunidade, o saudoso Filuca, afilhado que herdou os saberes de uma das matriarcas locais, a senhora Maria Nagô. Em razão de sua convivência próxima com um dos mais respeitados sacerdotes do município de Maracás, Zaurita contribui para este estudo com importantes conhecimentos acerca da formação da comunidade Fazenda Estiva.

Os relatos da Sra. Zaurita (Zau) e de seu primo, o Sr. Eliezer, oferecem contribuições fundamentais para a compreensão da formação da comunidade Fazenda Estiva, revelando por meio da memória coletiva (Halbwachs 1990) indícios incontestáveis de uma identidade quilombola profundamente enraizada no território. Suas narrativas, repletas de detalhes sobre as origens do local, os modos de vida tradicionais e as lutas pela posse da terra, não apenas preservam o passado, mas atuam como instrumentos de resistência e afirmação cultural no presente (Leite, 2000).

Figura 5: Sr. Eliezer, mestre do saber e tocador de gaita da comunidade Fazenda Estiva.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Eliezer, de 75 anos, demonstrado na figura 05, é um dos guardiões dos saberes tradicionais da comunidade. Participante do terno de reis e das manifestações culturais da comunidade, como o samba de roda, vestia-se de bumba-meu-boi e vaqueiro e, junto aos demais integrantes, percorria o território cantando e celebrando a cultura local. Atualmente, Eliezer é reconhecido como o guardião do samba de roda da comunidade. No contexto do processo de

retomada étnica do território, ele vem se articulando para a revitalização do tradicional terno de reis da comunidade Fazenda Estiva.

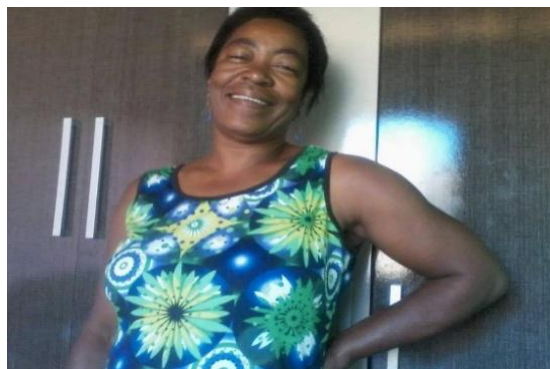
Figura 6: Sr. José (Zeca da Estiva), artesão do balaio e cestos de cipó da comunidade Fazenda Estiva.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Nessa imagem da figura 05, é exibido o Sr. José (conhecido na comunidade como Zeca da Etiva), 72 anos de idade, irmão de João, depositário do saber ancestral associado à confecção do balaio e cestas de cipó. Sua trajetória foi profundamente marcada pela convivência próxima com Agostinho, patriarca da comunidade e seu avô. Em sua memória afetiva, José guarda a narrativa fundadora do grupo social, transmitida oralmente pelas histórias do avô. Essas reminiscências, impregnadas de referências ancestrais, assim como as manifestações religiosas e os ensinamentos praticados por Agostinho, são vividas e reatualizadas por José, que gentilmente se dispõe a compartilhá-las no contexto desta pesquisa.

Figura 7: Maria Eva, filha do saudoso sr. Vivaldo, guardião da Toca do Nagô.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Maria Eva, 61 anos de idade, em destaque na figura 07, é filha de Vivaldo, um dos últimos guardiões da Toca do Nagô. Destaca-se por seu sorriso contagiante e por uma alegria que pulsa em sua presença. Em seu relato, descreve com detalhes as manifestações religiosas conduzidas por seu pai, ritualmente realizadas às sextas-feiras naquele espaço reconhecido como sagrado pela comunidade Fazenda Estiva. Sua narrativa torna evidente o empenho coletivo na preservação desses saberes tradicionais. Dessa forma, Maria Eva apresenta e contextualiza as práticas religiosas e comunitárias que se desdobram no interior do referido território sagrado.

A imagem registrada na Figura 08 evidencia a Sra. Eliane (Liane), 41 anos de idade, cuja existência está intrinsecamente ligada à comunidade da Fazenda Estiva. Residindo no local com seus familiares, ela exerce uma função vital para a coesão e a continuidade da vida comunitária. Sua relevância, contudo, ganha contornos ainda mais significativos diante da responsabilidade que carrega como guardiã da Toca do Nagô, legado herdado de seu avô Vivaldo. Nesse gesto de cuidado, Eliane não apenas preserva um espaço físico, mas assegura a permanência de saberes, práticas e significados que constituem o patrimônio imaterial de seu povo.

Figura 8: Eliane (Liane), atual guardiã da Toca do Nagô.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Sua família sustenta-se por meio da agricultura familiar, dedicando-se ao cultivo de hortaliças e frutas, como banana, morango e cana. Movida por um propósito de preservação ancestral da Toca do Nagô, Eliane assumiu a responsabilidade de tornar-se guardiã do espaço, mantendo-o como local de identidade e sacralidade. Sua atuação fundamenta-se no legado transmitido por seu avô. Tradicionalmente, o espaço nunca foi aberto à visitação externa, e a guardiã expressa a intenção de preservar essa mesma dinâmica estabelecida por seu antepassado e por aqueles que o antecederam.

Ao desenvolver um estudo comprometido com a preservação da ancestralidade, tive o privilégio de conhecer dona Maria Eva (Eva) (mesmo não assumindo o papel de guardiã da Toca do Nagô, revela as narrativas de culto do seu pai, o Sr. Vivaldo, naquele espaço que para ele era sagrado) e sua filha Eliane (Liane), moradora e reconhecida guardiã do espaço sagrado "A Toca do Nagô". Em seus relatos, Eliane revela uma profunda consciência sobre seu papel na manutenção desse patrimônio cultural, demonstrando como os saberes tradicionais se perpetuam por meio das gerações. Conforme destacam (Santos, 2002), espaços como estes funcionam como "geografias sagradas", em que memória, identidade e espiritualidade se entrelaçam, criando uma teia de significados que resiste aos processos de apagamento histórico.

No início do processo das entrevistas, buscou-se respeitar as preferências ambientais dos participantes, garantindo flexibilidade na escolha do local. A maioria optou por realizar as atividades na comunidade Fazenda Estiva, especificamente em uma residência histórica, feita de taipa e barro, pertencente aos primeiros moradores do local, por considerá-la um espaço de significativa conexão com os antigos (Santos, 2015).

No processo inicial de formação da comunidade, as moradias eram construídas predominantemente com materiais tradicionais, como taipa e barro, práticas comuns em contextos rurais e em comunidades historicamente marcadas pela escassez de recursos materiais (Santos, 2020). Conforme narrado pelas(os) colaboradoras(es) deste estudo, tais estruturas habitacionais não asseguravam condições adequadas de segurança e bem-estar, repercutindo diretamente na qualidade de vida dos moradores. Os relatos evidenciam que o cotidiano era atravessado por sentimentos de insegurança, especialmente durante a noite, devido ao risco constante de entrada de animais

peçonhentos por meio das frestas presentes nas paredes de barro (Martins, 2025). A comunidade pretende conservar a casa histórica apresentada na (fig. 9), mas não quer novas construções com as mesmas estruturas, por apresentarem memórias atravessadas por sofrimentos.

Além disso, a cobertura das residências, geralmente confeccionada com palha, contribuía para o agravamento dessa vulnerabilidade, facilitando o acesso desses animais ao interior das casas. Essas experiências revelam não apenas as limitações materiais enfrentadas pela comunidade em seus momentos iniciais, mas também as estratégias de adaptação e resistência construídas coletivamente ao longo do tempo. Nesse sentido, a habitação deve ser compreendida não apenas como estrutura física, mas como espaço social e simbólico, atravessado por relações de memória, pertencimento e luta por condições dignas de existência (Arruti; Munanga, 2006).

Figura 9: Casa histórica da comunidade Fazenda Estiva, feita de taipa e barro.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Em virtude de a maioria dos participantes do estudo serem idosos(as), com idade entre 70 e 80 anos, que não residiam mais na comunidade, demandou-se a organização logística de transporte para viabilizar suas visitas frequentes ao local. Conforme (Minayo, 2014), em estudos que envolvem a reconstrução de memórias coletivas, é fundamental respeitar as dinâmicas sociais e afetivas dos sujeitos pesquisados. Nesse sentido, muitas(os) idosas(os) expressaram o desejo de serem acompanhadas(os) por seus parceiros ou suas parceiras, reforçando a natureza relacional e participativa da

metodologia empregada (Martins, 2021; 2025). Tais estratégias de deslocamento revelaram-se dinâmicas, adaptando-se tanto às necessidades dos participantes quanto aos objetivos da investigação.

Na perspectiva das afrografias e da oralitura da memória, em que o corpo é entendido como um arquivo vivo da memória, discutido por (Martins, 2021). Acompanhar os moradores em deslocamentos a pé mostrou-se uma estratégia metodológica valiosa, pois permitia que narrativas emergissem organicamente durante o percurso. Como destaca (Pereira, 2014), caminhar junto aos participantes da pesquisa não é apenas um meio de locomoção, mas uma prática que favorece a troca de experiências e a reconstrução de memórias vinculadas ao território. Esses momentos eram especialmente ricos quando os interlocutores comentavam sobre as transformações ocorridas na paisagem ao longo do tempo, revelando relações afetivas e históricas com o espaço (Ribeiro, 2017).

Esses percursos, realizados em três ocasiões distintas, com duração média de duas horas cada, tornaram-se fundamentais para a construção da abordagem metodológica adotada. Conforme propõe (Santos, 2002), a caminhada como método de pesquisa permite captar nuances que seriam perdidas em deslocamentos mais rápidos, aproximando o pesquisador da dinâmica cotidiana da comunidade (Martins, 2021). Dessa forma, o ato de andar e dialogar transformou-se não apenas em um meio de chegar ao destino, mas em um dispositivo central de produção de conhecimento (Santana, 2022).

A solicitação da comunidade para que as entrevistas fossem realizadas coletivamente suscitou na pesquisadora uma série de reflexões e inquietações metodológicas. Como destaca (Brandão, 2007), a entrevista coletiva apresenta características singulares que diferem significativamente do modelo individual, exigindo do(a) pesquisador(a) habilidades específicas de mediação e condução de grupos. A perspectiva de reunir um grande número de participantes em um mesmo espaço gerou preocupações quanto à possível dispersão das falas, sobreposição de vozes e dificuldades na captação integral dos depoimentos, desafios frequentemente apontados (Bosi, 1994) em situações similares.

Contudo, essa proposta comunitária também abriu espaço para repensar os paradigmas tradicionais da pesquisa qualitativa. Segundo (Ribeiro, 2018), os métodos coletivos de produção de dados, quando bem conduzidos, podem

revelar dinâmicas sociais e interacionais que permaneceriam ocultas em entrevistas individuais. Apesar dos receios iniciais, a pesquisadora reconheceu, com base em (Minayo, 2014), que a opção pela entrevista coletiva poderia trazer ganhos significativos ao estudo, permitindo a emergência de memórias compartilhadas e a reconstrução coletiva de narrativas sobre a história comunitária, aspectos fundamentais para a compreensão da identidade grupal.

A organização dos espaços para as entrevistas coletivas resultou em um arranjo cuidadosamente planejado, situado sob a sombra de uma árvore que naturalmente se tornou o cenário desses encontros. Como observam (Freitas, 2009), a escolha do ambiente externo não é meramente funcional, mas carrega significados profundos na construção de relações entre pesquisador e comunidade. Os bancos e tamboretos doados pelos moradores, dispostos em formato circular, materializavam, conforme propõe (Hall, 2006), uma topologia social igualitária, em que cada participante poderia se ver e ser visto, facilitando a dinâmica dialógica característica dessas sessões.

Essa configuração espacial revelou-se fundamental para o êxito das entrevistas, criando uma atmosfera de compartilhamento e pertencimento. Segundo (Martins, 2019), o espaço não é mero recipiente de ações sociais, mas um ator que molda as interações humanas. A disposição circular, analisada por (Minayo, 2014) em contextos comunitários, promoveu uma sensação de coletividade e horizontalidade nas relações, enquanto a presença da árvore, como destaca (Marques, 2009), estabelecia uma conexão simbólica entre as narrativas humanas e o ambiente natural que as acolhia. Essa sintonia entre espaço físico e prática metodológica demonstrou como elementos aparentemente simples podem potencializar significativamente a produção de conhecimento em pesquisas qualitativas.

A participação dos jovens nos momentos de escuta coletiva revelou uma marcante disposição para o aprendizado intergeracional, fundamentada em valores culturais profundamente arraigados. Como destaca (Geertz, 2012), muitas comunidades tradicionais cultivam uma dinâmica própria, em que o respeito aos mais velhos e a valorização de seus saberes constituem princípios educativos essenciais. Essa postura reverente diante dos conhecimentos ancestrais, observada empiricamente durante as entrevistas, reflete o que

(Freyre, 1961) denominou formação da família brasileira, na qual o diálogo entre gerações assume papel central na transmissão cultural.

Os moradores mais velhos demonstravam especial interesse em compartilhar com as gerações mais novas as memórias das festividades que marcaram sua infância e juventude na comunidade. Como destacam (Halbwachs, 1990; Pollak, 1989), a transmissão intergeracional de memórias coletivas representa um mecanismo fundamental para a preservação da identidade cultural. Esses relatos buscavam não apenas informar, mas reviver junto aos jovens as experiências sensoriais, emocionais e comunitárias que caracterizavam essas celebrações no passado. Essa iniciativa dos idosos em resgatar e apresentar suas tradições festivas aos mais jovens reflete o que (Oliveira, 2012) denomina de "história e resistência", em que os mais velhos assumem o papel de guardiões e transmissores do patrimônio cultural imaterial.

O primeiro encontro da pesquisa, realizado em 19 de dezembro de 2024, caracterizou-se pela condução das entrevistas semiestruturadas sem haver, em seu término, manifestações culturais espontâneas por parte dos participantes. O primeiro contato assumiu um caráter mais formal, enquanto os membros da comunidade ainda estão conhecendo o pesquisador e se familiarizando com os objetivos do trabalho e os documentos apresentados para a execução ética e dinâmica do estudo. Esse momento inicial, embora menos descontraído, foi fundamental para estabelecer os primeiros vínculos de confiança necessários à investigação (Ribeiro, 1995).

A ausência de expressões culturais imediatas neste primeiro encontro pode ser compreendida à luz das reflexões de (DaMatta, 1979) sobre os ritmos de interação em contextos comunitários. Segundo o autor, a manifestação plena das tradições culturais geralmente requer um maior grau de intimidade e descontração, que tende a se estabelecer progressivamente. Como apontam (Diniz; Guerreiro, 2016), em muitos casos é necessário que se cumpram certas etapas de aproximação antes que os(as) pesquisados(as) se sintam à vontade para compartilhar plenamente suas práticas culturais mais autênticas e significativas.

O segundo encontro, realizado em 21 de abril de 2025, destacou-se como o mais expressivo até então, atendendo ao desejo dos moradores por um momento mais prolongado de convivência (Martins, 2021). Com o apoio logístico

da Prefeitura Municipal de Maracás, que disponibilizou transporte, foi possível levar um grupo maior de participantes até a comunidade, facilitando a inclusão de diversos atores sociais no processo investigativo. Como destaca (Minayo, 2014), a flexibilização dos formatos e tempos de pesquisa, atendendo às demandas da comunidade, é essencial para uma abordagem etnográfica verdadeiramente colaborativa. Esse encontro interno, que contemplou a revitalização do tradicional samba de roda apresentado na (fig. 10), resultou em um processo tão significativo para a comunidade Fazenda Estiva que será implantado no calendário cultural do espaço anualmente nessa mesma data.

Figura 10: Tradicional samba de roda da comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Após as entrevistas, o evento transformou-se em uma vibrante celebração comunitária, marcada por um samba de roda, comidas típicas e manifestações de culto aos antigos, um movimento repleto de corporeidade (Martins, 2021). Segundo (Da Silva Rios, 2025), essas expressões culturais espontâneas representam mais que simples momentos de descontração, configuram-se como práticas de resistência cultural e afirmação identitária. Como observa (Martins, 2019), o samba de roda, em particular, funciona como importante dispositivo de memória coletiva, articulando passado e presente por meio da atuação corporal e musical.

O terceiro encontro de pesquisa coincidiu com as celebrações juninas, resgatando as tradições festivas da comunidade em sua plenitude. Apresentada na (fig. 11), a celebração foi marcada com o tradicional forró, comidas típicas

juninas, como caldos, milho assado, bolos de puba, biscoito doce. Como descrevem (Da Silva; Gomes, 2023) em seus estudos sobre patrimônio cultural popular, as festividades configuram-se como elemento central desse ritual coletivo, simbolizando não apenas o aquecimento dos corpos, mas também o reavivamento dos laços comunitários. A presença marcante de música, dança e comidas típicas, conforme analisa (DaMatta, 1979), recria o ambiente festivo de outrora, permitindo a transmissão intergeracional de práticas culturais essenciais para a manutenção da identidade grupal.

Figura 11: Festejo junino com tradicional fogueira realizada na comunidade Fazenda Estiva.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Essa celebração assumiu particular relevância para o estudo ao demonstrar como os rituais festivos funcionam como dispositivos de memória social, conforme teoriza (Da Silva; Gomes, 2023). A reconstituição das práticas juninas tradicionais, com seus elementos característicos e modos específicos de sociabilidade, revelou-se um eficaz mecanismo de preservação cultural, especialmente significativo em contextos comunitários em que essas tradições enfrentam riscos de desaparecimento. Como observa (Geertz, 2012), tais manifestações festivas representam momentos privilegiados para as dinâmicas que condensam valores, relações sociais e modos de vida peculiares ao grupo estudado.

O quarto encontro, realizado em 26 de julho, integrou-se às celebrações em honra a Nossa Senhora Sant'Ana, padroeira da comunidade Fazenda Estiva

e santa de devoção ancestral profundamente enraizada na identidade comunitária, como apresentado na figura 12. Como destacam (Bassi; Tavares, 2017), as festividades religiosas tradicionais representam momentos cruciais de revitalização cultural, em que práticas coletivas de fé se entrelaçam com a preservação da memória social.

Figura 12: Tradicional reza de Nossa senhora Sant'Ana na comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A decisão da comunidade em resgatar as rezas em homenagem à sua padroeira revela, segundo (Moura, 2018), o caráter dinâmico das tradições religiosas populares, que se reinventam sem perder sua essência simbólica. A celebração foi marcada por uma grande feijoada comunitária, elemento que, conforme analisa (Da Silva Rios, 2025), transcende sua função alimentar para assumir importante papel ritualístico nas festas tradicionais brasileiras. Essa refeição coletiva, seguindo as observações de (Cascardo, 2017) sobre a sociabilidade à mesa, transformou-se em espaço privilegiado de convivência e reforço dos laços comunitários. As práticas alimentares festivas constituem verdadeiros atos de comunicação cultural, nos quais se expressam valores, hierarquias e formas particulares de sociabilidade do grupo.

O encerramento do estudo foi marcado por uma decisão metodológica significativa, seguindo o modelo dos grupos de discussão temáticos propostos por (Martins, 2021; 2025). Assim como todos os encontros coletivos, este último foi protagonizado pela revitalização da tradicional reza de Santa Bárbara, exibida na figura 13, configurando-se como um ato de resgate e encerramento colaborativo. Como destaca (Brandão, 2007), essa abordagem democrática na

condução da pesquisa reforça os princípios da investigação participativa, em que todos os atores sociais envolvidos têm voz ativa nas decisões. Essa postura, segundo (Bhabha, 1998), possibilita um fechamento orgânico e significativo do processo investigativo, respeitando os tempos, rituais e dinâmicas próprias da comunidade.

Figura 13: Retomada étnica da tradicional reza em homenagem a Santa Bárbara.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A opção por esse modelo de encerramento reflete uma compreensão do estudo como construção coletiva, conforme propõe (Santos, 2002). Ao transferir para a comunidade a decisão sobre o momento final, a pesquisadora reconhece a importância dos saberes locais na estruturação do trabalho acadêmico. Como observa (Minayo, 2014), tal postura metodológica não apenas valoriza os colaboradores do estudo, mas também enriquece os resultados da investigação, garantindo que o conhecimento produzido mantenha estreita conexão com a realidade estudada e com as expectativas dos sujeitos envolvidos no processo.

Compreender as conexões sociais e culturais de um grupo, a partir de suas experiências ancestrais e relações étnicas, demanda uma revisão bibliográfica crítica orientada pela descolonização do olhar e pelo reconhecimento dos sujeitos como produtores de saber. Para isso, são essenciais metodologias de base etnográfico-perfomática que integrem memória, corpo, oralidade e ancestralidade como categorias analíticas. A valorização das narrativas de vida (oralitura), da observação participante em práticas culturais (corporeidade) e da cartografia social articulada ao território (territorialidade) permite compreender o corpo como arquivo vivo da memória.

Assim, a pesquisa fundamenta-se na experiência vivida como dimensão central da produção de conhecimento (Martins, 2021; 2025).

Retornamos à comunidade Fazenda Estiva. Após a transcrição e edição das entrevistas, realizou-se a devolução dos relatos aos respectivos participantes, como forma de assegurar a fidedignidade dos dados coletados e promover a participação ativa da comunidade no estudo. Constatou-se que muitos colaboradores apresentavam dificuldades de compreensão leitora, o que demandou uma abordagem adaptada para facilitar o acesso ao conteúdo. Essa etapa reforçou o compromisso ético do estudo em garantir que os participantes pudessem revisar e validar suas próprias falas, alinhando-se aos princípios da pesquisa participativa (Brandão, 2007).

A terra que nos tece: Memória e resistência da comunidade
Fazenda Estiva

No sertão da Bahia, Maracás se ergue,
Com lutas que o tempo jamais apaga.
Indígenas, africanos, na veia da terra,
Tecem resistência que a história carrega.

Fazenda Estiva, quilombo ancestral,
Raiz negra cravada no chão.
Do café e do suor escravizado,
Brota a semente da libertação.

Maria, Ana e Nagô em união,
Guiaram saberes do povo presente.
Na roça, na fé, na cura e afeto,
Seu legado vive eternamente.

A Toca do Nagô, morada sagrada,
Guarda no adobe memória encantada.
Caboclos e orixás ali se encontram,
E a fé antiga nunca se desencanta.

Na Baixa do Nagô, o chão a doar:
Manga, café, cana e mel a nascer.
Mãos femininas que afagam a terra,
Garantem o pão e o partilhar do viver.

Dos ossos vendidos a Elesbão, na feira,
À roupa na cinza, purificada à mão,
Cada gesto era luta verdadeira,
Passo firme rumo à libertação.

A natureza avisa, manda sinais:
Marimbondos, ventos, aves no ar.

Quem vem com maldade não passa
A terra conhece como se guardar.

Hoje a Estiva busca reconhecimento,
Quilombo vivo, direito de existir.
Jovens e velhos, no mesmo movimento,
Cuidam da herança para o porvir.

Na geografia sagrada do lugar,
Baraúna, reza, folha que cura,
Cada gesto é verso a pulsar,
Canto de resistência na noite escura.

Seguem Marias, Zaurita, Gaza a fiar,
O amanhã com fios do passado.
Na Estiva, a luta não cessa de brotar,
Cada chão pisado é chão consagrado.

TERRITORIALIDADE E RESISTÊNCIA: A COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA NO CONTEXTO DA LUTA POR RECONHECIMENTO E PRESERVAÇÃO CULTURAL

O município de Maracás, localizado no sudoeste da Bahia, a 365 km de Salvador, é um espaço de grande relevância para a compreensão das dinâmicas históricas e culturais que moldaram o interior do Brasil. Com uma população estimada em 29.197 habitantes em 2024 (IBGE, 2024), Maracás destaca-se não apenas por sua posição geográfica privilegiada, mas também por sua rica história de resistência e interação entre povos indígenas, africanos e colonizadores europeus (Siering, 2008).

E nesse contexto, a herança africana no sertão baiano é profundamente enraizada, especialmente nas comunidades rurais como a Estiva, o Boqueirão e em bairros predominantemente negros, o Bairro do Cuscuz. As contribuições dessas populações se relacionam especialmente nas manifestações religiosas, como destacam (Machado; Aguiar, 2017, p. 133): “O contato entre os indivíduos dessas etnias contribuiu para a peculiaridade das religiões de matriz africana e indígena em Maracás.” A diáspora africana trouxe consigo não apenas mão de obra escravizada, mas também um legado cultural que se manifesta na música, na religiosidade e na culinária (Fonseca, 2006). As festas populares, como as celebrações em homenagem a santos católicos sincretizados com orixás, evidenciam a resiliência e a capacidade de adaptação das tradições afro-

brasileiras, que se mantêm vivas e atuantes no cotidiano local (Nascimento, 2014).

A comunidade Fazenda Estiva é uma das primeiras povoações negras da região e tem suas origens vinculadas ao período colonial e escravocrata brasileiro (Froes, 2022). A região de Maracás, no semiárido baiano, foi profundamente marcada pela expansão das lavouras de café e pela exploração da mão de obra escravizada (Nascimento, 2014). Com a abolição da escravização em 1888, muitas famílias negras permaneceram na região, ocupando terras e formando comunidades autônomas. Esses grupos desenvolveram práticas agrícolas, religiosas e culturais que reforçaram sua identidade coletiva e sua conexão com o território (Almeida, 2002). A territorialidade, nesse sentido, não se limita à dimensão física, mas envolve uma rede de significados simbólicos e históricos que sustentam a coesão social e a continuidade cultural.

A organização territorial da comunidade é fundamentada em relações de parentesco, vizinhança e solidariedade (Nascimento, 2022). O território, para essa comunidade, não é apenas um espaço de sobrevivência, mas também um lugar de memória e resistência, onde se preservam saberes tradicionais, como a agricultura de subsistência e familiar, o artesanato tradicional, o uso de plantas medicinais e as manifestações culturais, como o samba de roda e as festas religiosas, como as rezas aos santos de devoção (Leite, 2000). Essas práticas, transmitidas oralmente ao longo das gerações, reforçam a identidade coletiva e a conexão com o lugar, funcionando como mecanismos de resistência frente às tentativas de deslegitimação e expropriação (Santos, 2015).

A comunidade Fazenda Estiva evidencia uma interlocução histórica e cultural com as etnias indígenas que compartilham o mesmo território. Apesar da predominância demográfica da população negra no local, percebe-se a influência e presença indígena em diversas dimensões da vida social (Pollak, 1989). Esses vínculos não apenas compõem a estrutura populacional da comunidade, mas também revelam processos históricos de miscigenação e convivência interétnica, marcados por trocas culturais e solidariedade (Almeida, 2002).

Essas relações evidenciam que a formação da comunidade não se limita a um grupo étnico isolado, mas emerge de um complexo entrelaçamento

histórico entre povos negros e indígenas (Arruti, 2006). A persistência desses laços ao longo das gerações destaca o papel central da memória coletiva e das tradições compartilhadas como alicerces na construção identitária do grupo (Halbwachs, 1990). Na comunidade Fazenda Estiva, as interações sociais revelam uma dinâmica marcada pela superação de divisões étnicas, configurando um espaço de pluralidade cultural, em que diferentes saberes e práticas coexistem e se reinventam mutuamente (Barth, 1997).

As análises orais coletadas neste estudo se complementam com os estudos apresentados por (Do Nascimento; Machado; Nascimento, 2021), revelam que a história da comunidade em questão apresenta uma complexa tessitura étnica, marcada pela coexistência secular entre populações indígenas originárias da região de Maracás e comunidades africanas ali estabelecidas. A Sra. Zaurita (Zau) destaca:

Meu pai dizia que aqui na Estiva não era só terra de negros africanos, que antes dos africanos vir de longe pra aqui. (Pausa) Aliás, eles não gostavam que falava que eles vieram tudo fugindo praqui (Não sei nem se posso falar essa parte, mas agora acho que já pode). Mas antes era também terra dos índios. Me lembro que quando eu era pequena via aqueles túmulos enormes aqui. Perguntava para meu pai, “Pai quem está enterrado aqui nesses túmulos?” Ele me respondia – “É os antepassados minha filha”. Como eu era bem curiosa perguntava novamente: “Que antepassados meu pai? – “Os índios que viviam por essas bandas”. Por isso que eu sei que aqui antes era terra de índios. Aliás, Maracás todo é terra de índio. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

O espaço constitui uma importante fonte de memória coletiva, que articula simbolismo dos povos indígenas, a ancestralidade africana no território da comunidade Fazenda Estiva e toda a região de Maracás (Nascimento, 2024). A colaboradora revela uma consciência histórica transmitida intergeracionalmente, na qual seu pai atuou como guardião de um saber local que desafia narrativas oficiais sobre o povoamento da região. A menção aos "túmulos enormes" sugere a existência de sítios arqueológicos ou sepultamentos tradicionais, indicativos de uma ocupação indígena anterior, muitas vezes apagada pelos processos coloniais (Lima; Carvalho, 2017).

A afirmação "Maracás todo é terra de índio" reforça a permanência simbólica destes povos, mesmo em contextos em que sua presença foi

invisibilizada (Nascimento, 2021). Essa percepção dialoga com estudos que destacam a resistência cultural indígena por meio da oralidade e das memórias familiares (Halbwachs, 1990). Além disso, a referência à coexistência entre negros e indígenas ressalta dinâmicas de convivência e ressignificação territorial, tema ainda pouco explorado na historiografia tradicional (Almeida, 2002).

A longa coexistência entre esses grupos étnicos na região de Maracás sugere a formação de um tecido social singular, em que identidades e práticas culturais se entrelaçaram de maneira peculiar (Dourado, 2023). Essa perspectiva convida a uma revisão crítica das narrativas históricas convencionais, propondo uma abordagem que valorize as estratégias de convivência e resistência cultural desenvolvidas por esses grupos ao longo de quatro séculos (Almeida, 2002). O estudo dessas dinâmicas interétnicas, portanto, não apenas ilumina o passado regional, mas também oferece importantes percepções para a compreensão dos processos de formação identitária nas comunidades tradicionais brasileiras (Arruti, 2006).

A comunidade Fazenda Estiva constrói sua identidade coletiva mediante práticas medicinais tradicionais que sintetizam saberes ancestrais de origem africana (Silva, 2006). O emprego ritualístico de banhos de folhas e ervas medicinais, utilizados tanto para fins terapêuticos físicos quanto espirituais, configura um sistema de conhecimento integrado que ultrapassa a simples aplicação de recursos fitoterápicos (Santos; Quinteiro, 2018). Essas práticas terapêuticas, além de representarem estratégias de resistência cultural, funcionam como mecanismos de fortalecimento dos vínculos comunitários e de perpetuação de saberes entre gerações.

A análise dessas manifestações culturais revela um processo dinâmico de ressignificação e fusão de tradições diversas, resultando em um patrimônio biocultural singular. A coexistência de elementos africanos e indígenas nas práticas de cura indica uma trajetória histórica marcada por intercâmbios culturais, em que conhecimentos sobre propriedades medicinais de plantas e técnicas de cura foram progressivamente assimilados e transformados (Almeida, 2013). Nesse contexto, a medicina tradicional emerge como um campo privilegiado para a expressão de identidades coletivas que mantêm uma relação

orgânica tanto com o meio ambiente quanto com a memória ancestral (Santos; Quinteiro, 2018).

A identidade da comunidade Fazenda Estiva enquanto território negro se constitui não apenas por sua ocupação espacial, mas também por meio de práticas culturais, saberes tradicionais e vínculos comunitários que ressignificam e preservam a herança africana, conformando um espaço de resistência e continuidade histórica (Dos Santos; Barbosa, 2020). Apesar da predominância populacional negra, evidencia-se uma dinâmica histórica de miscigenação, marcada por alianças matrimoniais entre indivíduos de distintas origens étnicas, o que contribuiu para a formação de uma identidade cultural híbrida e plural.

Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, é negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade socialmente derivada são formadas em diálogo aberto. Estas dependem de maneira vital das relações dialógicas estabelecidas com os outros. Esse é um movimento pelo qual passa todo e qualquer processo identitário e, por isso, diz respeito, também, à construção da identidade negra. (Gomes, 2002, p. 39)

Os registros históricos locais indicam que os patriarcas Agostinho e Ana, ambos africanos ou seus descendentes diretos, tiveram filiações que estabeleceram laços matrimoniais com indivíduos de diversas origens étnicas, incluindo indígenas, portugueses e outros afrodescendentes das comunidades circunvizinhas, como Boqueirão e Cuscuz (Gomes, 2002, p. 42):

Esses sujeitos, ao se relacionarem com o mundo, o fazem a partir de uma diferença que não é só cultural e histórica, mas está inscrita num corpo, na cor da pele, nos sinais diacríticos que, mesmo sendo transformados por meio de uma intensa miscigenação, continuam carregados de africanidade.

Essas uniões não apenas consolidaram complexas redes de parentesco, mas também facilitaram trocas culturais significativas, promovendo a interação entre diferentes grupos étnicos e contribuindo para a formação de uma memória coletiva compartilhada (Halbwachs, 1990). Neste cenário, a comunidade

Fazenda Estiva apresenta-se como um espaço de convergência entre tradição e transformação, em que a ancestralidade africana interage com outras matrizes culturais. As relações interétnicas evidenciam-se como elementos fundamentais na constituição de comunidades historicamente formadas, nas quais a diversidade cultural se manifesta como um processo contínuo de negociação e ressignificação identitária (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998).

A importância da preservação das comunidades tradicionais inscreve-se não apenas na dimensão física do espaço, mas, sobretudo, nas narrativas coletivas que as constituem enquanto lugar de memória e identidade (Silva Filho, 2010). Tais comunidades frequentemente se consolidam como fruto de trajetórias históricas marcadas por resistência e luta pela posse da terra, cuja conquista, mesmo quando bem-sucedida, não garante a integridade permanente do território (Santana, 2022). Esse processo de perda espacial progressiva, comum a muitos grupos, resulta numa dissociação entre a memória do território original e a realidade geográfica contemporânea. Na figura 14, são apresentados momentos de preparação para as manifestações culturais da comunidade Fazenda Estiva com o tradicional samba de roda (Oliveira, 2012).

Figura 14: Preparação dos instrumentos musicais para o samba de roda na comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A gênese da comunidade está profundamente ligada a um movimento ancestral de reconstrução de vida e território. Sua história se inicia com a migração de famílias e grupos da população negra, originários de diversas

regiões do Estado da Bahia, que, ao chegarem ao território maracaense, empreenderam um processo coletivo de refundação (Froes; Nascimento, 2022). Mais do que simplesmente ocupar, esses pioneiros iniciaram a laboriosa tarefa de reconstruir mundos e povoar espaços distintos, tecendo uma nova geografia humana marcada por suas histórias e saberes.

As narrativas comunitárias guardam a memória viva desse período fundador, destacando-o não como uma doação, mas como uma conquista. O direito ao pertencimento foi forjado por meio do trabalho contínuo e da persistência ao longo de muitos anos, até a oficialização do espaço como seu (Serpa, 2015). Essa trajetória de luta e legitimação é sintetizada com clareza pelo senhor José (Zeca da Estiva), guardião da memória local, ao afirmar:

Meu avô Agostinho juntamente com seus irmãos, era assim que ele tratava os nossos antigos daqui, passaram de dez anos a mais para conquistar essas terras, ele dizia que trabalhavam se sol a sol, passando por muitas prividades⁵, prividades de vários tipos, se tava chovendo eles não paravam se o sol estava tão quente que dava fadiga⁶ eles não paravam, ele sofreu muito para comprar essas terras. Por isso que a gente tem que preservar isso aqui tudinho, isso aqui é fruto de calos de sangue, da lida no cabo da inchada. Nosso avô morreu no dia 15 de agosto, na reza de Bom Jesus, que tinha aqui na comunidade, estava um barulho tão grande das pessoas rezando e ele estava sentadinho num banco, o estralo da coluna dele foi tão forte que todos que estavam na reza ouviu e no mesmo dia ele morreu. E isso foi por conta de uma vida de trabalho pesado para conquistar esse lugar. Nada aqui foi dado, tudo foi conquistado. Cada palmo dessa terra veio do suor de anos e era bem maior que agora, tudo isso mostra que a gente que era daqui que cuidava e fazia crescer. (Entrevista cedida em 21/04/2024).

A história do senhor Agostinho, patriarca da comunidade, e dos demais moradores que de maneira coletiva contribuíram para aquisição do espaço de pertencimento, opera simultaneamente em dois registros cruciais (Silva Filho, 2010). Primeiro, como legitimação: através da evocação do sacrifício corporal extremo, ela estabelece um título moral sobre a terra, anterior e mais profundo que qualquer escritura, uma legitimação baseada no trabalho encarnado (Santos, 2002). Segundo, como narrativa de construção de pertença: ao vincular a morte do patriarca a um ritual comunitário e transformar seu desgaste físico

⁵ Prividades: Jornada de trabalho exaustivo, alimentação escassa, sem direitos a descansos remunerados, etc.

⁶ Fadiga: Mal súbito por conta do contato contínuo com o sol e o trabalho exaustivo.

em um evento sensorial compartilhado, ela reforça os laços de coesão do grupo (Santos; Nascimento, 2009). A terra preservada é o lugar-memória de Agostinho e seus irmãos de comunidade, e o ato de preservá-la é um dever geracional que alimenta a identidade coletiva (Ribeiro, 1995).

A narrativa é muito mais que uma biografia familiar e coletiva (Lévi-Strauss, 1982). Ela se configura como um mito de origem, um instrumento cultural por meio do qual se transmitem valores, se afirma um direito baseado no sacrifício e se constrói uma identidade coletiva ancorada em um território conquistado pelo trabalho e consagrado pela memória (Oliveira, 2018). A linguagem humanizada da narrativa original, com sua fonética e imagética cruas (“prividades”, “cabo da inchada”, “estralo”), não é um mero detalhe, mas o veículo essencial dessa construção, pois carrega em si a autenticidade da experiência vivida, experiência que a reflexão acadêmica, longe de esvaziar, busca compreender, contextualizar e, acima de tudo, honrar (Araujo, 2006).

A terra, então, deixa de ser um mero recurso econômico para se transmutar em uma herança sagrada. A pungente metáfora que define o patrimônio como “fruto de calos de sangue” é uma síntese poderosa: os “calos” são a inscrição física e permanente do trabalho no corpo; o “sangue” introduz a dimensão do sofrimento e da vida dada; e a “lida no cabo da inchada” evoca o saber-fazer específico, o instrumento e o ritmo do trabalho camponês (Martins, 2019). Como observa (Santos, 2006, p. 87), “o espaço é um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações”. No caso analisado, observa-se uma ruptura nessa relação: a comunidade mantém a memória viva de um território ancestral mais amplo, cujas dimensões precisas, no entanto, já não são mensuráveis no presente. Essa consciência de uma extensão territorial maior do que a atualmente ocupada convive com uma postura que prioriza a consolidação do existente sobre novos embates de reivindicação.

Essa dinâmica é ilustrada pelo depoimento do senhor Eliazer, morador e guardião da memória local: “A gente sabe que era muito mais terra, vinha lá de trás do morro. Mas hoje o negócio é cuidar do que temos, não é brigar pelo que já se perdeu há tanto tempo” (entrevista concedida em 15 de agosto de 2024). A narrativa sintetiza um pragmatismo forjado pela experiência, no qual a defesa do território remanescente e a preservação dos laços comunitários assumem precedência sobre a contestação de perdas consolidadas no tempo (Águas,

2022). Tal postura não denota esquecimento ou alienação, mas, conforme propõe (Halbwachs, 1990), uma adaptação da memória coletiva às condições sociais do presente. A prioridade desloca-se da recuperação integral de um passado espacial para a manutenção da coesão social e da cultura no espaço disponível. Assim, a preservação da comunidade revela-se um ato contínuo de resiliência, que reinterpreta o vínculo com o território, equilibrando a lembrança das lutas passadas com as estratégias de existência no presente (Oliveira, 2012).

A territorialidade na localidade se expressa na forma como a comunidade organiza seu espaço e suas atividades. A divisão das terras, o cultivo de roças e a criação de animais são realizados de maneira coletiva, seguindo princípios de reciprocidade e cooperação (Wanderley, 2000). Essas práticas reforçam os laços comunitários e garantem a reprodução social e cultural do grupo (Arruti, 2006). Além disso, o território é um elemento central na construção da identidade coletiva da comunidade Fazenda Estiva. As histórias de luta e resistência, transmitidas oralmente de geração em geração, reforçam o sentimento de pertencimento e a conexão com o lugar (Almeida, 2002). A memória coletiva, associada ao território, funciona como um mecanismo de resistência frente às tentativas de deslegitimação e expropriação.

No setor direito do território, localiza-se o "Sítio", espaço marcado pela presença de dois irmãos que mantêm vivas tradições artesanais por meio da confecção de cestarias e da construção de casas de taipa (Santana, 2022). Essas práticas, que transcendem sua função utilitária, configuram-se como expressões materiais de um patrimônio cultural imaterial, representando atos cotidianos de preservação da memória coletiva e afirmação identitária.

Já na área esquerda, conhecida atualmente como "Machado" ou "Baixa do Nagô", encontra-se a "Toca do Nagô", principal referência religiosa da comunidade, que confere ao local um caráter sagrado (Prandi, 1998). Esta porção do território assume dupla importância: como espaço produtivo, onde se concentram as atividades agrícolas, e como reservatório ecológico, abrigando uma nascente que fornece água em abundância. A convergência entre o sagrado, o produtivo e o natural neste espaço revela a complexa teia de significados que estrutura a relação da comunidade com seu território.

A área denominada "Machado" ou "Baixa do Nagô" constitui um espaço de profunda significação histórica e cultural para a comunidade, conforme atestam os relatos dos moradores mais antigos. De acordo com essas narrativas, o local serviu como refúgio para os africanos e primeiros habitantes do território, oferecendo condições estratégicas de proteção devido às suas características geográficas de difícil acesso (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998). Além disso, a fertilidade do solo permitiu o desenvolvimento precoce de técnicas agrícolas tradicionais, estabelecendo as bases para a subsistência e permanência do grupo no local (Bastos, 2005). Do ponto de vista simbólico, o espaço transcende sua função prática, adquirindo dimensões sagradas na cosmovisão comunitária. A localidade configura-se como um verdadeiro santuário natural, onde se realizam cultos e rituais de conexão com as ancestralidades (Almeida, 2016). Segundo as crenças locais, essas práticas espirituais criam uma barreira protetora contra energias negativas, reforçando o caráter sagrado do território e sua importância na manutenção do equilíbrio comunitário (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998).

A análise do espaço revela uma intrincada relação entre aspectos materiais e imateriais da cultura local. A topografia acidentada, que outrora serviu como defesa natural, conjuga-se com a fertilidade do solo para criar um ambiente propício tanto à sobrevivência física quanto à preservação cultural (Dos Santos Gomes, 1992). Essa dupla característica, de refúgio e de terra produtiva, contribuiu para que o local se tornasse um marco identitário para a comunidade.

A persistência dessas narrativas e práticas no contexto contemporâneo demonstra a vitalidade da memória coletiva e sua capacidade de ressignificar espaços tradicionais. A "Baixa do Nagô" continua a exercer sua função aglutinadora, seja como local de cultivo, seja como espaço ritualístico, mantendo viva a conexão entre passado e presente (Santos, 2002). Essa permanência evidencia os mecanismos culturais desenvolvidos pela comunidade para preservar sua identidade frente às transformações sociais mais amplas. Como nos revela a senhora Maria (Gaza):

Aqui no Machado ou Baixa do Nagô, como dizia os mais velhos. Desde que eu me entendo por gente, sempre foi o lugar mais movimentado, todos daqui da Estiva tinha suas roças aqui no Machado, esse lugar também era chamado

pelos mais velhos como Baixa do Nagô, aqui é um lugar de muito respeito, ninguém fica aqui gritando, falando palavrões. E pra quem vem de fora e acredita, sente as energias do lugar. Mas ninguém daqui sente nada não, acreditamos que a pessoa vem com a energia carregada e chega aqui sente algo, não sei dizer, mas muita gente que vem aqui na Baixa do Nagô, fala que sente. (Entrevista cedida em 21/04/2025).

A construção de uma territorialidade sagrada, em que se estabelecem protocolos implícitos de conduta, como a proibição de gritos e palavrões. Essas regras não escritas configuram o que (Oliveira, 2017) denomina de "gramática do espaço sagrado", um conjunto de normas internalizadas pela comunidade Fazenda Estiva que regulam as interações humanas em locais de significado religioso especial. A manutenção desses códigos de comportamento ao longo das gerações revela o processo de sacralização do espaço por meio das práticas cotidianas (Dos Santos Gomes, 1992). A percepção diferenciada sobre as "energias do lugar" entre membros da comunidade e visitantes externos sugere a existência de distintos regimes de sensibilidade espacial. Enquanto os moradores locais naturalizam sua relação com o ambiente, os visitantes frequentemente relatam experiências sensoriais intensas (Almeida, 2020). Esse fenômeno pode ser interpretado como resultado de diferentes processos de socialização espacial, em que os nativos desenvolvem uma familiaridade que atenua percepções extraordinárias, enquanto os estranhos ao grupo vivenciam o choque de hábitos espaciais distinto (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998).

A descrição ainda revela uma interessante dialética entre crença e experiência, em que a explicação para os fenômenos percebidos pelos visitantes é atribuída ao estado emocional destes ("energia carregada"), e não necessariamente a propriedades intrínsecas do lugar. Essa perspectiva, analisada por (Machado; Aguiar, 2017) em contextos similares, demonstra como comunidades tradicionais desenvolvem sistemas interpretativos próprios para fenômenos que, em outros contextos, poderiam ser classificados como sobrenaturais ou paranormais.

Apesar de sua importância histórica e cultural, a comunidade Fazenda Estiva enfrenta diversos desafios para manter seu território. A expansão do agronegócio, a grilagem de terras, o loteamento dos espaços vizinhos e a falta de reconhecimento formal por parte do Estado são algumas das principais

ameaças (Almeida, 2010). A titulação das terras, prevista no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, ainda não foi efetivada na comunidade, o que a deixa vulnerável a conflitos fundiários (Brasil, 1988). A ausência de políticas públicas específicas que considerem as particularidades culturais e territoriais das comunidades tradicionais negras agrava ainda mais essa situação (Leite, 2020).

Além da dificuldade de legalização do espaço, a comunidade enfrenta dificuldades no acesso a serviços básicos, como saúde e educação, e na comercialização de seus produtos agrícolas. A falta de infraestrutura adequada para o acesso à comunidade e de apoio governamental limita as possibilidades de desenvolvimento local e ameaça a sustentabilidade das práticas tradicionais (Diegues, 2000). Esses desafios exigem a implementação de políticas públicas que reconheçam e valorizem os saberes tradicionais, garantindo o acesso a recursos e mercados para essas comunidades (Leite, 2020). Essa luta pelo direito ao território de pertencimento é destacada pela senhora Maria (Gaza):

A minha filha, meu tio Zuca (José Antônio, filho dos primeiros habitantes da comunidade Fazenda Estiva) passou por uma situação preocupante uma vez aqui na Estiva. Uma vez chegou um homem aqui e disse que essas terras era dele e que nós tinha que sair daqui logo. Tio Zuca era um homem calmo, mas pela primeira vez vi ele muito nervoso, ele disse pro homem. “Pois vem tomar o que é nosso aqui, pra você fazer isso moço terá que passar por riba da gente”. Já vi sapeco viu, o homem saiu e tio Zuca veio pra cidade pedir ajuda de uns conhecidos importantes. Mas se não fosse o conhecimento de tio Zuca, aquele homem tinha tomado nossas terras, porque ele disse que ia mais voltava. Graças a Deus sumiu das nossas vistas até hoje. Então temos um grande apresso por tio Zuca. Deus que o guarde no reino da Glória. (Entrevista cedida dia 14/02/2025).

O episódio significativo ocorreu na comunidade Fazenda Estiva, envolvendo o senhor José Antônio (tio Zuca, filho dos primeiros habitantes da localidade, o senhor Agostinho e a senhora Ana) e um indivíduo que reivindicou a posse das terras da comunidade. A situação de tensão e conflito fundiário é comum em contextos em que há disputas por territórios tradicionalmente ocupados por comunidades locais (Almeida, 2020). O morador da localidade, descrito como uma pessoa calma, demonstrou firmeza ao confrontar o invasor, afirmando que a comunidade não abandonaria suas terras sem resistência

(Oliveira, 2012). Esse episódio ilustra a importância da liderança e do conhecimento local na defesa dos direitos territoriais, bem como a vulnerabilidade dessas comunidades frente a ameaças externas (Almeida, 2016).

A estratégia adotada por seu José Antônio ao buscar apoio na cidade de Maracás, mobilizando conhecidos influentes para fortalecer a defesa da comunidade Fazenda Estiva, reflete a necessidade de redes de solidariedade e alianças externas para enfrentar desafios que ultrapassam o âmbito local (Oliveira, 2018). O fato de o indivíduo ameaçador não ter retornado sugere que a intervenção foi eficaz, destacando o papel crucial do conhecimento das dinâmicas sociais e políticas na resolução de conflitos (De Oliveira, 2018). A gratidão expressa pela comunidade em relação ao senhor José Antônio reforça a ideia de que líderes locais são fundamentais para a preservação da identidade e dos direitos coletivos.

O episódio também remete à questão mais ampla da insegurança fundiária enfrentada por comunidades tradicionais no Brasil, em que a falta de regularização territorial as torna alvo constante de grilagem e especulação (Almeida, 2016). A afirmação do sr. José Antônio, destacada pela nossa colaboradora, “terá que passar por riba da gente”, simboliza a resistência e a disposição de lutar pelo território, visto não apenas como um recurso econômico, mas como um espaço de vida, memória e pertencimento (Candeias, 2023). Essa perspectiva é corroborada por estudos que destacam a relação intrínseca entre território e identidade cultural em comunidades tradicionais (Almeida, 2008).

A importância da memória oral como ferramenta de preservação da história e dos valores comunitários (Bosi, 1994). A entrevista, ao ser transmitida de forma oral, perpetua a narrativa de resistência e o legado de “tio Zuca”, reforçando a coesão social e o sentimento de coletividade (Halbwachs, 1990). A referência a “Deus” no final da fala também indica a dimensão espiritual e simbólica que permeia a relação da comunidade com seu território, aspecto frequentemente observado em estudos sobre comunidades tradicionais (Diegues, 2000).

A história do sr. José Antônio e da comunidade Fazenda Estiva serve como um exemplo emblemático da luta pela terra e da resiliência de comunidades tradicionais frente a ameaças externas, reforçando a necessidade

de políticas públicas que garantam a segurança fundiária e o respeito aos modos de vida dessas populações (Almeida, 2020). A luta pelo reconhecimento e pela preservação do território da comunidade Fazenda Estiva não se restringe à dimensão material, mas envolve também a defesa de um modo de vida e de uma cosmovisão específica. A territorialidade quilombola, nesse sentido, é um fenômeno complexo que articula dimensões históricas, culturais e políticas (Arruti, 2006). A manutenção do território é fundamental para a reprodução social e cultural da comunidade, assim como para a preservação de suas tradições e saberes. No entanto, os desafios enfrentados pela comunidade exigem ações concretas por parte do Estado e da sociedade civil, visando garantir o reconhecimento e a proteção desse território (Leite, 2020). A senhora Maria (Gaza) continuou relatando uma recente luta por direito à preservação do espaço:

A poucos anos atrás um fazendeiro vizinho pediu para o seu trabalhador fazer as cercas que ligava a Estiva a fazenda dele e o homem já estava pegando uma grande parte das nossas terras, foi preciso nos reunir para dizer que estavam invadindo o que era nosso. Oh minha filha ao longo da nossa história temos perdido muitos pedaços de terra, mas é isso mesmo, a gente morre e deixa tudo aí, então preferimos tentar viver em paz do que ficar brigando com esses povos rico, “a corda sempre quebra pro lado mais fraco”. (Entrevista cedida dia 14/02/2025).

A situação de conflito fundiário entre a comunidade Fazenda Estiva e um fazendeiro vizinho evidencia a vulnerabilidade da localidade frente a ações de expansão territorial por parte de agentes econômicos mais poderosos (Almeida, 2013). O episódio em questão ocorreu quando um trabalhador do fazendeiro vizinho iniciou a construção de cercas que avançavam sobre as terras da comunidade, caracterizando uma clara invasão. A reação dos habitantes, ao se reunir para reivindicar seus direitos, reflete a resistência coletiva diante de ameaças externas, mas também revela a assimetria de poder que permeia tais conflitos (Oliveira, 2018). Essa dinâmica é comum em contextos rurais brasileiros, em que a falta de regularização fundiária e a fragilidade institucional favorecem a grilagem e a expropriação de terras tradicionalmente ocupadas (Almeida, 2008). E nos leva à reflexão da necessidade de legalização desses

espaços para que ocorrências como esta não sejam ações frequentes vivenciadas por estes territórios de pertencimentos tradicionais (Anjos; Silva, 2004).

A colaboradora destaca; “ao longo da nossa história temos perdido muitos pedaços de terra”, sintetiza a história de despossessão e invisibilidade enfrentada por muitas comunidades tradicionais no Brasil. Essa perda territorial não representa apenas uma redução de recursos materiais, mas também uma erosão de identidades culturais e modos de vida vinculados ao território (Little, 2003). A resignação expressa na frase “a gente morre e deixa tudo aí” reflete um sentimento de impotência diante de estruturas de poder desiguais, em que a justiça e a garantia de direitos favorecem frequentemente os mais ricos e influentes (Santos, 2002). Essa realidade é corroborada por estudos que destacam como a concentração de terra e poder econômico perpetuam desigualdades e violências no campo (Fernandes, 2008).

A decisão da comunidade de “tentar viver em paz” em vez de se engajar em conflitos abertos com os “povos rico” ilustra uma estratégia de sobrevivência adotada por muitas comunidades tradicionais diante de pressões externas. A metáfora “a corda sempre quebra pro lado mais fraco” encapsula a percepção de que, em disputas assimétricas, as comunidades locais raramente saem vitoriosas (Almeida, 2020). Essa postura, embora aparentemente passiva, pode ser interpretada como uma forma de resistência cotidiana, na qual a prioridade é preservar a coesão social e a qualidade de vida, mesmo em condições adversas (Santos, 2020). Essa perspectiva alinha-se com a noção de “resistência silenciosa” discutida por (Oliveira, 2019), que descreve como grupos subalternos adotam estratégias indiretas para enfrentar opressões.

A importância da organização coletiva em todas as ações do espaço como mecanismo de defesa dos direitos territoriais é destacada como uma estrutura que sempre fortaleceu a comunidade Fazenda Estiva. A reunião da comunidade para confrontar a invasão demonstra que, apesar das desigualdades estruturais, a mobilização coletiva pode ser uma ferramenta eficaz para reivindicar justiça e proteger territórios comunitários (Almeida, 2016). No entanto, a falta de apoio institucional e a persistência de ameaças externas limitam a capacidade dessas comunidades de garantir a segurança de suas terras a longo prazo (Abramovay, 2003). Essa situação reforça a necessidade de políticas públicas que promovam

a regularização fundiária e o reconhecimento dos direitos territoriais de comunidades tradicionais, conforme previsto na Constituição Federal e em marcos legais como a Convenção 169 da OIT (BRASIL, 1988; OIT, 1989).

O retrato contundente das dinâmicas de poder e resistência no contexto rural brasileiro, destacando a persistência de conflitos fundiários e a resiliência das comunidades tradicionais (Martins, 2000). A narrativa da colaboradora Maria (Gaza) não apenas documenta um episódio específico de invasão, mas também reflete sobre as estruturas mais amplas de desigualdade e injustiça que moldam a vida dessas comunidades. Ao mesmo tempo, ressalta a importância da paz e da coesão interna como valores fundamentais, mesmo diante de adversidades (Santos, 2006). Esse relato reforça a urgência de ações que garantam a proteção dos territórios tradicionais e o respeito aos modos de vida dessas populações, em consonância com os princípios de justiça social e sustentabilidade (Leite, 2020). O colaborador João (Jão da Estiva) apresenta uma reflexão muito importante sobre o desejo coletivo da comunidade por ter a titulação do espaço como um quilombo e dialoga com a esperança de sanar os desafios territoriais enfrentados pela localidade:

Os mais jovens daqui estão falando sobre essa questão da Estiva ser um quilombo e tem nos apresentado os benefícios de isso acontecer e eu já aprovo, porque os meus lutaram muito pra ter isso aqui, foram muitos suor derramados para conquistar essa terra. Meu avô Agostinho dizia que eles trabalharam juntos para comprar isso aqui durante dez anos, ele dizia: “Ah meu fi, pa nois ter isso aqui, lutamo por deiz ano, tabaiano de soli a soli, mai conseguimos”. (Pausa! O entrevistado se emocionou com o relato). Mas voltando, eu fico muito feliz por ver que o amor por essa terra e por nosso povo vai continuar através dessa moçada nova, sobrinhos, netos e lá se vai. Nossa história não vai acabar com a nossa partida daqui. Assim como eu e sua mãe estamos preservando tudo isso, vocês vão continuar preservando a luta dos nossos antigos.(Entrevista cedida em 04/12/2025).

A descrição do Sr. João ganha maior densidade histórica quando articulada a outras narrativas de resistência e aquisição coletiva de terras na região. Sua afirmação, “Meu avô Agostinho disse que eles trabalharam juntos para comprar isso aqui durante dez anos”, ecoa processos semelhantes documentados por (Nascimento, 2022, p. 49), que recupera a trajetória de uma africana, a sra. Maria Nagô, notória em Maracás, residente nas localidades de

Estiva e Rua do Cuscuz, “no final do século XVIII e metade do século XIX”. Proprietária das terras da Estiva, sua morte mobilizou a comunidade, que se organizou para adquirir coletivamente o território, reafirmando-o como espaço de pertencimento. Tais episódios revelam não apenas estratégias de sobrevivência frente a estruturas desiguais, mas também a agência de grupos subalternos na construção de direitos territoriais por meio da cooperação e do trabalho persistente.

O que se observa é que houve, de alguma forma, um tipo de articulação entre os africanos da Estiva e da região para que o referido sítio não saísse da mão dos parentes de Maria. Talvez por que ali, no local ainda hoje conhecido como “Toca do Nagô” residissem os seus ancestrais. (Nascimento, 2022, P.60)

Uma década de esforços contínuos para adquirir a terra simboliza a resistência e a resiliência das gerações anteriores, características fundamentais das comunidades quilombolas, que historicamente lutam pelo direito à terra e à autonomia (Nascimento, 2022). A questão da identidade quilombola da comunidade Fazenda Estiva destaca a importância do reconhecimento formal como quilombo e a transmissão intergeracional da memória e dos valores ligados à terra (Lima; Nascimento, 2018).

O apoio à iniciativa dos jovens da comunidade em buscar o reconhecimento como sendo uma comunidade quilombola, ressaltando que a luta de seus antigos pela conquista e manutenção da terra foi marcada por sacrifícios e trabalho árduo (Leite, 2020). Esse relato reforça a ideia de que o território não é apenas um espaço físico, mas um patrimônio cultural e simbólico, construído por meio de lutas coletivas (Little, 2003). A emoção do colaborador ao lembrar a história de sua família evidencia a profunda conexão afetiva e identitária que os membros da comunidade têm com a terra (Silva, 2017). Essa relação transcende o aspecto material, incorporando memórias, tradições e um senso de pertencimento que se perpetua por meio das gerações (Martins, 2021). A narrativa “nossa história não vai acabar com a nossa partida daqui” reflete a preocupação em preservar a memória coletiva e garantir que as futuras gerações continuem a valorizar e defender o legado deixado pelos antigos (Halbwachs,

1990). Essa perspectiva é central nos estudos sobre comunidades tradicionais, que destacam a importância da oralidade e da transmissão de saberes como mecanismos de resistência cultural (Diegues, 2000).

O papel dos jovens na mobilização pelo reconhecimento da comunidade Fazenda Estiva como quilombo é um aspecto relevante do estudo, pois demonstra a renovação do engajamento comunitário e a continuidade da luta por direitos territoriais (Alves, 2015). A aprovação do colaborador João a essa iniciativa reflete uma visão de futuro na qual a identidade quilombola é reafirmada e valorizada, fortalecendo a comunidade frente a desafios externos (Santos, 2006). Essa dinâmica intergeracional é essencial para a sustentabilidade das comunidades tradicionais, pois garante que os conhecimentos e as práticas culturais sejam perpetuados, ao mesmo tempo em que se adaptam às novas realidades (Leite, 2000).

A experiência da comunidade Fazenda Estiva ilustra a importância da territorialidade como elemento central na construção da identidade e na resistência das comunidades quilombolas (Anjos; Silva, 2004). A preservação desses territórios não apenas garante a continuidade das tradições culturais, mas também contribui para a diversidade e a riqueza do patrimônio cultural brasileiro (Lima; Santos, 2019). A efetivação de políticas públicas que reconheçam e valorizem essas comunidades é essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva, que respeite e promova a diversidade étnica e cultural.

Atualmente, a comunidade experimenta uma dinâmica de mobilidade espacial que reflete as tensões entre a preservação do território tradicional e as necessidades materiais contemporâneas. Seus membros adotam uma rotina de dupla ocupação: trabalham e mantêm suas raízes no território ancestral durante o dia, e se deslocam para o perímetro urbano à noite, concentrando-se majoritariamente no Bairro do Cuscuz, Rua Amélia Mariniello. Essa configuração híbrida, um território de origem e um núcleo urbano de moradia, é resultado direto da histórica carência de infraestrutura e serviços públicos básicos no local original, tais como saúde, educação, segurança, iluminação elétrica, entre outros elementos fundamentais para a garantia da dignidade humana e da plena cidadania (Santos, 2006).

Paralelamente a essa adaptação logística, a comunidade tem avançado significativamente em seu processo de autorreconhecimento e afirmação política. Durante o desenvolvimento deste estudo, obteve a certificação junto à Fundação Cultural Palmares, sob a Portaria FCP nº 267, de 5 de setembro de 2025, é um marco institucional crucial que valida sua identidade como comunidade remanescente. Esse reconhecimento tem catalisado uma organização interna voltada para o que se pode denominar uma retomada étnica, um movimento estruturado de revitalização cultural, reapropriação simbólica e fortalecimento da governança comunitária sobre seu espaço de pertencimento (Arruti, 2006).

O anseio por essa retomada é particularmente intenso entre os mais velhos (os antigos), guardiões da memória coletiva. Para eles, o projeto transcende a dimensão prática; trata-se de uma reafirmação histórica e ancestral do território, um ato de justiça memorial e de reparação simbólica. Como observa (Almeida, 2010, p. 42), “a luta pelo território é, antes de tudo, uma luta pelo direito à existência e à continuidade de um modo de vida”. Nesse sentido, a certificação e a subsequente organização para a retomada representam não apenas uma conquista administrativa, mas a reativação de um projeto coletivo de futuro, que busca harmonizar a sobrevivência no presente com a fidelidade a um legado ancestral, como destaca a senhora Maria (Gaza):

A maioria de nós idosos, tem de 70 a 80 anos e não saímos da lida da terra, somos muito criticados pelo povo da rua, falam que não temos necessidade de ficar enfiados na roça, o que a gente cultiva aqui é só pra nosso alimento, não vendemos, mas eles nunca vão entender que isso é uma coisa tradicional, o nosso povo só para de trabalhar na roça quando não estão aguentando mais, que as pernas não obedece mais, trabalhar na roça é uma terapia pra nós daqui e isso é trazido desde nossos antigos. Só vamos parar quando chegar a hora de partir para outro plano e viver com nossos antigos. Agora com a Estiva sendo um quilombo estamos organizando nossa volta, agora vai ficar melhor, não vamos ter que andar mais de uma hora pra ir pra Maracás mais, graças a Deus (Neste momento, a fala da senhora Gaza foi recepcionada com uma salva de palmas e muitos risos e um abraço coletivo). (Entrevista cedida em 04/12/2024).

A resistência cultural, a relação ontológica com a terra e a expectativa gerada pelo reconhecimento quilombola. Revela um conflito de

cosmovisões entre o modo de vida tradicional, baseado no cultivo para subsistência e no vínculo espiritual com o território, e a perspectiva urbana utilitarista, que desvaloriza o trabalho na terra quando desvinculado da lógica comercial (Ribeiro, 2017). A descrição: "o que a gente cultiva aqui é só pra nosso alimento..., mas eles nunca vão entender que isso é uma coisa tradicional". Essa afirmação vai ao encontro da ideia de uma produção de existência, de subsistência (Silva, 2006), em que o cultivo transcende a função meramente nutritiva ou econômica. A terra, nessa perspectiva, é um espaço de produção de vida, memória e identidade. O trabalho na roça é descrito como uma "terapia", uma prática que integra corpo, espírito e tradição, sustentando a saúde física e psíquica dos idosos (Souza, 2022).

Na descrição da Sra. Maria (Gaza), "nosso povo só para de trabalhar na roça quando... as pernas não obedece mais" e a conclusão "Só vamos parar quando chegar a hora de partir para outro plano" evidenciam uma ética do trabalho ancestral, em que a atividade é indissociável da própria existência e do ciclo vital, conectando os ancestrais aos "antigos". Isso reflete o que (Arruti, 2006) descreve como a formação de um "ethos quilombola", um modo de ser e habitar o mundo forjado na relação íntima e duradoura com o território.

A partir de uma perspectiva de retomada étnica, a colaboradora culmina com uma nota de esperança e transformação política: "Agora com a Estiva sendo um quilombo estamos organizando nossa volta... não vamos ter que andar mais de uma hora pra ir pra Maracás". O reconhecimento como comunidade quilombola é percebido não como um fim, mas como o início de uma "retomada". Um processo de reorganização estrutural que promete mitigar as privações históricas (como o isolamento e a falta de infraestrutura) e reafirmar a autonomia sobre o território (Souza, 2008). A salva de palmas e o abraço coletivo que recebem suas palavras são a expressão emocionada do coletivo, validando sua narrativa e celebrando a perspectiva de um futuro com maior dignidade e justiça espacial (Martins, 2025).

Tecidos Históricos: parentesco e sociabilidade nas comunidades do Cuscuz, Boqueirão e Fazenda Estiva.

A história de Maracás é marcada pela convergência de diferentes grupos étnicos, que, ao longo dos séculos, contribuíram para a formação de uma

identidade local plural e complexa. Segundo estudos de (Nascimento, 2014), o município destaca-se como uma das áreas mais antigas de povoamento no estado da Bahia, sendo palco de intensas trocas culturais entre indígenas, africanos, europeus e seus descendentes. Essa interação resultou em uma rede de influências mútuas, que se reflete nas tradições, na religiosidade e nas práticas sociais da região. Maracás tornou-se um verdadeiro celeiro das relações étnicas, em que a coexistência e a miscigenação geraram uma cultura única, que resiste e se reinventa ao longo do tempo (Ribeiro, 2017).

A presença negra no território é marcada por uma história de resistência e ressignificação cultural. Comunidades como a Fazenda Estiva, Boqueirão e o Bairro do Cuscuz, entre outras dez comunidades negras, como: “Matão, Lagoa do Boi, Mulungu, Zumbi, Cachoeirinha, Poço do Gato, Tamanduá, Pindobeiras, Caldeirão dos Mirandas e Jacaré” (Santos; Souza; Barbosa, 2023, p. 202) mantêm vivas tradições afro-brasileiras que remontam ao período colonial, destacam que essas localidades, embora não reconhecidas oficialmente como quilombos (com exceção da comunidade Fazenda Estiva), preservam práticas ancestrais que desafiam as narrativas de invisibilidade histórica. E, assim como os(as) autores(as) supracitados(as), (Do Nascimento, 2024, p. 131) destaca:

A história de tal bairro, atualmente, tem se tornado, para a cidade, sinônimo de afirmação étnica no cenário afro-brasileiro da região, em virtude de que ali se encontram vestígios de legado africano preservados pelos antigos moradores. Podemos deduzir, assim, que se trata de um remanescente quilombola, embora ainda não oficializado. Também há outras regiões na Zona Rural que aparentemente possuem este perfil, como é o caso do Boqueirão, da Estiva, de Caldeirão dos Mirandas e, provavelmente, da comunidade de Umburanas.

A segregação espacial, como no caso do Bairro Jiquiriçá (Rua do Cuscuz), revela um processo de invisibilidade que perdurou até o século XX, reforçando a necessidade de revisão crítica das narrativas oficiais sobre a formação do município. E estudos como este nas áreas interdisciplinares e programas em relações étnico-raciais trazem uma leitura a partir das memórias, vivências e relações sociais que dialogam com interpretações e compreensões a partir das perspectivas do campo e dos seus interlocutores (Martins, 2021; 2025).

As comunidades quilombolas, reconhecidas como grupos étnicos com trajetória histórica própria e relações específicas com o território, constituem uma das mais significativas expressões de resistência negra no Brasil (Leite, 2000). A territorialidade quilombola, compreendida como o processo de apropriação, organização e significação do espaço, é um elemento central para a compreensão dessas comunidades (Oliveira; Peixoto, 2020). Ela transcende a mera ocupação física, abarcando a construção de identidades coletivas, a preservação de saberes tradicionais e a resistência frente às tentativas de expropriação e marginalização (Almeida, 2002). Nesse contexto, as comunidades Fazenda Estiva, Boqueirão e Bairro do Cuscuz emergem como exemplos emblemáticos das lutas e resistências das populações negras rurais no país.

As comunidades Fazenda Estiva, Cuscuz e Boqueirão configuram-se como um dos primeiros núcleos de resistência e preservação cultural dos povos africanos e afrodescendentes no município de Maracás. De acordo com relatos orais, especialmente dos membros mais idosos da região, os três territórios são reconhecidos como espaços historicamente marcados pela presença e atuação da população negra (Oliveira, 2012), evidenciando suas importâncias como redutos de memória e identidade, “ao falarmos em identidade negra, encontramos-nos mais próximos dos processos sociais, políticos e culturais vivenciados historicamente pelos negros e negras na sociedade brasileira” (Gomes, 2002, p. 38). Essa percepção reforça o papel das comunidades na manutenção das tradições e na construção de uma narrativa coletiva que resiste aos processos de apagamento histórico.

As memórias, transmitidas oralmente, revelam-se como fragmentos de um passado coletivo que não se pretende dogmático, mas sim como uma reconstrução afetiva e simbólica da história local (Halbwachs, 1990). A presença do parentesco, compadrio e relações matrimoniais como elemento central nas descrições demonstra a valorização de vínculos baseados na solidariedade e na reciprocidade, aspectos fundamentais para a manutenção da identidade grupal (Almeida, 2008). Tais narrativas, ainda que não se configurem como fontes históricas convencionais, oferecem representações valiosas sobre as dinâmicas sociais e culturais que permeiam a formação das comunidades (Santana, 2022; Munanga, 2019). Os registros orais dos membros mais antigos da comunidade

Fazenda Estiva apontam para uma intensa fluidez de deslocamentos no passado e presente, caracterizando um padrão recorrente de circulação entre seu território e as comunidades do Cuscuz e do Boqueirão. Essa mobilidade histórica, que tecia a trama social da região, é atestada pelo testemunho do Sr. João, conhecido na localidade como Jão da Estiva, que relata:

Nóis num saia do Cuscuz e do Buqueirão, lá no Cuscuz morava meus tios, primos e outros parentes, no Buqueirão também sempre teve muitos dos nossos parentes, inclusive minha esposa Valda(Valzélia) é do Buqueirão, nesses dois lugares tem muitos dos nossos, a gente num saia de lá e eles num saia daqui, principalmente nos tempo de rezas. No tempo de fogueira mesmo, o povo do Cuscuz até hoje vem pegar os ramos para enfeitar as fogueiras aqui na Estiva, isso já virou tradição desde os antigos. (Entrevista cedida em 04/12/2025).

A descrição geográfica revela a essência de um território vívido e afetivo, tecido por laços de parentesco e práticas rituais que dissolvem os limites físicos entre as comunidades (Martins, 2025). Sua afirmação inicial, "*Nóis num saia do Cuscuz e do Buqueirão*", sintetiza uma realidade de pertencimento múltiplo e circularidade constante, em que a identidade familiar e comunitária não se restringe a um único lugar (Nascimento, 2022).

O ápice reside na dimensão ritual e simbólica dessa circulação. O período das rezas e, especialmente, o "tempo de fogueira" funcionam como marcadores temporais que intensificam e ritualizam o intercâmbio. A prática descrita, "o povo do Cuscuz até hoje vem pegar os ramos para enfeitar as fogueiras aqui", vai além de um simples deslocamento utilitário (Almeida, 2020). Ela se consagra como um rito de pertencimento e renovação dos laços, um ato que, ao ser repetido, "já virou tradição". Essa tradição ativa perpetua a memória coletiva e reforça, a cada ano, o tecido comunitário compartilhado, demonstrando que a verdadeira fronteira não é entre as localidades, mas entre aqueles que participam dessa rede de reciprocidade e significado (Da Silva Rios, 2025).

Esse sentimento de pertencimento é materializado por uma densa rede de parentesco que estrutura o espaço social: "lá no Cuscuz morava meus tios, primos e outros parentes; no Buqueirão também sempre teve muitos dos nossos". A aliança matrimonial com Dona Valdinézia (Valda), natural do Boqueirão, consolida ainda mais essa trama, demonstrando como os laços de

sangue e afins se entrecruzam, criando uma sociabilidade entrelaçada que aproxima os três núcleos (Almeida, 2002). O Sr. João continua sua descrição, enfatizando essa relação social da Comunidade Fazenda Estiva com o Bairro do Cuscuz:

Quando eu era mulecote⁷ sempre ouvia os antigos daqui dizer, que assim que teve a liberdade muitos dos nossos saiu daqui para o Cuscuz, principalmente os mais velhos. Lembro que desde mulecote eu saia daqui com meus irmãos para levar alimentos e feixos de lenha para umas tias veias que eu tinha lá no Cuscuz. Nois colocava os alimentos nos panacuns⁸, colocava os panacuns no jegue, os feixos de lenha na cabeça e ia levar pra elas. A gente levava banana, jaca, café, milho, cana, coco, tudo que produzia aqui. A gente tinha muitos parentes no Cuscuz e no Buqueirão. (Entrevista cedida, 21/04/2024).

Os complexos processos sociais e afetivos desencadeados após a conquista da liberdade por grupos sociais subalternizados (Oliveira; Peixoto, 2020). A partir de uma perspectiva subjetiva e enraizada no território, articula dois movimentos interdependentes: a diáspora interna pós-emancipação e a persistência dos laços comunitários por meio de práticas de reciprocidade intergeracional. Este processo era apresentado principalmente a partir da agricultura familiar e de subsistência. Na figura 15, são demonstrados os principais alimentos produzidos na comunidade Fazenda Estiva (Ribeiro, 2018).

Figura 15: Produtos da agricultura familiar e de subsistência da comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

⁷ Mulecote: Fase da vida relacionada a pré-adolescência e adolescência.

⁸ Panacuns: um par de cestos grandes, feitos de cipó e carregados por jegues.

O primeiro eixo analítico descrito pelo Sr. João revela a mobilidade geográfica como expressão de agência coletiva. A migração de membros da comunidade, em especial os idosos, para o Bairro do Cuscuz pode ser interpretada como uma estratégia de reterritorialização e busca por autonomia (Raimundo; Gomes; Santos; Novaes, 2000). Este deslocamento representa mais do que um êxodo; configura uma reocupação política do espaço, um ato de fundação de um novo locus comunitário distante dos cenários de opressão. Tal dinâmica encontra eco histórico nas formas de organização espacial e resistência cultural analisadas por estudiosos das diásporas africanas, que destacam a formação de quilombos e territórios livres como projetos de reconstrução existencial e social (Nascimento, 1985; Gomes, 2015).

O segundo eixo destaca a reciprocidade e o cuidado como fundamentos da organização socioeconômica. A prática descrita de transporte de alimentos e lenha por adolescentes para parentes idosos estabelece uma economia moral do afeto e da subsistência. Esta circulação de dádivas: banana, jaca, café, milho. Originárias de um sistema de produção diversificado, sustentam uma rede ampliada de parentesco que transcende os limites da família nuclear (Santana, 2022). Esta estrutura assemelha-se aos modelos de parentesco extenso e comunidades afetivas, características de muitas formações sociais de matriz africana no Brasil, em que os laços de solidariedade e compadrio tecem a trama da reprodução social (Monteiro, 2022).

O transporte dos feixes de lenha carregados na cabeça e os panacuns no jegue carrega uma densa carga simbólica e corporal da comunidade Fazenda Estiva para a Comunidade do Cuscuz. Materializa a logística afetiva que sustenta as comunidades, em que o corpo se torna instrumento e veículo de manutenção da vida. Esse engajamento corporal com o ambiente e o trabalho configura uma forma de conhecimento prático e situado, na relação comunitária entre a Fazenda Estiva e o Cuscuz (Hamberger, 2005), na qual o deslocamento físico se funde com os objetivos coletivos.

As estratégias históricas de resistência e reprodução social demonstram que a conquista da liberdade jurídica foi imediatamente acompanhada pela luta pela construção de liberdades concretas: espaciais, econômicas e relacionais. A memória da infância ("mulecote") opera, assim, como um arquivo vivo, preservando não apenas um evento de migração, mas todo um modo de

existência comunitária (Martins, 2025). Este modo de vida é sustentado pela mobilidade solidária, por uma economia de subsistência enraizada e por estruturas de parentesco que transcendem a biologia, configurando uma verdadeira epistemologia do cotidiano. Nela, a história coletiva é continuamente reatualizada por meio da geografia dos afetos e da circulação constante de cuidados e alimentos (Hamberger, 2005).

Nas paisagens humanas do território de Maracás, as comunidades Fazenda Estiva, Cuscuz e Boqueirão emergem como espaços vivos de memória e reinvenção cultural (Hall, 2006). Na contemporaneidade, elas mantêm e revitalizam um rico repertório de expressões que constituem a espinha dorsal de suas identidades coletivas, materializado em festividades como o samba de roda, o terno de reis e as rezas aos santos de devoção (Silva; Gomes, 2023). Mais do que a mera conservação de tradições, observa-se um movimento ativo e consciente de retomada étnica, processo pelo qual essas populações reafirmam seus vínculos históricos, territoriais e culturais, ressignificando práticas ancestrais no contexto presente (Froes, 2022).

A comunidade Fazenda Estiva tem empreendido um esforço significativo para revitalizar suas manifestações matrizes. O samba de roda, expressão coreográfico-musical de profunda raiz afro-indígena, e as rezas aos santos de devoção, como apresentado na (fig. 16), que historicamente a consagraram como referência religiosa na região, são reatualizados não como folclore, mas como atos de sobrevivência cultural (Oliveira, 2017). Essa revitalização opera como um “dispositivo de memória” (Pollak, 1989), um meio de reatar os fios entre o passado e o presente, garantindo a continuidade do grupo.

Figura 16: Manifestações culturais: Reza em homenagem a Santa Bárbara, na comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Na comunidade do Bairro Cuscuz, o processo de retomada se concentra no ciclo das festividades juninas, resgatando rituais como o levante do ramo enfeitado na fogueira e a realização da tradicional quadrilha, ao lado da prática do samba de roda (Silva; Gomes, 2023). Essas celebrações, que integram elementos sincréticos de matrizes indígena, africana e europeia, funcionam como complexos sistemas de sociabilidade e transmissão de saberes. Ao reavivá-las, a comunidade reconfigura seu calendário ritualístico, afirmando, nas palavras de (DaMatta, 1979), uma ética da festa como espaço de inversão temporária, reforço dos laços comunitários e afirmação de um modo de vida próprio.

As manifestações de samba de roda no Bairro do Cuscuz destacam-se como expressões culturais significativas na contemporaneidade. Realizadas no dia 13 de maio de 2024, essas práticas revelam a persistência e a ressignificação de tradições afro-brasileiras em contextos urbanos modernos (Bhabha, 1998). O samba de roda, reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO, mantém sua relevância ao integrar elementos como música, dança e sociabilidade, reforçando identidades coletivas e promovendo a memória cultural. A escolha da data, coincidindo com o “Dia da Abolição da Escravatura no Brasil”, sugere uma conexão simbólica entre a manifestação artística e as lutas históricas por liberdade e reconhecimento (Braga, 1992).

Figura 17: Manifestações culturais: Samba de roda e Levante do ramo na fogueira junina na comunidade do Cuscuz



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A presença do samba de roda no Bairro do Cuscuz (fig. 17) também reflete a dinâmica entre tradição e transformação, característica das práticas culturais em contextos urbanos (Bosi, 1994). A pesquisa documental realizada pela autora não apenas registra a ocorrência do evento, mas também oferece referências sobre como essas manifestações são apropriadas e ressignificadas pela comunidade local. Nesse sentido, o samba de roda transcende sua função artística original, tornando-se um instrumento de resistência cultural e de afirmação identitária (Oliveira; Peixoto, 2020). A análise desse fenômeno contribui para a compreensão mais ampla de como as tradições populares se adaptam e sobrevivem em meio às transformações sociais, mantendo viva a herança cultural afro-brasileira em espaços urbanos contemporâneos (Fernandes, 2019).

Já a comunidade do Boqueirão destaca-se pela manutenção estável e contínua de suas tradições, sendo reconhecida pela força do seu terno de reis e pelas rezas aos santos de devoção (Candeias, 2023). Essa persistência denota uma resiliência cultural sólida, na qual as práticas performáticas e devocionais funcionam como eixos estruturantes da vida social (Almeida, 2006). O Terno de Reis, com seu cortejo e cânticos, e as rezas, enquanto atos coletivos de fé, constituem, nas palavras de (Cascudo, 2002), verdadeiras liturgias do cotidiano, que sacralizam o espaço e o tempo comunitários.

O que une essas três comunidades, para além de suas relações de parentesco e sociabilidade histórica e particularidades, é o substrato histórico compartilhado de similaridades culturais (Almeida, 2019). A circulação e a prática entrelaçada do samba de roda, do terno de reis e das rezas aos santos de devoção indicam um campo cultural comum, forjado por trajetórias históricas paralelas de resistência, troca e adaptação (Martins, 2021; 2025). Essas manifestações não são elementos isolados, mas partes de um sistema cultural integrado (Geertz, 2012), em que música, fé e agilidade se fundem para narrar uma história coletiva, demarcar um território existencial e construir um futuro a partir do reconhecimento de uma ancestralidade comum (Braga, 1992). Assim, a retomada étnica em curso se fundamenta na reativação desse sistema,

transformando memórias em projetos e tradições em ferramentas de afirmação identitária no mundo contemporâneo (Fernandes, 2019).

Toca do Nagô: um espaço de ancestralidade e resistência cultural na comunidade Fazenda Estiva

O território ancestral conhecido como Toca do Nagô, na comunidade Fazenda Estiva, constitui-se como um testemunho geográfico de profunda significação histórica e cultural. A própria etimologia do nome atesta uma dupla pertença étnica, funcionando como um verdadeiro arquivo inscrito na paisagem (Arruti, 1997). O termo "toca" remete diretamente às estruturas de habitação e de ocupação do espaço características dos povos indígenas originários (Batista, 2020). Em complementar contraponto, o termo "Nagô" designa um significativo grupo de língua iorubá, trazido ao Brasil pelo tráfico transatlântico de africanos escravizados. No contexto da comunidade Fazenda Estiva, esta última referência se vincula à memória de uma grande sacerdotisa local, conhecida como Maria Nagô (Braga, 1992). A fusão desses termos em uma única denominação territorial não é casual, mas sim uma evidência linguística de um convívio relacional, de trocas e de coexistência que moldaram a formação sociocultural da comunidade.

Essa síntese expressa no nome do espaço materializa-se, de forma dinâmica e performática, nas manifestações culturais vivas do grupo. O samba de roda, historicamente praticado na comunidade Fazenda Estiva, é a expressão mais eloquente dessa matriz dupla (Arruti, 1997). A própria configuração da dança, organizada em um formato circular, encontra ressonância em rituais e danças coletivas de diversas etnias indígenas, que utilizam o círculo como símbolo de comunidade, ciclicidade e integração com o cosmos.

Simultaneamente, os elementos estruturantes da atuação revelam uma incontestável matriz cultural africana. Os instrumentos musicais, como o bumbo, a caixa e o pandeiro, a complexidade rítmica e melódica, e personagens centrais como o "boideiro" (mestre de cerimônias que conduz a roda e desafia os participantes; na comunidade Fazenda Estiva, este mestre é representado pelo Sr. Eliezer) são heranças diretas de tradições banto e iorubá (Nascimento, 2022). As danças giratórias individuais no centro da roda, com seus movimentos de

umbigada e sua exuberância coreográfica, reforçam essa ancestralidade (Braga, 1992).

Dessa forma, a Toca do Nagô e o samba de roda que dela emana não são meros vestígios de um passado distante, mas sistemas ativos de memória e identidade (Martins, 2025). Eles corporificam o que podemos denominar, com base nos estudos de transculturação e mestiçagem cultural (Almeida; Ferreira, 2019), um processo de sincretismo performático. Nesse processo, referências indígenas e africanas não se anulam, mas se entrelaçam de maneira singular, criando uma tradição nova e específica que afirma, justamente, a história compartilhada e a pertença da comunidade (Almeida, 2002). O território e a dança, portanto, dialogam: um é a inscrição geográfica da história; a outra, a sua celebração corporal e sonora no tempo presente.

Atualmente, uma das principais manifestações de ancestralidade e preservação cultural e identitária da comunidade Fazenda Estiva está associada à Toca do Nagô. Conforme relatos da senhora Zaurita (Zau), essa denominação é uma homenagem à memória de Maria Nagô, uma importante sacerdotisa que exerceu papel central na vida comunitária (Nascimento, 2024). O local simboliza, assim, não apenas um espaço físico, mas um legado de resistência e continuidade das tradições afrodiaspóricas.

Minha filha, eu lembro que pai dizia (senhor Filuca, um dos líderes religiosos da comunidade Fazenda Estiva), que o nome daquele lugar era em homenagem a Sinhá Maria Nagô, ela era uma mulher carregada de dons, toda a região conhecia a fama dela, como a melhor curandeira de toda essa região. E era moradora da Estiva, todos tinham a maior veneração por ela. Aquele lugar todo tem uma magia e uma força que a gente não explica, mas sente. Aquele lugar é de proteção para o nosso povo. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

Figura 18: A parte central localiza-se o cultivo agrícola e do lado direito encontra-se a Toca do Nagô, preservada pela mata nativa.



Fonte: <https://maps.google.com>

A imagem 18 em análise permite identificar a configuração territorial da Toca do Nagô. À direita, observa-se a elevação topográfica (morro), que constitui a principal via de acesso às residências da comunidade, delineando a interface entre o espaço habitado e as áreas naturais circundantes. No plano central, encontra-se a Baixa do Nagô, caracterizada como uma área de produção agrícola voltada à subsistência e à agricultura familiar (Fernandes, 2008). Este espaço agroecológico abriga uma nascente de água, condição que, aliada à qualidade do solo, confere à região uma notável fertilidade, sustentando não apenas as práticas agrícolas tradicionais, mas também a segurança alimentar e a autonomia dos moradores (Altieri, 2002).

À direita, situa-se a Toca do Nagô propriamente dita. Trata-se de uma formação rochosa cuja estrutura geológica se apresenta integralmente recoberta pela vegetação nativa da Mata Atlântica, especificamente por uma mata de cipó característica da região (Câmara, 2015). Essa cobertura vegetal densa atua como um manto natural sobre o sítio, exercendo simultaneamente as funções de ocultação e preservação do espaço (Candeias, 2023). Esta dinâmica evidencia uma simbiose entre o patrimônio geológico e o bioma local, em que a natureza não apenas integra o elemento construído, mas também atua como agente ativo de sua proteção e resguardo cultural (Diegues, 2000). Tal interação sugere que o local é percebido e valorizado como um território de memória e pertencimento, em que a paisagem natural configura-se como parte indissociável da identidade do lugar (Haesbaert, 2014).

A Toca do Nagô representa, portanto, um marco simbólico na manutenção das raízes culturais e naturais da comunidade Fazenda Estiva, funcionando como um elo entre o passado e o presente. A importância de figuras como Maria Nagô na construção de uma identidade coletiva, destacando o papel das lideranças religiosas na preservação da memória e dos saberes tradicionais (Machado; Aguiar, 2017). Esse espaço, assim, transcende sua materialidade, convertendo-se em um patrimônio imaterial essencial para a comunidade. A memória ancestral, na qual a figura de Maria Nagô emerge como um símbolo de saberes tradicionais, espiritualidade e resistência cultural. A passagem não apenas descreve uma homenagem originária, mas também revela a dimensão sagrada atribuída a certos territórios, onde o espaço físico se entrelaça com o imaginário coletivo e as práticas de cura (Oliveira, 2017).

A referência a Maria Nagô como "a melhor curandeira da região" ressalta o papel fundamental das mulheres negras na preservação de conhecimentos medicinais e espirituais, muitas vezes invisibilizados pela historiografia oficial (Fernandes, 2008). Sua veneração pela comunidade Fazenda Estiva sugere uma economia afetiva e religiosa, na qual a ancestralidade opera como um dispositivo de proteção e pertencimento (Oliveira, 2012). A menção à "magia e força que não se explica, mas se sente" remete ao conceito de "encantaria" (Oliveira, 2017), no qual o sagrado se manifesta de forma sensível, transcendendo racionalidades ocidentais. Além disso, a ideia de que o local "é de proteção para o nosso povo" reforça a noção de "geografias sagradas" (Santos, 2002), espaços em que a memória coletiva e a espiritualidade configuram um refúgio identitário frente a processos de apagamento histórico.

A Toca do Nagô apresenta-se como um espaço sagrado de devoção às entidades ancestrais, como orixás e caboclos. Esse local não é apenas um espaço de culto, mas sim um símbolo da luta histórica da comunidade para manter suas referências culturais (Lima; Carvalho, 2017). A Toca do Nagô serve como um ponto de encontro no qual as tradições são praticadas e transmitidas para as novas gerações, fortalecendo os laços entre os moradores. Essa relação geracional de preservação dos ensinamentos dos antigos da comunidade Fazenda Estiva é descrita pela colaboradora Eliane (Liane), que relata:

Eu tenho o maior respeito pela Toca do Nagô e aprendi com meu saudoso avô Vivaldo que ali é lugar sagrado. Me lembro como se fosse hoje, meu avô assim que chegava na Toca começava a fazer um ritual, não sei se era reza porque ele não se benzia, ficava de frente da Toca cochichando, eu ficava doida pra ouvir, mas ninguém podia se aproximar dele, eu ficava do outro lado no morro, durante o ritual, ele não permitia, depois que terminava, aí sim, nós se aproximava, ele se sentava numa pedra e começava a gesticular com a boca, um som tipo assim “rum, rum, rum, rum” ficava um bom tempo fazendo esse som, tipo cantando, falava outras coisas, mas eu não entendia e nem sei falar mais como era, já tem tantos anos isso, só sei que ele tinha um ritual naquela Toca. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

O ritual de chegada e saudação executado pelo Sr. Vivaldo se configura como uma prática corporal de pertencimento. O ato de se deter diante da Toca do Nagô, o murmúrio inaudível e a subsequente emissão vocal do som “rum, rum, rum” não constituem um ato meramente individual, mas uma interpretação de comunicação com o espaço ancestral (Braga, 1992). Esta interpretação estrutura-se em fases claras: uma aproximação solene, um momento de comunicação privada e silenciosa com o lugar, e um momento posterior de expressão sonora e corporal mais perceptível, embora ainda codificada (Candeias, 2023).

A interdição temporária à aproximação das pessoas durante o ápice do ritual é particularmente significativa. Ela não representa uma exclusão, mas antes uma pedagogia do respeito e do mistério (Do Nascimento, 2024). Ao manter a distância física, a criança é ensinada a reconhecer a existência de uma dimensão do sagrado que não é de domínio público e que exige uma postura específica. Este aprendizado se dá não por palavras, mas pela experiência sensorial da exclusão temporária e da observação à distância de uma figura de autoridade em estado de concentração absoluta (Braga, 1992). Essa dinâmica ilustra o conceito de transmissão por osmose cultural, em que o conhecimento não-verbal e a postura diante do sagrado são incorporados pela observação e pela repetição do contexto (Dourado, 2023).

A memória que persiste, viva em seus detalhes sensoriais, mas fragmentária em seu significado literal, revela o poder dessas experiências na formação subjetiva. O que fica não é a decodificação do murmúrio, mas a imagem permanente de uma postura: a de reverência, conexão e diálogo silencioso com um espaço entendido como vivo e dotado de agência (Martins,

2021; 2025). O Sr. Vivaldo, ao atuar como mediador entre a criança e o lugar sagrado, legou não um conhecimento discursivo, mas uma sensibilidade ética e afetiva para com o território, ensinando que certos espaços exigem um modo específico de ser e de estar, marcado pelo silêncio, pela atenção e pelo respeito ritualizado (Almeida; Ferreira, 2019).

Os(as) jovens da comunidade Fazenda Estiva, como a nossa colaboradora Eliane (Liane), ao se engajar nas atividades da Toca do Nagô, não apenas perpetuam as tradições, mas inovam e adaptam essas práticas às demandas contemporâneas (Alves, 2015). A troca de saberes entre gerações, a inclusão de novas linguagens artísticas e a utilização de redes sociais para a divulgação das práticas culturais são exemplos de como a cultura é dinâmica e viva. Essa renovação é essencial para manter o patrimônio cultural relevante e acessível, promovendo a continuidade de suas tradições (Fernandes, 2019).

A valorização da história da comunidade Fazenda Estiva ressalta a importância do reconhecimento e da visibilidade das culturas afro-brasileiras no cenário nacional (Froes, 2022). O fortalecimento de políticas públicas voltadas à preservação do patrimônio cultural imaterial é fundamental para garantir que essas tradições não apenas sobrevivam, mas também prosperem. A promoção de eventos e festivais que celebrem a cultura afro-brasileira pode contribuir significativamente para a valorização e o reconhecimento dessas tradições (Santos; Barbosa, 2020).

A comunidade Fazenda Estiva, por meio de sua religiosidade e dos seus espaços de culto, como a Toca do Nagô, exemplifica a potente intersecção entre cultura, religião e identidade étnica (Nascimento, 2022). A preservação das tradições culturais e religiosas é uma ferramenta vital para a resistência e a afirmação das comunidades afrodescendentes, devendo ser continuamente valorizada e promovida na sociedade contemporânea (Souza, 2022). É fundamental que todos os envolvidos, desde a comunidade local até as instâncias governamentais, reconheçam a relevância dessas práticas para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A Toca do Nagô se destaca como um importante ponto de convergência cultural e espiritual, transcendente à mera existência física (Silva Filho, 2010). Tornou-se um verdadeiro santuário, onde a comunidade Fazenda Estiva de origem africana se reunia para celebrar suas tradições, valores e a herança de

seus antepassados, e atualmente é um espaço que a população procura preservar, evitando a visitação na área interna do espaço. Quem chega à comunidade só pode contemplar o espaço na distância limite determinada (Souza, 2022). Nesse ambiente, práticas religiosas, sociais e culturais se entrelaçam, propiciando um local onde a ancestralidade é reverenciada e as memórias, cultivadas. Eliane (Liane) destaca:

Nenhum de nós aqui na Estiva nunca adentrou a Toca do Nagô, desde os nossos antigos, preservar aquele lugar é uma questão de respeito e veneração. E se alguém entrar lá tem que ser os nossos daqui, não queremos que lá se torne lugar turístico, onde todos possam entrar, possa ser que lá pra muitos não tenha nada. Mais pra gente daqui da Estiva, a Toca foi o lugar de proteção dos nossos primeiros antigos. Como vocês podem observar, estamos sobre a proteção de dois morros, antigamente nenhum forasteiro⁹ tinha acesso a este lugar, fazer igual os antigos diziam, “aqui é terra sagrada”, nosso povo só foram descobertos quando viram que era chagada a hora de sair da Baixa do Nagô. Porque tem a Baixa do Nagô que é todo esse espaço e a Toca do Nagô que é só o pequeno espaço de celebração. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

A geografia física é indissociável de uma cartografia moral e histórica. A ênfase na interdição ao acesso à Toca do Nagô não se constitui como um mero veto, mas como a expressão de uma ética comunitária fundamentada no respeito e na veneração (Alemida, 2013). Esta regra, transmitida pelos "antigos", opera como um princípio de ordem cosmológica, demarcando uma fronteira ontológica entre o espaço profano e o sagrado (Braga, 1992).

É apresentada uma clara e crucial distinção entre dois espaços: a "Baixa do Nagô". Descrita como a totalidade do território habitado e acessível. E a "Toca do Nagô", definida como um "pequeno espaço de celebração". Esta dicotomia não é apenas geográfica, mas funcional e simbólica (Arruti, 2006). A Baixa representa o espaço da vida cotidiana e da história social compartilhada, enquanto a Toca se configura como o núcleo sacralizado, o santuário primordial da memória coletiva (Bosi, 1994). Ela é identificada como o "lugar de proteção dos nossos primeiros antigos", transformando-se assim em um arquivo geológico da origem e do refúgio, um testemunho silencioso da resistência e da sobrevivência (Lima; Santos, 2019).

⁹ Forasteiro: Pessoas externas que queriam visitar o espaço da Toca do Nagô.

A proteção natural oferecida pelos dois morros que a circundam não é entendida como um acidente geográfico, mas como uma proteção ativa e providencial (Lima; Nascimento, 2018). A dificuldade de acesso, que manteve o lugar oculto aos "forasteiros", é lida como parte constitutiva de seu caráter sagrado, uma característica que garantiu a integridade da comunidade e do seu espaço ritualístico até o momento considerado adequado para sua "descoberta" externa (Little, 2003). A expressão "terra sagrada", atribuída aos antigos, sintetiza essa compreensão: a sacralidade é uma propriedade intrínseca do lugar, inscrita em sua morfologia e confirmada pela experiência histórica do grupo (Martins, 2019).

A resistência à possibilidade de transformação em "lugar turístico" é, portanto, uma defesa contra a dessacralização por dessimbolização. O receio de que "para muitos não tenha nada" traduz o entendimento de que o significado da Toca não é autoevidente ou universal; ele é relacional e dependente de uma memória incorporada (Almeida, 2014). Seu valor é performático e não espetacular; reside na restrição de acesso, na preservação do mistério e no uso cerimonial controlado por quem detém a herança viva daquela história (Braga, 1992).

A Toca do Nagô opera como um dispositivo ativo de identidade. Ela não é um monumento do passado, mas um marcador ativo de diferença que separa "os nossos daqui" dos "forasteiros" (Barth, 1997). Preservá-la intacta, inclusive da curiosidade externa, é um ato contínuo de soberania memorial: afirma o direito da comunidade de definir os termos de sua visibilidade, de proteger os símbolos de sua origem e de manter viva a relação íntima e reverente com os espaços que testemunharam sua gênese e sua luta pela permanência. A territorialidade, nesse sentido, é menos sobre posse e mais sobre a guarda responsável de uma narrativa sagrada inscrita no solo (Bhabha, 1998). No processo de manifestações religiosas presentes no espaço da Toca do Nagô, eram evidenciadas pelo sr. Vivaldo, como destaca sua neta Eliane (Liane):

Teve um dia aqui que toda nossa família passou por uma grande aflição, foi em uma sexta-feira, meu avô Vivaldo desceu pra Baixa do Nagô todo de branco com um insenso, que ele colocava tipo num copinho com alça e ele ficou de

frente pra Toca do Nagô, rezando e insensando o espaço. Aí, a noite foi chegando e ele nada de sair de lá, começamos a ficar desesperados, era inverno e aqui embaixo no brejo faz muito frio. A gente não podia se aproximar que ele não deixava. Começamos a chamar ele do outro lado do morro e ele não respondia, foi dando seis da noite, sete, oito e nada. Minha avó Edite, minha mãe Eva, acabou desistindo e fomos embora chorando. Eu achava que no outro dia, iria encontrá-lo morto. No dia seguinte, ele chegou cedo em casa, como se nada tinha acontecido. “Ele estava lá na Toca do Nagô sobre a proteção, não estava sozinho, estava com os cablocos,” dizia minha avó pra nós. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

As práticas religiosas, como as orações realizadas às sextas-feiras por seu Vivaldo, são manifestações claras do compromisso em manter vivas as tradições africanas (Souza, 2008). Esses rituais não apenas promovem reflexão e conexão com o sagrado, mas também representam uma forma de resistência às influências externas que buscam apagar as tradições originárias. A religiosidade afro-brasileira, que incorpora elementos das religiões africanas, permite uma interação entre o mundo material e o espiritual, reafirmando a importância da fé na vida cotidiana (Bhabha, 1998).

Além das liturgias, esse espaço se configura como um centro de educação e troca de saberes. Quando grupos de estudos, pesquisadores ou amantes da história local visitam a comunidade, o lugar que os moradores sempre fazem questão de apresentar é a Toca do Nagô, por sentirem que ali está sua maior simbologia de identidade comunitária (Candeias, 2023). Os ensinamentos religiosos e culturais são passados de geração em geração, transformando a transmissão de conhecimento em um ato de resistência cultural. Assim, esse ambiente é propício para o fortalecimento da identidade étnica e a valorização da cultura afro-brasileira, em um contexto muitas vezes marcado pela discriminação e apagamento (Da Silva Rios, 2025).

A devoção ao culto das entidades nesse espaço representa uma manifestação significativa da resistência cultural da comunidade Fazenda Estiva. Essa prática transcende uma simples religião, funcionando como um local sagrado que promove a afirmação da identidade cultural e fortalece a coesão social entre seus membros (Nascimento, 2014). As religiões de matriz africana, presentes aqui, são fundamentais para a construção de uma identidade que resgata a ancestralidade e valoriza as tradições (Raimundo; Gomes; Santos; Novaes, 2000). Elas oferecem um espaço de pertencimento e acolhimento,

permitindo que os indivíduos se conectem com suas raízes em um contexto frequentemente marcado por marginalização e discriminação.

A participação ativa das mulheres é igualmente relevante. Elas frequentemente exercem papéis de liderança, preservando e transmitindo saberes que fortalecem a identidade cultural e a resistência diante de um sistema patriarcal e racista (Froes; Barbosa, 2025). Essa dinâmica ressalta como a espiritualidade pode ser um campo de empoderamento para as mulheres. Os rituais, apesar de não serem mais praticados atualmente, além de unir os participantes, fazem parte de um conjunto mais amplo de práticas culturais que incluem música, dança e culinária, oferecendo oportunidades de celebração e reafirmação da identidade (Oliveira, 2012). Compreender esse espaço exige reconhecer as interseções entre religião, cultura e política, destacando a relação entre práticas espirituais e resistência à opressão (Lima; Santos, 2019).

Essa linguagem, frequentemente incorporando iorubá e outras línguas africanas, reafirma a identidade cultural e atua como um meio de resistência contra a homogeneização promovida pela globalização (Nascimento, 2022). Ela assegura a reafirmação das raízes em um mundo cada vez mais voltado para a uniformização cultural. A participação nesse espaço impacta positivamente a saúde mental e o bem-estar dos praticantes, permitindo que os indivíduos encontrem sentido em meio às adversidades (Santos; Quinteiro, 2018).

A Toca do Nagô é um espaço marcado por camadas de significados ancestrais, conforme a perspectiva da filosofia da ancestralidade proposta por (Oliveira, 2012). Originalmente denominada "Baixa do Nagô" pelos primeiros moradores, a nomenclatura sugere uma relação intrínseca com a presença Nagô no território, reforçando a ideia de que todo aquele espaço era ocupado e ressignificado por sujeitos africanos e seus descendentes. Essa toponímia não apenas evidencia a ancestralidade como pilar identitário, mas também revela a importância da preservação da memória coletiva como resistência cultural (Halbwachs, 1990).

Contudo, nas últimas décadas, o local passou a ser majoritariamente reconhecido como "Machado", um nome que, embora disseminado entre a população atual, desvincula-se das raízes históricas e simbólicas do espaço. Essa ressignificação nominal reflete tensões entre a memória ancestral e as dinâmicas contemporâneas de nomeação, muitas vezes influenciadas por

processos de apagamento histórico. A guardiã da “Toca do Nagô”, a senhora Eliane, no entanto, insiste na reativação do nome original, entendendo que essa prática não apenas restaura a conexão com o passado, mas também reafirma a ancestralidade como fundamento existencial da comunidade (Oliveira, 2012).

Eu insisto que o nome antigo de Baixa do Nagô, volte a ser chamado, porque os antigos sempre que perguntado para onde iam, respondiam com uma força na voz, parecia que se transformavam para dizer – vou para a Baixa do Nagô. Meu avô Vivaldo, todas as sexta-feira, descia para a Baixa do Nagô, todo de branco com um incenso e a partir das seis horas da tarde começava um ritual, não sei se era oração, ele ficava cochichando em frente da Toca do Nagô. Então temos que preservar tudo que foi deixado por eles. (Eliane, entrevista cedida em 18/12/2024).

A memória coletiva e as práticas ancestrais evidenciam como a nomeação de um território não é meramente descritiva, mas carregada de significados históricos, afetivos e ritualísticos. A insistência em resgatar o nome "Baixa do Nagô", em detrimento de uma possível denominação atual não mencionada, revela um processo de resistência cultural, no qual a identidade do lugar é inseparável das práticas comunitárias que ali se desenvolviam (Halbwachs, 1990). A força performática da fala dos antigos ("com uma força na voz, parecia que se transformavam"), sugerindo que a enunciação do nome não era apenas informativa, mas um ato de reafirmação identitária. Esse fenômeno dialoga com o pensamento de (Oliveira, 2017), no qual certos espaços se tornam depositários de significados simbólicos que transcendem sua função geográfica.

As manifestações frequentes do sr. Vivaldo, que todas as sextas-feiras se dirigia à Baixa do Nagô "todo de branco com um incenso", remetem a práticas ritualísticas de matriz afro-brasileira, possivelmente vinculadas ao Candomblé ou a outras tradições de origem Nagô. O ato de "cochichar" em frente ao local sugere orações ou invocações, reforçando o caráter sagrado do espaço (Moura, 2018). A afirmação final: "temos que preservar tudo que foi deixado por eles", ecoa noções de patrimônio imaterial (UNESCO, 2003), nas quais saberes, rituais e topônimos são entendidos como heranças a serem protegidas. A substituição do nome original por outro, não especificado, pode representar um apagamento

histórico, comum em contextos de urbanização ou reconfiguração territorial que desconsideram a memória local (Santos, 2002).

Nesse sentido, a disputa em torno da Toca do Nagô ilustra o conceito de ancestralidade defendido por (Oliveira, 2012), no qual o passado não é um mero registro histórico, mas uma força viva que orienta práticas, identidades e territorialidades. A preferência pelo nome "Baixa do Nagô" transcende uma simples escolha linguística, configurando-se como um ato político de preservação da cultura afro-brasileira. Assim, o espaço se torna um símbolo da luta pela manutenção da memória ancestral frente a processos de apagamento e reinvenção colonial. Eliane, neta do guardião histórico do espaço, o saudoso sr. Vivaldo, assume o papel de continuadora dessa memória, encarnando o sentimento de preservação e proteção da simbologia ali presente. Sua atuação reforça o entendimento de (Almeida, 2002) sobre territorialidades tradicionalmente ocupadas, em que o território transcende a dimensão física para se tornar depositário de história, identidade e resistência cultural afro-brasileira.

Ao dedicar-se à manutenção desse espaço como símbolo máximo da presença dos povos africanos na comunidade, Eliane estabelece um diálogo permanente entre passado e presente, atualizando os significados da ancestralidade na contemporaneidade (Cardoso, 2018). A partir das narrativas coletivas, compreende-se que a Toca do Nagô opera como um espaço vivo de resistência, em que práticas e narrativas ancestrais se entrelaçam com as dinâmicas atuais do território (Santos; Barbosa, 2020). Nessa perspectiva, o local não se reduz a um mero patrimônio material, mas se configura como um locus de reprodução cultural e afirmação identitária.

A experiência da guardiã do espaço ilustra a concepção de (Almeida, 2002) sobre terras tradicionalmente ocupadas como espaços de reprodução sociocultural, em que a ancestralidade, nos termos de (Oliveira, 2012), se manifesta como força ativa e mobilizadora. A Toca do Nagô emerge não apenas como referência histórica, mas como território em constante ressignificação, em que a proteção do legado ancestral se dá por meio de práticas cotidianas e coletivas. Esse processo evidencia a indissociabilidade entre território, memória e identidade na construção da resistência negra na comunidade Fazenda Estiva:

Acredito que se manter o nome antigo, estaria agradando os nossos que tanto lutou para manter tudo isso vivo e preservado, mesmo que já estamos acostumados com o nome de Machado, mas se era esse o nome, deveria permanecer, ou então deixar os dois nomes, sabendo que o nome Baixa do Nagô faz bem mais sentido para esse lugar, e se os mais antigos colocaram algum sentido tinha. Se a gente daqui acredita que é um lugar sagrado, pelo menos pra nós daqui, então Baixa do Nagô é uma extensão da Toca do Nagô. Como a permanência do nome antigo não depende só de mim, vamos conversando pra ver o que vai permanecer. (Eliane, entrevista concedida em 21/04/2025).

Nos diálogos coletivos realizados na comunidade - metodologia que encontra respaldo nos trabalhos de (Martins, 2021; 2025), em que o corpo e o espaço são entendidos como um arquivo vivo da memória. A Toca do Nagô emergiu como espaço central na construção identitária local. Os(as) colaboradores(as) do estudo destacaram unanimemente o local como símbolo máximo de proteção e pertencimento comunitário, sendo reconhecido por todos os moradores como marco histórico da comunidade Fazenda Estiva. A descrição de Eliane sobre a dimensão ancestral do espaço provocou a intervenção espontânea do senhor Eliezer (21/04/2025), que resgatou memórias de conversas com seu tio Vivaldo sobre a origem e significado do lugar, demonstrando como o conhecimento se transmite entre gerações. “Essa Toca do Nagô tem é história, um dia disseram que viram uma luz grande saindo dessa Toca, que antigamente os nossos veneravam esse lugar.”

A narrativa do Sr. Eliezer, ao remeter a fatos históricos vivenciados na Toca do Nagô, ilustra os processos de construção e transmissão da memória coletiva, tal como discutidos por (Halbwachs, 1990). Esses episódios revelam como a memória opera não como mero registro do passado, mas como prática social viva que atualiza constantemente os significados atribuídos ao espaço (Martins, 2025). A reverência com que os(as) moradores(as) se referem à Toca do Nagô e a autoridade reconhecida às narrativas dos mais velhos sobre o local evidenciam a importância das relações intergeracionais na manutenção da memória comunitária.

A centralidade da Toca do Nagô para a identidade da comunidade Fazenda Estiva dialoga com as reflexões de (Almeida, 2002) sobre territorialidade, na medida em que o espaço transcende sua dimensão física para se constituir como referência simbólica e afetiva. As narrativas compartilhadas

nos diálogos coletivos revelam como o local se configura como ponto de ancoragem para a memória grupal, articulando passado e presente através das experiências vividas e contadas. A interação entre Eliane e o senhor Eliezer exemplifica esse processo dinâmico de (re)significação do espaço por meio das trocas intergeracionais e da valorização dos saberes ancestrais:

Minha filha, eu nasci aqui na Estiva do lado de lá, onde hoje é o Sítio, quando me tornei adulto fui pra Maracás, anos mais tarde retornei aqui pra Estiva e não conhecia esse lado de cá que é o Machado. Em um belo dia comecei um desentendimento com a minha cunhada, um fala alto de um lado o outro fala alto do outro. Derepente tio Vivaldo risca do meu lado e diz: “Épa moço, aqui na Baixa no Nagô não pode existir confusão não. Fala baixo e respeite esse lugar”. Nunca me esquici disso e foi assim que eu fiquei sabendo que ali é a Baixa do Nagô e a Toca do Nagô e aquele morro. (Entrevista concedida em 21/04/2025)

Esse espaço representa uma rica tapeçaria de significados que transcendem seu aspecto físico, emergindo como um símbolo da resistência cultural e da identidade da comunidade negra. Como morada para tradições, revisita elementos profundamente enraizados na herança africana (Almeida, 2020). Sua importância reside não apenas em sua função religiosa, mas também em como perpetua a história e práticas que definem a comunidade ao longo do tempo.

No cerne da Toca, encontram-se cultos que carregam significados ancestrais e são fundamentais para a construção da identidade coletiva. Cerimônias e festividades, enraizadas na espiritualidade de matriz africana, promovem conexão direta com os antepassados, garantindo que a cultura se mantenha viva e adaptável às novas realidades sociais. Esse aspecto intergeracional é vital para a continuidade da memória cultural (Santos, 2002). A participação ativa da juventude fortalece essa ligação entre passado e presente; os mais jovens aprendem sobre suas raízes e tornam-se portadores de um legado socialmente relevante (Alves, 2015). A transmissão de conhecimento oral e prático assegura que as tradições não sejam apenas lembranças, mas componentes dinâmicos da identidade contemporânea (Oliveira, 2012).

Valorizá-lo é essencial em um momento em que culturas minoritárias enfrentam a homogeneização; a globalização pode ameaçar a singularidade das

culturas locais. As práticas realizadas acolhem resistência, constituindo um local onde a diversidade cultural é celebrada e preservada (Almeida, 2013). Ao resistir às pressões externas, a comunidade reafirma seus valores e lugar na sociedade. Esse espaço evidencia também a luta pela valorização da cultura afro-brasileira, frequentemente marginalizada em um contexto social mais amplo. A luta contra o racismo revisita a necessidade de reconhecimento e respeito pelas culturas afrodescendentes, transformando os rituais em protestos simbólicos que elevam a visibilidade dessas práticas culturais (Barth; Poutignat; Streiff-Fenart, 2011).

Investigar práticas afro-brasileiras e suas realidades revela um campo fértil para a antropologia e ciências sociais, essenciais para entender a longa trajetória de resistência da comunidade e sua capacidade de reinvenção (Becker, 1999). As narrativas coletivas emergem dessas experiências, constituindo um mosaico cultural que merece reconhecimento. É fundamental apoiar e ampliar iniciativas de valorização da cultura afro-brasileira, reconhecendo espaços como este como centros de resistência e preservação (Nascimento, 2020). A luta pela diversidade cultural deve ser alimentada por políticas públicas que reconheçam a importância dessas práticas. Somente assim será possível construir um futuro em que a diversidade cultural seja respeitada e celebrada, garantindo que a história da comunidade Fazenda Estiva e em todo o Brasil continue a ser contada (Almeida, 2020).

Maria Nagô: símbolo de ancestralidade e pertencimento africano

A figura emblemática de Maria Nagô, que viveu na comunidade da Fazenda Estiva entre os séculos XIX e XX, insere-se em um contexto no qual mulheres negras dificilmente ocupavam papéis de liderança, dado o forte enraizamento do patriarcado em todas as relações sociais da época. Nesse cenário, a atuação dessa liderança feminina na comunidade, para além de seu valor como simbologia histórica, funcionou como uma porta de acesso que possibilitou a construção, no período posterior à sua trajetória, de um movimento de mulheres na liderança comunitária. Conforme registra (Nascimento, 2022; 2024), Maria Nagô é apresentada como um elo entre a comunidade Fazenda

Estiva e o Bairro do Cuscuz, tendo exercido, em ambas as localidades, o papel de principal liderança.

A etimologia do nome "Nagô" é apresentada de forma plural, mas complementar, demonstrando como a memória coletiva opera em camadas (Halbwachs, 1990). Ele surge tanto como uma homenagem a um grupo étnico específico (os Nagôs) quanto como uma referência a uma figura histórica fundadora, Maria Nagô, elevada à condição de entidade protetora ou "encantada" após sua morte (Nascimento, 2014). Esse processo de "encantamento" do espaço e de personalidades fundadoras é um mecanismo crucial para a manutenção da coesão social e da identidade cultural, criando uma geografia sagrada que vincula o passado ao presente (Ribeiro, 2017).

A comunidade Fazenda Estiva reconhece e narra a figura de Maria Nagô como uma mestra, um termo que aqui transcende a mera senioridade, indicando uma posição de sabedoria, autoridade espiritual e mediação cultural dentro do território (Santos; Quinteiro, 2018). A espacialização de sua memória é significativa: sua residência situava-se na entrada da comunidade, posicionada sob a copa de um majestoso e esplendoroso pé de baraúna (Nascimento, 2024). Essa localização não é aleatória. A entrada de uma comunidade constitui uma fronteira simbólica entre o espaço interno, familiar e seguro, e o mundo externo (Haesbaert, 2014). A presença da mestra neste limiar, associada à árvore, carrega uma potência protetiva. Conforme o registro oral dos moradores, a baraúna não era apenas um elemento paisagístico, mas era compreendida como um símbolo vivo de proteção contra energias negativas (Nascimento, 2024).

Essa interpretação integra a árvore a um complexo sistema de cosmologia e geografia sagrada, em que elementos da natureza são investidos de agência e funcionalidade espiritual (Diegues, 2000). A baraúna, espécie nativa de grande porte e resistência, materializa no plano físico uma barreira energética, atuando como um guardião que filtra e resguarda o espaço comunitário. A associação entre a mestra e a árvore sugere que sua liderança e força moral eram percebidas como qualidades que se estendiam e se fundiam ao patrimônio natural, criando uma paisagem ética e protetora (Lima; Santos, 2019). Dessa forma, a memória de Maria Nagô e a existência da baraúna (ou sua lembrança) permanecem como pilares de uma topografia afetiva e

defensiva, na qual história, natureza e crença se entrelaçam para definir a identidade e os mecanismos de cuidado do lugar, como relata a senhora Maria (Gaza):

A casa de madinha Maria era perto a cima do pé de braúna, centenário que tinha aqui na Estiva. Os antigos diziam que ela em vida a Estiva só andava cheia de gente, o povo vinha de longe buscar ser atendido por ela, para curar todo tipo de doença, o povo dizia que os encantados que andava com ela de tudo sabia rezar e curar. Ela era rezadeira, curandeira e parteira. Hoje em dia é difícil encontrar uma pessoa com tantos dons assim. Sabe o que mais me impressiona é que os saberes dela não foi aprendido por nenhuma outra mulher, só os homens que aprenderam e se alguma mulher aprendeu não temos nota. A gente fica pensando que pra vencer as dificuldades daquela época só com muita espiritualidade e fé. (Entrevista cedida em 04/12/2025)

A comunidade Fazenda Estiva tece um complexo retrato que articula espaço, gênero, agência espiritual e transmissão do conhecimento sobre Maria Nagô. Os relatos dos mais antigos descrevem a Estiva em sua época como um lugar de peregrinação e agência: "cheia de gente", com pessoas deslocando-se de longe em busca de seus cuidados. Maria Nagô é lembrada em sua plenitude de ofícios: rezadeira, curandeira e parteira, uma tríade que abarca as dimensões espiritual, física e vital do ciclo da existência humana (Cardoso, 2018). A eficácia de sua prática é atribuída a uma relação privilegiada com os encantados, entidades espirituais que "andavam com ela", conferindo-lhe o dom e o saber para "rezar e curar" todo tipo de doença. Isso situa seu conhecimento não apenas em um aprendizado técnico, mas em uma ontologia relacional, em que o saber é co-construído com o mundo invisível (Castro; Figueiredo, 2019).

Um ponto crucial e reflexivo da narrativa contemporânea reside na descontinuidade da linhagem feminina desses saberes. É observado, com um tom de estranhamento e lamento, que tais conhecimentos não foram aprendidos por nenhuma outra mulher, tendo sido transmitidos apenas a homens. A observação "se alguma mulher aprendeu não temos nota" é profundamente reveladora (Cordeiro, 2020). Ela aponta não para uma ausência de capacidade, mas para possíveis rupturas na cadeia de transmissão intergeracional entre mulheres, talvez influenciadas por dinâmicas sociais,

religiosas ou familiares que reconfiguraram o acesso ao conhecimento sagrado ao longo do tempo (Araujo, 2006). Essa lacuna na memória coletiva ("não temos nota") torna-se ela mesma um dado etnográfico significativo sobre os silenciamentos que podem ocorrer na história dos saberes tradicionais.

O povo contava que na casa dela só andava cheia de gente, cheia de criança, era uma casa muito movimentada. Não sabemos se ela morava sozinha, mas acredito que não, uma pessoa tão importante para o povo antigo não deveria morar sozinha. Sabemos que a casa dela era diferente das demais, os antigos diziam que só a casa dela era feita de adobão, foi a última casa que desabou com o tempo, era a mais firme. As demais casas eram de taipas e cobertas de palha, a dela era de telha. Então era como se ela fosse alguém muito importante para o nosso povo. Ficamos sabendo que ela viveu no Cuscuz, isso é bem provável, quando o povo daqui ia chegando na idade, o povo queria dar pra eles mais conforto, então essa ida dela para o Cuscuz faz todo sentido. Os nossos idosos iam para a Rua do Cuscuz, quando não estavam mais aguentando a lida da roça e os jovens e adultos daqui e do Cuscuz ajudavam a manter eles, isso eu sempre achei bonito de ouvir e ver. (Maria, entrevista cedida em 04/12/2025).

As memórias dos(as) moradores(as) da comunidade Fazenda Estiva constroem um perfil de Maria Nagô a partir da materialidade de sua morada e das dinâmicas sociais que a circundavam (Nascimento, 2024). As memórias iniciam-se não por descrições físicas da pessoa, mas pela atmosfera de sua casa: um espaço descrito como sempre cheio de gente e de crianças, uma casa muito movimentada (Oliveira, 1996). Esse detalhe transcende a anedota, configurando-a como um espaço de agregação social, cuidado e continuidade geracional (Muniz, 2018). A presença infantil sugere um ambiente seguro e acolhedor, potencialmente um local de socialização e transmissão informal de saberes (Oliveira, 2012). A inferência de que "uma pessoa tão importante... não deveria morar sozinha" revela menos uma certeza factual e mais uma lógica cultural de reciprocidade e prestígio social, na qual a relevância comunitária se expressa e se sustenta por meio da coabitação e da rede de apoio (Oliveira, 2017).

A especificidade arquitetônica da residência de Maria Nagô é outro marcador central de sua distinção (Silva, 2000). Enquanto as demais casas da comunidade eram de taipa e cobertas de palha, a sua era construída em adobão

e telha, sendo lembrada como "a última a desabar com o tempo" e "a mais firme" (Ribeiro, 1995). Esta solidez material opera como uma metáfora robusta de sua posição social e resistência simbólica. A durabilidade da casa de adobão, em contraste com as construções mais perecíveis, projeta no plano da paisagem construída a perenidade e estabilidade que ela representava para a coletividade (Haesbaert, 2014). A casa, portanto, não era apenas um abrigo, mas um signo físico de sua autoridade e centralidade.

Segundo as pesquisas de (Nascimento, 2022; 2024), Maria Nagô era a proprietária originária da comunidade Fazenda Estiva. Sua antiga estrutura residencial, cujos vestígios materiais persistem no local, não se reduz a uma mera edificação histórica. Ela constitui um artefato cultural que pode estar profundamente atrelado à sua posição social, materializando uma clivagem e uma diferenciação de poder simbólico inerentes à sua figura. Os resquícios dos adobes que ainda se fazem presentes no território conferem corporeidade e verossimilhança às narrativas dos moradores, funcionando como um elo tangível com o passado (Martins, 2021).

Quando idosa, Maria Nagô se desloca da comunidade Fazenda Estiva para o Bairro do Cuscuz, com outros moradores da região que efetivaram suas novas residências no espaço urbano (Nascimento, 2024). Situando-a no Cuscuz (ou Rua do Cuscuz), o que é considerado "bem provável" e "faz todo sentido" dentro de uma lógica comunitária específica (Souza, 2008). Esta migração na velhice não é interpretada como um deslocamento qualquer, mas como parte de uma geografia do cuidado historicamente estabelecida. A prática de que os idosos, ao não "aguentarem mais a lida da roça", se deslocavam para o Bairro do Cuscuz, onde eram mantidos pelos jovens e adultos de ambas as localidades, é descrita como "bonito de ouvir e ver" (Martins, 2025). Esta observação aponta para um modelo de segurança social baseado na reciprocidade intergeracional e na solidariedade espacial (Silva Filho, 2010), em que a mobilidade é um mecanismo de proteção e dignidade. A transferência de Maria Nagô para esse espaço de retiro e acolhimento não apenas confirma sua pertença a esse sistema, mas também consolida a imagem de uma comunidade que honra seus mestres, integrando-os a uma topografia afetiva do bem-estar e do respeito coletivo (Santos; Nascimento, 2009).

Antes de sua partida, madinha Maria Nagô deixou muitos ensinamentos para a comunidade Fazenda Estiva, o uso de ervas medicinais para a cura dos males do corpo e da alma que utilizamos até hoje. Agora que não temos mais, mas aqui tinha muitos benzedores, todos de alguma forma aprendeu com ela esse dom, foi passado de geração em geração. As rezas da comunidade, os antigos diziam que ela dava um santo de devoção para cada casa e assim as rezas na comunidade eram historicamente muitas aqui na Estiva. A preservação das árvores de braúna até hoje mantidas por nós é parte da proteção e reverência que o povo daqui aprendeu com ela. As tradições que algumas pessoas ainda preserva de rezar o terço as seis horas da tarde e fazer o sinal da cruz nesse horário é uma tradição dos antigos daqui também. (Entrevista cedida pela sra. Maria em 04/12/2025).

A figura de Maria Nagô como uma matriz fundante e um arquétipo do saber tradicional para a comunidade Fazenda Estiva. Sua partida não representou um desaparecimento, mas a consolidação de um legado que se perpetua por meio de práticas cotidianas, constituindo uma epistemologia encarnada que estrutura a vida coletiva em múltiplas dimensões: o cuidado, a espiritualidade e a relação com o ambiente (Oliveira, 2018). O ensinamento sobre o uso de ervas medicinais transcende a noção de um mero repertório fitoterápico. Ele estabelece uma ontologia integrada do bem-estar, em que os "males do corpo e da alma" são compreendidos como fenômenos interconectados (Oliveira, 2017). Esta prática, mantida "até hoje", configura um sistema de saúde comunitário e autônomo, baseado em um conhecimento ecológico profundo, transmitido como um "dom", termo que aqui não indica um carisma exclusivo, mas um saber responsável acessível a todos que se dedicam a aprendê-lo ("todos de alguma forma aprendeu"), (Martins, 2021; 2025). A figura do "benzedor", hoje menos frequente, emerge como o especialista dessa tradição, atuando como um mediador prático entre o saber ancestral e as necessidades presentes (Muniz, 2018).

No âmbito espiritual, sua atuação é descrita como a instauradora de uma cartografia devocional doméstica. Ao "dar um santo de devoção para cada casa", Maria Nagô individualizou e enraizou o sagrado no núcleo familiar, promovendo uma diversificação controlada das práticas religiosas (Moura, 2018). Esta ação gerou uma paisagem espiritual plural e coesa, em que a multiplicidade de rezas ("historicamente muitas") reforça, e não fragmenta, a unidade comunitária. Trata-se de uma liturgia da intimidade, que transforma

cada lar em um pequeno santuário, garantindo a presença do sagrado no espaço mais íntimo da vida social (Martins, 2019).

A preservação das árvores revela a dimensão ecológica e ética de seu legado (Lima, 2019). Este não é um ato de conservação ambiental no sentido contemporâneo, mas um ato de proteção e reverência que traduz um princípio moral: o respeito por entidades vivas específicas, reconhecidas como portadoras de significado histórico e espiritual. A baraúna deixa de ser apenas uma espécie botânica para se tornar um monumento vivo, um testemunho silencioso do pacto de cuidado estabelecido com a mestra (Franco, 2013). As tradições aparentemente sincréticas, como rezar o terço às seis horas da tarde e fazer o sinal da cruz, são reinterpretadas à luz dessa matriz. Elas não são percebidas como importações externas, mas como "tradição dos antigos daqui". Este processo de apropriação e endogenização demonstra como elementos de distintas procedências são filtrados e ressignificados pelo filtro da autoridade ancestral local, integrando-se organicamente ao calendário ritual da comunidade (Fernandes, 2019).

A figura de Maria Nagô emerge menos como uma pessoa biográfica e mais como um princípio organizador de transmissão (Santos; Barbosa, 2020). Seu legado é uma tecnologia social da memória, materializada nas autenticidades caseiras, nos santos domésticos, nas árvores preservadas e nos ritmos diários de oração (Oliveira, 2012). A comunidade da Estiva, ao manter vivas essas práticas, não cultua um passado estático, mas executa ativamente o mandato ético recebido, demonstrando que a verdadeira herança não está na posse de objetos, mas na continuidade responsável de um modo de saber, curar, crer e habitar o mundo (Martins, 2025).

A Maria Nagô é parte central para a compreensão das dinâmicas comunitárias da Estiva. Caracterizada por uma multicentralidade singular, sua atuação permeava as mais diversas esferas da vida social local, tornando-a uma personalidade fundante e aglutinadora (Nascimento, 2022). Após o seu passamento, o ato de homenageá-la, incorporando seu nome à toponímia sagrada, transcendeu uma simples memorialização. Como aponta (Santana, 2022), a nomeação de espaços por figuras encantadas é um processo ativo de reafirmação do legado e de sacralização do território, transformando a história individual em patrimônio coletivo. Dessa forma, este estudo identifica Maria Nagô

não apenas como uma personalidade histórica, mas como um eixo fundamental em torno do qual gravitam a memória, a espiritualidade e as próprias estruturas de organização social desse espaço ancestral (Braga, 1992).

Em diálogo com os outros participantes do estudo, evidencia-se que o seu principal símbolo de coletividade e ancestralidade está personificado na figura de diversas "Marias", que convergem para representar uma única identidade matricial. Esta representação múltipla reflete um profundo senso de continuidade e partilha de legado cultural, em que o individual se dissolve no coletivo, fortalecendo os laços comunitários (Santos; Quinteiro, 2018).

A figura histórica de Maria Nagô é continuamente ressignificada na memória coletiva da comunidade, sendo pluralizada por meio de uma quantidade de títulos que refletem as múltiplas dimensões de sua atuação e da relação afetiva que mantém com o grupo social (Oliveira; Peixoto, 2020). Essa multiplicidade nominativa não é aleatória, mas sim um testemunho das diversas facetas de seu legado. Para alguns membros da comunidade, ela é recordada de maneira carinhosa como "madinha Maria", um termo que denota proximidade, afeto e uma relação de apadrinhamento espiritual ou social, sugerindo uma inserção íntima no cotidiano das relações (Costa, 2021).

Para outros, contudo, o título que prevalece é o de "mãe Maria". Esta denominação carrega um peso significativo de reverência e reconhecimento de seu papel crucial como parteira tradicional. Como apontam (Santos; Quinteiro 2018), em contextos afro-brasileiros, o ofício da parteira transcende em muito a assistência ao parto. Ele confere à mulher uma posição matriarcal e de grande responsabilidade social, posicionando-a como guardiã e transmissora de saberes ancestrais, constituindo-se, portanto, em um pilar fundamental da estrutura comunitária.

É importante destacar que o título "mãe" no universo religioso afro-brasileiro também ocupa um lugar central, frequentemente utilizado para designar a mãe de santo, a sacerdotisa que lidera e guia um terreiro (Candeias, 2023). Nesse sentido, a recorrência do termo "mãe Maria" pode abrir espaço para uma nova camada de reflexão, indicando não apenas sua função social de parteira, mas também seu reconhecido papel religioso como sacerdotisa. A convergência desses dois significados, a mãe que dá à luz e acolhe no mundo físico, e a mãe que guia e inicia no mundo espiritual, consolida a imagem de

Maria Nagô como uma figura matriarcal integral, cuja autoridade e cuidado se estendiam por todas as esferas da vida comunitária (Cardoso, 2018).

A complexidade de sua representação social amplia-se com a forma de tratamento utilizada pelos mais velhos: "sinhã Maria", termo que sugere uma reverência profundamente enraizada, possivelmente uma variação particular de "senhora", carregando ecos do português arcaico e denotando um respeito hierárquico e comunitário. Já para aqueles externos à comunidade, ela era conhecida por "dona Nagô", uma designação que, embora respeitosa, a individualiza pela sua provável nação de origem étnica, contrastando com os títulos internos que a definiam por suas funções e afetos. Essa polifonia onomástica ilustra como a identidade é construída de forma relacional, variando conforme o lugar social de quem nomeia e a natureza do vínculo estabelecido (Almeida, 2020).

A ancestralidade feminina africana, personificada em figuras como Maria Nagô, manifesta-se a partir de uma atuação multifacetada e profundamente comunitária (Oliveira, 2012). Sua presença articulava dimensões materiais e espirituais, exercendo funções complementares essenciais para a manutenção do bem-estar coletivo: era guardiã de energias sobrenaturais, parteira que assegurava a continuidade da vida e mãe-de-santo, cuidadora dos males do corpo e da alma (Nascimento, 2022; 2024). Essa convergência de saberes obstétricos, terapêuticos e espirituais tornava-a um pilar central na estrutura social, cuja autoridade transcendia os limites geográficos da comunidade.

O profundo respeito que emanava de sua figura é atestado pela memória afetiva dos mais velhos, como relata a senhora Zaurita, evidenciando o reconhecimento unânime de seu papel fundante. Sua influência não se restringia ao espaço interno do grupo, mas ecoava no entorno, tornando-a uma referência de saber e estabilidade social. Tal centralidade ilustra o modelo de liderança feminina negro-diaspórica, no qual o poder é construído não pela coerção, mas pelo serviço, pelo cuidado e pela capacidade de nutrir a vida em suas múltiplas dimensões (Cardoso, 2014; 2018).

Minha filha, sinhã Maria Nagô era uma mulher muito poderosa aqui da Estiva, os mais velhos dizia, porque eu não a conheci, meu pai era ainda criança quando ela partiu para o reino da Glória e para se torná encantada, olha que

estou com 75 anos, imagina quantos anos essa mulher viveu aqui e nunca foi esquecida. Meu pai ouvia dos mais velhos que ela tinha premonições e sabia bem antes da pessoa chegar na Estiva o que queria e o que vinha fazer. Ela dizia: “está chegando uma pessoa aí com tal enfermidade, vamos preparar tudo”. E assim era, sem tirar nem pôr. E isso servia também para quem fosse com mal intensão, para entrar na Estiva, a minha filha não entrava não. (Zaurita, entrevista cedida em 04/12/2025)

E o povo daqui fala que até hoje a natureza daqui dá sinal, quando uma pessoa chega mal intensionada os bichos se manifestam, é marimbondo sobrevoando a pessoa, a oropa, os sanharol, muita ventania, é uma lausa. A gente já sabe que quem veio de lá não está bem intensionado, os nossos antigos nos alerta logo. (Maria, entrevista cedida em 04/12/2025).

O ato de transmissão da memória coletiva é um legado oral que tece a identidade da Comunidade Fazenda Estiva em torno da figura arquetípica de Maria Nagô (Cordeiro, 2020). A cadeia de saberes, explicitando que seu conhecimento é herdado, "eu não a conheci, meu pai era ainda criança", o que realça o poder da tradição oral como veículo de preservação histórica em comunidades onde a escrita nem sempre é o registro primordial (Fernandes, 2019). A longevidade excepcional atribuída à sacerdotisa, somada à sua permanência vívida na memória mesmo após décadas de sua partida ("nunca foi esquecida"), eleva-a à condição de mito fundante, uma personagem histórica cuja existência se confunde com a própria história e identidade do lugar (Candeias, 2023).

Maria Nagô não é ancorada em força física, mas em um conhecimento espiritual e intuitivo profundamente enraizado na cultura de matriz africana (Almeida, 2020). A sua capacidade de premonição, "sabia bem antes da pessoa chegar... o que queria e o que vinha fazer", e o seu papel de diagnóstico preciso de enfermidades a configuram como uma autoridade de conhecimento tradicional, uma guardiã que mediava o bem-estar físico e espiritual da comunidade (Machado; Aguiar, 2017). A expressão "sem tirar nem pôr", ao final, opera como um carimbo de veracidade e legitimidade, selando a narrativa com a incontestabilidade do testemunho coletivo. Esta descrição corrobora a ideia de que, em muitas comunidades tradicionais, o poder feminino se manifesta por meio de um cuidado profundo e de um saber intuitivo que protege, previne e cura, constituindo uma forma de autoridade alternativa e reverenciada (Martins,

2019). A "partida para o reino da Glória" não a removeu do convívio comunitário; pelo contrário, transformou-a em um espírito ancestral, cuja presença e influência permanecem ativas na Estiva (Oliveira, 2012).

Com base na tradição oral da comunidade, percebe-se uma epistemologia ambiental viva, na qual o território não é um cenário inerte, mas um agente ativo de vigilância e proteção (Bosi, 1994). Segundo o conhecimento transmitido intergeracionalmente, o meio natural emite sinais claros quando percebe a presença de indivíduos portadores de más intenções. A manifestação é descrita como uma sinergia de elementos: a agitação de marimbondos, o comportamento específico de abelhas e o surgimento súbito de ventanias. Este conjunto de fenômenos é compreendido coletivamente como um sistema de alerta, uma "lausa" ou advertência ecológica (Barth, 1997).

Essa leitura do ambiente configura um mecanismo comunitário de segurança biocultural, no qual o saber dos mais antigos funciona como chave interpretativa para os desígnios da natureza (Arruti, 2006). A percepção de que "quem veio de lá não está bem intencionado" vai além de uma suspeita casual; é uma conclusão baseada em um código estabelecido, no qual o comportamento dos animais e as mudanças atmosféricas são sinais legíveis (Martins, 2021). Dessa forma, a paisagem atua como uma extensão da memória e da sensibilidade coletiva, reforçando os laços de pertencimento e servindo como guardião da integridade do grupo e do espaço ancestral (Oliveira, 2012).

Na cosmovisão da comunidade Fazenda Estiva, Maria Nagô transcende a condição histórica de proprietária para assumir o estatuto de entidade encantada. Ela é evocada como guardião do espaço ancestral, exercendo uma função histórica e espiritual contínua de proteção e de afirmação do pertencimento coletivo (Nascimento, 2024). Relatos dos moradores indicam que, durante a participação em ritos do Candomblé, a sensação de proteção emanada por Maria Nagô é uma constante descrita nas narrativas. Esta proteção, portanto, não se circunscreve ao tempo pretérito; ela é uma presença ativa, reafirmada e reatualizada no cotidiano da comunidade, demonstrando como o passado se imbrica dinamicamente com as experiências e a identidade do presente.

Maria Nagô configura-se, seja como líder histórica, entidade espiritual ou arquétipo coletivo, encarnando a multicentralidade de saberes e a autoridade comunitária feminina, sendo reverenciada como guardião, benzedeira, parteira e

mãe-de-santo (Almeida, 2019). Sua memória, transmitida oralmente e ressignificada após sua morte, é perpetuada pela incorporação do termo "Nagô" à identidade do lugar, transformando a história individual em patrimônio coletivo e criando uma geografia sagrada que irradia proteção espiritual por toda a Estiva (Nascimento, 2022; Ribeiro, 2017). A relação ética e cosmológica com o território manifesta-se numa relação cósmica de co-pertença, em que a natureza é entendida como parte integrante do mundo social e espiritual, mediada por práticas de cuidado, respeito e exceção ritual (Arruti, 2006; Almeida, 2019). Assim, a comunidade mantém vivas suas múltiplas identidades por meio de narrativas que vinculam passado e presente, articulando história, mito e espiritualidade em um contínuo processo de preservação cultural.

Mulheres da Estiva: papel na construção comunitária

As lideranças femininas na comunidade Fazenda Estiva, conforme discutido na literatura, são frequentemente apresentadas como uma das principais características do espaço. Em diversos relatos sobre eventos ou processos importantes vivenciados pela comunidade, essas lideranças ganham destaque e relevância no interior dos contextos históricos analisados (Cordeiro, 2020). No contexto das questões de gênero, as mulheres da comunidade Fazenda Estiva emergem como figuras centrais na construção e manutenção de um espaço de pertencimento, atuando como agentes primordiais na formação das dinâmicas sociais e culturais da comunidade. Conforme afirmado por (Nascimento, 2022, p. 39):

A história de Maracás, bem como parte significativa da região, é marcada pelo poder feminino, como demonstra alguns textos desse livro e a memória popular que registrou a importância que essas mulheres tiveram ao longo da história.

A contribuição dessas cidadãs pode ser compreendida à luz de sua habilidade em articular redes de solidariedade e resistência, especialmente em cenários em que as desigualdades de gênero e as restrições socioeconômicas se tornam evidentes (Cordeiro, 2020). Ao analisar a trajetória histórica da comunidade Fazenda Estiva, observa-se que a sustentação e o desenvolvimento

do espaço foram profundamente marcados por uma liderança feminina contínua e multifacetada (Cardoso, 2018). Mulheres como Maria Nagô, Ana Possidônia, Moça, Erotildes, Maria Bernardina, Edite, Luzia, Maria Ave, entre tantas outras, emergem não como figuras isoladas, mas como parte de uma linhagem matriarcal que assumiu a responsabilidade pela funcionalidade comunitária em suas diversas dimensões (Castro; Figueiredo, 2019). Suas atuações, conforme evidenciado no cotidiano da comunidade, englobavam desde a organização social interna até a gestão das bases econômicas que garantiam a subsistência e a reprodução da vida coletiva.

O núcleo dessa economia ancestral era composto por um sistema produtivo diversificado e integrado ao território, que incluía a cafeicultura, a meliponicultura (produção de mel), o cultivo da cana de palma, bananas e a confecção artesanal de cestaria. Este conjunto de atividades não representava meramente uma subsistência pragmática, mas constituía um complexo econômico-cultural (Lima; Nascimento, 2018), no qual o saber-fazer tradicional se entrelaçava com a gestão ambiental e a organização social. A circulação desses bens era finalizada por meio da inserção no circuito mercantil local, com a comercialização nas feiras livres aos sábados. Esse ponto de venda semanal representava mais do que uma transação econômica; era um espaço de sociabilidade, troca de informações e afirmação da autonomia produtiva feminina (Santos, 2002), consolidando o papel central dessas mulheres tanto na produção quanto na reprodução social da comunidade.

Com base nas pesquisas de campo realizadas, observa-se que a comunidade Fazenda Estiva apresenta um modelo notável de organização produtiva, no qual as mulheres desempenham uma função central e estruturante no desenvolvimento econômico local (Santana, 2022). Esta dinâmica concretiza-se, em uma de suas vertentes, por meio da agricultura familiar comercial, representada por figuras como Eliane e sua mãe, Maria Eva. Sua atuação transcende o cultivo de uma policultura diversificada, incluindo morango, manga, goiaba e abacaxi, para adentrar o âmbito do beneficiamento e da agregação de valor (Altieri, 2002). A recente produção da "Geleia da Comunidade Quilombola Fazenda Estiva" evidencia essa capacidade inovadora e empreendedora. Mais do que um novo produto, a geleia constitui um artefato cultural comestível (Canclini, 2008), um símbolo material da identidade coletiva que, ao

ser comercializado em todo o município de Maracás, projeta a marca da comunidade no mercado regional, alicerçada na qualidade e na autenticidade de seus saberes tradicionais aplicados.

Paralelamente a esta vertente comercial, opera um sistema robusto de agricultura de subsistência, igualmente liderado por mulheres. Senhoras como Maria (Gaza), Maria Lúcia, Rita, entre tantas outras mulheres, encarnam a experiência fundamental para a segurança alimentar do grupo (Cardoso, 2018). Suas lideranças abrangem integralmente o ciclo produtivo, desde a limpeza e preparo do solo até o plantio e manejo das culturas. Esse domínio técnico, especialmente reconhecido no território por suas habilidades na limpeza de amplos terrenos, não se reduz a uma mera técnica agrônoma. Ele representa um saber corporal e territorialmente situado (Castro; Figueiredo, 2019), fruto de uma relação íntima e duradoura com a terra, que garante a autonomia e a reprodução da vida comunitária.

A estruturação histórica da economia de subsistência na comunidade Fazenda Estiva demonstra um nítido protagonismo feminino na gestão e na viabilização material das unidades familiares (Lima; Carvalho, 2017). As mulheres, ao longo do século XX, foram as principais gestoras dos excedentes produtivos, responsabilizando-se não apenas pelo cultivo, mas também pela circulação e comercialização dos bens. Este papel frequentemente as levava a transpor os limites do território comunitário, estabelecendo vínculos comerciais externos fundamentais, como aquele mantido com o comerciante sr. Elesbão (Lima, 2014).

A venda direta a ele de produtos como mamona, café e cana-de-açúcar configurava um circuito econômico local-regional, em que a produção doméstica era convertida em meios de troca e aquisição de outros mantimentos necessários (Candido, 2006). Este comerciante, por sua vez, não era uma figura impessoal; seu conhecimento profundo dos moradores e de suas histórias indica que a transação econômica era mediada por relações sociais densas e por um saber local compartilhado, característico de economias moralmente embutidas (Froes, 2022).

A análise da trajetória socioeconômica da comunidade Fazenda Estiva revela um quadro histórico marcado pela privação material estrutural. Tanto em seu período fundacional quanto nas décadas que se seguiram à abolição da

escravatura até os dias atuais, a comunidade enfrentou profundas vulnerabilidades econômicas e uma limitada capacidade de acesso a recursos básicos para uma sobrevivência digna (Arruti, 2006). As narrativas coletadas destacam uma realidade de extrema precariedade, na qual a renda monetária familiar era tão ínfima que se destinava quase exclusivamente à aquisição de ossos para a preparação de caldos e pirões, base alimentar que sustentava o grupo, “minha filha, nosso povo não comia carne de gado aqui não, o dinheiro só dava para comprar ossos”, como relata dona Maria (21/04/2025).

Esse cenário de carência, contudo, não se traduziu em passividade. A comunidade desenvolveu um sistema criativo de reciclagem e economia circular como estratégia de sobrevivência (Castro; Figueiredo, 2019). Após o uso culinário, os ossos eram meticulosamente higienizados e revendidos ao comerciante Sr. Elesbão. A receita obtida com esta transação era, por sua vez, reinvestida na organização e manutenção do abastecimento alimentar coletivo, demonstrando um notável espírito de gestão comunitária em face da escassez (Cascardo, 2017).

Paralelamente, a aquisição de vestuário dependia de doações provenientes de famílias em melhor situação econômica. O processo de incorporação desses artefatos à vida comunitária, contudo, ia além da limpeza física. As mulheres da comunidade Fazenda Estiva, guardiãs desses saberes práticos, empregavam um método ancestral de purificação que consistia na fervura das roupas juntamente com fezes de gado (Costa, 2021). Esta prática transcende uma lógica estritamente higiênica, embora ancorada em um conhecimento empírico sobre a eliminação de agentes infecciosos.

Ela está imersa em uma cosmologia própria, na qual se acreditava que o procedimento eliminava não apenas germes e bactérias, mas também as "energias" ou influências das pessoas anteriores (Lima; Santos, 2019). Dessa forma, a limpeza do tecido convertia-se em um rito de transformação e apropriação simbólica, despersonalizando o objeto doado e reinserindo-o, agora "limpo" em múltiplas dimensões, no circuito social do grupo. Estas práticas, sustentadas pelo trabalho e pelo saber feminino, foram fundamentais para a manutenção da integridade física e cultural da comunidade em contextos de profunda adversidade (Nascimento, 2024).

Entre as atividades econômicas históricas, a apicultura e meliponicultura (colheita do mel) destacavam-se como um pilar crucial para a segurança alimentar e a renda familiar. Esta prática ancestral, que perpassa gerações como um saber-fazer transmitido, mantém-se viva e ativa no presente, encabeçada pela Sra. Maria Lúcia e sua família (Cardoso, 2018). A continuidade dessa atividade não representa uma mera repetição, mas a ressignificação de uma tecnologia social (Candeias, 2023) que articula conhecimento ecológico, gestão comunitária e identidade cultural. De forma semelhante, a produção de café, outrora uma das mercadorias centrais na relação com o Sr. Elesbão, continua sob a responsabilidade da Sra. Maria Lúcia, simbolizando a permanência do legado produtivo feminino e sua capacidade de adaptação e perpetuação dos sistemas agroalimentares tradicionais que sustentam a comunidade (Castro; Figueiredo, 2019).

Figura 19: Reunião das mulheres da comunidade Fazenda Estiva para a elaboração das atividades culturais anual.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A Sra. Maria (Gaza) personifica o princípio matriarcal de gestão integrada que fundamenta a sustentabilidade da comunidade Fazenda Estiva. Na (fig. 19) é apresentada uma reunião, na qual ela representa uma das lideranças. Sua atuação articula, de maneira indissociável, as dimensões produtiva, econômica e espiritual, constituindo-se como um eixo central da reprodução social do grupo. No âmbito econômico e da segurança

alimentar, ela é a gestora principal de um sistema de policultura diversificado, cultivando banana, andu, feijões, milho e cana. Este modelo, que combina subsistência e potencial comercial, caracteriza-se como uma agricultura de base familiar ecológica (Altieri, 2002), que otimiza o uso do solo e preserva a agrobiodiversidade. Recentemente, seu protagonismo expandiu-se para um empreendimento familiar de média escala voltado para a fruticultura (laranja, ameixa e manga), demonstrando uma capacidade de inovação e adaptação econômica dentro de um paradigma produtivo familiar (Baeninger, 2012).

Paralelamente, Dona Maria (Gaza) exerce um papel fundamental como guardiã do patrimônio religioso e celebrativo da comunidade. Ela é a principal organizadora, assistida por suas filhas Cristiane e Cristina, das festividades em honra à padroeira da comunidade Fazenda Estiva, Nossa Senhora Sant'Ana, e a reza de Santa Bárbara (Almeida, 2020). Esta função transcende a mera logística, englobando a coordenação dos ritos de reza e, de forma central, a preparação e distribuição da alimentação coletiva que marca essas celebrações.

Essa prática alimentar comunitária, longe de ser um detalhe instrumental, é um ato de sociabilidade total (Arruti, 2006) que reforça os laços de solidariedade, redistribui recursos e materializa simbolicamente a união do grupo em torno de suas crenças compartilhadas. Assim, dona Maria tece, por meio do cultivo da terra e da organização do sagrado, as próprias estruturas materiais e simbólicas que garantem a coesão e a continuidade da vida coletiva em Fazenda Estiva.

A economia da comunidade Fazenda Estiva é sustentada por um duplo protagonismo feminino: aquele que inova e agrega valor, conectando a comunidade ao mercado externo com identidade; e aquele que preserva, cultiva e garante a soberania alimentar interna. Juntas, essas dimensões tecem uma rede de sustentação material e simbólica, na qual as mulheres são as principais guardiãs dos meios de produção e dos caminhos de desenvolvimento do território (Almeida, 2016).

As ações dessas mulheres contribuem para a criação de um ambiente comunitário coeso, no qual os laços afetivos e culturais são constantemente reforçados (Gonzalez, 1984). A memória popular registra a sua relevância ao

longo da história, destacando seu protagonismo em momentos decisivos para a comunidade. Na (fig. 20) é apresentado um grupo de mulheres no final do século XX em uma manifestação cultural da comunidade. Dessa forma, elas não apenas ocupam espaços de liderança, mas também redefinem as noções de poder e influência, desafiando estereótipos e promovendo uma visão mais inclusiva e equitativa da sociedade (Lima, 2014).

Figura 20: Reunião das mulheres no final do século XX para a elaboração da reza de Sant'Ana, padroeira da comunidade.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

Suas contribuições e presenças são essenciais para a tessitura dos laços comunitários, contribuindo não apenas para a organização cotidiana, mas também para a preservação de tradições e valores locais. Conforme evidenciado na obra de (Nascimento, 2022, p. 39, 47), quando destaca a presença de uma sacerdotisa, descrita como “curandeira, raizeira e rezadeira”, expressões utilizadas na época, que habitava a comunidade e era respeitada por todos os moradores das duas comunidades citadas pelo autor, demonstra como seu conhecimento e saberes transcendem os limites locais, adentrando outras áreas do município. O autor relata que:

De maneira mais específica pretendo falar de duas Marias, Maria Jacaré e Maria Nagô, que talvez sejam a mesma e que viveu entre a rua dos Periquitos e a localidade da Estiva, na segunda metade do século XIX e o início do século XX. (Nascimento, 2022, p. 39)

Na povoação da Estiva, até hoje existente na região de Maracás e formada por africanos yorubás (“negros”), ligada ao Bairro do Cuscuz, construindo-se dessa

forma como quilombo urbano-rural, morreu no dia 11 de Maio de 1892, a africana Maria Nagô. (Nascimento, 2022, p. 39).

A referência à morte de Maria Nagô destaca a temporalidade e a relevância histórica desta figura no contexto da luta e resistência nas duas comunidades afrodescendentes. Esses dados permitem refletir sobre as condições de vida e as dinâmicas sociais da população negra na época (Froes; Barbosa, 2025). Suas histórias e trajetórias evidenciam a resiliência e a capacidade de adaptação dessas mulheres frente às transformações vivenciadas.

Dessa forma, a análise do papel feminino na Estiva não apenas enriquece a compreensão da comunidade como um espaço de pertencimento, mas também contribui para debates mais amplos sobre gênero, poder e identidade, destacando a relevância de suas narrativas para a construção de uma história social mais inclusiva e plural (Alberti; Pereira, 2016). No contexto social da comunidade Fazenda Estiva, destaca-se a figura de outra matriarca, Ana Possidônia, responsável pela organização das celebrações religiosas mais emblemáticas da comunidade, como as rezas em honra a Sant'Ana, Santo Antônio, Santa Bárbara e São João (Da Silva; Gomes, 2023).

Sua atuação, no entanto, extrapolava o âmbito do sagrado, permeando também os trabalhos coletivos, desde o plantio até a colheita dos alimentos, o que evidencia seu papel fundamental na coesão social e na manutenção das práticas agrícolas tradicionais. Como observa (Cardoso, 2018), as matriarcas frequentemente atuam como guardiãs do saber comunitário e da memória coletiva, articulando dimensões rituais e produtivas.

A centralidade de Ana Possidônia na tessitura simbólica do lugar é tamanha que seu nome permanece vinculado a um elemento natural da paisagem: um pé de jaca centenário, conhecido como “pé de jaca de dindinha Ana” (Castro; Figueiredo, 2019). A preservação dessa árvore até os dias atuais não se deve apenas à sua longevidade, mas ao seu valor como marcador de ancestralidade e pertencimento, funcionando como um verdadeiro monumento vegetal que materializa a história e as narrativas locais. Como assinalam (Almeida; Ferreira, 2019), a nomeação de elementos naturais constitui uma

forma de inscrição da memória no território, reforçando vínculos entre passado e presente e conferindo continuidade à identidade do grupo.

Esses exemplos ilustram como a atuação dessas mulheres transcende o âmbito doméstico, alcançando esferas públicas e simbólicas, nas quais reafirmam sua identidade e influência. Além das Marias citadas pelo autor (Nascimento, 2022) como um papel centralizador de identidade e etnicidade dentro da comunidade, evidencia-se a senhora Ana Possidônia, matriarca da comunidade, e suas filhas: Eroltildes, Maria Bernardina e Edite. Como destaca em seu texto (Froes, 2022, p. 236), em uma entrevista com a senhora Maria Bernardina (2017):

A fé nos Santos de sua devoção é uma característica marcante do seu povo, que faziam reverências aos santos como São João, Nossa Senhora Sant'Ana, Santa Bárbara e os Nagôs. Ela realiza trabalhos artesanais até hoje como a fiação de linha com fuso e bordado, pisa café e arroz no pilão (com a ajuda de outra pessoa).

As matriarcas desempenham funções cruciais na articulação da identidade e etnicidade da comunidade, evidenciando o papel vital das mulheres na preservação das tradições culturais. Essas figuras centralizadoras reafirmam não apenas a importância da herança cultural, mas também a transmissão de valores intergeracionais que fundamentam a coesão social. Por meio de suas ações e presença, essas mulheres sustentam a continuidade das práticas coletivas e a reafirmação da identidade comunitária, tornando-se responsáveis pela salvaguarda dos costumes e crenças que caracterizam seu contexto social (Cardoso, 2014).

Os papéis sociais desempenhados pelas mulheres são transmitidos ao longo das gerações e, ao se observar a dinâmica da comunidade, torna-se evidente que elas têm um papel central nas atividades do cotidiano. Distantes da função de meras auxiliares nas tarefas agrícolas, essas mulheres se destacam como as principais responsáveis por diversas etapas do processo produtivo, que inclui o plantio, cuidado, colheita e venda de alimentos, tanto para a cidade de Maracás quanto para as localidades vizinhas (Froes; Barbosa, 2025). Além de suas funções econômicas, essas mulheres atuam como guardiãs da fé,

organizando festividades importantes, como as celebrações em honra a Santo Antônio, realizadas na cidade maracaense.

É crucial ressaltar que, no ano de 2024, a reza em homenagem a Santo Antônio pode ter chegado a um fim simbólico com o falecimento da senhora Maria (Maria de Zidoro) aos 102 anos de idade, uma mulher indígena que tem laços de parentesco com as pessoas da comunidade Fazenda Estiva, considerada a responsável maior pela celebração (Nascimento, 2014). Sua partida representa a perda de uma figura emblemática que deixou um legado significativo de fé e devoção na comunidade. Esse contexto revela não apenas o papel ativo das mulheres na manutenção das tradições culturais, mas também a forma como essas dinâmicas sociais são influenciadas pela passagem do tempo e pelas mudanças nas lideranças comunitárias (Santos, 2002).

O estudo sobre o papel feminino sociocultural não é apenas uma questão acadêmica, mas uma necessidade para compreensão das transformações que ocorrem nas comunidades diante de mudanças geracionais e sociais. Assim, as experiências dessas mulheres devem ser documentadas e valorizadas, garantindo que seus legados e esforços não sejam esquecidos (Nascimento, 2024). É importante apresentar como as mulheres dessa comunidade, em suas múltiplas atividades, contribuem para a manutenção cultural daquele espaço. Suas ações, apesar de serem vistas como fazeres simples do cotidiano da localidade, têm uma relevância significativa para a organização coletiva do local de pertencimento (Cardoso, 2014).

As organizações das festividades juninas e das rezas aos Santos de devoção da comunidade passavam pelas mãos dessas mulheres. Como será descrito no capítulo logo mais, para realizar as festividades, elas tinham plantações de diversos alimentos e, por sua vez, toda a produção era vendida na cidade de Maracás aos sábados para a obtenção do recurso financeiro e realização das celebrações religiosas (Machado; Aguiar, 2017). Essa participação ativa reforça a importância de se compreender o papel feminino na configuração de espaços coletivos, destacando como suas práticas e narrativas moldam a identidade da Estiva. O estudo da atuação feminina na comunidade não apenas enriquece a discussão sobre pertencimento, mas também contribui para uma análise crítica sobre gênero, poder e identidade nas ciências sociais (Gonzalez, 1984).

Ao reconhecer o papel dessas mulheres em suas comunidades, promovemos uma compreensão mais rica e plural dos contextos sociais que elas habitam, reafirmando a necessidade de uma abordagem interdisciplinar nas pesquisas sociais contemporâneas (Malcher, 2009). As narrativas dessas mulheres são essenciais para compreender a complexidade das interações sociais e culturais que caracterizam a Estiva e áreas afins, constituindo um campo fértil para investigações futuras.

Além disso, as mulheres da Estiva são retratadas como guardiãs de saberes ancestrais e mediadoras de conflitos, exercendo uma liderança que muitas vezes passa despercebida nas análises sociológicas tradicionais. (Nascimento; Froes, 2022) ressaltam que, por meio de suas práticas cotidianas e de sua atuação em redes de solidariedade, essas mulheres constroem um senso de comunidade que resiste às transformações impostas pela modernidade. Suas histórias e experiências, portanto, não apenas ilustram a resiliência do grupo, mas também oferecem compreensões valiosas sobre como as dinâmicas de gênero podem ser reconfiguradas em contextos locais. Dessa forma, o estudo dessas mulheres não apenas enriquece a compreensão da comunidade Fazenda Estiva como um espaço de pertencimento, mas também contribui para debates mais amplos sobre gênero, poder e identidade nas ciências sociais.

Álbum ancestral: Uma sinfonia de resiliência

Na Estiva, um quilombo constrói,
Com história na voz e na ação.
Memória viva que faz e refaz,
Resistência que pulsa a tradição.

Das mãos idosas, o saber dos antigos,
Chá e banho que a enfermidade cura.
A fé na folha, na reza, no rito,
Na energia da natureza mais pura.

A roda do samba no terreiro gira,
Versos duelam em gênero e poder.
A voz das mulheres na festa conspira,
E o batuque faz o povo viver e reviver.

Em 2025, o marco se escreve,
Certidão que a identidade afirma.
Do Estado, o reconhecimento breve,
Que a luta secular finalmente confirma.

Das rezas dos santos, o calendário nasce,
Sant'Ana, São João, Santa Bárbara a brilhar.
Na fé e na festa, a memória se enlaça,
Para nunca a tradição se apagar.

A cura da tia, segredo guardado,
Revela o conflito do patriarcado.
Matriarca insurge, a filha na mão,
E o poder feminino é celebrado.

A terra consagrada à Santa Bárbara,
Café e arroz, oferenda e sustento.
Na colheita, a comunidade abraça,
Num trabalho sagrado, feito a cento.

Jovens planejam o amanhã com cuidado,
Agricultura e arte, futuro a semear.
Entre a tradição e o mercado,
Um novo caminho começa a trilhar.

O estatuto escrito, a associação fundada,
Novas lutas, após a vitória legal.
Agora a comunidade, certificada,
Luta pelo seu espaço territorial.

Assim segue a Estiva, trançando,
Com samba, reza, folha e enxada.
Guardando na memória a sua glória,
Uma comunidade sempre renovada.

GUARDIÃES DAS MEMÓRIAS: COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA E A DEFESA DE SUAS TRADIÇÕES

A comunidade Fazenda Estiva configura-se como um dos primeiros núcleos de resistência e preservação cultural dos povos africanos e afrodescendentes no município de Maracás. De acordo com relatos orais, especialmente dos membros mais idosos da região, o território é reconhecido como um espaço historicamente marcado pela presença e atuação da população negra (Oliveira, 2012), evidenciando sua importância como reduto de memória e identidade, “ao falarmos em identidade negra, encontramos-nos mais próximos dos processos sociais, políticos e culturais vivenciados historicamente pelos negros e negras na sociedade brasileira.” (Gomes, 2002, p. 38). Essa percepção reforça o papel da comunidade na manutenção das tradições e na construção de uma narrativa coletiva que resiste aos processos de apagamento histórico.

A comunidade Fazenda Estiva constrói sua identidade coletiva por meio de práticas medicinais tradicionais que sintetizam saberes ancestrais de origem africana (Silva, 2006). O emprego ritualístico de banhos de folhas e ervas medicinais, utilizados tanto para fins terapêuticos físicos quanto espirituais, configura um sistema de

conhecimento integrado que ultrapassa a simples aplicação de recursos fitoterápicos (Santos; Quinteiro, 2018). Essas práticas terapêuticas, além de representarem estratégias de resistência cultural, funcionam como mecanismos de fortalecimento dos vínculos comunitários e de perpetuação de saberes entre gerações. A Sra. Maria (Gaza) destaca estas práticas na comunidade:

Sempre que um de nós adoecer aqui na Estiva, uma das primeiras ações é procurar saber qual o remédio do mato serve para aquela enfermidade, seja pra fazer chá ou para tomar banho de folhas. E quando é criança então, meus netos sempre tomaram banho com folhas, sempre que estavam esmorecendinhos, mandava logo a mãe ir na rezadeira para rezar de mau-olhado, era dito e certo, assim que rezava os meninos logo melhorava. (Entrevista cedida em 26/07/2025).

A percepção e o manejo da saúde na comunidade Fazenda Estiva demonstram uma relação integrada entre o corpo, o ambiente e o universo simbólico-cultural. Neste contexto, a doença não é concebida como um fenômeno puramente biológico, mas como um desequilíbrio que pode ter origens tanto físicas quanto espirituais (Santos, 2002). O conhecimento botânico-local constitui a primeira linha de intervenção terapêutica. Diante de uma enfermidade, a busca por soluções inicia-se no próprio território, por meio do vasto saber etnofarmacológico que identifica as propriedades curativas das plantas. A preparação de chás ou a utilização de banhos de folhas representa uma tecnologia social de cura profundamente enraizada, uma prática que mobiliza a farmacopeia natural e reforça o vínculo com o meio ambiente (Altieri, 2002).

Quando a enfermidade atinge as crianças, em particular estados de prostração ou fraqueza descritos como "esmorecimento", o quadro interpretativo frequentemente incorpora uma dimensão das causas espirituais (Candeias, 2023). Nesses casos, atribui-se a condição ao "mau-olhado", uma influência negativa de origem externa que afeta o vigor vital. A resposta a essa condição não é farmacológica, mas sim ritualística, mobilizando a figura especializada da rezadeira. O ato de benzer a criança constitui um procedimento terapêutico completo, que atua no plano simbólico para restaurar a integridade e o equilíbrio do indivíduo (Braga, 1992).

A eficácia atribuída a esse conjunto de práticas, a rápida melhora observada após o ritual, consolida e valida todo o sistema de saber-fazer médico local. A cura,

portanto, emerge de um processo que articula o uso racional dos recursos da flora com a gestão competente das forças espirituais, demonstrando como o cuidado com a saúde nesta comunidade é um ato integral, que une ecologia, tradição e fé em um complexo cultural coeso e operante (Castro; Figueiredo, 2019).

A análise dessas manifestações culturais revela um processo dinâmico de ressignificação e fusão de tradições diversas, resultando em um patrimônio biocultural singular. A coexistência de elementos africanos e indígenas nas práticas de cura indica uma trajetória histórica marcada por intercâmbios culturais, em que conhecimentos sobre propriedades medicinais de plantas e técnicas de cura foram progressivamente assimilados e transformados (Almeida, 2013). Nesse contexto, a medicina tradicional emerge como um campo privilegiado para a expressão de identidades coletivas que mantêm uma relação orgânica tanto com o meio ambiente quanto com a memória ancestral (Santos; Quinteiro, 2018).

A identidade da comunidade Fazenda Estiva enquanto território negro se constitui não apenas por sua ocupação espacial, mas também por meio de práticas culturais, saberes tradicionais e vínculos comunitários que ressignificam e preservam a herança africana, conformando um espaço de resistência e continuidade histórica (Silva, 2006). Apesar da predominância populacional negra, evidencia-se uma dinâmica histórica de miscigenação, marcada por alianças matrimoniais entre indivíduos de distintas origens étnicas, o que contribuiu para a formação de uma identidade cultural híbrida e plural (Gomes, 2002). O Sr. Eliezer destaca uma manifestação que evidencia a identidade da comunidade:

Aqui na comunidade Fazenda Estiva, tinha um terno de reis, era muito organizado e tinha muitos componentes, cada componente tinha sua função, eu mesmo me dividia em duas funções, tinha dia que me vestia de bumba-meu-boi e tinha dia que me vestia de vaqueiro. Era pura tradição, eu era rapaizinho novo, um budete, mas não perdia um dia, saía daqui da Estiva e ia todos da Estiva pra rua, cantar o reis nas casas e saudar o senhor Deus menino, pedindo proteção para os donos das casas que nos recebia, era lindo demais. Estou querendo ensinar essas mulecadas a cantar e tocar reis e sai novamente cantando, para manter a tradição dos nossos antigos. (Entrevista cedida em 21/04/2025)

A comunidade Fazenda Estiva configura um espaço sociocultural marcado pela vitalidade de suas manifestações tradicionais, dentre as quais se destaca o Terno de Reis. Esta manifestação apresenta-se como uma estrutura performática altamente organizada, caracterizada por uma rígida divisão funcional entre seus participantes. Cada componente desempenhava um papel específico dentro do ritual, evidenciando uma complexa organização interna que reflete a importância simbólica da prática para o grupo (Cascudo, 2002). A própria experiência individual revela a maleabilidade e o engajamento exigidos, com a mesma pessoa podendo assumir distintos personagens ao longo das celebrações, como as figuras do bumba-meu-boi e do vaqueiro, demonstrando a riqueza sincrética e a capacidade de síntese cultural presente na festa (Moura, 2018).

Esse ritual transcendia a mera expressão lúdica, constituindo-se como um ato de devoção e sociabilidade comunitária. O deslocamento coletivo da comunidade para o espaço público, "saia daqui da Estiva e ia... pra rua", representava uma reafirmação pública da identidade coletiva. O canto e batuques nas casas, mais do que uma atuação, configuravam um ato ritual de saudação ao "Senhor Deus Menino" e de súplica por proteção para os anfitriões, estabelecendo uma rede de reciprocidade espiritual e social que fortalecia os laços comunitários (Almeida; Ferreira, 2019). A estética da celebração, descrita como "lindo demais", aponta para a dimensão sensorial e afetiva que consolidava sua importância na memória coletiva.

Atualmente, observa-se um movimento consciente de revitalização e transmissão intergeracional deste patrimônio cultural imaterial. O desejo de "ensinar essas mulecadas a cantar e tocar reis" vai além da preservação de uma técnica musical e instrumental; trata-se de um projeto de continuidade civilizatória (Alves, 2015). Esta iniciativa busca reativar a prática não como um artefato folclórico, mas como um dispositivo vivo de memória, garantindo que os saberes, os valores e a cosmovisão encarnados na tradição dos "antigos" permaneçam como um eixo estruturador da identidade comunitária no presente e no futuro (Halbwachs, 1990). Dessa forma, o Terno de Reis revela-se como um fenômeno dinâmico, em que passado e presente dialogam em um esforço contínuo de reprodução cultural e afirmação da existência do grupo.

No panorama das expressões culturais da comunidade Fazenda Estiva, o samba de roda se destaca como uma manifestação central e dinâmica, cuja apresentação não apenas evidencia, mas ativamente (re)produz a identidade étnica do grupo (Almeida; Ferreira, 2019). Trata-se de uma prática performática complexa, caracterizada por movimentos circulares e dançantes, que historicamente funcionou como um potente agente de mobilização e congregação comunitária. A realização do samba de roda não era um evento isolado, mas estava profundamente integrada ao ciclo ritual e ao calendário social da comunidade (Bosi, 1994). Ele ocorria, significativamente, após a realização das rezas aos santos de devoção no espaço de pertencimento. Essa sequência ritual, da prece ao festejo, estabelecia uma continuidade sagrada entre o momento de concentração espiritual e a explosão de alegria coletiva (Carneiro, 2005). A passagem da reza para a dança marcava a transição de uma comunhão vertical com o divino a uma celebração horizontal da sociabilidade, demonstrando como o sagrado e o profano se entrelaçam na tessitura da vida comunitária (Bassi; Tavares, 2017).

A força congregadora do samba era tal que atraía não apenas os moradores da comunidade Fazenda Estiva, mas pessoas de "toda a região de Maracás", transformando o terreiro da casa-sede em um epicentro de sociabilidade ampliada. O início da cantoria, marcado por "batusques fortemente identificados", funcionava como um chamado sonoro, delineando os contornos acústicos do território comunitário. A sonoridade, assim, operava como uma geofonia identitária, um som que cartografava pertencimento (Candeias, 2023). É revelador o compartilhamento de instrumentos musicais, bumbas, triângulos, caixas, pandeiros, com o terno de Reis. Este dado indica a existência de um patrimônio material sonoro comum que serve a distintas manifestações do mesmo universo cultural.

O que diferenciava as práticas não eram os artefatos, mas a linguagem musical e o contexto performático. Enquanto o terno de Reis se vincula a um ciclo festivo específico de teor religioso-católico e a um cortejo itinerante, o samba de roda se afirma como uma expressão de raiz mais diretamente ligada à matriz afro-brasileira, com sua estrutura circular, suas umbigadas e sua função de celebração da própria comunidade (Holanda, 1981). A permanência dos instrumentos e a variação das canções simbolizam, portanto, a adaptabilidade e a riqueza de um mesmo sistema

cultural, capaz de modular suas expressões sem perder seu núcleo identitário (Hall, 2006).

Dessa forma, o samba de roda na comunidade Fazenda Estiva configurava-se como um dispositivo completo de reprodução social. Ele integrava dimensões rituais (sua conexão com as rezas), sociais (sua capacidade de agregação), musicais (seu repertório e instrumentação distintivos) e identitárias (sua função de demarcação cultural). Sua prática não era simples entretenimento, mas um ato político de existência e resistência cultural, um momento em que a comunidade se via, se ouvia e se reafirmava, dançando em roda, no terreiro que era seu palco, sua praça e seu santuário secular (Lima; Santos, 2019).

Na contemporaneidade, a manifestação do samba de roda mantém seu vigor como uma prática cultural dinâmica e congregadora, exercendo um papel central na vida social da região de Maracás (Leite, 2012). Mais do que uma reminiscência do passado, ele se configura como um evento catalisador de deslocamentos e encontros, atraindo um público significativo que se desloca até a comunidade para nele participar. Este fluxo de pessoas em direção ao terreiro onde a roda se forma não representa um simples turismo cultural, mas uma peregrinação comunitária em busca de vivenciar e fortalecer os laços de pertencimento a uma tradição compartilhada (Lima; Carvalho, 2017).

O aspecto mais significativo dessa vitalidade reside na fidelidade estrutural com que a manifestação é conduzida. A prática atual obedece rigorosamente à mesma organização coreográfica, musical e ritualística estabelecida pelos antigos fundadores da tradição na localidade (Martins, 2019). Essa continuidade formal não é mera repetição mecânica, mas um ato consciente de transmissão de obediência ritual a um legado. Demonstra que a comunidade opera sob uma ética da ancestralidade, na qual a forma do passado é entendida como um código essencial para a validade e o significado do ato no presente (Braga, 1992).

Esse fenômeno ilustra de maneira paradigmática o modo como a tradição é concebida e vivenciada em contextos quilombolas e de comunidades tradicionais afrodescendentes. Longe de ser um fardo estático, a tradição é aqui preservada na celebração e celebrada na preservação (Moura, 2018). Trata-se de um processo ativo de reconstituição, uma encenação renovada, que mantém viva a memória dos

fundadores, transformando o ato performático em um diálogo corporal e sonoro com a ancestralidade.

A roda de samba torna-se, assim, um dispositivo de temporalidade circular, onde passado e presente se fundem no giro dos corpos e no ritmo dos tambores, reforçando a identidade coletiva e afirmando a resiliência cultural do grupo (Oliveira, 2012). A comunidade Fazenda Estiva apresenta esse movimento, destacando sua importância cultural para a comunidade. A Sra. Maria (Gaza), apresentou um dos versos de que ela mais gosta (04/12/2025):

O homem inicia os versos:

“Nunca mais, mulher, nunca mais mulher
Nunca mais eu vou no samba pra levar mulher.”

As mulheres respondem:

“Nunca mais eu, nunca mais eu
Nunca mais eu vou no samba pra levar homem, mas eu.”

E assim vai, quem cantar os versos com mais força e com uma quantidade de membros maior vence o duelo ritmado e começa a comemorar, aumentando a toada dos instrumentos e dando boas gargalhadas. Geralmente quem sempre vence é as mulheres, por ter sempre uma quantidade maior de nós. Tem outra toada que quando cantamos todos entram na roda, porque gostam demais da música e da dança também. (04/12/2025)

Por aqui, por aqui, por aqui assim
Na procura de uma agulha que eu ali perdi
Ou menina volta pra trás
Vai dizer teu pai
Que uma agulha que se perde
Não se acha mais(bis).

A Estiva está aqui, para lhe apresentar
O samba de roda que é cultura popular
Chama a família, amigos e pessoa
Espera Chagar o samba vai começar.

Olê, olê, olá o samba vai começar
Olê, olê, olá é cultura popular (Bis).

Eu tenho muito orgulho dessa última música que eu cantei, porque ela foi feita muito recente pelo meu neto Matheus Dias de apenas 9 anos, imagina aí, isso é a tradição passando de geração por geração, a avó dele, Erotildes era muito boa de versos, ele puxou isso dela. (Entrevista cedida por dona Maria(Gaza), em 04/12/2025).

A apresentação do samba de roda na comunidade Fazenda Estiva configura-se como um complexo ritual de interação social e afirmação coletiva, em que elementos lúdicos e estruturais de poder se entrelaçam. As letras executadas evidenciam um diálogo performático e competitivo, estruturado em forma de duelo entre os gêneros (Quijano, 2005). A estrofe inicial masculina, “Nunca mais... vou no samba pra levar mulher”, estabelece uma narrativa de renúncia e autonomia, que é imediatamente contestada e apropriada pela resposta feminina, “Nunca mais... vou no samba pra levar homem, mas eu” (Moura, 1992). Esse embate vocal não é mero entretenimento, mas uma encenação ritualizada das dinâmicas de gênero, em que a fricção e a resposta criam um espaço de afirmação recíproca dentro de um quadro compartilhado (Braga, 1992).

A vitória neste duelo não é determinada apenas pela criatividade lírica, mas por parâmetros bem definidos de interpretação: a força vocal e o número de participantes. O fato de as mulheres serem frequentemente descritas como vitoriosas, devido à sua maior quantidade, aponta para uma inversão momentânea de papéis e para o reconhecimento de uma força coletiva feminina que se manifesta no espaço ritual da roda (Almeida; Ferreira, 2019). A celebração da vitória, marcada pela aceleração da toada e pelas gargalhadas, consolida o evento como um momento catártico de coesão e alegria comunitária, transcendendo a competição inicial.

Paralelamente a estes duelos, outras toadas promovem uma dinâmica oposta, de união e participação universal. A música “Por aqui, por aqui...”, com sua narrativa metafórica sobre a busca de uma agulha perdida, funciona como um chamado irresistível à roda. Seu apelo narrativo e rítmico dissolve as divisões, atraindo todos os presentes para o centro da dança. Esta toada exemplifica a função integradora do samba, atuando como um dispositivo de sociabilidade total (Candido, 2006), em que a identificação com a música e o ritmo supera quaisquer demarcações, reforçando o sentimento de pertencimento e a experiência estética coletiva.

Dessa forma, o repertório performático do samba de roda na comunidade opera em dois eixos complementares: um de contestação lúdica e afirmação grupal (através dos duelos) e outro de absorção e unificação coletiva. Juntos, esses eixos sustentam a prática como um pilar fundamental da reprodução cultural, em que as relações sociais são negociadas, celebradas e fortalecidas por meio do corpo, da voz e do ritmo compartilhado (Amoroso, 2010).

A manifestação que hoje movimentava Maracás é a materialização de uma tradição viva e agencial. Ela prova que a força de uma comunidade não está apenas na memória do que foi, mas na capacidade de reinscrever, com fidelidade e júbilo, os gestos fundantes no palco do agora, garantindo que a ancestralidade não seja um ponto de origem distante, mas uma presença contínua e vibrante no coração da festa (Almeida; Ferreira, 2019).

A comunidade Fazenda Estiva e sua Linha do Tempo: Um Olhar sobre sua Genealogia

A elaboração da árvore genealógica para a compreensão geracional da comunidade Fazenda Estiva contou com a colaboração ativa dos participantes da pesquisa na comunidade, evidenciando uma abordagem colaborativa no processo do estudo. O casal Agostinho e Ana foi reconhecido como um dos fundadores da localidade, ocupando um lugar central na narrativa histórica (Halbwachs, 1990). Seus descendentes, que incluem filhos, netos, bisnetos e tataranetos, compõem a maior parte da árvore genealógica, que apresenta “uma interpretação alternativa do espaço como uma estrutura da percepção cuja construção envolve a indispensável interação de vários sujeitos” (Hamberger, 2005, p.156). Mas as informações disponíveis não contemplam a totalidade dos indivíduos. Essa limitação deve-se, em grande medida, ao deslocamento de diversos membros da família para outras regiões, motivado pela busca por melhores oportunidades de vida, o que dificultou a obtenção de dados completos e precisos.

A matriarca Ana e o Sr. Agostinho, como figura central da comunidade, representam a resistência e a perpetuação das tradições locais. Sua permanência na comunidade Fazenda Estiva, mesmo após a dispersão de outras famílias, simboliza a

importância da ancestralidade na manutenção da identidade coletiva. Como ressalta (Munanga, 2005), a figura do matriarcado em comunidades afrodescendentes assume um papel crucial na transmissão de valores culturais e na preservação da memória histórica.

A tessitura do tecido social dessa comunidade refunde-se, primordialmente, a partir das dinâmicas interacionais protagonizadas por um núcleo familiar específico (Lévi-Strauss, 1982). O processo de repovoamento local foi impulsionado, em grande medida, pelas alianças matrimoniais contraídas pelos sete descendentes dos patriarcas fundadores, bem como pelo fluxo de retorno daqueles que, outrora, haviam emigrado em busca de ascensão socioeconômica, frequentemente sem lograr o êxito almejado (Almeida, 2020). Esses movimentos migratórios, caracterizados por sua constância, persistiram mesmo em contextos de significativa expulsão populacional.

No entanto, a análise genealógica baseada nos registros coletivos e na reconstituição cronológica da ocupação territorial revela uma resiliência singular: a única família que manteve sua presença ininterrupta na comunidade foi a de Dona Ana e Sr. Agostinho (Baeninger, 2012). Este casal não apenas garantiu a permanência física no território, mas assumiu um protagonismo estruturante, consolidando-se como uma liderança de fato ao tecer e sustentar a organização territorial e a coesão social da localidade (Froes, 2022).

Sua trajetória inscreve-se no que autores como (Carneiro, 2001) identificam como a centralidade da família na reprodução social do campesinato, em que a terra e o trabalho familiar são indissociáveis da construção de um projeto de vida e de pertencimento. Ademais, a liderança exercida pelo casal reflete o que (Santos, 2020) descreve como o capital simbólico acumulado pela antiguidade e pela constância, que legitima a autoridade doméstica e comunitária na gestão do espaço e das relações sociais. Atualmente, seus descendentes já alcançaram a sexta geração, mantendo viva a memória e as raízes ancestrais.

O gráfico 02 apresenta a reconstituição genealógica da comunidade Fazenda Estiva, delineando a sua estrutura geracional a partir dos primeiros habitantes. A análise desse diagrama de parentesco permite compreender não apenas a cronologia da formação familiar, mas também os processos de enraizamento e continuidade sociocultural do grupo. A memória genealógica, neste contexto, atua como um pilar

fundamental para a coesão social e a transmissão de saberes entre gerações (Halbwachs, 1990).

Gráfico 2: Árvore genealógica da comunidade Fazenda Estiva



Fonte: Árvore genealógica produzida pela Profa. Dra. Ana Angélica Leal Barbosa (2026).

Para uma compreensão acurada da configuração contemporânea da comunidade no interior de sua trama genealógica, adotou-se um recorte metodológico centrado na terceira geração. Este procedimento analítico permitiu, com o devido rigor, situar a comunidade em sua sexta geração, revelando a profundidade temporal de sua trajetória e a vitalidade de seus vínculos intergeracionais. A opção por esse recurso metodológico justifica-se pela necessidade de apreender o estágio geracional atual a partir de seu tronco fundador, possibilitando a observação dos processos pelos quais as dinâmicas de descendência e aliança se consolidaram e se reinventaram ao longo do tempo (Lévi-Strauss, 1982).

A precisão desse delineamento é fundamental não apenas para situar a comunidade no tempo presente, mas também para evidenciar como os laços de ancestralidade, longe de serem meros vestígios do passado, constituem elementos vivos e estruturantes na configuração da identidade local (Braga, 1992). As seis gerações mapeadas revelam uma história de resistência, pertencimento e transmissão cultural, em que cada elo geracional representa um capítulo na memória coletiva do grupo (Halbwachs, 1990; Pollak, 1989).

A construção genealógica teve como objetivo investigar a ocorrência de uniões consanguíneas no contexto comunitário estudado. Por meio de uma abordagem investigativa criteriosa junto aos colaboradores da pesquisa, identificou-se um único caso com essa configuração, correspondente à união entre a Sra. Zenilda e o Sr. Eliezer, os quais são primos (Lévi-Strauss, 1982). No que tange às demais uniões, observou-se que a maioria delas foi estabelecida entre membros das comunidades da Fazenda Estiva, Bairro do Cuscuz e Boqueirão, configurando, assim, uma estrutura de casamentos interétnicos. Longe de serem meros dados demográficos, os arranjos matrimoniais identificados revelam dimensões profundas da vida social das comunidades estudadas: seus modos de se relacionar, de construir pertencimento e de negociar identidades em contextos de proximidade e diferença (Santos, 2020).

Para compreender a genealogia da comunidade Fazenda Estiva, envolve um olhar interdisciplinar que considera tanto os aspectos históricos quanto os culturais e ambientais que influenciaram sua constituição (Little, 2003). Por meio do resgate de memórias, da análise documental e da observação das práticas cotidianas, possibilita-se reconhecer a relevância desse território na construção identitária de seus

habitantes. Ao valorizar essa trajetória, não apenas se preserva a história local, mas também se promove uma reflexão sobre os impactos das transformações sociais e ambientais nas dinâmicas comunitárias (Pollak, 1989).

Ao analisar a linha do tempo da Comunidade Fazenda Estiva, observa-se que sua formação está associada a padrões específicos de assentamento e à utilização de recursos ambientais para garantir a subsistência e a mobilidade da população. Conforme destaca (Candido, 2006), as comunidades tradicionais constroem suas formas de organização a partir de relações simbólicas e materiais com o espaço em que vivem, consolidando práticas culturais próprias. No caso da comunidade Fazenda Estiva, a adaptação ao ambiente alagadiço e a criação de estruturas de travessia refletem não apenas uma necessidade prática, mas também um conhecimento ancestral que se perpetua ao longo do tempo (Almeida, 2020).

A genealogia transcende sua dimensão meramente descritiva para afirmar-se como narrativa identitária. A passagem da terceira para a sexta geração indica não apenas continuidade demográfica, mas a permanência de um modo de vida, de saberes tradicionais e de formas específicas de organização social que conferem à comunidade Fazenda Estiva sua singularidade no cenário contemporâneo (Almeida, 2019).

Em seus estudos, (Froes, 2022) ressalta que a formação da união desse casal resultou da migração de indivíduos provenientes de distintas localidades do estado da Bahia, especificamente das cidades de Cruz das Almas e Poções. Cada um dos migrantes trouxe consigo suas respectivas redes de sociabilidade, hábitos culturais e modos de vida, contribuindo para a diversidade e a complexidade das interações sociais no novo território (Almeida, 2020). O encontro desses grupos ocorreu em terras maracaenses, espaço que se tornou o cenário para a consolidação de novas relações comunitárias, caracterizadas pela fusão de costumes e pela construção coletiva de um senso de pertencimento.

O deslocamento de populações dentro de um mesmo estado reflete dinâmicas migratórias internas, impulsionadas por fatores econômicos, sociais e ambientais. No contexto baiano, as migrações internas foram historicamente influenciadas pela busca por melhores condições de vida, oportunidades de trabalho e acesso a terras produtivas (Santos, 2002). Nesse sentido, a chegada desse casal e de seus

respectivos grupos a terras maracaenses não apenas marcou a reconfiguração do espaço social local, mas também contribuiu para a ampliação dos laços familiares e comunitários (Oliveira; Jannuzzi, 2005).

Além disso, a interação entre migrantes oriundos de diferentes municípios da Bahia gerou um intercâmbio cultural significativo, promovendo a adaptação e ressignificação de práticas tradicionais (Nascimento, 2014). Essa fusão de identidades, mediada pelo compartilhamento de experiências e saberes, evidencia a importância das redes de apoio na estruturação de novos núcleos comunitários. A presença desses grupos em terras maracaenses reforça o papel da migração como um processo dinâmico de reconstrução territorial e cultural, essencial para a compreensão das transformações sociais e históricas da região (Siering, 2008).

Ao longo das décadas, os descendentes desse casal de matriarcas estabeleceram vínculos matrimoniais com moradores das comunidades vizinhas, como o Bairro do Cuscuz e Boqueirão, além de realizarem casamentos interétnicos, incluindo uniões com indivíduos de ascendência portuguesa e indígena (Nascimento, 2024). Esse processo de miscigenação resultou em uma configuração social e cultural heterogênea, consolidando uma identidade local marcada pela diversidade étnica. De acordo com (Ribeiro, 1995), as interações entre diferentes grupos sociais e étnicos promovem a construção de novas formas de pertencimento, redefinindo continuamente os laços comunitários e as práticas culturais.

Essa dinâmica de casamentos interétnicos se perpetuou ao longo do tempo, estruturando um verdadeiro mosaico étnico que caracteriza a localidade até os dias atuais (Malcher, 2009). O casamento, nesse contexto, não se configura apenas como uma união familiar, mas também como um mecanismo de integração social que possibilita a troca de saberes, costumes e tradições entre diferentes grupos (Santana, 2022). Tais relações contribuem para a manutenção de uma identidade plural, na qual elementos culturais distintos são ressignificados e incorporados ao cotidiano da comunidade, evidenciando um processo contínuo de construção e reconstrução da identidade local.

Entretanto, durante as pesquisas de campo realizadas, não foram identificadas uniões matrimoniais entre indivíduos pertencentes exclusivamente à própria localidade. Esse dado sugere que a estrutura social da comunidade não se

desenvolveu com base em casamentos endogâmicos, mas sim por meio de alianças externas, reforçando sua característica histórica de interação com outros grupos (Hamberger, 2005).

A chegada da sexta geração de descendentes de Ana e Agostinho evidencia a longevidade e a resiliência dessa família, que se tornou um pilar da comunidade. Segundo (Lara, 1998), a continuidade geracional em contextos pós-escravidão reflete a capacidade de adaptação e reconstrução desses grupos, que enfrentaram inúmeros desafios para manter suas raízes culturais. A comunidade Fazenda Estiva, portanto, não é apenas um espaço geográfico, mas um território de memória e resistência.

O processo migratório constitui uma característica intrínseca à comunidade desde sua formação histórica, refletindo-se na dinâmica sociocultural e territorial do grupo (Nascimento, 2014). Desde o estabelecimento dos primeiros africanos no local, observa-se a prática de deslocamentos frequentes entre diferentes espaços, como a movimentação entre a comunidade Fazenda Estiva e o Bairro do Cuscuz (Froes, 2022). Essas migrações, além de representarem uma estratégia de adaptação e sobrevivência, possibilitaram a circulação e o compartilhamento de saberes, práticas e costumes entre os membros da comunidade. A mobilidade espacial não apenas marcou a organização social do grupo, mas também atuou como um mecanismo de preservação e transmissão de sua herança cultural, consolidando-se como um elemento central na construção identitária da comunidade ao longo do tempo.

Ao chegar no município de Maracás, os primeiros fundadores da comunidade remanescente de quilombo Fazenda Estiva trouxeram muitos conhecimentos, aprenderam e aprimoraram o que já sabiam para a construção da cidade, tornando-se parte do processo histórico-cultural do território maracaense. As histórias de colaboração para construção do município estão registradas apenas na memória dos descendentes dos primeiros moradores da Fazenda e o registro desses relatos se faz necessário para que as futuras gerações conheçam sua história de pertencimento. (Froes, 2022, p. 225).

A composição étnica hoje da comunidade Fazenda Estiva não se limita aos povos africanos; como em sua formação, também inclui outras nações, que se integraram à comunidade por meio de laços matrimoniais e relações de convivência. Essa miscigenação, conforme apontado por (Munanga, 2004), foi um fenômeno

recorrente no Brasil colonial e pós-colonial, resultando em uma sociedade plural e multifacetada. A união entre esses grupos contribuiu para a formação de uma identidade cultural híbrida, na qual elementos africanos, indígenas e europeus se entrelaçaram de maneira singular.

A presença indígena na localidade, embora menos documentada, desempenha um papel fundamental na configuração social e cultural da localidade. De acordo com (Santos; Quinteiro, 2018), os povos indígenas contribuíram com seus conhecimentos tradicionais, especialmente no que diz respeito ao manejo da terra e ao uso de recursos naturais. Essa troca de saberes entre indígenas, africanos e portugueses enriqueceu o patrimônio cultural da comunidade, criando um legado que permanece até os dias atuais (Froes, 2022).

Apesar das transformações ao longo do tempo, a comunidade mantém viva a memória de seus fundadores e das gerações que a sucederam (Lima; Santos, 2019). A preservação dessa história é essencial para compreender a dinâmica social e cultural das comunidades afrodescendentes no Brasil. Como afirma (Halbwachs, 1990), a memória coletiva é um instrumento de resistência contra a opressão e a marginalização, permitindo que grupos subalternos reafirmem sua identidade e sua humanidade.

A organização social da comunidade é pautada por princípios de coletividade e solidariedade, características marcantes das comunidades negras rurais no Brasil (Almeida, 2010). Os moradores da localidade compartilham não apenas o território, mas também saberes, histórias e práticas culturais que fortalecem sua coesão interna. Essa dinâmica comunitária é essencial para a resistência frente a pressões externas, como a especulação imobiliária e a expansão de monoculturas, que ameaçam a integridade do território e o modo de vida tradicional (Almeida; Ferreira, 2019).

A memória coletiva desempenha um papel central na identidade da comunidade Fazenda Estiva. “A memória, tanto oral quanto escrita, junto a práticas tradicionais, é fundamental na luta pelo reconhecimento e direito à terra.” (Froes; Barbosa, 2024, p. 155). A casa construída pelos primeiros moradores, por exemplo, é um símbolo da resistência e da continuidade histórica da comunidade. Nesse espaço, são guardados objetos, fotografias e histórias que remetem às origens da comunidade, reforçando o sentimento de pertencimento e a valorização das raízes

africanas (Gomes, 2002). Essa prática de preservação da memória é fundamental para a manutenção da identidade cultural e para a transmissão de saberes às novas gerações.

A religiosidade também é um aspecto central na vida da comunidade, manifestando-se por meio de práticas como o culto aos ancestrais e a realização de festas tradicionais. Essas manifestações religiosas estão profundamente ligadas à cultura afro-brasileira, refletindo a influência de matrizes africanas na formação da identidade local (Nascimento, 2022). As festas e rituais são momentos de celebração e de reforço dos laços comunitários, além de representarem uma forma de resistência cultural frente a processos de assimilação e apagamento (Bassi; Tavares, 2017).

A educação também desempenha um papel importante na preservação da identidade cultural do território. A transmissão de saberes tradicionais, como práticas agrícolas, técnicas de construção e conhecimentos sobre plantas medicinais, ocorre principalmente por meio da oralidade e da convivência comunitária (Castro; Figueredo, 2019). Essa forma de educação informal é essencial para a manutenção das tradições e para a formação de novas gerações conscientes de sua história e de seu papel na luta pela preservação do território (Gomes, 2002).

A comunidade Fazenda Estiva representa um exemplo de resistência e resiliência, destacando-se pela preservação de sua cultura, de seu território e de suas práticas tradicionais. Em um contexto marcado por pressões econômicas e sociais, a comunidade mantém viva sua identidade, reforçando a importância do reconhecimento e da valorização das comunidades tradicionais no Brasil. Como destaca (Froes, 2022), a comunidade Fazenda Estiva é um testemunho da força e da capacidade de organização das comunidades negras rurais, que continuam a lutar por seus direitos e por um futuro digno para as próximas gerações.

Fortalecimento da comunidade e identidade cultural: a intersecção entre práticas tradicionais e saúde

O uso de práticas de cura tradicionais, como a devoção a santos e a intervenção de sacerdotes, sacerdotisas, benzedeiros, curandeiras(os) e

raizeiras(os), constitui um legado cultural relevante em muitas comunidades (Muniz, 2018). Este patrimônio é transmitido de geração em geração e desempenha um papel crucial na coesão social e na manutenção das tradições. Tais práticas oferecem não apenas suporte emocional, mas também um sentido de identidade coletiva fundamental para a experiência comunitária (Santos, 2018) e acesso a cuidados alternativos.

Nas narrativas das(os) participantes Maria (Gaza), José (Zeca da Estiva), João (Jão da Estiva) e Zaurita, emergem imagens que conectam a relação entre plantações, devoção e a comunidade Fazenda Estiva. As histórias de Maria Bernardina, a “Tia Dina”, que as(os) colaboradoras(es) apresentam para este estudo, evidenciam sua vivência com a fé e constituem um rico testemunho de como práticas espirituais se entrelaçam com a agricultura, revelando a pluralidade de significados que a terra pode carregar (Cascardo, 2017). Nesse contexto, as plantações de café e arroz vermelho, atribuídas à devoção a Santa Bárbara, tornam-se símbolos de preservação cultural e resiliência de uma comunidade que encontra, na fé, sua identidade (Martins, 2021). A Sra. Maria (Gaza) destaca a simbólica passagem da sua tia Maria Bernardina no contexto religioso e cultural da comunidade:

Aqui na Estiva existia uma tia minha, tia Dina (Maria Bernardina), ela morreu em 2019 com 97 anos, uma vida regada de muita fé e devoção em Nossa Senhora das Graças, Coração de Jesus e Santa Barba. Ela era muito doente quando era nova, e aqui a gente não tinha acesso a médicos, sempre que aparecia uma doença tinha que ir no benzedor, raizeiro ou curador. O povo daqui era e é um povo de muita fé, quando Dindinha¹⁰ Ana (Matriarca da comunidade) viu que já tinha dado pra tia Dina tudo quanto é remédio caseiro e tudo quanto é banho de folha e nada de melhorar, ela resolveu levar tia, na casa do curador ou raizeiro para fazer um tratamento. (Entrevista cedida, em 21 de abril de 2025).

Em contextos em que o acesso a serviços de saúde é restrito, as práticas de cura não convencionais emergem como alternativas viáveis. Este fenômeno é especialmente evidente em áreas rurais e comunidades invisibilizadas, onde a medicina moderna pode ser inacessível (Castro; Figueiredo, 2019). O caso de Maria

¹⁰ Dindinha: Referência a avó. Na comunidade Fazenda Estiva as avós são conhecidas historicamente pelos netos como dindinha.

Bernardina (Tia Dina), que opta por receber tratamento de um “curandeiro local”, destaca a importância da medicina tradicional. Esta escolha representa não apenas uma busca por alívio físico, mas também um espaço de aproximação comunitária que reforça laços sociais (Dourado, 2023). A fé tem se mostrado uma poderosa ferramenta de enfrentamento em tempos de crise.

A devoção a figuras religiosas e a prática de rituais de cura refletem um mecanismo de cooperação que ajuda os indivíduos a dar sentido e propósito diante das adversidades (Fernandes, 2019). Quando as comunidades enfrentam desafios sociais, econômicos ou de saúde, a fé se torna um pilar fundamental que orienta comportamentos e decisões, influenciando positivamente a resiliência coletiva (Martins, 2019).

Além do aspecto ritualístico, o sincretismo religioso promove uma importante reflexão sobre a convivência pacífica entre diferentes culturas e crenças. Essa mistura de práticas e símbolos não apenas enriquece a experiência espiritual, mas também serve como um testemunho da história de resistência e adaptação dos afrodescendentes no Brasil (Nascimento, 2014).

Não sei direito como foi esse tratamento porque eu era criança e não podia ficar ouvindo as conversas dos adultos. Eu fiquei com essa história na cabeça e quando eu cresci perguntei a tia Dina e ela me contou, mas não deu detalhes de como foi o tratamento porque não podia falar o que aconteceu na sala de cura. E dessa história só sei o processo de devoção dada pelo curador como paga da cura. (Maria/Gaza, entrevista cedida, em 21 de abril de 2025).

A transmissão do conhecimento ligado a práticas terapêuticas tradicionais, particularmente aquelas de caráter ritualístico ou sagrado, frequentemente opera dentro de uma estrutura de segregação etária e de iniciação. A experiência de não ter acesso pleno à informação durante a infância, “porque eu era criança e não podia ficar ouvindo as conversas dos adultos”, não é uma mera casualidade, mas um mecanismo sociocultural deliberado (Lima; Nascimento, 2018). A infância é assim constituída como um período de preparação, em que o indivíduo é introduzido à existência de certos saberes, mas seu conteúdo substantivo permanece deliberadamente velado,

preservando a hierarquia e o valor do conhecimento reservado aos iniciados (Gomes, 2002).

Este véu sobre os procedimentos específicos da "sala de cura", cujos detalhes não puderam ser revelados pela guardiã da memória, "porque não podia falar o que aconteceu", aponta para a natureza esotérica e secreta de determinados rituais de cura. Como observa (Aguiar, 2013), ao analisar religiões afro-brasileiras, certos saberes e práticas são protegidos por um código de silêncio, cuja quebra pode significar a perda de eficácia simbólica ou uma transgressão grave. O silêncio, portanto, não é uma ausência de informação, mas uma informação em si mesma, que delimita o sagrado e reforça o poder daqueles que detêm o saber completo (Froes, 2022).

O aspecto da transmissão que sobrevive e pode ser comunicado transcende a técnica, centrando-se na ética da reciprocidade que fundamenta a relação terapêutica (Moura, 2018). A lembrança clara do "processo de devoção dada pelo curador como paga da cura" revela que o núcleo do aprendizado transmitido não reside na farmacopeia ou no gesto ritualístico, mas na economia moral do cuidado (Hall, 2006). A cura é entendida como uma troca simbólica: o serviço do especialista espiritual não é remunerado por um valor de mercado, mas quitado por meio de um ato de devoção, uma contrapartida que vincula o curado a um sistema de obrigações e gratidão que pertence a uma ordem não-capitalista.

O curador colocou como parte do tratamento que ela não podia dançar, não podia ir pra festa. Só pra rezas e sessões, lá ela espiritava, mas não era uma dança, era Santa Barba se manifestando no corpo dela. E como devoção ela batizou Santa Barba lá na casa do curador, não sei como isso aconteceu também, elas só diziam que batizou Santa Barba e passou a rezar todo quatro de dezembro aqui na Estiva. As rezas começavam a partir das seis horas da tarde com as ladainhas e os benditos. Quem rezava era Dindinha Ana, mainha (Erotildes), tia Dite (Edite), tia Dina (Maria Bernardina), tia Luzia e tia Maria, todas da Estiva. Os de Maracás que vinha rezar era madrinha Fulô (Florinda), Zaurita, Maria de Gino. As outras pessoas só ajudavam a acompanhar as rezas, mas a casa enchia de gente aqui da Estiva e de Maracás. (Maria/Gaza, entrevista cedida dia 15/01/2025).

As práticas terapêuticas tradicionais, ao mobilizarem sistemas complexos de saúde e espiritualidade, envolvem frequentemente a reconfiguração completa do

cotidiano do paciente. A imposição de que "ela não podia dançar, não podia ir pra festa" transcende uma simples restrição comportamental (Hobsbawm; Ranger, 1984). Ela constitui uma disciplina do corpo e do social, um estilo de vida temporário que objetiva desvincular o indivíduo de atividades profanas para uma total dedicação ao processo de cura, marcando uma separação ritual de seu estado anterior (Lima; Santos, 2019). Este período de clausura social sinaliza uma transição de condição, onde o corpo se prepara para ser um guardião adequado para forças espirituais (Aguiar, 2013).

A restrição à dança comum contrasta radicalmente com a permissão para "espritar"¹¹ nas sessões. A explicação, "não era uma dança, era Santa Bárbara se manifestando no corpo dela", é fundamental. Aqui, o corpo não executa um passo, mas é possuído e movido por uma agência externa e sagrada (Aguiar, 2013). A dança, enquanto expressão individual e lúdica, é proibida; já o transe, como instrumento da divindade, é permitido e cultivado. Esta distinção clara entre a expressão corporal mundana e a manifestação visível ilustra uma sofisticada cartografia do sagrado, onde o corpo se torna um meio para o divino, um templo em movimento (Oliveira, 2017).

O pagamento ou contraprestação pela cura segue uma lógica que não é monetária, mas de integração devocional. O batismo de Santa Bárbara, realizado na casa do curador, e a subsequente obrigação de realizar a reza anual no dia quatro de dezembro na comunidade Fazenda Estiva, representam uma conversão e um pacto duradouro (Braga, 1992). A cura não se encerra com a remissão dos sintomas; ela inaugura vínculo com o sagrado, transformando o curado em um devoto ativo e responsável pela perpetuação do culto. A pessoa é curada não para retornar à vida anterior, mas para assumir um novo papel na economia espiritual da comunidade (Oliveira, 2017).

A reza anual que se institui, organizada em horário fixo ("a partir das seis horas da tarde") e com uma liturgia específica (ladainhas e benditos), cristaliza o processo numa tradição ritualística estruturada (Aguiar, 2013; Oliveira, 2017). A liderança feminina é marcante: as rezadoras oficiantes, todas mulheres da comunidade Fazenda Estiva, Dindinha Ana, Erotildes, Edite, Maria Bernardina, Luzia e Maria Ave, estabelecem uma linhagem matriarcal de autoridade espiritual (Martins, 2019). A

¹¹ Espritar: Momento de transe espiritual, geralmente ocorrido em religiões de matriz africana.

presença das rezadeiras em Maracás expande a rede devocional, demonstrando a capilaridade e o prestígio do ritual além dos limites da comunidade. A distinção entre quem "rezava" e quem "só ajudava a acompanhar" estabelece uma hierarquia de conhecimento e função no evento (Souza, 2008).

(Pausa para lembrar de algo importante do relato). A me lembrei de algo importante desta história. Dindim¹² Agostinho, pai de tia Dina (o patriarca da comunidade), não acreditava nesses negócios de curador e tal, ele era totalmente contra essas coisas. Pra elas ir na casa do curador teve que sair escondidas dele. Dindim só ficou sabendo depois que ela já estava curada. Mas com o tempo ele foi confirmando e percebendo que tia Dina estava curada, não reclamava mais de nada, ficava em silêncio quando via as manifestações de fé e devoção de tia Dina e de todos os familiares em agradecimento da cura. (Entrevista cedida por Dona Gaza, 21/04/2025).

O processo de implantação e aceitação de práticas de cura tradicionais frequentemente ocorre em um terreno de tensão e negociação, não apenas com a medicina hegemônica, mas também no âmbito das hierarquias familiares e de gênero. A figura do patriarca, "Dindim Agostinho", personifica aqui uma posição de ceticismo ativo e oposição (Do Nascimento, 2012). Sua descrença nos "negócios de curador" configura um ponto de resistência que opera a partir de uma autoridade doméstica tradicional, em que sua visão de mundo deveria, em tese, orientar as condutas familiares (Martins, 2025). Sua oposição era suficientemente forte a ponto de impor uma estratégia de ação clandestina por parte das mulheres, que precisaram atuar "escondidas dele". Esta dinâmica revela uma subversão silenciosa da autoridade patriarcal, em que o saber feminino e a agência das mulheres em busca de cura se deslocam para uma esfera de ação à margem do controle do chefe familiar (Candido, 2006).

A atitude do patriarca após o fato consumado da cura é altamente reveladora. A informação chega a ele após a consumação dos fatos, transformando-se em um dado empírico a ser confrontado: o resultado positivo e visível da cura de "tia Dina" (Maria Bernardina). Sua reação não é de adesão repentina ou de declaração de fé, mas de uma mudança qualitativa no comportamento (Carneiro, 2005). O silêncio que

¹² Dindim: Referência a avô na comunidade Fazenda Estiva.

passa a adotar diante das "manifestações de fé e devoção" não é um silêncio de indiferença ou derrota, mas um silêncio significativo e transformador. Esse silêncio pode ser interpretado, seguindo (Castro; Figueiredo, 2019), como um reconhecimento subentendido. A autoridade patriarcal, anteriormente fundada em uma posição de descrença ativa, se reconverte diante da evidência do êxito prático do sistema alternativo. Ele não precisa verbalizar uma conversão; seu consentimento passivo e o fim das reclamações funcionam como uma concessão de legitimidade (Carneiro, 2005). O patriarca, ao calar-se, permite que a nova prática e a nova rede de fé e devoção familiar que ela gerou existam no espaço doméstico. Seu silêncio opera, assim, como uma ratificação não discursiva da eficácia simbólica do tratamento, um reconhecimento de que o sistema de crenças que ele rejeitava produziu um resultado incontestável no plano do bem-estar concreto de um membro da família (Silva, 2017):

Agora cumade Gaza, isso de vovô Agostinho, era porque ele era muito católico, Ave Maria, vovô era tão devoto a Coração de Jesus, que ele era o responsável de carregar o andor nas procissões, na vila (Maracás). E não tinha quem fizesse ele misturar as fés. Ele que nos ensinou a devoção a Coração de Jesus, toda primeira sexta-feira de cada mês, passamos de branco e vamos para a missa da primeira sexta do mês, fazemos parte do apostolado da oração. (José, entrevista cedida em 21/04/2025).

Esse conflito, conforme problematizado por (Ribeiro, 2017), ilustra o caráter político das tradições orais e dos sistemas de cura não-hegemônicos. Sua prática e perpetuação frequentemente se dão em condições de marginalidade e oposição, desafiando não apenas narrativas científicas dominantes, mas também hierarquias internas de poder e prestígio (Aguiar, 2013). A clandestinidade, neste sentido, é um sintoma da pressão exercida por uma visão de mundo dominante no microcosmo familiar, que busca deslegitimar práticas consideradas "supersticiosas" ou irracionais. O "emaranhado de conflitos" resultante dessa tensão vai além de divisões ideológicas superficiais.

Ele pode gerar profundos sentimentos de exclusão e dissidência interna, fragmentando a coesão social a partir de diferenças epistemológicas (Santana, 2022). Os membros que aderem às práticas tradicionais são forçados a gerenciar uma dupla pertença: à comunidade familiar visível, regida pela autoridade patriarcal cética, e a

uma comunidade epistêmica invisível, regida pela fé e pela experiência do sagrado/curador. Esta duplicidade cria uma fratura na experiência subjetiva, onde a lealdade e a crença são constantemente negociadas (Oliveira, 2012).

Assim que ela (Maria Bernardina) soube que sua devoção era a realização da reza, ela limpou dois lotes de terra aqui na Estiva, lá na Baixa do Nagô e em um lote plantou café e deu o nome de “Café de Santa Barba”. E no outro lote plantou arroz vermelho, e deu o nome de “Arroz de Santa Barba”. No momento da colheita do café era sempre feito um adjunto, todos iam ajudar na colheita. Na hora de pilar o café era a mesma coisa, todo mundo junto pra isso também. E o último processo era a venda do café em Maracás. (Pausa para analisar os fatos). Até Dindim Agostim ajudava também. Aí elas vinha pra Vila (Maracás) né, primeiro vendia o café pro seu Lesbão (Elesbão, um comerciante e um griô que morava no centro da cidade) e o resto vendiam na feira-livre no dia de sábado, Santa Barba não deixava voltar nada, elas voltavam contentes. E guardavam um montante para fazer café na reza pra todo mundo na reza. O arroz era produzido para a janta para o pessoal, era um arroz vermelho delicioso, chega me dar água na boca quando lembro (pausa), era feito com afavaquinha e no tempero colocava gordura de tocinho de porco, era arroz com galinha caipira, que também era criada pra reza. Elas prendia as galinhas três dias antes da reza, só podia matar depois de três dias, não sei se era um ritual deles ou se era pra evitar que comessem porcarias. Até o cheiro consigo sentir quando falo disso, que saudade daquele tempo. (Entrevista cedida por Dona Gaza, 21/04/2025).

A resposta devocional ao processo de cura, que se materializou na obrigação de realizar uma reza anual, manifesta-se de forma concreta por meio de uma economia sagrada e produtiva. A cura espiritual não se encerra no ritual, mas se traduz em uma transformação ecológica e social do território (Santos; Quinteiro, 2018). Ao limpar dois lotes de terra na Baixa do Nagô, a curada inaugura relação com o espaço, dedicando parcelas específicas à divindade curadora, Santa Bárbara. A nomeação das plantações, "Café de Santa Bárbara" e "Arroz de Santa Bárbara", realiza uma consagração original e agrícola, convertendo produtos da terra em oferendas vivas e em recursos materiais para a sustentação do culto (Oliveira, 2017). Este gesto cria uma geografia religiosa produtiva, onde a fé se funde ao trabalho e à subsistência.

Todo o ciclo produtivo subsequente é ritualizado e mobilizador da cooperação comunitária. A colheita do café e o seu pilamento (adjuntório) não são meras tarefas agrícolas, mas ritos de trabalho coletivo que reforçam os laços sociais em torno do

projeto devocional (Ricoeur, 2010). A participação, inclusive do patriarca inicialmente cético, "Vovô Agostinho", sinaliza a integração total da prática na economia doméstica e social, superando as antigas resistências. A cadeia culmina na comercialização em Maracás, criando um circuito econômico devocional que liga o espaço rural sagrado (Baixa do Nagô) ao mercado urbano (Santana, 2022). A venda prioritária ao comerciante-griô sr. Elesbão sugere a manutenção de uma economia moral de trocas preferenciais, enquanto a feira-livre funciona como a interface final com a economia monetária (Froes, 2022).

O destino dos lucros demonstra uma lógica de redistribuição sagrada. A venda total, onde "Santa Bárbara não deixava voltar nada", garante a viabilidade financeira do evento. Parte do montante é reinvestida no próprio ritual, guardando uma parte do café para servir aos participantes da reza, enquanto a produção de arroz vermelho e a criação de galinhas caipiras são integralmente destinadas ao banquete comunitário (Santana, 2022). A preparação da comida, o arroz temperado com gordura de porco e a galinha, transcende a alimentação para se tornar uma experiência estética e comemorativa coletiva (Martins, 2021).

A prática de prender as galinhas três dias antes do abate sugere um protocolo ritual de preparação do alimento, possivelmente visando à purificação do animal ou ao estabelecimento de um período de transição, um tempo liminar entre a vida comum e sua conversão em alimento sagrado (Oliveira, 2012). A lembrança carregada de detalhes sensoriais, o sabor, o cheiro, aponta para a dimensão da memória encarnada e afetiva. A saudade evocada não é apenas de um tempo, mas de um complexo sensorial total que integrava trabalho, fé, partilha alimentar e sociabilidade intensa (Martins, 2025). Esta memória sensorial funciona como um poderoso dispositivo de permanência cultural, onde a devoção, a economia e a coesão social se fundiam em uma experiência vivida inesquecível, que o discurso acadêmico busca interpretar, mas que a comunidade guarda no paladar e no olfato da alma coletiva (Oliveira, 2012).

A trajetória para a realização da manifestação religiosa da reza de Santa Bárbara exemplifica um cenário onde as práticas de cura tradicional promovem saúde e bem-estar, além de reforçar a devoção à fé (Machado; Aguiar, 2017). O reconhecimento dessas práticas e a validação das experiências de cura são vitais para fortalecer as crenças dentro da comunidade Fazenda Estiva (Cascudo, 2017).

No entanto, é imperativo fomentar um diálogo contínuo entre práticas tradicionais e medicina moderna. A integração dessas abordagens pode resultar em um sistema de saúde mais inclusivo, que respeite e valorize a cultura local ao mesmo tempo em que garante acesso a tratamentos adequados e eficazes, promovendo uma saúde abrangente e sustentável (Almeida, 2020).

A celebração religiosa na comunidade Fazenda Estiva constitui um evento fundante na topografia simbólica local, operando como um núcleo aglutinador da memória coletiva (Halbwachs, 1990). Sua relevância para fortalecer a memória coletiva reside justamente em seu caráter multifacetado e paradigmático, uma vez que condensa, em um único episódio, dimensões estruturantes da experiência comunitária: a cosmologia afro-brasileira expressa na fé nas entidades do Candomblé; os sistemas tradicionais de saúde e cura; e a economia moral do sacrifício como moeda de troca para o restabelecimento do bem-estar (Aguiar, 2013).

Contudo, a análise desse evento revela camadas de conflito que transcendem a dimensão espiritual. Ele se torna um microcosmo de tensões de gênero e de poder intracomunitário. A resistência inicial do patriarca, figura emblemática da autoridade familiar tradicional, representa a vigência de uma ordem patriarcal normativa que buscava regular até mesmo as esferas do cuidado e do sagrado (Oliveira; Peixoto, 2020). A atuação decisiva da matriarca, ao assumir-se como guardiã do processo de cura de Dona Maria Bernardina e desafiar abertamente a autoridade paterna, configura um ato de agência feminina insurgente.

Esse gesto não foi apenas um desvio circunstancial, mas uma atuação política de contestação, demonstrando como as mulheres elaboram, nos interstícios das estruturas dominantes, resistência e afirmação de autonomia (Lima, 2014). Este episódio de empoderamento feminino frente ao patriarcado não é um caso isolado, mas um paradigma que ecoa em diversos espaços sociais da comunidade. Ele revela uma linhagem de resistência e liderança feminina que permeia a história local, desafiando narrativas homogeneizantes e destacando o papel das mulheres como sujeitas históricas centrais na preservação cultural e na defesa da vida (Gonzalez, 1984).

A organização do tempo na comunidade quilombola Fazenda Estiva é historicamente estruturada por um calendário ritual denso e regular, cujos marcos

centrais são as rezas dedicadas aos santos de devoção (Santos; Barbosa, 2020). De acordo com o registro das memórias da comunidade, esse ciclo anual compreendia cinco celebrações principais: a Trezena de Santo Antônio, realizada do dia 01 ao dia 13 de junho, a reza da padroeira Nossa Senhora Sant'Ana, celebrada no dia 26 de julho, as festividades de Bom Jesus, dia 15 de agosto, Santa Bárbara, dia 04 de dezembro, e Santa Luzia, 13 de dezembro. Este conjunto de práticas não constituía uma mera sucessão de eventos religiosos, mas um sistema integrado de sociabilidade e pertencimento que moldava o ritmo da vida coletiva, reforçando a coesão social e a identidade étnica do grupo (Arruti, 2006).

A execução e manutenção desses rituais estavam consolidadas como uma responsabilidade familiar e hereditária, concentrada especificamente nos sete filhos do casal fundador, Ana e Agostinho. Esta delegação intra-familiar evidencia o caráter encarnado e matriarcal da tradição religiosa no quilombo (Hamberger, 2005). A centralidade da figura de Dona Ana, responsável pela maior e mais importante das rezas, a da padroeira Sant'Ana, destaca o protagonismo feminino na gestão do sagrado e na reprodução cultural (Almeida, 2002). Sua liderança transcendia os limites da comunidade, projetando a celebração no imaginário regional. A reza de Sant'Ana adquiriu ressonância e prestígio intermunicipal, atraindo uma multidão de devotos de Maracás e localidades vizinhas, o que a transformava em um evento de grande visibilidade e aglutinação social (Dourado, 2023).

Esse fenômeno de atração e reconhecimento externo não se resumia a uma questão de escala. A celebração operava como um potente dispositivo de afirmação territorial e identitária. Ao receber dezenas de pessoas, a comunidade não apenas compartilhava sua fé, mas exibia publicamente sua existência, sua organização e sua cultura, reforçando seu lugar na geografia social e religiosa do território (Haesbaert, 2014). A festa tornava-se, assim, uma atuação coletiva da quilombolidade, um momento em que a diferença e a pertença eram performativamente afirmadas perante um público ampliado.

Na contemporaneidade, mesmo que algumas dessas práticas tenham se alterado ou interrompido, sua lembrança permanece viva como um patrimônio imaterial fundamental. A memória dos "antigos" sobre essas rezas, especialmente sobre a grandiosidade da festa de Sant'Ana, funciona como um arquivo afetivo e um

mapa simbólico (Pollak, 1989). Ela não apenas registra um passado de fervor religioso, mas fornece os códigos e a energia simbólica para projetos atuais de revitalização cultural. Recordar essa celebração é, portanto, um ato de fortalecimento identitário no presente, que alimenta a compreensão da comunidade sobre si mesma como um grupo historicamente constituído, com tradições próprias e uma capacidade consolidada de gerar grandes acontecimentos de fé e sociabilidade (Braga, 1992).

A memória da reza de Sant'Ana sustenta, assim, a narrativa de uma comunidade que foi e continua a ser um polo de atração e referência cultural, cuja identidade se alimenta da lembrança de sua capacidade de congregar e celebrar (Da Silva Rios, 2025). A celebração transcende seu momento histórico para se converter em um repositório ativo de saber e um símbolo de legado. O processo de cura, com seus rituais, saberes botânicos e disputas de poder, é hoje recuperado não como uma relíquia estática, mas como um patrimônio biocultural vivo (Diegues, 2000).

Sua preservação e transmissão fornecem o alicerce epistêmico e ético para a reconstrução contemporânea das práticas comunitárias. Esse legado opera como uma gramática da resistência e da pertença, onde o passado é constantemente reinterpretado para fundar e orientar projetos futuros de existência coletiva, reafirmando a comunidade como um espaço de memória ativa e de contínua reinvenção identitária (Santos, 2006).

O processo de reconhecimento junto a Fundação Cultural Palmares da comunidade Fazenda Estiva

A condição de pertencimento da pesquisadora à comunidade foi um catalisador fundamental para o estabelecimento imediato de relações de confiança e para um acesso facilitado aos seus membros. Essa posicionalidade íntima, longe de representar um viés, constituiu-se como uma vantagem metodológica crucial, permitindo a elaboração e a implementação ágil de um plano de ação baseado em rodas de conversa e palestras dialógicas. Esses encontros tinham como objetivo central não apenas informar, mas construir coletivamente o entendimento sobre os objetivos do estudo, o conceito de quilombo na contemporaneidade e a profunda relevância do autorreconhecimento étnico perante a Fundação Cultural Palmares

(FCP). Este processo de conscientização e mobilização interna encontra lastro em um consistente arcabouço acadêmico.

Conforme evidenciado pelas pesquisas de (Nascimento; Froes, 2022; Do Nascimento, 2024), a comunidade em questão exibe características históricas, sociais e culturais que a identificam como uma das primeiras formações quilombolas da região. Dessa forma, as discussões promovidas pela pesquisadora atuaram como um mecanismo de tradução e validação, perante o grupo, das evidências acadêmicas que já apontavam para a sua condição de remanescente de quilombo, transformando o saber externo em ferramenta de empoderamento e luta interna.

Desde as primeiras etapas do processo de orientação, a Prof^a. Dr^a Ana Angélica Leal Barbosa enfatizou à mestrandia a imperativa necessidade de se conceber a pesquisa acadêmica não como uma extração de dados, mas como um processo de retorno ético à comunidade investigada. Essa premissa fundamenta-se no reconhecimento, já consolidado por pesquisadores da região (Fonseca, 2008; Raimundo; Gomes; Santos; Novaes, 2000; Nascimento; Froes, 2022; Do Nascimento, 2024), de que a comunidade em questão representa uma das primeiras formações históricas das populações negras naquela localidade, constituindo um núcleo de resistência e preservação cultural de extrema relevância.

Apesar de sua incontestável significância histórica e sociocultural, essa comunidade permanece, até o presente momento, sem o devido reconhecimento oficial por parte da Fundação Cultural Palmares. Essa lacuna certificadora não apenas a priva de acessar direitos territoriais e políticas públicas específicas, mas também invisibiliza sua trajetória no contexto nacional mais amplo. Portanto, o trabalho orientado pela Prof^a. Dra. Barbosa posiciona a pesquisa como um instrumento de reparação simbólica e jurídica, onde o saber acadêmico alia-se ao saber comunitário para lutar pelo autorreconhecimento e pela visibilidade que lhes é de direito.

Com a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), com o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº 84647624.5.0000.0055, deu-se início, em 2024, a uma etapa fundamental de devolutiva e diálogo com a comunidade. Foram realizados quatro encontros assembleares, cujo objetivo central era não apenas comunicar, mas construir coletivamente os termos e caminhos da

pesquisa a ser desenvolvida no território (Bosi, 2012). Nesse espaço de conversa, conceitos fundamentais como o de quilombo foram introduzidos por meio de uma tradução cultural sensível, que buscou ancorar terminologias acadêmicas em narrativas, exemplos e uma linguagem próximas ao contexto vivido pela população, promovendo uma apropriação crítica do conhecimento (Martins, 2021).

Esse esforço dialógico revelou-se essencial, pois, ainda que parte da comunidade soubesse de sua identificação externa como quilombola, havia uma lacuna entre essa designação e a compreensão plena de sua carga histórica, política e jurídica, frequentemente circunscrita ao ambiente acadêmico (Carneiro, 2005). Privilegiando-se as linguagens orais, veículo primordial de transmissão de saberes na comunidade Fazenda Estiva, a pesquisadora operou uma mediação entre os registros escrito e oral, validando os saberes locais e tornando o conceito de quilombo uma ferramenta de autorreconhecimento e luta, e não um mero enquadramento externo (Brasil, 2003).

Superada a etapa inicial de difusão conceitual, quando um segmento significativo da comunidade demonstrou compreender a dupla dimensão do quilombo, tanto como forma de resistência histórica no período colonial quanto como categoria jurídica de reconhecimento identitário na contemporaneidade, o foco das ações deslocou-se estrategicamente para a mobilização política (Almeida, 2010). As interações subsequentes, materializadas em rodas de conversa e assembleias, priorizaram o diálogo com os membros mais idosos, reconhecidos como guardiões da memória coletiva e detentores de uma autoridade moral incontestável no tecido social comunitário (Martins, 2021; 2025).

Nessa fase, o cerne dos debates evoluiu da compreensão teórica para a aplicação prática, enfatizando a importância crucial do autorreconhecimento enquanto remanescente de quilombo e os impactos tangíveis da certificação oficial junto à Fundação Cultural Palmares (Brasil, 2003). Esses encontros, ao valorizarem a oralidade e o conhecimento ancestral dos mais velhos, permitiram articular os saberes acadêmicos com as narrativas locais, transformando a reivindicação pela certificação em um projeto coletivo de reparação histórica e afirmação de direitos (Almeida, 2010). A ancianidade, portanto, foi reinserida no processo não como um vestígio do passado,

mas como uma força propulsora fundamental para a construção do futuro político da comunidade.

Em um movimento coletivo de afirmação identitária, a comunidade engajou-se na meticulosa tarefa de compilar a documentação necessária para formalizar sua autodeclaração junto à Fundação Cultural Palmares (Anjos; Silva, 2004). Esta mobilização, que transcendeu a mera coleta de papéis para se tornar um ato político de autodeterminação, resultou no envio de um dossiê substantivo em 07 de maio de 2025. O conjunto documental, enviado em formato digital (PDF), foi cuidadosamente elaborado para articular as narrativas internas da comunidade com as exigências formais do processo de certificação, constituindo um corpus probatório robusto de sua condição quilombola.

O dossiê é composto por documentos de natureza complementar: a Ata da Comunidade, que registra a decisão coletiva e soberana de se autodefinir; o Memorial Descritivo, que detalha a história, a territorialidade e as tradições que fundamentam essa identidade; e, de forma notável, incorpora produções acadêmicas que dialogam diretamente com sua trajetória, escrita por (Froes, 2022). Inclui uma revisão de literatura em desenvolvimento sobre lideranças femininas quilombolas na Bahia (Froes; Barbosa, 2025) e a obra "Narrativas ancestrais: História e trajetórias de mulheres negras da Bahia" (Borges; Santana; Nascimento, 2022). Estes últimos itens conferem profundidade teórica e historiográfica à demanda, demonstrando como o autorreconhecimento comunitário é ecoado e validado pelo scholarship acadêmico, tornando incontestável o seu enraizamento histórico e cultural.

Desde o envio do dossiê à Fundação Cultural Palmares, a comunidade Fazenda Estiva viveu em um estado de expectativa reflexiva, na qual a esperança pela certificação quilombola se entrelaça com a antecipação de um futuro de direitos plenamente reconhecidos. Essa espera não é passiva, mas sim um período de projeção coletiva e fortalecimento interno, no qual o potencial acesso a políticas públicas de reparação, como regularização fundiária, programas de desenvolvimento social e iniciativas de fomento à cultura ancestral, é compreendido como um passo crucial para a justiça histórica e a autonomia do grupo (Almeida, 2010). A certificação é percebida, portanto, não como um fim, mas como a chave que destravará a porta para a cidadania étnica plena.

O presente texto foi elaborado no período anterior à oficialização do processo de autodefinição identitária e reconhecimento formal da comunidade Fazenda Estiva como remanescente de quilombo. Considerando a relevância simbólica, histórica e política desse marco, a pesquisadora compreendeu ser imprescindível registrar e analisar o percurso de luta coletiva empreendido pela comunidade ao longo do tempo, até a conquista da certidão de autodefinição. O ato oficial de reconhecimento ocorreu em 15 de setembro de 2025, com a publicação no Diário Oficial da União: Portaria FCP nº 267, de 5 de setembro de 2025, instrumento que formaliza a identidade étnica da comunidade e assegura seus direitos territoriais e culturais nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988).

No dia 20 de novembro de 2025, a pesquisadora participou, na condição de representante oficial da comunidade quilombola Fazenda Estiva, da cerimônia de certificação realizada em União dos Palmares, no território do Quilombo dos Palmares, em Alagoas (Almeida, 2020). O momento foi marcado por forte carga simbólica e emocional, uma vez que a presença naquele espaço, reconhecido como território de resistência e ancestralidade, remete à memória de lideranças históricas como Zumbi, Dandara e tantos outros sujeitos que representam a luta e a permanência dos povos quilombolas no Brasil (Santos, 2002). A certificação da comunidade foi recebida diretamente das mãos do presidente da Fundação Cultural Palmares (FCP), Sr. João Jorge Rodrigues, constituindo-se como um marco histórico significativo tanto para a pesquisadora quanto para a comunidade representada, conforme ilustrado na Figura 21.

Figura 21: Cerimônia de certificação realizada em União dos Palmares, no território do Quilombo dos Palmares, em Alagoas.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

A trajetória da comunidade Fazenda Estiva até a emissão da certidão insere-se em um contexto mais amplo de lutas históricas dos povos quilombolas no Brasil, que, por meio de organizações próprias e alianças com movimentos sociais, universidades e órgãos públicos, vêm conquistando visibilidade e garantias legais (Arruti, 2006; Leite, 2000). A certificação, portanto, não representa um ponto de chegada, mas um marco no contínuo processo de afirmação identitária e de reparação histórica, fruto da resistência e da organização coletiva da comunidade (Oliveira, 2010).

Nesse sentido, documentar esse processo significa também contribuir para a memória social do grupo e para a construção de uma narrativa que valorize os saberes tradicionais, as formas de organização próprias e a luta pelo direito à terra e ao reconhecimento (Almeida, 2008; Ricoeur, 2010). A experiência da Fazenda Estiva revela como a identidade quilombola se constrói na interface entre a memória coletiva, o território e a luta política, reafirmando a centralidade dos sujeitos históricos na produção de seu próprio destino.

Nesse processo, a comunidade consolida seu autorreconhecimento, compreendendo que sua identidade quilombola, já vivenciada na oralidade, nas tradições e na memória coletiva, precede e transcende qualquer formalização estatal. A expectativa pela titulação oficial reforça a noção de que o Estado tem uma dívida histórica para com essas populações, e que o reconhecimento legal é um mecanismo fundamental para a materialização de direitos há muito negados, permitindo a preservação do território como espaço vivo de cultura, resistência e existência (Leite, 2020). O aguardo, assim, é permeado pela certeza de um pertencimento que já é soberano, mas que anseia por visibilidade e garantias perante o aparato institucional.

A emergência de uma organização coletiva: A gênese da associação da comunidade Fazenda Estiva

O processo de autorreconhecimento e autodeclaração da Comunidade Negra Fazenda Estiva, intensificado pelo estímulo do estudo em curso, catalisou a projeção de uma iniciativa coletiva crucial: a criação de uma associação civil. Esta entidade foi concebida para institucionalizar a representatividade da comunidade, articulando suas demandas, objetivos e particularidades perante o poder público e outras instituições civis (Almeida, 2010).

A partir de maio de 2025, deram-se início às reuniões preparatórias voltadas para a elaboração da associação. Esta fase inicial foi marcada por um esforço investigativo de caráter participativo direto, que buscou compreender a estruturação de associações análogas em outras comunidades negras já consolidadas. O objetivo era identificar os elementos constitutivos necessários para uma fundação que fosse além da mera formalidade jurídica, incorporando desde seu nascedouro as especificidades identitárias do grupo (Leite, 2000). Contudo, identificou-se um desafio significativo: os modelos associativos rurais disponíveis na região, embora oferecessem um arcabouço administrativo básico, não integravam em sua estrutura dimensões fundamentais como identidade, pertencimento, tradições e manifestações culturais, elementos centrais para uma organização de base quilombola ou negra rural.

Diante dessa lacuna, a comunidade, em um movimento de agência e busca por capacitação, mobilizou-se para solicitar colaboração externa. No dia 18 de maio de 2025, iniciaram-se as buscas por parceiros com experiência na fundação de associações de matriz africana. O entusiasmo foi correspondido pelo Sr. Arivaldo São Paulo, contatado por meio de uma das fundadoras que com ele trabalhava. Sr. Arivaldo, reconhecendo a historicidade do momento, a fundação da primeira associação/quilombola/rural da região, prontificou-se a colaborar de forma voluntária, colocando seu conhecimento técnico a serviço do projeto coletivo.

A partir dessa aliança, a comunidade mergulhou em um denso processo de estudos para a elaboração de um estatuto social que fosse um verdadeiro espelho de suas aspirações e singularidades. As discussões, mediadas principalmente pela pesquisadora, adotaram um formato híbrido e adaptativo, transcorrendo tanto em encontros presenciais quanto por meio de intensas trocas via aplicativo de mensagens (WhatsApp). Essa comunicação constante permitiu a construção contínua e colaborativa da documentação, garantindo que todas as vozes fossem, dentro do possível, consideradas (Santos, 2002).

No dia 12 de julho, uma reunião presencial com membros da comunidade e o Sr. Arivaldo consolidou os entendimentos sobre a estrutura fundacional da associação. Foi neste momento que se oficializou a convocação para a Assembleia Constituinte, marcada para o dia 17 de agosto de 2025. O evento foi planejado para ser mais do que um mero trâmite legal; foi concebido como uma celebração da comunidade e de sua cultura. Sob a coordenação da Sra. Maria (Gaza), uma grande feijoada foi preparada na sede da comunidade, simbolizando a partilha, a ancestralidade e a resistência cultural através da alimentação (Oliveira, 2012).

A sessão solene de fundação teve início às dez horas da manhã. A pesquisadora, na qualidade de mediadora do processo e responsável pela convocação e elaboração do edital. Amplamente divulgado em órgãos públicos como a Câmara de Vereadores, a Prefeitura Municipal de Maracás e as Secretarias de Finanças e Desenvolvimento Social. Procedeu com a abertura dos trabalhos. Em seguida, foi realizada a leitura integral do estatuto social e do livro de presença, documentos meticulosamente construídos para assegurar a preservação da

ancestralidade, das manifestações culturais, dos recursos naturais do território e o fomento aos produtores rurais locais (Almeida, 2008).

Ao final do processo, a pesquisadora foi empossada oficialmente como presidente da recém-criada Associação da Comunidade Quilombola Fazenda Estiva. Este desfecho não representa uma mera formalidade, mas sim a materialização de um paradigma de um estudo engajado e emancipatório. Demonstra, concretamente, como a investigação acadêmica pode transcender a "escrita sobre o campo" e se revestir de um compromisso prático, atuando como uma potente ferramenta de mediação e aproximação entre a universidade e os espaços comunitários, gerando impactos tangíveis e fomentando a autonomia dos sujeitos envolvidos (Silva Filho, 2010).

O dia 19 de dezembro de 2025 constituiu um marco jurídico-político fundamental para a comunidade Fazenda Estiva, com a obtenção de seu registro oficial como associação quilombola Fazenda Estiva. Esta conquista transcende a esfera do reconhecimento simbólico, conferindo ao grupo uma autonomia legal substantiva que viabiliza, de forma inédita, a apresentação formal de suas demandas pelo território e por políticas públicas. Como argumenta (Arruti, 2006), a certificação e associação quilombola opera como um ato de "reconhecimento jurídico da diferença", transformando a identidade histórica em um instrumento para a disputa de direitos.

Esta nova condição é operacionalizada por meio de uma dupla institucionalidade. Por um lado, a certidão quilombola funciona como um título identitário e um instrumento de legitimação perante o Estado, ancorado no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Por outro lado, a associação comunitária formalmente constituída emerge como o sujeito coletivo de direito, o agente encarregado de gerir, representar e negociar em nome da coletividade. Juntas, essas ferramentas conformam uma arquitetura de agência política que permite à comunidade transitar de uma condição de reconhecimento pela tradição oral para uma de reconhecimento pela via jurídico-administrativa (Almeida, 2002).

Contudo, a comunidade compreende, em um processo reflexivo coletivo, que a certificação não representa um ponto final, mas a síntese de um novo início. Ela inaugura um ciclo político distinto, caracterizado por um conjunto renovado de desafios. As "novas lutas" referem-se à complexa batalha pela efetivação material dos

direitos agora reconhecidos em papel, como a titulação definitiva da terra, que frequentemente enfrenta entraves burocráticos e conflitos fundiários (Leite, 2020).

As "novas resistências" aludem aos desafios de manter a coesão interna e a cultura tradicional frente às pressões de um maior envolvimento com lógicas estatais e de mercado, um fenômeno que (Canclini, 2008) analisa como a tensão entre a autonomia cultural e as estratégias para entrar na modernidade. Os "novos pertencimentos" dizem respeito à reconfiguração da identidade coletiva agora mediada por um documento oficial, que pode tanto fortalecer o sentimento de grupo quanto introduzir novas dinâmicas de inclusão e exclusão (Almeida, 2010; Freitas, 2009). Por fim, as "novas sociabilidades" emergem da necessidade de construir relações com atores externos (governos, ONGs, universidades) a partir de uma posição de sujeito de direito, demandando o aprendizado de novas linguagens e protocolos (De Araujo, 2006).

Assim, a conquista da oficialização na comunidade Fazenda Estiva não é a linha de chegada de uma jornada, mas a abertura de um novo campo de possibilidades e conflitos. Ela coloca a comunidade no centro de um paradoxo moderno: como exercer uma agência ampliada perante o Estado e a sociedade envolvente sem diluir os fundamentos culturais e relacionais que a constituíram como comunidade tradicional (Do Nascimento, 1985). O futuro se desenha, portanto, como uma contínua negociação entre a força do legado ancestral e as exigências da cidadania contemporânea (Leite, 2012).

A Prática Religiosa e a Identidade Cultural

A oficialização da comunidade Fazenda Estiva como quilombo, a partir de seu registro legal em 15 de setembro de 2025, não apenas conferiu uma nova situação jurídica, mas desencadeou um processo reflexivo e deliberativo interno. A comunidade passou a realizar reuniões frequentes, espaços de diálogo comunitário e planejamento estratégico, cujo objetivo central era mapear e definir os "possíveis passos a serem percorridos" na nova fase que se inaugurava (Almeida, 2008). Essas assembleias funcionaram como uma arena política local, onde a identidade agora certificada começava a ser traduzida em projetos e ações concretas (Santos, 2006).

Nesse processo consultivo, a voz dos moradores mais velhos emergiu com uma clareza e autoridade singular. Coletivamente, eles sinalizaram a revitalização das celebrações religiosas tradicionais como uma prioridade incontornável. Para os anciãos, essas manifestações não constituem meros eventos culturais, mas são expressões matriciais da identidade quilombola da comunidade Fazenda Estiva. Ao defendê-las como "uma das identidades mais evidentes da comunidade", eles articulam uma compreensão profunda da relação entre ritual, memória e pertencimento étnico (Martins, 2021; 2025). A afirmação de que "seus antigos ficariam eternizados a partir destas manifestações" revela uma concepção performática e viva da ancestralidade (Braga, 1992). Na cosmovisão apresentada pelos mais velhos, os antigos não são lembrados apenas por narrativas, mas são reatualizados e mantidos presentes através da atuação ritual coletiva; a comunidade, ao celebrar, dialoga com e honra seus fundadores (Bosi, 1994).

Essa priorização feita pelas(os) idosas(os) demonstra uma interpretação específica do que significa ser um quilombo oficializado. Para elas(es), a essência do reconhecimento jurídico não reside apenas na garantia da terra, mas também, e fundamentalmente, na obrigação ética de reavivar e salvaguardar o patrimônio imaterial legado (Almeida, 2008). Ser um quilombo, nessa perspectiva, implica um compromisso ativo com a transmissão e a reencenação do legado cultural que distingue o grupo. Trata-se de uma visão que entrelaça o direito territorial com o direito à diferença cultural, na qual a manutenção das tradições religiosas é parte indissociável da própria luta por existência e reconhecimento (Arruti, 2006).

A demanda dos segmentos jovens da população da comunidade Fazenda Estiva reflete uma visão estratégica para a continuidade e a revitalização do território quilombola (Almeida; Ferreira, 2019). Para essa geração, a manutenção da posse territorial e a efetivação da retomada étnica estão intrinsecamente vinculadas ao fortalecimento econômico de dois pilares tradicionais: a agricultura familiar e o artesanato comunitário. Esta compreensão evidencia que a luta pela terra não se limita à sua dimensão jurídica, mas exige a construção de uma viabilidade econômica endógena que sustente a permanência física e cultural do grupo no espaço (Almeida, 2002).

Diante deste diagnóstico, os jovens começam a projetar novas possibilidades de investimento no setor primário, deslocando-se de um modelo de subsistência para uma perspectiva de desenvolvimento local sustentável. A estratégia delineada envolve a busca ativa por editais públicos, parcerias com instituições estatais (municipais e federais) e acordos com o setor privado. Esta busca por conexões externas demonstra um aprendizado das novas ferramentas de governança e financiamento que a condição de comunidade certificada proporciona, um processo que (Canclini, 2008) descreve como a necessidade de comunidades tradicionais elaborarem estratégias híbridas para negociar sua inserção na modernidade.

Um ponto central e paradoxal neste planejamento é a tensão entre preservação ambiental e expansão produtiva. Os jovens destacam a necessidade de investimentos que preservem o espaço natural da comunidade, inserindo-se em um debate global sobre agroecologia e soberania alimentar (Altieri, 2002). No entanto, emergem reflexões e divergências sobre como conciliar esse imperativo conservacionista com a necessidade urgente de expandir a agricultura familiar para gerar sustento e renda. Para muitos jovens, essa atividade é sua única fonte de renda e o principal mecanismo de fixação no território. A dicotomia, portanto, não é trivial: como ampliar a base produtiva para garantir a reprodução social da nova geração sem comprometer a integridade ecológica que é, ela própria, parte constitutiva da identidade e da subsistência tradicional do quilombo?

Este dilema expõe uma das contradições fundamentais enfrentadas por comunidades tradicionais em contextos de retomada: a pressão por gerar autonomia econômica no presente sem esgotar os recursos naturais que garantem a existência no futuro (Candeias, 2023). A solução para este impasse parece residir não em uma escolha excludente, mas na promoção de um modelo de agricultura familiar de base agroecológica, que alie produtividade à conservação (Alves, 2015). Isto demandaria investimentos específicos em tecnologias sociais, capacitação e acesso a mercados justos que valorizem a produção sustentável. Assim, o projeto dos jovens da Fazenda Estiva converte-se em um laboratório social, onde a busca por sustentabilidade econômica torna-se o palco para negociar um novo pacto entre cultura, natureza e desenvolvimento, redefinindo o que significa, na prática contemporânea, habitar e perpetuar um território quilombola (Canclini, 2008).

O ano de 2025 marca o início de um movimento significativo na comunidade Fazenda Estiva: o processo de retomada étnica. Esta iniciativa se fundamenta na compreensão coletiva de que o espaço de pertencimento transcende sua dimensão geográfica, sendo igualmente constituído pelas práticas culturais e pelos saberes tradicionais que nele se desenvolvem (Arruti, 2006). A conservação dessas tradições emerge, assim, não como uma mera preservação folclórica, mas como um ato político de afirmação identitária e de continuidade histórica.

O núcleo catalisador deste processo reside no patrimônio vivo de memória encarnado pelas(os) idosas(os) da comunidade. Através de suas narrativas, que mesclam simplicidade discursiva com uma profundidade experiencial singular, eles(as) operam como guardiões(ãs) de uma epistemologia local (Martins, 2021; 2025). Seus relatos, repletos de trajetórias pessoais e coletivas, não apenas registram eventos do passado, mas ativamente constroem e transmitem os significados mais profundos das manifestações culturais (Halbwachs, 1990). É por meio desse registro narrativo, carregado de subjetividade e afeto, que a comunidade reconhece e valoriza o quanto tais práticas, sejam rituais, celebrações ou modos de fazer, materializam e perpetuam sua identidade coletiva distintiva.

Dessa forma, a retomada étnica em curso na comunidade Fazenda Estiva configura-se como um diálogo geracional dinâmico, no qual o saber ancestral, preservado na oralidade dos mais velhos, fornece os fundamentos para a reconstrução ativa e projetada de um futuro comunitário que honra suas raízes e reafirma sua existência como grupo étnico (Oliveira, 2012). Nesse mesmo período, o processo de retomada étnica na comunidade Fazenda Estiva encontrou um de seus primeiros e mais significativos vetores na reativação do samba de roda tradicional. A escolha desta manifestação como cerimônia inaugural não foi aleatória, mas estratégica, posicionando-a como um ato fundante simbólico do movimento de revitalização cultural (Oliveira; Peixoto, 2020).

A realização da celebração em 21 de abril de 2025, em um formato restrito à participação comunitária, configura uma decisão carregada de intencionalidade. Este recinto fechado, um espaço íntimo e protegido, permitiu que o evento transcendesse a dimensão de um espetáculo, tornando-se um rito de reconexão interna. A prática coletiva do samba funcionou como uma tecnologia da memória corporal e

sonora (Muniz, 2018), um meio de reavivar, através do gesto e do ritmo compartilhados, os laços afetivos e históricos com os "antigos" da comunidade. Mais do que recordar, tratou-se de reencarnar uma epistemologia prática, permitindo que os participantes vivenciassem, na própria pele e no coletivo, os modos de ser, sentir e se relacionar inscritos nessa tradição (Moura, 2018).

A comunidade Fazenda Estiva empreendeu um significativo processo de revitalização ritualística com a reativação da tradicional reza em honra à sua padroeira, Nossa Senhora Sant'Ana, em 26 de julho (Santos; Barbosa, 2020). A opção por realizar esta manifestação em um espaço comunitário fechado e íntimo, acessível apenas aos membros do grupo, foi uma escolha metodológica crucial. Esta delimitação do espaço não visava à exclusão, mas à criação de um ambiente protegido e propício para a reconexão (Do Nascimento, 2024).

O objetivo declarado de "conectar com os antigos e tudo o que circundava a manifestação no espaço" revela uma sofisticada consciência patrimonial (Braga, 1992). A comunidade não buscava apenas reviver um ato devocional isolado, mas reconstituir a totalidade sensorial e simbólica que originalmente envolvia o ritual: os sons, os gestos, os cheiros, a disposição espacial e a rede de significados partilhados (Oliveira; Peixoto, 2020). Esta técnica de imersão comunitária, um mergulho coletivo nas camadas da memória do lugar, configura-se como uma prática etnográfica nativa.

Ao reviver a reza em seu contexto originário de intimidade, a comunidade de Fazenda Estiva praticou uma memória habitada, na qual o ritual operou como uma tecnologia de recuperação do passado e de fortalecimento dos laços identitários no presente (Aguar, 2013). Este método de reapropriação íntima das tradições demonstra que a compreensão profunda das manifestações culturais tradicionais depende menos da análise externa de seus elementos e mais da experiência encarnada e coletiva de sua simbologia em seu habitat social natural (Carneiro, 2005).

A conquista da certificação constituiu um marco político e identitário fundamental para a comunidade Fazenda Estiva. A celebração pública realizada em 21 de setembro para comemorar a certidão da comunidade teve o caráter de uma simples confraternização, configurando-se como um ato performático de afirmação

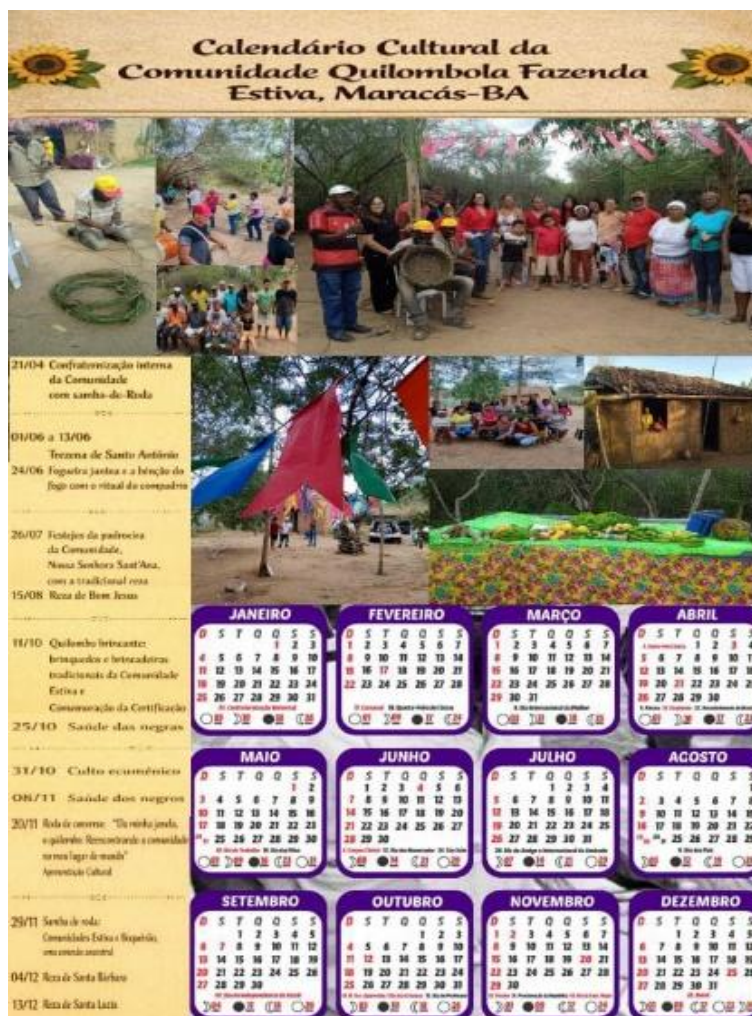
coletiva. A abertura ao público representou a transição de um processo interno de retomada para uma exibição pública da identidade reafirmada (Arruti, 2006).

A festividade foi estruturada em torno de uma economia simbólica da alimentação tradicional. A feijoada, os bolos de puba e os biscoitos doces, todos produzidos na comunidade, não cumpriam uma função meramente nutritiva. Eles operaram como artefatos culturais comestíveis (Canclini, 2008), veículos materiais de memória e pertencimento que ativaram sentidos e reforçaram os laços entre os participantes. O elemento mais destacado da celebração, no entanto, foi a força tangível da coletividade mobilizada. A eficácia do evento demonstrou menos a perfeição da performance individual e mais o poder da ação concertada em prol da tradição ancestral, materializando as dimensões políticas, sociais, econômicas e rituais que se fundem (Candido, 2006).

Em 4 de dezembro, a comunidade efetivou uma síntese ritual significativa ao unir duas manifestações ancestrais distintas: a tradicional reza de Santa Bárbara e o samba de roda. Esta justaposição sequencial não foi casual, mas uma estratégia consciente de preservação e ressignificação. A reza, com seu caráter devocional e íntimo, e o samba, com sua expressão corporal e coletiva, representam duas facetas complementares do patrimônio imaterial local (Fernandes, 2008). Ao conectá-las em um mesmo evento, a comunidade realizou uma liturgia cultural completa, que honrou simultaneamente a dimensão espiritual e a dimensão festiva de sua herança (Fonseca, 2006). Esta junção simboliza a integridade e a continuidade dinâmica de uma manifestação histórica, demonstrando que a preservação cultural não se faz pelo isolamento das tradições, mas pela sua articulação viva no calendário e no corpo coletivo (Dourado, 2023).

O processo de auto-organização e planejamento coletivo que se seguiu à certificação da Comunidade Quilombola Fazenda Estiva, engendrado a partir de frequentes diálogos e confluências, culminou na elaboração de um calendário cultural para 2026. Este documento não se constitui como uma mera agenda de eventos, mas como um artefato político e identitário de alta relevância. Sua criação simboliza a transição de práticas tradicionais mantidas pela oralidade e pela memória para uma institucionalização reflexiva do patrimônio cultural imaterial (Unesco, 2003).

Figura 22: Calendário com os eventos culturais da comunidade quilombola Fazenda Estiva em 2026.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2025)

O núcleo do calendário é formado pelas manifestações religiosas canônicas. Na (fig. 22) são apresentadas as rezas a Santo Antônio, Nossa Senhora Sant'Ana, Bom Jesus, Santa Bárbara e Santa Luzia. O ato de inscrevê-las no Estatuto Social da Associação Quilombola confere a essas celebrações um caráter fixo e obrigatório, transformando-as de práticas culturais em direitos e deveres estatutários. Esta formalização assegura sua continuidade perante a dinâmica geracional e as flutuações do interesse individual, institucionalizando-as como pilares imutáveis da identidade étnica (Arruti, 2006). Elas passam a ser, no registro jurídico da comunidade, a materialização das atuações repetitivas que corporeizam e transmitem o sentido de pertencimento ao grupo (Moura, 2018).

Para além deste núcleo sacralizado, o calendário incorpora outras manifestações históricas de cunho mais comunitário e sincrético. Entre estas, destaca-se "A Bênção da Fogueira Junina, com o Ritual do Compadrio". Esta prática transcende o simples marco festivo para configurar um complexo dispositivo de sociabilidade e reprodução dos laços sociais (Martins, 2019). O "compadrio", enquanto instituição que cria e reforça vínculos de parentesco espiritual e apoio mútuo, é ativado ritualmente na ocasião. A bênção da fogueira opera, portanto, como um rito de agregação e reforço da teia relacional que sustenta a comunidade, atualizando os valores da reciprocidade e da solidariedade (Almeida, 2002). Ao incluí-la no calendário, a comunidade reconhece e oficializa a importância de práticas que, embora menos centradas na devoção estrita, são fundamentais para a coesão social e a transmissão da identidade cultural em sua dimensão mais ampla e cotidiana.

Contudo, essa ambiciosa proposta de revitalização cultural encontra-se diante de obstáculos estruturais consideráveis. O principal desafio identificado reside no âmbito financeiro. A execução plena do calendário cultural projetado, que envolve desde a logística de eventos até a manutenção de espaços sagrados e o suporte aos mestres detentores do saber, demanda a mobilização de recursos materiais substantivos (Little, 2003). Assim, a consecução dos objetivos traçados para 2026 está condicionada à capacidade da comunidade em constituir e gerir um caixa financeiro expressivo e sustentável. Esta constatação evidencia uma contradição frequente enfrentada por comunidades tradicionais: a tensão entre o imperativo da preservação cultural e a escassez de meios materiais (Leite, 2012). A vitalidade dos ritos e tradições, embora fundamentada em valores simbólicos e na vontade coletiva, depende criticamente de uma base econômica que viabilize sua materialização no mundo contemporâneo (Canclini, 2008). Portanto, o sucesso da retomada étnica na Fazenda Estiva dependerá não apenas do fervor comunitário, mas também da elaboração de estratégias eficazes para superar a limitação orçamentária, seja por meio de editais públicos, parcerias ou de uma economia cultural interna autogestionária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre a Comunidade Fazenda Estiva destaca a interconexão fundamental entre memória, identidade e resistência cultural entre seus membros, descendentes de africanos. As narrativas orais, elementos essenciais na preservação da história e das tradições quilombolas, garantem que uma memória coletiva persistente resista a tentativas de silenciamento impostas por narrativas históricas dominantes. Esse estudo evidencia a complexidade da formação da identidade quilombola e o papel central que as mulheres desempenham na manutenção dessas tradições, propondo a intersecção entre gênero, raça e classe como um componente vital para a análise da resistência cultural.

Além de fornecer um panorama da luta pela preservação da identidade quilombola, a pesquisa coloca essa batalha em um contexto mais amplo de políticas públicas e movimentos sociais que visam reparar injustiças históricas. A luta da Comunidade Fazenda Estiva reflete as tensões enfrentadas por diversas comunidades negras em todo o Brasil, reforçando a necessidade urgente de espaços que promovam diálogo e reivindicações coletivas. Neste contexto, a valorização das tradições orais e das práticas culturais se mostra não apenas necessária, mas essencial para a resistência e a afirmação identitária.

Uma das contribuições mais significativas deste estudo é a sua tentativa de desmantelar visões hegemônicas a respeito da história e da formação identitária. Ao reconhecer e legitimar narrativas historicamente silenciadas, a pesquisa propõe uma historiografia mais inclusiva e plural, focada na valorização dos saberes ancestrais que fundamentam a formação da sociedade brasileira. Esse trabalho não apenas ilumina as vozes da comunidade, mas também serve como base para investigações futuras e iniciativas que busquem promover justiça social e equidade, assegurando que a Fazenda Estiva mantenha sua integridade cultural diante de desafios contemporâneos.

Além disso, a pesquisa evidencia as dinâmicas étnicas e culturais que moldam a identidade da Fazenda Estiva, onde a autoatribuição como um grupo quilombola se manifesta em práticas diversas. A convivência harmoniosa entre famílias de diferentes origens étnicas enriquece a pluralidade cultural, fundamental para a preservação de saberes ancestrais. A luta pela identidade e pelo reconhecimento do espaço não é um

mero resgate do passado; trata-se de uma construção ativa de um futuro no qual essas memórias e tradições possam prosperar.

Ademais, a inter-relação entre a natureza, cultura e identidade é central na análise da comunidade. A adaptação do modo de vida local às particularidades do bioma da Mata Atlântica ilustra um conhecimento ancestral que se reinventa continuamente. A prática artesanal, que utiliza o cipó para produzir bens que sustentam tanto a economia quanto a cultura local, simboliza uma integração dinâmica entre tradição e sobrevivência. Esta abordagem também reflete uma consciência ecológica necessária para a continuidade da identidade quilombola, frente às pressões da modernização.

A migração de jovens para áreas urbanas apresenta um desafio significativo à continuidade das práticas culturais e à transmissão de saberes ancestrais. Assim, políticas públicas que promovam o desenvolvimento sustentável na comunidade Fazenda Estiva são urgentes, visto que garantem não apenas o sustento material, mas também a permanência dos jovens no espaço. Propostas que estruturam um turismo de base comunitária podem servir como uma solução viável para fortalecer os laços com as tradições locais, contribuindo para a valorização da história e da cultura da comunidade.

Além do aspecto econômico, o estudo ressalta a importância das narrativas históricas e culturais na formação da identidade coletiva. Por meio de metodologias qualitativas, como a afrografia e a oralitura, é possível perceber como os saberes ancestrais e as experiências vividas são fundamentais para a preservação da memória e da identidade quilombola. A construção de espaços de diálogo que valorizem as vozes da comunidade promove uma reflexão crítica intensa, essencial para a resistência cultural em um cenário repleto de adversidades.

Os rituais coletivos e as relações intergeracionais nessa comunidade evidenciam a necessidade de transmitir saberes tradicionais e manter viva a identidade cultural. A participação dos jovens nas atividades comunitárias fortalece os vínculos com suas raízes, demonstrando que, apesar das mudanças modernas, a essência da Fazenda Estiva reside na interconexão de suas histórias, práticas e tradições que se perpetuam no tempo.

A relevância deste estudo se estende para além do local, contribuindo para o reconhecimento e valorização das histórias e tradições de comunidades quilombolas em todo o Brasil. Além de enriquecer a bibliografia sobre a diáspora africana, o estudo se apresenta como um instrumento importante de resistência cultural que reforça a necessária descolonização do conhecimento. As vozes de populações historicamente marginalizadas devem ser ouvidas e respeitadas para garantir um futuro mais equitativo e plural.

A retomada étnica pela comunidade representa um conceito fundamental para a compreensão da preservação das tradições culturais nas comunidades quilombolas. Esse aspecto de reapropriação étnica emerge como um campo fértil para novos estudos e reflexões acerca dos desafios enfrentados por espaços tradicionais na manutenção de suas práticas ancestrais. O presente estudo, entretanto, não foi capaz de abarcar a percepção desta reapropriação étnica ao longo do ano de 2026, tendo em vista a conclusão da pesquisa, o que deixa em aberto novas reflexões sobre a trajetória dessas comunidades após a obtenção da certidão oficial.

Por fim, a certificação da comunidade Fazenda Estiva como quilombo não se apresenta apenas como um ato burocrático, mas como um marco que possibilita a realização de direitos territoriais e culturais. A busca pela titulação não é um fim, mas um início que catalisa novas iniciativas em prol da justiça social e da reparação histórica. Este processo de reconhecimento reafirma a identidade coletiva da comunidade e fortalece a autoestima dos moradores, colocando-os em uma posição ativa na luta por dignidade e visibilidade.

A experiência da Fazenda Estiva é emblemática, refletindo desafios e estratégias que ressoam entre diversas comunidades quilombolas no Brasil. Este estudo não apenas documenta a força e a resiliência dessas comunidades, mas ressalta a importância de políticas públicas que apoiem suas práticas culturais e agrícolas. A intersecção entre agricultura familiar, religiosidade e identidade cultural é uma base vital para a construção de um legado ancestral sustentável, que deve ser valorizado e reconhecido nas novas gerações que habitam esse rico espaço cultural.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. O futuro das regiões rurais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. Folias e Congadas: memória e resistência nas narrativas quilombolas. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 23, p. 171-192, 2022.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Ed.). Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC. Pallas Editora, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. Povos e comunidades tradicionais. Nova cartografia social, p. 157-173, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. Manaus: UEA Edições, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo, territórios étnicos e outras formas de território tradicional. Brasília: ABA, 2020.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo: direitos territoriais e identidade étnica. Manaus: UEA Edições, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo: os caminhos do reconhecimento. In: Terras de quilombo, direitos territoriais e políticas públicas. Rio de Janeiro: ABA, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. 2. ed. Manaus: UEA Edições, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FERREIRA, Lúcia da Costa. Memória coletiva e identidade quilombola. São Paulo: Edusp, 2019.
- ALMEIDA, Denise Ribeiro. O Mito da desterritorialização: do fim dos territórios à Multiterritorialidade. Revista Formadores, v. 7, n. 1, p. 74-77, 2014.
- ALMEIDA, S. L. Racismo Estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALTIERI, Miguel et al. Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável. Agropecuária; AS-PTA, 2002.
- ALVES, Aline Neves Rodrigues. Juventude quilombola: projetos de vida, sonhos comunitários e luta por reconhecimento. 2015.
- AMOROSO, Daniela. Etnocenologia: conceitos e métodos a partir de um estudo sobre o samba de roda do Recôncavo baiano. Anais ABRACE, v. 11, n. 1, 2010.
- ANJOS, Rafael Sanzio dos; SILVA, Rosângela. Territórios quilombolas: identidade e regularização fundiária. Brasília: Mapas Editora, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v.3, n.2, p.7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Edusc, 2006.

BAENINGER, Rosana. Rotatividade migratória: um novo olhar para as migrações internas no Brasil. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 20, p. 77-100, 2012.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, p. 185-227, 1997.

BASSI, Francesca Maria Nicoletta; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). **ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 4, n. 7, p. 15-32, 2017.

BECKER, Howard Saul. Métodos de pesquisa em ciências sociais. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BHABHA, Homi Khurshid. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 1994.

BOSI, Maria Lúcia Magalhães. Ética na pesquisa qualitativa: desafios à vigilância sanitária. *Ciência & Saúde Coletiva*, v.17, n.4, p.1039-1048, 2012.

BRAGA, Julio. Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de Babá Egun. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Diário Oficial da União, Brasília, 2003.

brasileira. Rio de Janeiro: Editora Arara Azul.

BUENO, Eduardo. Brasil: Uma História. São Paulo: Ática. 2003.

CÂMARA, Renato. Mata Atlântica: uma história do futuro. Rio de Janeiro: Editora Bambu, 2015.

CANCLINI, N. G. Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. São Paulo: Edusp, 2008.

CANDEIAS, Adiane dos Santos et al. Memória e patrimônio afro-brasileiro em território quilombola: a tônica da preservação no Quilombo de Buri, em Pedrão-BA. 2023.

CANDIDO, Antonio. A sociologia no Brasil. *Tempo social*, v. 18, p. 271-301, 2006.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 03, p. 965-986, 2014.

CARDOSO, Claudilene Lopes. *Mulheres quilombolas: território e existência*. São Luís: EDUFMA, 2018.

CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 01, p. 22-55, 2001.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global Editora, 2002.

CASCUDO, Luís da câmara. *História da alimentação no Brasil*. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2017.

CASTRO, Marta Rocha; FIGUEIREDO, Fábio Fonseca. Saberes tradicionais, biodiversidade, práticas integrativas e complementares: o uso de plantas medicinais no SUS. *Hygeia: Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde*, v. 15, n. 31, p. 56, 2019.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Conflitos no Campo Brasil 2022*. Goiânia: CPT Nacional, 2022.

CORDEIRO, Rosângela Maria. *Vozes (re)veladas: mulheres quilombolas e narrativas de resistência*. São Paulo: Editora Negra, 2020.

COSTA, Ana Paula. *Tecendo memórias: oralidade e gênero em comunidades tradicionais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. 1979.

DA SILVA RIOS, Karine et al. Memória Coletiva em Movimento: Práticas Culturais e a Construção de Identidades Sociais. **REVISTA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES**, v. 7, n. 4, p. 01-19, 2025.

DA SILVA, Adriana Carvalho; GOMES, Fabrício Diego Santos. PATRIMÔNIO E REISADO: POSSIBILIDADES DE EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA EM MARACÁS-BA. *Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira*, v. 1, p. 369-379, 2023.

DE AGUIAR, Itamar Pereira. *OS CANDOMBLÉS DO SERTÃO: A DIVERSIDADE RELIGIOSA AFRO-INDÍGENA-BRASILEIRA*. 2013.

DE ARAUJO, Valdei Lopes. Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma. *Locus: revista de história*, v. 12, n. 1, 2006.

DE CARVALHO LIMA, Vivian Ingridy; NASCIMENTO, Washington Santos. *ETNICIDADE, ANCESTRALIDADE E REDE DE SABERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXÃO*. *Comunidades Quilombolas: Outras Formas de (Re) Existências*, 2020.

DE HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. J. Olympio, 1981.

DE OLIVEIRA, Maria da Glória. Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia. **História da Historiografia: international journal of theory and history of historiography**, v. 11, n. 28, 2018.

DE OLIVEIRA, Polline Almeida; PEIXOTO, Ana Cristina Santos. A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A (RE) CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA: A EXPERIÊNCIA DO QUILOMBO DA RUA DE PALHA (ITORORÓ/BA). Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 12, n. Ed. Especi, p. 711-733, 2020.

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de antropologia, p. 13-37, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos (org). Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000.

DINIZ, Debora; GUERRIERO, Iara Coelho Zito. Ética na pesquisa antropológica: desafios para a regulamentação. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 31, n. 91, 2016.

DO NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo. Editora Perspectiva SA, 2020.

DO NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra. In: Estudos Afro-Asiáticos, n. 16, 1985.

DO NASCIMENTO, Edelvito Almeida. OO ESPAÇO SAGRADO DE MADRINHA ALICE: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA NO SERTÃO DOS MARAKÁ. Baraúnas: Revista de História, v. 2, n. 3, p. 125-144, 2024.

DO NASCIMENTO, Edelvito Almeida; MACHADO, Ivana Karoline Novaes; NASCIMENTO, Washington Santos. Os Maraká: História, etnogênese e cultura no sertão dos Maracás. In: NASCIMENTO, Washington Santos. Antônio Onça e o Mestre em Amansar Brancos: trajetórias e saberes indígenas e africanos no Sertão da Bahia. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021. Cap.04, p.105 a 156.

DO NASCIMENTO, Luísa Mahin Araújo Lima. Saberes e fazeres na construção social da maestria: um estudo dos mestres ceramistas da Bahia. **Revista Inter-Legere**, n. 10, 2012.

DOMINGUES, P. A nova abolição. São Paulo: Selo Negro, 2007.

DOS SANTOS GOMES, Flávio. **História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro-século XIX**. 1992. Tese de Doutorado. [sn].

DOS SANTOS, Jamille Pereira Pimentel; BARBOSA, Ana Angélica Leal. O ciclo da vida em Queimadas: as etnicidades geracionais presentes no nascer, viver e morrer. ODEERE, v. 5, n. 9, p. 205-233, 2020.

DOS SANTOS, MÁRIO LUCAS ALVES; DE SOUZA, FLAVIO GUIMARAES; BARBOSA, ANA ANGÉLICA LEAL. RELATO DE EXPERIÊNCIA A RESPEITO DAS

EVIDÊNCIAS DE COMUNIDADES NEGRAS SEREM QUILOMBOS EM MARACÁS-BA. Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira, p. 202-203, 2023.

DOURADO, Elba Ramires Figueiredo Rocha. Uma história, algumas memórias: um estudo histórico sobre memórias em disputa no processo de certificação da comunidade quilombola Lagoa das Batatas no município de Ibititá-BA, 2000-2010. 2023.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Entrando nos territórios do território. Presidente Prudente, 2008.

FERNANDES, Rosângela da Silva. Cultura e resistência: os quilombos na contemporaneidade. São Paulo: Annablume, 2019.

FONSECA, Clovis Pereira da. Maracás: história, mitos e magia. Coleção Cidades da Bahia. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

FRANCO, José Luiz de Andrade. O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação: da preservação da wilderness à conservação da biodiversidade. História (São Paulo), v.32, n.2, p. 21-48, jul./dez. 2013.

FREITAS, Maria Teresa Assunção. A pesquisa de abordagem histórico-cultural: um espaço educativo de constituição de sujeitos. **Revista Teias**, v. 10, n. 19, p. 12 pgs.-12 pgs., 2009.

FREYRE, Gilberto. Formação da Família Brasileira sob o regime da economia patriarcal. **Casa Grande e Senzala. 10ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora**, 1961.

FROES, C. D. da S., & BARBOSA, A. A. L. (2025). Revisão de literatura em construção sobre as lideranças femininas e identidades étnicas das comunidades quilombolas da Bahia. *Cordis: Revista Eletrônica De História Social Da Cidade*, (35), e69593. <https://doi.org/10.23925/2176-4174.35.2025e69593>

FROES, Cristiane Dias da Silva. O papel das mulheres na formação da comunidade remanescente de quilombo Fazenda Estiva- Maracás/Ba. In: NASCIMENTO, Washington Santos; SANTANA, Marise de; BORGES, Luzineide. Narrativas Ancestrais: Histórias e trajetórias de mulheres negras da Bahia. 1ª edição, Rio de Janeiro: Editora, Autografia, 2022. Cap.09, p.223 a 253.

FROES, Cristiane Dias da Silva; BARBOSA, Ana Angélica Leal. Revisão de literatura: memórias, territorialidades e identidades étnicas das comunidades quilombolas. Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira, [S. l.], v. 2, p. 148–157, 2024. Disponível em: <http://anais2.uesb.br/index.php/sepab/article/view/1515>. Acesso em: 27 fev. 2025.

GEERTZ, Cliford. A interpretação das culturas. 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma. Lino. Educação e identidade negra: construindo caminhos para a superação do racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

GOMES, Nilma. Lino. Movimento Negro e Educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, v. 33, p. 1-22, 2012.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, n. 2, p. 223-244, 1984.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: Um Debate. *GEOgraphia*, v. 22, n. 47, 2020.

HAESBAERT, Rogério. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. TupyKurumin, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HAMBERGER, Klaus. Por uma teoria espacial do parentesco. *Mana*, v. 11, p. 155-199, 2005.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2024). <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/maracas.html>

IBGE. *Censo Agropecuário 2021*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os Quilombos na Contemporaneidade: Etnografia e Políticas Públicas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 4, n. 2), p. 333-354, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. *Políticas públicas para comunidades quilombolas: direitos, territórios e participação social*. Florianópolis: Editora UFSC, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. 537 p. (Coleção Antropologia, 9).

LIMA, Ana Claudia Cruz da Silva; SANTOS, José Eduardo Ferreira. Patrimônio Cultural Quilombola: Memória, Identidade e Território. *Revista CPC*, São Paulo, n. 27, p. 109-133, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i27p109-133>

LIMA, Karla Dias. Reflexões sobre a Liderança Feminina na Comunidade Remanescente Quilombola do Tucum/BA. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 27, 2014.

LIMA, Nísia Trindade; CARVALHO, Diana Maul de (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Garamond, 2017.

LIMA, Vivian Ingridy de Carvalho; NASCIMENTO, Washington Santos. Raízes, frutos e tramas: pertencimentos, relações étnicas e saberes na comunidade quilombola do Baixão (Vitória da Conquista–BA). Vivian Ingridy de Carvalho Lima, Jequié-Bahia, 2018.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

MACHADO, Ivana Karoline Novaes; DE AGUIAR, Itamar Pereira. A pomba-gira cigana no candomblé do sertão: subversões e peculiaridades em Maracás, Bahia. *ODEERE*, v. 2, n. 3, p. 131-152, 2017.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade quilombola e território. *Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*. Belém, v. 21, p. 399-421, 2009.

MARACÁS. História e Cultura do Município. Prefeitura Municipal de Maracás, 2023. Disponível em: [www.maracas.ba.gov.br]. Acesso em: 10 out. 2023.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios. João Pessoa: PPGG/UFPB, 2009.

MARTINS, José de Souza. Reforma agrária. O Impossível Diálogo. São Paulo: Edusp (Editora da Universidade de São Paulo), 2000.

MARTINS, L. PERFORMANCES DA ORALITURA: CORPO, LUGAR DA MEMÓRIA. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 27 nov. 2025.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Editora Perspectiva S/A, 2021.

MARTINS, Renata Maria de Almeida. Territórios narrativos: espaço e identidade em comunidades quilombolas. São Paulo: Edições Terracota, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra (Nova edição): Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras, 2022.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *O Reino de Ketu: a tradição nagô em terras brasileiras*. São Paulo: Nobel, 1992.

MOURA, Glória. No terreiro dos mais velhos: dinâmicas geracionais e transmissão religiosa em comunidades quilombolas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 215-243, set./dez. 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, 3., 2005, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: UERJ, 2005.

MUNIZ, Kátia. Narrativas quilombolas: memória e identidade. São Paulo: Edições Negras, 2018.

NASCIMENTO, Washington Santos. A revolta das Costureiras: vidas negras, poder feminino e pós-abolição no sertão da Bahia. 1ª. ed. Campinas: Pontes, 2024, v. 1. 316p.

NASCIMENTO, Washington Santos. Africanos e negros na Região Sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências. SANTANA, Marise de; SILVA NETO, Antônio Argolo; FERREIRA, Edson Dias, 2014.

NASCIMENTO, Washington Santos. Antônio Onça e o Mestre em Amansar Brancos: trajetórias e saberes indígenas e africanos no Sertão da Bahia. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021. 346p.; 15,5x23cm ISBN 978-85-518-3390-2.

NASCIMENTO, Washington Santos. Maria Jacaré – Nagô: os Yourubás, o sagrado e a formação de Maracás - BA. In: NASCIMENTO, Washington Santos; SANTANA, Marise de; BORGES, Luzineide. Narrativas Ancestrais: Histórias e trajetórias de mulheres negras da Bahia. 1ª edição, Rio de Janeiro: Editora, Autografia, 2022. Cap.02, p.39 a 65.

NASCIMENTO, Washington Santos; SANTANA, Marise de; BORGES, Luzineide, (Org.). Narrativas Ancestrais: Histórias e trajetórias de mulheres negras da Bahia. 1ª edição, Rio de Janeiro: Editora, Autografia, 2022, 490p. ISBN-10 8551844040. ISBN-13978-8551844045.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. Revista Tomo, n. 11, p. 43-58, 2007.

OIT (Organização Internacional do Trabalho). Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra: OIT, 1989.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 18, p. 28-47, 2012.

OLIVEIRA, Kátia. (2017). A importância do espaço sagrado na religiosidade afro-brasileira. Rio de Janeiro: Editora Arara Azul.

OLIVEIRA, Kleber Fernandes de; JANNUZZI, Paulo de Martino. Motivos para migração no Brasil e retorno ao Nordeste: padrões etários, por sexo e origem/destino. São Paulo em perspectiva, v. 19, p. 134-143, 2005.

OLIVEIRA, Maria Clara de. Vozes Silenciadas: A Invisibilidade Indígena e Negra na Historiografia. Brasília: Editora UnB, 2019.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Quilombos da Bahia: história e resistência no pós-abolição. Salvador: EDUFBA, 2018.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Quilombos da Bahia: história e resistência. Salvador: EDUFBA, 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. 2002.

PEREIRA, Luciana de Araújo. **Nas trilhas de uma comunidade quilombola: tradição, oralidade, memória coletiva e identidade**. 2014. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos)–Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana–BA.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. A história oral como arte da escuta. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelayne. Teorias da Etnicidade (seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrick Barth). São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes antropológicos**, v. 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MARACÁS. Cultura. Disponível em <https://www.maracas.ba.gov.br/site/dadosmunicipais>. Acesso em 14/01/2025.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAIMUNDO, Aydê Gonçalves; GOMES, Edileusa Maria Dias; SANTOS, Evanice dos; NOVAES, Maria Elena dos Reis. As diferenças étnicas que contribuíram para a formação cultural maracaense. Graduação de Licenciatura em Pedagogia, DCH, Campos XIII, Rede UNEB: 2000.

RIBEIRO, D. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2017.

RIBEIRO, Darlene. A oralidade como resistência: memórias de mulheres negras. *Revista Estudos Feministas*, n. 3, p. 123-138, 1995.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Filipa Perdigão. A construção discursiva de narrativas coletivas da identidade nacional portuguesa: Homogeneidade ou diversidade?. **Comunicação e sociedade**, n. 34, p. 305-323, 2018.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SANTANA, Napoliana Pereira. Raízes negras em terras dos sertões da Bahia: famílias e comunidades de africanos, libertos e quilombolas (Urubu, 1870-1930). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022, 246 f.

SANTOS, Antônio Alves dos. A herança escravocrata e a marginalização da população negra no Brasil. São Paulo: Editora Liberdade, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: modos e significados. Brasília, DF: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Marcelo Guerra; QUINTEIRO, Mariana. Saberes tradicionais e locais: reflexões etnobiológicas. 2018.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, Milton. Por Uma Outra Globalização: Do Pensamento Único à Consciência Universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Ocerlan Ferreira; NASCIMENTO, Washington Santos. Viver e morrer no sertão baiano. Cadernos de História, v. 4, n. 1, p. 101-114, 2009.

SANTOS, Sebastião Genicarlos dos. Parentes, vizinhos e compadres: estratégias de resistência e relações interraciais na Boa Vista dos Negros. 2020.

SERPA, Angelo. **Territórios da Bahia: regionalização, cultura e identidade.** Eufba, 2015.

SIERING, Friedrich Câmara. Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História Social. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Dever de memória e a construção da história viva: a atuação da Comissão de Anistia do Brasil na concretização do direito à memória e à verdade. SANTOS, Boaventura de Sousa, PIRES JUNIOR, Paulo Abrão, MACDOWELL, Cecília et TORELLY, Marcelo D. Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro. Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

SILVA, A. C. Participação social e gestão pública: desafios e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

SILVA, Acildo Leite da. Memória, tradição oral e a afirmação da identidade étnica. GT: Afro-brasileiros e educação. 27ª Reunião da ANPED, 2006.

SILVA, Daniela Barros Pontes. Educação, Resistências e Tradição Oral: a transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais. 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: A perspectivas dos estudos culturais. 2014.

SOUZA, Bárbara Oliveira. Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. Geografias da resistência: narrativas quilombolas e construção territorial. Salvador: EDUFBA, 2022.

UNESCO. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Paris, 2003.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

ANEXO A: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE**

Conforme Resoluções nº 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde – CNS

CARO(A) SENHOR(A),

CONVIDAMOS o(a) senhor(a) (ou à pessoa pela qual o(a) Sr.(a) é responsável) para participar de uma pesquisa científica.

Por favor, leia este documento com bastante atenção e, se você estiver de acordo, rubricue as primeiras páginas e assine na linha “Assinatura do participante”, no ponto 8.

1. QUEM SÃO AS PESSOAS RESPONSÁVEIS POR ESTA PESQUISA?

1.1. PESQUISADOR RESPONSÁVEL: Edinalva Sandra de Jesus dos Santos

1.2. ORIENTADOR/ORIENTANDO: Ana Angélica Leal Barbosa

2. QUAL O NOME DESTA PESQUISA, POR QUE E PARA QUE ELA ESTÁ SENDO FEITA?

2.1. TÍTULO DA PESQUISA: **PRESERVANDO A ANCESTRALIDADE: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA NA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA**

2.2. POR QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Justificativa):

Atualmente a história da população negra e conseqüentemente as comunidades quilombolas tem ocupado um espaço relevante nos estudos sobre as vivências desses povos afro-brasileiros. A partir do seu olhar e seus relatos histórico-social a

pesquisa pretende torna-los protagonistas das suas histórias, ancestralidades, territorialidade e identidade étnica. Este trabalho pode dar contribuições para o acesso a titulação das comunidades existentes em Maracás.

2.3. PARA QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Objetivos):

A partir das histórias que vocês vão nos contar vamos perceber como a Fazenda Estiva foi construída e se organizou. Essas informações vão ajudar o reconhecimento desse lugar como uma comunidade quilombola. Para apresentar a comunidade as histórias das populações quilombolas na formação do município de Maracás-BA, tendo em vista que os documentos oficiais do território apresenta as histórias a partir do olhar do colonizador. E atualmente esta realidade vem se apresentando a partir de outros olhares, com estudos que versam sobre as populações indígenas e negras que participaram deste processo e não foram oficializadas nos documentos oficiais.

3. O QUE VOCÊ (OU O INDIVÍDUO SOB SUA RESPONSABILIDADE) TERÁ QUE FAZER? ONDE E QUANDO ISSO ACONTECERÁ? QUANTO TEMPO LEVARÁ? (Procedimentos Metodológicos).

3.1 O QUE SERÁ FEITO:

Serão realizadas análises documentais, diário de bordo, entrevista semiestruturada e rodas de conversas.

3.2 ONDE E QUANDO FAREMOS ISSO:

No povoado da Fazenda Estiva, no município de Maracás-BA. Iremos aguardar a aprovação do Comitê de Ética para iniciar a coleta de dados.

4. QUANTO TEMPO DURARÁ CADA SESSÃO: 60 minutos.

5. HÁ ALGUM RISCO EM PARTICIPAR DESSA PESQUISA?

Segundo as normas que tratam da ética em pesquisa com seres humanos no Brasil, sempre há riscos em participar de pesquisas científicas. No caso desta pesquisa, classificamos o risco como sendo

MÍNIMO (X) MODERADO () ALTO ()

4.1 NA VERDADE, O QUE PODE ACONTECER É: (detalhamento dos riscos)

Você poderá se emocionar ao lembrar alguns acontecimentos do seu passado e se sentir envergonhado ou constrangido em continuar a entrevista. Neste momento iremos interromper a entrevista até se sentir melhor e se caso não queira continuar respondendo a mesma pergunta podemos passar para próxima questão ou até mesmo

marcar para continuar em outro momento.

4.2 MAS PARA EVITAR QUE ISSO ACONTEÇA, FAREMOS O SEGUINTE: (meios de evitar/minimizar os riscos):

Caso se sinta desconfortável ou emocionado e não queira responder determinada pergunta a entrevista será interrompida respeitando o seu momento. Será proporcionada um momento de relaxamento com conversas espontaneas sobre outros assuntos, uma pausa para o lanche.

5. O QUE É QUE ESTA PESQUISA TRARÁ DE BOM? (Benefícios da pesquisa)

5.1 BENEFÍCIOS DIRETOS (aos participantes da pesquisa):

Vai produzir conhecimento a respeito da história do povoado da Fazenda Estiva, favorecendo o reconhecimento desse território como quilombola.

5.2 BENEFÍCIOS INDIRETOS (à comunidade, sociedade, academia, ciência...):

O conhecimento gerado dessa pesquisa vai favorecer o reconhecimento como território quilombola dessa comunidade e das outras comunidades existentes no município de Maracás.

6. MAIS ALGUMAS COISAS QUE O(A) SENHOR(A) PODE QUERER SABER (Direitos dos participantes):

a. Recebe-se dinheiro ou é necessário pagar para participar da pesquisa? R: Nenhum dos dois. A participação na pesquisa é voluntária.

b. Mas e se acabarmos gastando dinheiro só para participar da pesquisa? R: O pesquisador responsável o precisará ressarcir estes custos.

c. E se ocorrer algum problema durante ou depois da participação? R: Você pode solicitar assistência imediata e integral e ainda indenização ao pesquisador e à universidade.

d. É obrigatório fazer tudo o que o pesquisador mandar? (Responder questionário, participar de entrevista, dinâmica, exame...) R: Não. Só se precisa participar daquilo em que se sentir confortável a fazer.

e. Dá pra desistir de participar no meio da pesquisa? R: Sim. Em qualquer momento. É só avisar ao pesquisador.

f. Há algum problema ou prejuízo em desistir? R: Nenhum. Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) - UESB/Jequié (73) 3528-9727 | cepjq@uesb.edu.br

g. Os participantes não ficam expostos publicamente? R: Não. A privacidade é garantida. Os dados podem ser publicados ou apresentados em eventos, mas o nome e a imagem dos voluntários são sigilosos e, portanto, só serão conhecidos pelos pesquisadores.

h. Depois de apresentados ou publicados, o que acontecerá com os dados e com

os materiais coletados? R: Serão arquivadas por 5 anos com o pesquisador e depois destruídos.

i. Qual a “lei” que fala sobre os direitos do participante de uma pesquisa? R.: São, principalmente, duas normas do Conselho Nacional de Saúde: a Resolução CNS 466/2012 e a 510/2016. Ambas podem ser encontradas facilmente na internet.

j. E se eu precisar tirar dúvidas ou falar com alguém sobre algo acerca da pesquisa? R: Entre em contato com o(a) pesquisador(a) responsável ou com o Comitê de ética. Os meios de contato estão listados no ponto 7 deste documento.

7. CONTATOS IMPORTANTES:

Pesquisador(a) Responsável: Cristiane Dias da Silva Froes

Endereço: Rua João Rosa, S/N, Bairro: Pau Ferro, Jequié/BA

Fone: (73) 9 8827 2311

Comitê de Ética em Pesquisa da UESB (CEP/UESB) Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, 1º andar do Centro de Aperfeiçoamento Profissional Dalva de Oliveira Santos (CAP). Jequiezinho. Jequié-BA. CEP 45208-091. Fone: (73) 3528-9727 / E-mail: cepjq@uesb.edu.br Horário de funcionamento: Segunda à sexta-feira, das 08:00 às 18:00

8. CLÁUSULA DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Concordância do participante ou do seu responsável)

Declaro, para os devidos fins, que estou ciente e concordo

() em participar do presente estudo

() com a participação da pessoa pela qual sou responsável

Ademais, confirmo ter recebido uma via deste termo de consentimento e asseguro que me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

Maracás, _____ de _____ de 2025.

Assinatura do participante (ou da pessoa por ele responsável)

ANEXO B: COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
SUDOESTE DA BAHIA -
UESB/BA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: PRESERVANDO A ANCESTRALIDADE: MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA NA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA

Pesquisador: CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 84647624.5.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.240.857

Apresentação do Projeto:

Este estudo busca compreender os desafios e estratégias que a comunidade negra da Fazenda Estiva, localizada no município de Maracás/BA, enfrenta para preservar sua memória e ancestralidade. Dialogando com a investigação de quais são as formas de transmissão de conhecimentos na comunidade, analisando como são repassadas as tradições, crenças e valores que sustentam a preservação da ancestralidade, memória e identidade étnica. Através de uma abordagem qualitativa a pesquisa utilizará a metodologia de história oral, com entrevistas semiestruturadas, a fim de captar as narrativas dos participantes da comunidade sobre suas práticas culturais e estratégias de preservação da memória. As entrevistas semiestruturadas permitirão explorar em profundidade as formas de transmissão de conhecimentos e a significância das tradições e valores para a construção da identidade étnica. A pesquisa também explorará o impacto das políticas públicas e iniciativas de valorização das

comunidades quilombolas, propondo ações que possam fortalecer a preservação da memória e da ancestralidade na Fazenda Estiva. Ao final, esperase contribuir para o reconhecimento e valorização das práticas culturais da comunidade, promovendo o fortalecimento de sua identidade étnica em um contexto de desafios contemporâneos.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

O objetivo geral desta pesquisa é investigar as formas de ocupação do território da Estiva a partir das tradições, crenças e valores que sustentam a preservação da ancestralidade, memória e identidade étnica.

Objetivo Secundário:

- Analisar as relações da comunidade no território no qual está inserida, buscando compreender como essas relações contribuem para a preservação da ancestralidade, memória e identidade étnica, considerando aspectos socioambientais, econômicos e políticos.
- Apresentar/ evidenciar dos possíveis impactos de políticas públicas e iniciativas de valorização das comunidades quilombolas que poderiam impulsionar a preservação da ancestralidade, memória e identidade étnica, identificando desafios e perspectivas futuras.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O risco da pesquisa pela metodologia utilizada será mínimo. Na existência do desconforto os pesquisadores adotarão medidas cabíveis de proteção a esses participantes. E mesmo ocorrendo o risco será dialogado com o participante a sua permanência ou não na pesquisa.

Em relação aos benefícios, esta pesquisa visa mostrar a trajetória da comunidade negra rural Fazenda Estiva e demonstrar a importância da localidade para a formação das relações étnicas, territoriais, culturais e ancestrais do município de Maracás/BA, pois a partir destas relações são estabelecidas as dinâmicas histórico-cultural do território, que é conhecido como um local de saberes ancestrais preservados e permanente.

Além disso, é esperado que os resultados desse estudo contribuam diretamente para o

desenvolvimento de políticas públicas que tenham como foco as comunidades quilombolas existentes no município, garantindo a integridade física e o direito à preservação, valorização e efetivação dos espaços oficialmente.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de uma pesquisa vinculada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC-UESB).

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2433308.pdf, postado em 21/10/2024 ok;

TERMO_TEXTO.pdf 21/10/2024, postado em 21/10/2024 ok;

TCLE_TEXTO.pdf, postado em 21/10/2024 ok;
 PROJETO_CRISTIANE.pdf, postado em 21/10/2024 ok;
 folhaDeRosto_texto.pdf, postado em 15/10/2024 ok;

Página 02 de

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto de pesquisa não apresenta pendências éticas. Deve-se ficar atento apenas às seguintes orientações:

1) Relatórios:

- Durante a execução do projeto e ao seu final, anexar na Plataforma Brasil os respectivos relatórios parciais e final, de acordo com o que consta na Resolução CNS 466/12 (itens II.19, II.20, XI.2, alínea d) e Resolução CNS 510/16 (artigo 28, inciso V).

2) Emendas

- Para realizar alterações de quaisquer sorte (acrescentar membros/assistentes, alterar um instrumento ou inserir um campo de coleta, mudar aspectos metodológicos, etc) em projetos já aprovados, você precisará submeter uma *EMENDA* para avaliação do CEP.

As instruções para tanto estão nas páginas 67 a 78 do Manual do Pesquisador da Plataforma Brasil.

Mas cuidado! Emendas não podem fazer mudanças profundas, que descaracterizem o projeto em execução. Pequenas alterações textuais podem ser informadas nos relatórios.

Considerações Finais a critério do CEP:

Em reunião, no dia 22/11/2024, por videoconferência, autorizada pela CONEP, a plenária deste CEP/UESB acatou o parecer do(a) relator(a).

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2433308.pdf	21/10/2024 15:37:57		Aceito
Outros	TERMO_TEXTO.pdf	21/10/2024 15:34:05	CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_TEXTO.pdf	21/10/2024 15:33:40	CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES	Aceito

Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_CRISTIANE.pdf	21/10/2024 15:33:01	CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES	Aceito
---	-----------------------	------------------------	----------------------------------	--------

Página 03 de

Folha de Rosto	folhaDeRosto_texto.pdf	15/10/2024 12:28:16	CRISTIANE DIAS DA SILVA FROES	Aceito
----------------	------------------------	------------------------	----------------------------------	--------

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JEQUIE, 22 de novembro de 2024

Assinado por:
Carla Patricia Novais Luz
(Coordenador(a))

**ANEXO C – PORTARIA FCP Nº 267, DE 5 DE SETEMBRO DE 2025 – DOU –
PUBLICAÇÃO DA CERTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE FAZENDA ESTIVA –
MARACÁS-BA**

15/09/2025, 05:36 PORTARIA FCP Nº 267, DE 5 DE SETEMBRO DE 2025 - PORTARIA FCP Nº 267, DE 5 DE SETEMBRO DE 2025 - DOU - Imprensa Nacional

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

Publicado em: 15/09/2025 | Edição: 175 | Seção: 1 | Página: 37

Órgão: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares

PORTARIA FCP Nº 267, DE 5 DE SETEMBRO DE 2025

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art. 19, combinado com o art. 1º, ambos do Anexo I, do Decreto nº 11.203, de 21 de setembro de 2022, e em conformidade com arts. 1º e 2º, da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, e com o disposto no art. 2º, inciso LXXII, do Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, com o art. 2º, §§ 1º e 2º, e art. 3º, § 4º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, observados os procedimentos determinados na Portaria FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007, resolve:

Art.1º Esta portaria certifica que a comunidade, a seguir identificada, se Autodefiniu como Remanescente de Quilombo, conforme Declaração de Autodefinição que instrui o Processo Administrativo n.º 01420.101196/2025-37:

COMUNIDADE	MUNICÍPIO	ESTADO
FAZENDA ESTIVA	MARACÁS	BA

Art. 2º Fica autorizado o registro da presente certificação no Livro de Cadastro Geral n.º 22, sob o n.º 3285, às fls.110.

Art. 3º Esta portaria entra em vigor na data de sua publicação.

JOÃO JORGE SANTOS RODRIGUES, PRESIDENTE

Este conteúdo não substitui o publicado na versão certificada.

