

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Ana Paula Silva Oliveira

**GENIALIDADE QUILOMBOLA: os ramais de resistência no
Maranhão**

**São Carlos - SP
2025**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

GENIALIDADE QUILOMBOLA: os ramais de resistência no Maranhão

SÃO CARLOS - SP

2025

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

GENIALIDADE QUILOMBOLA: os ramais de resistência no Maranhão

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, como requisito obrigatório para obtenção do título de doutorado em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maíra Cavalcanti Vale
Coorientadora: Profa. Dra. Marivânia Leonor Souza Furtado

SÃO CARLOS - SP
2025

Oliveira, Ana Paula Silva

Genialidade quilombola: os ramais de resistência no Maranhão / Ana Paula Silva Oliveira -- 2025.
185f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Maíra Cavalcanti Vale

Banca Examinadora: Maria de Lourdes Siqueira, Ana
Caroline Amorim Oliveira, Edmundo Antônio Peggion,
Pedro Augusto Lolli

Bibliografia

1. Antropologia Decolonial. 2. Genialidade quilombola. 3.
Comunidades quilombolas do Maranhão. I. Oliveira, Ana
Paula Silva. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Ana Paula Silva Oliveira, realizada em 11/09/2025.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Maíra Cavalcanti Vale (UFSCar)

Profa. Dra. Marivania Leonor Souza Furtado (UEMA)

Profa. Dra. Maria de Lourdes Siqueira (UFBA)

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion (UNESP)

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

Profa. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira (UFMA)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Dedico esta Tese a Maria do Carmo Cantanhede, dona Carmina, *in memoriam*, e aos/as doutores e doutoras da comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, que construíram junto comigo este trabalho. A todos os povos que sofreram com a escravidão no Brasil e lutam desde 1500 pelo direito de ser e existir em seus territórios ancestrais e quilombados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à comunidade quilombola Ramal de Quindiuá por abrir as portas de suas vidas para que eu pudesse realizar este trabalho e compartilhar o bem viver e a luta de vocês.

Agradeço aos meus ancestrais na pessoa da minha avó, Raimunda da Silva Oliveira, a nossa “Mãezinha”. Uma mulher negra, camponesa, trabalhadora rural, quebradeira de coco babaçu e que ama dançar. Mãezinha é a mulher que aprendeu a ler aos 60 anos, no programa de alfabetização para idosos, ela é a matriarca de uma família de onze filhos, trinta e oito netos, trinta e seis bisnetos e um tataraneto. Com 86 anos tem lucidez e agilidade para subir numa cadeira e tentar ajeitar a porta de armário que precisa de conserto. Mãezinha, a senhora é a minha fonte de alegria, sabedoria, amor, pureza e compaixão. A senhora é o sol de minha vida! Eu te amo.

Agradeço a minha mãe, a sétima filha da Mãezinha, mulher negra, quebradeira de coco babaçu, professora formada pelo antigo Normal Superior ou Magistério, começou sua carreira de professora nos anos 1990, quando ainda grávida de mim. A vida lhe reservou muitas batalhas e, com sua determinação, formou-se no curso de História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão aos 41 anos através do Programa de Formação Docente – PQD. Mãe solo, criou suas duas filhas e seu filho com o amor que era possível oferecer na escassez de recursos materiais, com a coragem de enfrentar o sol para vender consórcio de porta em porta, tudo isso para não nos deixar faltar o básico para sobreviver. Minha mãe é meu maior exemplo de amor, determinação, luta e generosidade. Mãe, gratidão pelo seu sacrifício, eu sei que não foi fácil, mas você conseguiu! Eu te amo.

Agradeço às minhas tias: Edna, Roseane, Isabel, Antônia e minha tia e madrinha Maria Núbia por terem me educado, cuidado e amado como uma de suas filhas. Eu sou fruto de todas vocês, e aprendi a acreditar na minha força através dos exemplos de vida de vocês, que nunca deixaram de lutar, sorrir e dançar em meio às adversidades da vida. É com a coragem herdada de vocês que me tornei quem sou. Mulheres da família Silva Oliveira, obrigada por tudo, e principalmente por serem meu exemplo de coragem.

Agradeço a minha prima Ednólia Farias, que em uma tarde chuvosa de janeiro do ano de 2009 foi até a minha casa, em Lago da Pedra, me avisar que havia uma vaga em uma república de estudantes lagopedrenses que viriam à São Luís para

estudar. Eu agarrei essa oportunidade com todas as minhas forças, e posso assegurar que esta tese é fruto de tudo que veio depois que eu atravessei aquela janela estreita e desconfortável da van do Rogério (a porta da van não poderia mais abrir, porque nossa mudança estava impedindo a sua abertura) para chegar até aqui. Gratidão, Ed! Você me inspira todos os dias!

Agradeço ao Movimento Social e Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão, Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade – LIDA da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, na pessoa da Profa. Dra. Marivânia Leonor Souza Furtado, que me abraçou e mostrou horizontes possíveis mesmo em condições materiais quase impossíveis, e que hoje é a coorientadora desta tese. Foi no LIDA que tive a oportunidade de conhecer o trabalho de campo, construir relações de pesquisa, adquirir repertório teórico, profissional e pessoal que me possibilitaram caminhar na estrada da academia sem me sentir desamparada.

Agradeço a Maria Paula Ramos e Claudyulle Torres, pela parceria nos trabalhos de campo, pelas alegrias compartilhadas e pelo apoio mútuo, vocês foram fundamentais nesse processo, gratidão pela sororidade e competência de vocês. No LIDA entendi o sentido de ser uma Cientista Social e Antropóloga, a importância de ser uma profissional coerente com as causas e Movimentos Sociais, as quais o LIDA sempre defendeu. Minha gratidão ao LIDA será eterna.

Agradeço a Carol, que além de amiga, foi/é farol em meu caminho, sempre me guiando e iluminando os meus passos. Você é minha referência de profissional e ser humano. Gratidão, Carol! Amo-te.

Agradeço à Cliciane, minha amiga e companheira de jornada desde a graduação, as Ciências Sociais nos uniu, e o universo nos trouxe uma amizade leve, forte e real, sou grata por nossa amizade todos os dias de minha vida. Nesse processo de luta pelo doutorado você torceu por mim e enxugou as minhas lágrimas em momentos de alegria e tristeza. Gratidão, Migles! Amo-te.

Agradeço à Ligia, pelo carinho, cuidado e fé depositados a mim todos os dias desde 03 de julho de 2017, você é uma das minhas maiores referências de ser humano e profissional, gratidão pela tua amizade, minha querida “polaca”.

Agradeço à Mayara, nossa amizade cresceu de maneira profunda e linda, você é um ser humano que emana luz, amor e perspicácia. Gratidão, Mayara por todos os micro cuidados que tu tens por mim todos os dias, é revigorante saber que posso contar contigo nessa caminhada. Conta comigo sempre e obrigada, comadre!

Agradeço a Ana Nery, Heloísa Odara, Dona Ana Maria e ao Sr. Sebastião Rosa por me acolherem em suas casas e no seio de seus corações durante o período em que morei na cidade de São Carlos – SP. Por todas as risadas, almoços temperados com muito capricho e carinho por dona Ana Maria e os jantares maravilhosos feitos pelo melhor *chef* do mundo “Sebastian Rosê”. Agradeço a escuta repleta de respeito e sororidade de Ana Nery, e o carinho genuíno de Heloísa Odara. Eu nunca vou conseguir dizer com palavras toda a gratidão que sinto. Amo vocês!

Agradeço a Santiago Júnior, meu companheiro de vida, pelo apoio genuíno, e pelo amor cotidiano que me ajuda a ser uma pessoa melhor. É uma dádiva compartilhar a vida ao teu lado meu amor.

À Wanderson, meu irmão e companheiro de lutas e de vitórias. Obrigada, meu irmão, por compartilhar a caminhada nesta selva de pedra longe das nossas raízes. Durante esse período de construção, você foi minha base mais sólida em tempos de tempestades e furacões. Obrigada, brother! Amo-te.

Agradeço a minha amiga, Rayssa Alves por todo apoio, escuta e presença neste processo de construção da tese e da minha caminhada como pesquisadora.

Agradeço à Ivonete Pinheiro, amiga querida que encontrei no doutorado e que se tornou uma aliada nas lutas para construção de uma universidade mais inclusiva e mais parecida conosco. Valeu, Ivonete!

Agradeço ao Movimento Quilombola de Bequimão na pessoa de Fábio Silva, o Fabinho que foi um grande colaborador neste trabalho e desenvolve junto às comunidades quilombolas de Bequimão um trabalho de extrema importância. Gratidão, Fabinho!

Agradeço ao povo *Tentehar*/Guajajara das aldeias Chupé e Lagoa Quieta da Terra Araribóia no Maranhão, que desde de 2016, a partir dos laços de afeto, emanam energias dos seus Encantados para me guiar e proteger por onde eu ande. E enviaram o próprio Maíra para me guiar até o final dessa jornada. Obrigada!

Agradeço à Karina Govêa pesquisadora do Laboratório de Geociências e o grupo de Pesquisa é Geomap/UEMA pela paciência e apoio na confecção dos mapas e imagens de satélite que colaboraram para a finalização desta tese. Karina, gratidão!

Andressa Lewandowski, pela parceria e orientação durante esses três anos de doutorado. Gratidão, Profa. Andressa pela sua generosidade em compartilhar seu conhecimento comigo nesta caminhada até a qualificação.

Agradeço à Profa. Máira Vale, por assumir a missão em andamento de concluir este trabalho. Obrigada Profa. Máira pela sua coragem, profissionalismo, competência e cuidado durante a reta final de construção desta tese.

Agradeço a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, por proporcionarem aos discentes um curso de excelência e a condução das pesquisas no que se refere aos incentivos e apoios de todas as ordens. Muito obrigada!

Agradeço à Universidade Federal de São Carlos pela oportunidade de ingressar no curso de doutorado em Antropologia Social composto por um quadro docente de excelência, que me possibilitou construir conhecimentos e reflexões para a realização desta pesquisa.

Agradeço às/aos docentes que aceitaram fazer parte da banca de avaliação desta tese, Profa Lourdinha Siqueira, Profa. Ana Caroline Amorim, Prof. Edmundo Peggion, Prof. Pedro Lolli, e o Prof. Davi Junior e a Profa. Aline lubel como suplentes. Gratidão por dedicarem um tempo para contribuir com sugestões para melhoria desta pesquisa.

Agradeço à CAPES pelo suporte financeiro, que proporcionou segurança material para que eu realizasse esta pesquisa com tranquilidade e qualidade.

E mais uma vez, agradeço ao povo da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá por terem aberto as portas de sua casa para que eu pudesse “fuçar” suas vidas e história para conseguir desenvolver este trabalho junto com vocês... Gratidão por tudo que a mim foi ensinado por vocês durante todo esse tempo de caminhada dentro do território.

Valeu, Zumbi!!!

Valeu, Dandara!!!

Valeu, Negro Cosme!!!

Valeu, Maria Firmina dos Reis!!!

Valeu, Flaviano!!!

Valeu, Carlos Alberto!!!

Valeu, Dona Guilhermina!!!

Escrevi esta tese na intenção de aprender a ser gente com quem já é mestre.

RESUMO

Nesta pesquisa etnográfica busco compreender, a partir de uma abordagem decolonial, compreender as estratégias de resistência e luta da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, frente a construção do complexo Ponte Antônio Jorge Dino e a estrada MA-211, localizada no município de Bequimão, região da Baixada Maranhense. Tais estratégias serão analisadas a partir da etnografia multissituada que possibilitou construir análises em tempos espaçados para enxergar os impactos do empreendimento ao longo dos quatro anos de realização desta pesquisa (Marcus, 1994). Ao longo da pesquisa os “Ramais de Resistências” que se conectam ao longo de todos os territórios quilombolas do município de Bequimão e que têm sido fortalecidos pela articulação política do Movimento Quilombola da Bequimão (MOQBQ) (Sousa, 2018), foi um catalizador para analisar a solidariedade quilombola que se apresentou durante os trabalhos de campo. Somando-se à luta pela titulação definitiva dos territórios quilombolas no estado do Maranhão, o território quilombola de Ramal de Quindiuá, campo empírico desta pesquisa de doutorado, utilizo as teorias contracoloniais de Antônio Bispo dos Santos (2023) e Beatriz Nascimento (1985), para discutir a partir dos conceitos de “confluências” e “corpo-território” na busca por refletir e compreender as realidades vividas dentro do território-corpo. Com base na história, modos de vida e saberes dessa comunidade, analiso como a noção de bem viver foi construída dentro do território quilombola Ramal de Quindiuá por meio do conceito de “genialidade quilombola”. Esta noção nos ajuda a perceber como estratégias de resistência ancestrais das comunidades quilombolas permitiram garantir sua existência desde o período escravagista brasileiro. Se a luta ancestral era pautada pela busca de lugares para se viver em liberdade, ela hoje é atualizada pela luta para existir enquanto sujeitos de direitos em seus territórios frente aos efeitos de empreendimentos estatais que vulnerabilizam as comunidades quilombolas. Esse é o caso da construção da ponte sobre o rio Pericumã e a pavimentação da estrada MA-211. A maneira como a ponte Antônio Jorge Dino (também conhecida como Central/Bequimão) e a MA-211 foram construídas evidencia o racismo ambiental perpetrado pelo próprio Estado, uma vez que não foi realizada uma consulta pública antes de iniciar a obra dentro do território quilombola Ramal de Quindiuá.

Palavras-chave: Genialidade Quilombola. Ramais de Resistência. Comunidades Quilombolas do Maranhão. Aquilombamento. Antropologia Decolonial.

ABSTRACT

In this ethnographic research I seek to understand, from a decolonial approach, the strategies of resistance and struggle of the quilombola community Ramal de Quindua, in the face of the construction of the Ponte Antônio Jorge Dino complex and the MA-211 road, located in the municipality of Bequimão, Baixada Maranhense region. Such strategies will be proven based on multi-sited ethnography, which made it possible to construct analyzes at different times to see the impacts of the enterprise over the four years of carrying out this research (Marcus, 1994). Throughout the research, the “Ramais de Resistências” that connect throughout all the quilombola territories in the municipality of Bequimão and that have been strengthened by the political articulation of the Quilombola Movement of Bequimão (MOQBEO) (Sousa, 2018), were a catalyst for analyzing the quilombola solidarity that was presented during the fieldwork. Adding to the fight for the definitive title of quilombola territories in the state of Maranhão, the quilombola territory of Ramal de Quindua, the empirical field of this doctoral research, I use the countercolonial theories of Antônio Bispo dos Santos (2023) and Beatriz Nascimento (1985), to discuss the concepts of “confluences” and “body-territory” in the search to reflect and understand the realities lived within the territory-body. Based on the history, ways of life and knowledge of this community, I analyze how the notion of good living was constructed within the quilombola territory Ramal de Quindua through the concept of “quilombola genius”. This notion helps us understand how ancestral resistance strategies of quilombola communities have ensured their existence since the Brazilian slavery period. If the ancestral struggle was guided by the search for places to live in freedom, today it is updated by the struggle to exist as subjects of rights in their territories in the face of the effects of state enterprises that make quilombola communities vulnerable. This is the case with the construction of the bridge over the Pericumã river and the paving of the MA-211 road. The way in which the Antônio Jorge Dino bridge (also known as Central/Bequimão) and the MA-211 were built highlights the environmental racism perpetrated by the State itself, since no public consultation was carried out before starting the work within the quilombola territory Ramal de Quindua.

Keywords: Quilombola Geniality. Resistance Branches. Quilombola Communities in Maranhão. Aquilombament. Decolonial Anthropology.

RESUMEN

En esta investigación etnográfica busco comprender, desde un enfoque decolonial, las estrategias de resistencia y lucha de la comunidad quilombola Ramal de Quindiuá, frente a la construcción del complejo Ponte Antônio Jorge Dino y la carretera MA-211, ubicada en el municipio de Bequimão, región de Baixada Maranhense. Tales estrategias serán comprobadas a partir de una etnografía multisituada, que permitió construir análisis en diferentes momentos para ver los impactos del emprendimiento a lo largo de los cuatro años de realización de esta investigación (Marcus, 1994). A lo largo de la investigación, los “Ramais de Resistências” que conectan a lo largo de todos los territorios quilombolas del municipio de Bequimão y que han sido fortalecidos por la articulación política del Movimiento Quilombola de Bequimão (MOQBQ) (Sousa, 2018), fueron un catalizador para analizar la solidaridad quilombola que se presentó durante el trabajo de campo. Sumando a la lucha por el título definitivo de los territorios quilombolas en el estado de Maranhão, el territorio quilombola de Ramal de Quindiuá, campo empírico de esta investigación doctoral, utilizo las teorías contracoloniales de Antônio Bispo dos Santos (2023) y Beatriz Nascimento (1985), para discutir los conceptos de “confluencias” y “cuerpo-territorio” en la búsqueda de reflejar y comprender las realidades vividas en el interior del territorio. territorio-cuerpo. A partir de la historia, formas de vida y conocimientos de esta comunidad, analizo cómo se construyó la noción de buen vivir dentro del territorio quilombola Ramal de Quindiuá a través del concepto de “genio quilombola”. Esta noción nos ayuda a comprender cómo las estrategias ancestrales de resistencia de las comunidades quilombolas han asegurado su existencia desde el período de la esclavitud brasileña. Si la lucha ancestral estuvo guiada por la búsqueda de lugares donde vivir en libertad, hoy se actualiza por la lucha por existir como sujetos de derechos en sus territorios frente a los efectos de las empresas estatales que vulneran a las comunidades quilombolas. Tal es el caso de la construcción del puente sobre el río Pericumã y la pavimentación de la carretera MA-211. La forma en que fueron construidos el puente Antônio Jorge Dino (también conocido como Central/Bequimão) y la MA-211 pone de relieve el racismo ambiental perpetrado por el propio Estado, ya que no se realizó ninguna consulta pública antes de iniciar las obras en el territorio quilombola Ramal de Quindiuá.

Palabras clave: Genialidad quilombola. Ramas de Resistencia. Comunidades quilombolas en Maranhão. Aquilombamento. Antropología decolonial

LISTA DE SIGLAS

UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
LIDA	Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade
CF	Constituição Federal
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MOQUIBOM	Movimento Quilombola do Maranhão
MOQBEG	Movimento Quilombola de Bequimão
ACONERUQ	Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão
FCP	Fundação Cultural Palmares
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
SINFRA	Secretaria de Infraestrutura do Estado do Maranhão
DIRTQ	Diagnóstico de Identificação e Reconhecimento de Território Quilombola
CLA	Centro de Lançamento de Alcântara

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Ramal da Tese	48
Imagem 2: Mapa de localização da região imediata do município de Pinheiro - MA.	59
Imagem 3: Mapa de localização das comunidades quilombolas do município de Bequimão - MA.....	60
Imagem 4: Mapa dos ramais de resistência das comunidades quilombolas de Bequimão - MA.....	78
Imagem 5: Rizoma: gado sendo o ramal	79
Imagem 6: O rizoma: porco no ramal vivendo	79
Imagem 7: João e Gil mostrando uma das mangueiras centenária do Carará.....	90
Imagem 8: Mangueira centenária localizando uma tapera da 2ª geração da família Amorim	90
Imagem 9: Gil, eu e João e uma mangueira centenária do Carará.....	90
Imagem 10: Tapera de Dona Boneca que foi de Dona Guilhermina Rosa Amorim...	91
Imagem 11: Mangueira do "peito rachado" do fruto azedo, tapera de Felícia Rosa Amorim	91
Imagem 12: Lugares de memória da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá.	109
Imagem 13: Árvore genealógica de Dona Guilhermina Rosa Amorim.....	112
Imagem 14: Organograma das equivocções nos territórios quilombolas.....	119
Imagem 15: Crianças percorrendo as MA-211 antes da pavimentação	135
Imagem 16: Entrada para a comunidade quilombola Mafra antes da pavimentação asfáltica	135
Imagem 17: Manifestação realizada pelo MOQBEQ na MA-211 em julho de 2025	139
Imagem 18: Imagens de atos de mobilizações da luta quilombola pelo direito ao território Ramal de Quindiuá	141
Imagem 19: Tacuruba acesa com panelas em cima	148
Imagem 20: Dona Santana preparando o almoço.....	148
Imagem 21: Ponte Antônio Jorge Dino em fase de construção foto feita de cima da obra	149
Imagem 22: KM 24 da MA - 211, perímetro da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá	150
Imagem 23: Ponte Antônio Jorge Dino em fase de construção foto feita da MA-211, as margens do rio Pericumã	150

Imagem 24: Placa da ponte sobre o rio Pericumã.....	151
Imagem 25: Buracos no KM 24 da MA-211 perímetro da comunidade Ramal de Quindiuá dois após a inauguração.....	163

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Referenciais de compreensão de tempo e espaço	117
---	-----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1: RAMAIS DE RESISTÊNCIA: o processo de quilombamento dos movimentos sociais na Baixada Maranhense.....	49
1.1. Baixada Maranhense e o município de Bequimão	56
1.2. Articulações e mobilizações políticas nos territórios quilombolas do Maranhão	61
1.3. Os “ramais de resistência”: um rizoma de luta pelos territórios quilombolas... 68	
CAPÍTULO 2: GENIALIDADE QUILOMBOLA: o processo de quilombamento do território quilombola Ramal de Quindiuá	81
2.1. O Carará, o Engenho Baiano e a genialidade quilombola de Dona Guilhermina	83
2.2. “ <i>Passou a estrada, nós largamos lá o Carará</i> ”: nasce a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá	102
2.3. “ <i>O povo que derribou!</i> ”: antropologia e a luta do Ramal de Quindiuá pelo território titulado e livre.....	113
CAPÍTULO 3: DO “DESENVOLVIMENTO” AO “DEVIR”: a dialética da genialidade quilombola	134
3.1. A ponte que “rasgou” o território, a estrada que o corta o “ramal”	148
3.2. Os rizomas de resistência na Baixada Maranhense.....	152
3.3. O território quilombola Ramal de Quindiuá e a violação de seus recursos naturais pelo Estado.....	154
CAPÍTULO 4. A GENIALIDADE QUILOMBOLA DO FEMININO: as mulheres do quilombo Ramal de Quindiuá	165
4.1. Pelos de seu neto: lembranças de saudade da infância	166

4.2. As gerações de Guilhermina Rosa Amorim: mulheres que sustentam a luta pelo território	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	176
REFERÊNCIAS.....	179

INTRODUÇÃO

Em 2013, realizei meu primeiro trabalho de campo na região da Baixada Maranhense, lugar que concentra a maior quantidade de comunidades quilombolas do estado do Maranhão. Naquele ano eu era discente do 6º período do curso de Ciências Sociais da UEMA e integrante do Grupo de Estudos Pesquisa e Extensão, Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade – LIDA, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, coordenado pela Profa. Dra. Marivânia Furtado. Em novembro do ano de 2013, o GEPEX-LIDA/UEMA foi convidado para conhecer uma comunidade que se encontrava em processo de autoidentificação como comunidade quilombola, a comunidade quilombola Iriritiua, localizada no município de Bequimão - MA.

A reunião tinha como objetivo o esclarecimento de dúvidas da comunidade acerca dos processos burocráticos necessários para a criação de uma associação comunitária no território, bem como informar sobre a importância dela para solicitar a certificação de comunidade quilombola junto à Fundação Cultural Palmares - FCP. Criada através da Lei nº 7.668 de 1988, no âmbito do Ministério da Cultura, a atuação da FCP é descrita nos artigos 1º e 2º:

Art. 1º Fica o Poder Executivo autorizado a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP, vinculada ao Ministério da Cultura, com sede e foro no Distrito Federal, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

Art. 2º A Fundação Cultural Palmares - FCP poderá atuar, em todo o Território Nacional, diretamente ou mediante convênios ou contratos com os Estados, Municípios e entidades públicas ou privadas, cabendo-lhe:

I - promover e apoiar eventos relacionados com os seus objetivos, inclusive visando à integração cultural, social, econômica e política do negro no contexto social do País;

II - promover e apoiar o intercâmbio com outros países e com entidades internacionais, através do Ministério das Relações Exteriores, para a realização de pesquisas, estudos e eventos relativos à história e à cultura dos povos negros.

III - realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação.

(BRASIL, Lei nº 7.668 de 1988)

A Fundação Cultural Palmares era responsável pela titulação e demarcação dos territórios quilombolas até o ano de 2003, mas com a promulgação do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 do Instituto de Colonização e Terras - INCRA, a Fundação Cultural Palmares deixa de ser responsável pela titulação dos territórios quilombolas. Essa atribuição passa a ser de responsabilidade do INCRA e fica determinada à FCP a responsabilidade pela certificação dos territórios quilombolas em todo território nacional.

As comunidades quilombolas do Maranhão, através da Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão - ACONERUQ, passaram assim a obter informações a respeito da importância de adquirir a certificação de comunidade quilombola para garantir a titulação definitiva dos territórios quilombolas do estado. Foi a partir do conhecimento acerca dessa atribuição que a comunidade convidou o GEPEX-LIDA para uma conversa que pudesse lhe passar informações para que a comunidade desse início ao seu processo de reconhecimento e certificação como comunidade quilombola.

A comunidade Iritiua era pequena e nossa reunião aconteceu na sede da escola da comunidade. O prédio da escola era construído de taipa¹, coberta de palha da palmeira do coco babaçu como telhado, havia algumas poucas carteiras escolares e um banco feito com uma tábua de madeira fixado sobre três troncos roliços fincados ao chão de barro batido. Após a conversa, seguimos para outra comunidade quilombola chamada Rio Grande, que também está no perímetro do município de Bequimão, já possui certificação de comunidade quilombola dada pela FCP e já havia encaminhado a solicitação de titulação definitiva de seu território para o INCRA e para o Instituto de Colonização e Terras do Estado do Maranhão – ITERMA².

¹ Construção feita artesanalmente em comunidades rurais camponesas, quilombolas e indígenas, tendo como matéria prima barro, madeira e barbante ou fio de cipó oriundo de plantas trepadeiras flexíveis retiradas da floresta. O preenchimento das paredes é feito de barro argiloso molhado e moldado manualmente dentro dos espaços entre os talos de madeiras amarrados entre si. Normalmente as casas são tapadas coletivamente pelas famílias das comunidades.

² “Projeto Quilombos: regularização fundiária de territórios quilombolas no estado do Maranhão”, elaborado pelo Instituto de Colonização e Terras do Estado do Maranhão - ITERMA, que foi subsidiado por recurso oriundos da leis de acordos anticorrupção, recursos que foram repatriados para o Estado, e o Maranhão recebeu no ano de 2021 o valor de R\$ 800.000,00 (oitocentos mil reais), conforme documento do projeto, destinados a titulação de territórios quilombolas no estado do Maranhão. Visava assegurar o acesso ao direito constitucional de reconhecimento à propriedade definitiva de territórios tradicionalmente ocupados por comunidades quilombolas por meio do fortalecimento institucional, georreferenciamento e produção de diagnósticos de identificação e reconhecimento dos territórios quilombolas localizados nas microrregiões da Baixada Maranhense, Litoral Ocidental Maranhense e Rosário. Além do ITERMA, que faz um trabalho estadual, o INCRA é o órgão federal responsável por

Conforme afirma a pesquisadora Daisy Damasceno Araújo (2019), o GEPEX - LIDA iniciou seu trabalho junto às comunidades quilombolas da região da Baixada Maranhense a partir da relação de pesquisa que foi construída com a comunidade quilombola Rio Grande, localizada na zona rural do município de Bequimão, em 2008. Tal relação se iniciou a partir de um curso de formação sobre África e Cultura dos Afrodescendentes realizado na sede do município direcionado aos/às docentes da rede municipal de ensino. O objetivo do curso era a implementação da Lei 10.639/2008³ nas escolas das comunidades quilombolas dali, a fim de introduzir dentro das salas de aula dos territórios quilombolas reflexões acerca de suas africanidades, uma vez que os quilombos são territórios afrodiaspóricos⁴ e possuem uma epistemologia própria que vem de suas ancestralidades africanas.

Na ocasião, a pesquisadora queria saber como chegar à comunidade quilombola de Ariquipá e foi buscar informações com um dos cursistas. Foi o Sr. Agnaldo, diretor da escola no Rio Grande, anexa à escola municipal Beira de Campo – anexo Rio Grande – e liderança da comunidade, que informou onde ficava a essa comunidade quilombola. Mas falou também que onde ele morava tinha todas as características de uma comunidade quilombola, e a convidou para conhecer. A partir daquele convite, o LIDA conheceu a comunidade quilombola Rio Grande.

O GEPEX-LIDA, com base nesse contato, iniciou um projeto de extensão junto à comunidade Rio Grande com objetivo de construir um empoderamento identitário enquanto comunidade quilombola em si, para identidade quilombola para si, como sujeitos de direitos. Foi a partir daí que foi realizado um projeto de extensão, e iniciaram-se os trabalhos de pesquisa e extensão realizado pelo GEPEX-LIDA desde a iniciação científica até a pós-graduação atuando junto à comunidade.

garantir a possibilidade de luta pela titulação definitiva dos territórios quilombolas. No Maranhão é comum as comunidades quilombolas protocolarem processos nos dois órgãos para aumentar as chances do título definitivo ser emitido a partir da pressão dos movimentos sociais.

³ A Lei 10.639/2008 altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" (BRASIL, 2008).

⁴ De acordo com Stuart Hall (2013), configura-se como diáspora o processo em que pessoas africanas foram capturadas pelo tráfico de seus territórios de origem em África e levadas a outros lugares do mundo para subsidiar, a partir do processo de exploração de seus corpos como mão-de-obra, o colonialismo e posteriormente a modernidade. Esse processo de subjugação de corpos teve também como resultado a construção de povos diaspóricos, como os povos afro-brasileiros, cuja resistência através da etnicidade é um marcador importante para definição dos processos de construção das identidades das pessoas descendentes de africanos que se estabeleceram compulsoriamente em terras alheias às suas origens étnicas.

Simultaneamente a esse processo, a comunidade começou a se articular para solicitar a certificação de comunidade quilombola junto à Fundação Cultural Palmares e o título definitivo do território quilombola.

Entrelaçado a esse processo, o GEPEX-LIDA iniciou um trabalho de mediação, inicialmente com a comunidade quilombola Rio Grande e o Movimento Quilombola do Maranhão - MOQUIBOM, acerca dos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988 a comunidades remanescentes de quilombos. Em seu Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias, afirma-se: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (Brasil, 1988). A mediação logo se consolidou em formações políticas que objetivavam o diálogo acerca da emancipação política das lideranças das comunidades para a luta pela garantia de direitos constitucionais e cidadania para as populações quilombolas do Maranhão.

O grupo de pesquisa acompanhou todo o processo de busca pelo reconhecimento como remanescente de quilombo da comunidade quilombola Rio Grande, junto à Fundação Cultural Palmares, e posteriormente em seu processo de titulação definitiva do território, que foi obtido em dezembro de 2022 através do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão - ITERMA. O Maranhão é um dos estados da federação com mais registros de casos de violência no campo que culminam com a morte de lideranças quilombolas, indígenas e sindicalistas rurais (CPT Nacional, 2023). Desse modo, a mobilização quilombola maranhense organizou-se para se articular a uma instituição que lhes possibilitasse lutar pelo direito à vida, à terra e aos territórios ancestrais - como foi o caso do quilombo Rio Grande.

A resistência das lideranças que dão face aos movimentos sociais e força para a permanência na luta pelo acesso ao direito ao título definitivo do território se dá através da organização em movimentos sociais. Esses possuem a formação política como instrumento de combate às ações realizadas contra as comunidades quilombolas pelas instituições do Estado, secretarias e/ou corporações representantes do capitalismo, como empreiteiras contratadas para construir empreendimentos de grande impacto dentro dos territórios quilombolas, em especial no caso de Ramal de Quindiuá como veremos a seguir.

As comunidades quilombolas do Maranhão se articulam com o movimento quilombola para acessar direitos básicos, porém, o acesso a instruções, formações e a mediação entre o direito e a operacionalização das leis continham uma distância significativa. Isso dificultava o acesso, sobretudo devido à não familiarização das lideranças com a burocracia estatal para obtenção de certidões e informações necessárias para o acesso a políticas públicas específicas para as comunidades quilombolas.

Os agentes sociais que fazem parte dessas comunidades perceberam a necessidade de uma organização coletiva que pudesse concentrar as demandas das comunidades quilombolas, e que pudessem também auxiliar umas às outras através de mobilizações sociais em situações de usurpação ou cerceamento de seus direitos. De maneira coletiva e coordenada, os movimentos sociais são fundamentais para pressionar a gestão pública, a fim de acessar direitos básicos como, por exemplo, saúde, educação e transporte dentro dos territórios quilombolas. Tem sido importante também, como a experiência do GEPEX-LIDA mostra, o estabelecimento de parcerias com as universidades, para a formação e também produção de peças técnicas que garantem os títulos dos territórios quilombolas.

Então, formou-se no Maranhão um movimento social quilombola em 2010, segundo o militante Fábio Costa Silva.⁵ O Movimento Quilombola do Maranhão - MOQUIBOM nasceu em novembro de 2010, quando teve o grande encontro das comunidades quilombolas da Baixada Maranhense, realizado no município de Santa Helena, na comunidade quilombola de Mangabeira.

O MOQUIBOM atua a partir dos territórios quilombolas do Maranhão para garantir a certificação de comunidades quilombolas que precisam de apoio político para instrumentalizar o processo de solicitação da certificação de comunidade quilombola para a Fundação Cultural Palmares, bem como a titulação definitiva desses territórios ao ITERMA e INCRA. Para o acesso às políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas é necessário que as comunidades se posicionem como sujeitos de direitos, e reivindiquem do Estado a execução de todas as leis que assegurem a essa população seus territórios titulados definitivamente e a garantia de seus modos de vida. Articuladas como movimento social, as comunidades realizam encontros e mobilizações políticas em instituições do poder executivo para provocar

⁵ Entrevista realizada via aplicativo de mensagens instantâneas no dia 10 de fevereiro de 2025.

ações que resultem em um número cada vez maior de comunidades quilombolas com os seus territórios titulados, de acordo com o Art. 68 do ADCT.

A maior concentração de integrantes do MOQUIBOM encontra-se na região da Baixada Maranhense, embora sua atuação abranja todo o território estadual. As demandas por acompanhamentos locais das lutas pelos direitos ao território ficaram cada vez mais intensas nessa região. Em alguns municípios tornaram-se ainda mais volumosas à medida que as comunidades realizavam a solicitação de certificação e recebiam os títulos de reconhecimento como comunidades quilombolas da FCP.

As políticas públicas e a mediação entre o movimento social e as comunidades quilombolas precisaram se tornar mais estreitas. Portanto, a formação política de lideranças sociais é imprescindível para que essa relação, comunidade quilombola-movimento quilombola-estado, possa constituir-se como de reciprocidade, capacitação e execução de demandas para as comunidades. Sobretudo porque a realização de políticas públicas que cumpram o que determina a Constituição Federal de 1988 no que tange às comunidades quilombolas não serão executadas de livre e espontânea vontade pelas instituições do Estado, nesse caso, o próprio INCRA e ITERMA.

Por isso, essa face se une aos dois lados do que eu chamo de *triângulo das relações sociais quilombolas com o estado*, partes que sustentam o todo, e se sustentam entre si, para não sucumbir aos espólios a que são submetidos os quilombos cotidianamente através das políticas desenvolvimentistas. Com o discurso rasteiro do “desenvolvimento”, empreendimentos diversos tentam solapar a existência de sociedades que se bastam. Esse é o caso da construção da MA-211 e da Ponte sobre o rio Pericumã, ambos no território quilombola Ramal de Quindiuá, que serão descritos no terceiro capítulo desta tese.

No município de Bequimão, localizado no Litoral Ocidental Maranhense, foi necessário criar um movimento quilombola específico para cuidar das demandas dos territórios quilombolas dali. Foi assim que nasceu, em 2017, o MOQBEG, Movimento Quilombola de Bequimão. A partir de uma forte demanda das comunidades quilombolas do município, e ainda aliado ao MOQUIBOM, este outro movimento é mais próximo da realidade local das comunidades quilombolas do município. Foi enquanto parceira do Movimento Quilombola da Baixada Maranhense – MOQUIBOM e do Movimento Quilombola de Bequimão – MOQBEG que pude, enquanto integrante

do GEPEX-LIDA, conhecer a realidade de dezenas de comunidades quilombolas que lutam pela titulação definitiva dos seus territórios no Maranhão. A relação que foi estabelecida entre o GEPEX-LIDA, MOQUIBOM e o MOQBEG possibilitou que o grupo ligado à universidade conhecesse a realidade de luta pelo território de muitas comunidades quilombolas do município de Bequimão, entre elas, a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá – campo empírico de investigação desta pesquisa.

A comunidade quilombola Ramal de Quindiuá é integrante do Movimento Quilombola do Maranhão – MOQUIBOM e do Movimento Quilombola de Bequimão – MOQBEG. Ela se soma ainda ao que estou chamando de “ramal” de resistência que une forças com os movimentos sociais desse segmento para lutar pela titulação dos territórios quilombolas do Maranhão em todas as frentes, desde a organização social, até a mobilização.

A parceria entre universidade e movimento social se consolidou através das experiências e reflexões a partir das realidades vivenciadas nas comunidades quilombolas do Maranhão por meio do apoio prestado ao MOQUIBOM e ao MOQBEG na realização de formações nos territórios para lideranças das comunidades da região da Baixada Maranhense. É enquanto pesquisadora comprometida com a luta das comunidades quilombolas do Maranhão pela obtenção das titulações definitivas dos seus territórios ancestrais que construo minha trajetória acadêmica e militante.

Compreendo que o fazer antropológico não é neutro e, por isso, posiciono-me ao lado dos povos e comunidades tradicionais quilombolas e indígenas na luta pela garantia do acesso aos direitos garantidos pela Constituição Federal do Brasil de 1988, e na busca pela reparação histórica necessária aos descendentes dos povos africanos e indígenas que sofrem com as consequências do racismo estrutural originado pelo colonialismo. Nesse sentido, objetivo travar lutas dentro da universidade afim de desenvolver reflexões metodológicas decoloniais baseadas em epistemologias contra coloniais (Bispo dos Santos, 2020) para colaborar com a construção de releituras das teorias antropológicas clássicas baseadas em perspectivas simétricas de elaboração do conhecimento acadêmico.

Os trabalhos acadêmicos construídos durante minha trajetória se propõem coletivos, posto que são realizados junto com os/as interlocutores/interlocutoras e não tendo os/as agentes sociais como objeto de investigação inanimados, conforme nos orientam os princípios positivistas de investigação científica. Entendo que fazer

ciência é utilizar trabalhos técnicos e acadêmicos como instrumentos que se somam aos processos de resistência quilombola e fortalecem os movimentos sociais e a luta pelos territórios quilombolas livres e titulados.

Trajetória da Pesquisa e da pesquisadora

Como já dito, em 2013 comecei a integrar o grupo de Estudos Pesquisa e Extensão, Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade – GEPEX-LIDA. Durante meu processo de formação como pesquisadora e militante no grupo estive em muitas comunidades quilombolas e indígenas do Maranhão realizando trabalhos de campo, visitas técnicas e acompanhamentos pedagógicos. Vivenciei e observei as condições materiais de existência de cada uma das comunidades e territórios que conheci. Um deles foi a comunidade quilombola Marudá, que está localizada no município de Alcântara – MA, e é uma das comunidades que foram expulsas dos seus territórios ancestrais pelo Estado brasileiro para a construção da Centro de Lançamento em Alcântara (CLA), essa comunidade quilombola foi o primeiro campo empírico escolhido para a realização desta pesquisa de doutoramento.

Porém, no decorrer da realização das disciplinas do curso de doutorado em Antropologia Social, no ano de 2021, o GEPEX-LIDA foi convidado pelo Instituto de Colonização e Terras do Estado do Maranhão – ITERMA, com seu Projeto Quilombos. O convite objetivava uma colaboração técnica para a elaboração do Diagnóstico de Identificação e Reconhecimento de Território Quilombola (DIRTQ), parte importante do processo que culminaria com a titulação definitiva dos territórios quilombolas Rio Grande e Ramal de Quindiuá, no município de Bequimão. Comprometido com a luta pela titulação dos territórios quilombolas do Maranhão, o grupo aceitou o convite e reuniu pesquisadores/pesquisadoras para planejar o trabalho e dividir as equipes para cada território. O trabalho de aplicação de questionários e entrevistas foi realizado entre janeiro e fevereiro de 2022, as equipes foram à campo antes de receber qualquer valor referente ao contrato que havia sido proposto pelo ITERMA.

A equipe de pesquisadoras e pesquisadores integrantes do GEPEX-LIDA responsável pelo trabalho no território quilombola Ramal de Quindiuá era composta por Daisy Damasceno Araújo, Igor Thiago de Sousa e eu. Além da equipe de pesquisa externa, tinha um integrante que era membro da comunidade. Naquele momento,

concluimos a primeira etapa para seguir com a elaboração do Relatório Ocupacional dos dois territórios quilombolas. No entanto, nossos trabalhos precisaram ser suspensos, tendo em vista o não andamento dos processos burocráticos no ITERMA, e a não efetivação do pagamento da primeira parcela do projeto, o que inviabilizou a continuidade do trabalho e a contratação efetiva da equipe para realização das peças necessárias para a titulação dos territórios. Embora as equipes não tenham recebido nenhum valor equivalente ao contrato com o ITERMA, todos os formulários aplicados foram entregues às associações territoriais dos territórios, logo que fomos informados/informadas que o próprio ITERMA iria realizar os estudos com vistas a concluir os processos para a titulação dos dois territórios quilombolas.

Durante esse trabalho, que até o presente momento não foi remunerado, fizemos a aplicação dos questionários com todas as famílias dos dois territórios, sendo identificadas 97 famílias no território quilombola do Rio Grande e 115 famílias no território quilombola Ramal de Quindiuá, território esse que é composto por três comunidades quilombolas, a saber: Santa Rita, Mafra e Ramal de Quindiuá.

O território quilombola Rio Grande teve sua titulação definitiva concluída e a cerimônia de entrega do título à comunidade aconteceu em dezembro do ano de 2022. Em contrapartida, o processo nº 190460/2020, protocolado dia 21 de dezembro de 2020 pelo então presidente da associação territorial do quilombola Ramal de Quindiuá, João Neto, o Chico, estancou e, até o momento desta escrita não havia sido concluído. O ITERMA deu prosseguimento ao processo, porém, de acordo com o que foi repassado à comunidade na pesquisa cartorial, realizada por uma equipe técnica do próprio ITERMA, foi identificada a existência de uma propriedade particular dentro do território quilombola Ramal de Quindiuá e, por isso, o processo de titulação ainda não pôde ser finalizado. Isso porque o recurso do projeto não cobriria as despesas referentes ao pagamento de indenizações aos donos das propriedades identificadas dentro do perímetro do território quilombola.

Durante esse trabalho de campo, conheci a situação da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá e os seus representantes, João Neto, o Chico, e José Henrique da Hora, o Balão. Essa comunidade compartilha a mesma associação territorial com as comunidades quilombolas Santa Rita e Mafra por serem próximas umas das outras. Em todo o processo, entre as idas e vindas ao território, identifiquei dois problemas que impactaram a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, bem

como de Santa Rita e Mafra, a saber, a construção da MA-211 e da Ponte Antônio Jorge Dino sobre o rio Pericumã que cortam o território das comunidades.

De acordo com as lideranças do território, a construção da MA-211 foi realizada sem consulta prévia, sem qualquer termo de Consentimento Livre e Esclarecido ter sido assinado pela comunidade. Nessa situação, a comunidade foi surpreendida com o maquinário do Consórcio Epeng/FN⁶ dentro do território, raspando e tirando piçarra para ser utilizada na construção da estrada, não apenas impactando o território com a obra, mas utilizando matéria-prima do local sem o consentimento da população do território quilombola.

Portanto, a consulta prévia não foi realizada pela Secretaria de Infraestrutura do Estado do Maranhão (SINFRA) antes de iniciar a obra, ferindo diretamente os direitos da população do território de se manifestar acerca das implicações que esse empreendimento teria na vida das pessoas das comunidades Ramal de Quindiuá, Santa Rita e Mafra. Os artigos 2º e 7º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 1989) - da qual o estado brasileiro é signatário -, em seus parágrafos primeiros, respectivamente, afirmam:

Artigo 2º

- I. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

Artigo 7º

- I. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

O empreendimento desenvolvimentista ignorou deliberadamente a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) quando não comunicou a comunidade do início das obras e não ouviu quais seriam os impactos dessa construção dentro do território e na vida das pessoas da comunidade Ramal de

⁶ O Consórcio Epeng/FN é uma empresa especializada em construção de obras de arte especiais, com foco em sondagens. O CNPJ da empresa é 26.176.995/0001-30 e ela está localizada em Codó-MA. A empresa atua na área de construção de obras de arte especiais, segundo o CNAE F-4212-0/00.

Quindiuá, bem como, das comunidades que compartilham o mesmo território, Mafra e Santa Rita, que foram afetadas de maneiras distintas pelas violentas investidas do empreendimento dentro do território.

Podemos perceber aqui o conflito entre duas epistemologias. De um lado, temos um estado que se associa ao setor privado para continuar seguindo uma lógica colonialista de invasão e extração em lugares já habitados por diferentes povos. De outro, há a configuração dos territórios quilombolas enquanto lugares de pertencimento, afeto e cuidado em laços construídos através da relação com o corpo que transcende fronteiras físicas da matéria. A conexão entre corpo e território para os povos quilombolas é indivisível, onde há o início de um território quilombola, se inicia o corpo das/dos quilombolas que compartilham aquele território-corpo, conforme teorizou Beatriz Nascimento (1985).

Já a autora Lélia Gonzalez (1984) compreende a construção social e cultural do Brasil a partir da cultura negra. Para Gonzalez (1984), a sociedade brasileira construiu as estruturas de exploração e subjugação dos corpos negros para desfrutar de uma passividade epistemológica que ignora a contribuição social dos povos afrobrasileiros para a nação. Além disso, analisa tais corpos como elementos exóticos de caráter excepcional a partir de um determinismo brutal que romantiza as relações de desumanização dentro das estruturas de poder do Estado, como escolas, famílias e espaços urbanos e rurais, uma vez que é neles que as sociedades afrobrasileiras e quilombolas se reproduzem e produzem as riquezas nacionais a partir da sua cultura de resistência.

Para pensarmos epistemologias contra coloniais e decoloniais, é preciso somar à luta dos movimentos sociais quilombolas as reflexões de intelectuais negros, como uma leitura da categoria quilombamento a partir das análises construídas por Abdias do Nascimento (1978) sobre uma perspectiva mais geral acerca das questões raciais no Brasil. A partir dessa leitura, podemos compreender como as comunidades afrobrasileiras organizaram coletividades que compartilhavam o mesmo sentimento de resistência. A resistência dos povos afro-brasileiros, irmanados na luta para sobreviver à necropolítica (Mbembe, 2018) do Estado brasileiro que, desde a abolição da escravidão até a promulgação da Constituição Federal de 1988, havia “esquecido” desses povos que construíram cada calçada das principais cidades brasileiras,

incluindo as estruturas para que as legislações contra suas existências pudessem existir.

Nesse sentido, as perguntas que guiam esta análise a partir do contraste de epistemologias são: como o Estado começa uma obra dentro do território quilombola sem consulta à comunidade que foi diretamente impactada pelo empreendimento? Qual tipo de responsabilidade e proteção o Estado oferece às comunidades quilombolas do território Ramal de Quindiuá quando expôs suas casas à especulação imobiliária e a grileiros que tentam usurpar o direito da comunidade à titulação definitiva do território?

A Associação Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Santa Rita e Mafra e o Movimento Quilombola da Bequimão - MOQBQ têm combatido as violências sofridas pelas comunidades com a organização de mobilizações que consistem em fechar a MA 211 e paralisar a circulação de veículos no perímetro que atravessa a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá. Tais estratégias fazem parte da tentativa de chamar a atenção das instituições do Estado para a resolução dos problemas originados pelo empreendimento em questão.

Durante um século, a população negra do Brasil ficou relegada à sua própria sorte e, por isso, construiu coletivamente espaços de resistências e sobrevivências dentro das cidades, a exemplo das comunidades quilombolas que já existiam em período pré-abolicionista e puderam servir de referência para que comunidades negras urbanas pudessem existir e garantir a existência e sobrevivência de todas as pessoas em situação de abandono por parte do Estado. É apenas a partir da década de 1980 que passamos a ter algum arcabouço legislativo direcionado a garantir os direitos da população negra brasileira e a começar medidas de reparação histórica. Ainda assim, é o próprio Estado que fomenta empreendimentos tais como a ponte e a rodovia, que impactam diretamente populações tradicionais, sem seguir a sua própria legislação de licenciamento socioambiental.

A definição de necropolítica como a forma de escolha do Estado entre quem vive e quem morre a partir de subterfúgios utilizados pelas instituições sociais que o representam (Mbembe, 2018), torna-se fundamental para a reflexão aqui proposta. É justamente a sua personificação de “braço armado”, nesse caso, a polícia militar, que protagoniza o cenário de assassinatos de pessoas negras que estariam

supostamente em “situação suspeita” ou os diversos deslocamentos forçados de territórios ocupados historicamente.

Para Mbembe (2018), a escravidão foi o surgimento do terror moderno, uma das primeiras manifestações do “biopoder” conforme define Michel Foucault (1979). Mbembe (2018) afirma que na *plantation* os escravizados apresentavam condições paradoxais e emblemáticas justificadas por um estatuto diferenciado de humanidade. No contexto da *plantation*, a humanidade do escravo aparecia como uma sombra personificada que resulta na perda do “lar”, perda dos direitos sobre seu corpo e a perda do estatuto político (Mbembe, 2018). Tal forma de desumanização persiste nos dias de hoje, ainda que não mais amparadas por um estatuto jurídico.

A partir da minha experiência com a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá e com essas literaturas, nasceu em mim uma angústia que, posteriormente, foi transformada em um problema que precisava ser investigado a partir de referenciais teóricos que me ajudassem a analisar quais os impactos que as ações desenvolvimentistas e sem consulta prévia do Estado geraram naquele território quilombola. Nesse contexto, como em muitos outros, o discurso desenvolvimentista acaba sendo posto acima da qualidade de vida da população do território. Compartilhei essa angústia com a coordenadora do LIDA, a pesquisadora Profa. Marivânia Furtado e coorientadora desta pesquisa, e levei também a uma conversa com a minha orientadora à época, a Profa. Andressa Lewandowski, e foi então que mudei meu campo empírico de investigação para o território quilombola Ramal de Quindiuá.

Metodologias de pesquisa, referenciais teóricos e a comunidade Ramal de Quindiuá

Tentei mostrar nesta introdução como o movimento quilombola no Maranhão se articulou em ramais de resistência históricos, em um movimento de aquilombamento necessário ainda hoje diante de formas atualizadas de desumanização promovidas pelo modo necropolítico como opera o estado brasileiro, que ao mesmo tempo que legalmente garante direitos, viola sua própria legislação em parcerias para projetos desenvolvimentistas com apoio de forças armadas. As comunidades que compõem o território Ramal de Quindiuá se depararam assim com uma situação onde o seu território estava sendo degradado para a construção de uma

estrada dentro das suas fronteiras, e não foram nem ao menos informados do início do processo nem de como essa obra seria realizada. Trata-se uma invasão territorial onde as/os donas/donos do lugar foram propositalmente ignoradas/ignorados pelos agentes do estado, nesse caso, a Secretaria de Infraestrutura (SINFRA) no Governo do Estado do Maranhão e a empreiteira contratada para realização dos serviços de engenharia.

Desde que tomei conhecimento das violências sofridas pela comunidade Ramal de Quindiuá, o objetivo de investigação desta pesquisa passou a ser compreender a luta da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá pela titulação do território, e quais os impactos provocados por dois empreendimentos da SINFRA. O primeiro é a construção da MA-211, estrada que liga o município de Central do Maranhão e os demais municípios afetados pelo empreendimento ao Porto do Cujupe, terminal de embarcações de Ferry Boat que fazem o trajeto de São Luís a Baixada Maranhense, atravessando a baía de São Marcos do oceano Atlântico. O segundo é a ponte Antônio Jorge Dino, construída sobre o rio Pericumã, que liga o município de Central do Maranhão ao município de Bequimão. O modo de viver da comunidade é fundamental para entendermos a forma com que tais empreendimentos impactam diretamente centenas de famílias moradoras de comunidades quilombolas que compartilham o território. Para tanto, na pesquisa de doutorado utilizei o método etnográfico para analisar essa problemática, as contradições do processo e as subjetividades coletivas envolvidas.

Durante a realização das entrevistas fui acompanhada por João Neto e Gilcinéia, jovens lideranças do território Ramal de Quindiuá que atuam no MOQBEQ e na Associação Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita. A dupla esteve comigo durante todo o tempo de realização das entrevistas, me apresentando as/aos mais velhas/velhos da comunidade que eles achavam importante que fossem entrevistadas/entrevistados. Em certos momentos a condução das perguntas ficava por conta deles. Percebi que à medida que as histórias iam sendo contadas, a curiosidade para conhecer o passado da própria comunidade ia crescendo no pesquisador e na pesquisadora endógenos. Então, por muitos momentos eu estive apenas como ouvinte durante as entrevistas, quando João conduziu fazendo perguntas e refletindo sobre as respostas durante muitos momentos.

Confesso que me vi por vezes emocionada por estar dentro de um processo de construção de uma pesquisa onde meus interlocutores sentiram-se autores junto comigo e assumiram a condução do trabalho de campo. Vivi neste trabalho de campo a realização de uma pesquisa feita por muitas mãos, olhares e visões, como uma "tapagem" da casa, em que há uma estrutura, mas a comunidade, ao ser convidada, se reúne e vai tapando as "paredes" e vivendo o processo como algo que lhe pertence, algo que é endógeno.

Além disso, também foi utilizada a etnografia multisituada, conceituada por George E. Marcus (1994) e Marilyn Strathern (2017). Para a pesquisa desta tese, tal abordagem metodológica foi usada no acompanhamento de atividades da comunidade em diferentes locais fora do território, como eventos e acontecimentos acompanhados desde o início do ano de 2022.

O trabalho de campo foi composto por idas ao território da comunidade em janeiro, fevereiro e maio do ano de 2022, em abril e agosto do ano de 2023 e em junho do ano de 2025. Além disso, foram feitas entrevistas por meio de aplicativos de mensagens com dona Maria Santana e João José Ferreira Neto (Chico) ao longo do ano de 2024 e em junho do ano de 2025, quando junto com a liderança do MOQBEQ, Fábio Silva, percorremos todos os territórios das 24 comunidades quilombolas do município de Bequimão para mapear as localizações geográficas e construir um mapa para nos auxiliar na elaboração dos argumentos desta pesquisa. Tal mapeamento participativo tinha como objetivo compreender como se dá a malha de ramais que conectam todas as comunidades quilombolas do município em um rizoma de resistência e solidariedade. Essa malha é parte, ao mesmo tempo que contrói, a "genialidade quilombola" para o aquilombamento dos territórios do estado do Maranhão. Passo agora a apresentar as pessoas com as quais contruí essa pesquisa e que formam a malha de ramais em seus próprios corpos-territórios.

As interlocuções para a realização desta pesquisa foram feitas com pessoas da comunidade Ramal de Quindiuá, descendentes de Dona Guilhermina Amorim - a matriarca da comunidade de quem falarei mais adiante -, sendo sua bisneta Maria Santana Amorim uma das principais interlocutoras. Dona de uma história de superação e desafios impostos enquanto ainda era criança, Dona Santana ficou órfã aos 8 anos de idade e foi criada pela tia, irmã de sua mãe que pouco tempo depois veio a falecer, quando ela teve que se reestruturar em outro lar, passando a

revezar entre a casa de sua avó materna e de sua tia Consolação, irmã mais nova de sua mãe. Dona Santana conseguiu concluir o ensino fundamental, cursando até a oitava série, conciliando estudo, trabalho na roça e o cuidado com os oito filhos. Ela é neta de Felícia Rosa Amorim, filha mais nova de dona Guilhermina Rosa Amorim.

João Neto, conhecido como Chico, é uma das lideranças mais atuantes do território quilombola Ramal de Quindiuá e foi presidente da Associação Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Santa Rita e Mafra por dois mandatos seguidos. Hoje não exerce mais a atividade de presidente da associação, mas está à frente do processo de articulação da comunidade junto ao movimento quilombola. João também trabalha na Secretaria de Igualdade Racial do município de Bequimão, é DJ nas e consegue conciliar as atividades políticas com as atividades culturais, organizando sua rotina a partir da luta pelo território e da atuação como sujeito de direito e cidadão consciente do seu direito ancestral. Ele é filho de Maria Santana Amorim, bisneto de Felícia Rosa Amorim e trineto da matriarca do território.

José Henrique da Hora, conhecido como Balão, é liderança quilombola vinculado ao MOQBEQ e presidente da Associação Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Santa Rita e Mafra. Atuante dentro das mobilizações, é um líder respeitado que articula a comunidade ao movimento social no que se refere aos processos políticos necessários a esse fim. Ele é neto de Pedro Olício Amorim, o filho mais velho de Dona Guilhermina, com quem compartilha sua história de vida e luta.

O senhor Valmir Amorim é filho de Pedro Olício, tio de José Henrique da Hora e neto de Dona Guilhermina. Gilcinéia Cantanhede é trineta de Dona Guilhermina e bisneta de Pedro Olício Amorim. Pude conversar também com outras pessoas que conheceram Dona Guilhermina quando ainda eram crianças, como Dona Hilda Bittencourt, que é descendente da família proprietária do engenho do Baiano, mas que deixou as terras do antigo engenho para ir morar no Carará junto com os filhos e filhas de Dona Guilhermina Rosa Amorim.

Conversei ainda com Dona Maria do Carmo Cantanhede, conhecida na comunidade como Dona Carmina, que viveu a maior parte dos seus 90 anos de vida na comunidade Ramal de Quindiuá, mas que nasceu em um lugar chamado Japapá. Segundo a memória oral da entrevistada, esse lugar ficava localizado nas imediações da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá. Depois de ficar viúva e seus filhos todos terem procurado formar suas famílias, Dona Carminha foi morar com o filho

Timóteo e a esposa, onde viveu seus últimos anos de vida, até 2024. Foi uma honra ouvir a história de vida de Dona Carmina e compartilhar de sua alegria de viver e a lucidez de suas palavras que me provocaram reflexões profundas acerca do que é ser quilombola e suas estratégias de resistência enquanto mulher negra, quilombola e viúva.

No trabalho etnográfico utilizei como instrumentos de apoio à pesquisa gravador de voz, caderno de campo e máquina fotográfica. As entrevistas realizadas com Dona Maria Santana, senhor José Henrique da Hora (conhecido como Balão) e João José Ferreira Neto (conhecido como Chico) foram gravadas. Os cadernos de campo foram utilizados para realizar anotações pontuais e descritivas das observações diretas e participantes que realizei, como, por exemplo, em mobilizações políticas da comunidade como a derrubada de uma cerca dentro do território em agosto de 2023 e a reunião da Associação de Moradores do Território Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita para deliberar acerca de algumas instruções do ITERMA para a continuação do processo de titulação definitiva do território quilombola. Utilizei ainda a fotografia como um recurso para além da dimensão ilustrativa, com o propósito de realizar uma análise teórica da realidade a partir das imagens (Furtado, 2018).

Para entender a organização social da comunidade e como a mesma se articula para construir a resistência política de luta pelo território, para também complementar a abordagem etnográfica, utilizei o método materialista histórico e dialético proposto por Karl Marx para compreender as estruturas políticas que fundamentam as intervenções do Estado na comunidade. Tal perspectiva nos ajuda a situar a luta pela retirada das cercas individuais de dentro do território e a batalha pela titulação definitiva do território quilombola como coletivo; nos permite ainda analisar a posição do Estado no que se refere à titulação do território quilombola Ramal de Quindiuá.

João Neto (Chico) e Gilcinéia (Gil) participaram também da realização das entrevistas que fiz durante a minha última viagem ao território, que ocorreu no mês de junho do ano de 2025. João e Gil estiveram comigo durante toda a realização do trabalho de campo. No dia em que estive na comunidade Ramal de Quindiuá, fomos à casa do Sr. Valmir Amorim, onde realizamos entrevistas semiestruturadas com ele e a filha Raimunda que mora com o pai. Essa entrevista com o Sr. Valmir foi iniciada por mim, que fiz a pergunta inicial, mas quem conduziu os quarenta e cinco minutos

restantes de conversa foram João Neto e Gilcinéia, que como intelectuais orgânicos, deixaram sua curiosidade de pesquisador/pesquisadora falar e buscar as respostas acerca da história do Ramal de Quindiuá e sua ancestralidade a partir do mais velho que se faz presente no território.

Visitamos as “taperas”⁷ do Carará, ondelá eu conheci os lugares de memória onde residiu Dona Guilhermina Rosa Amorim e o Sr. Antônio Gregório Amorim, e nasceram os filhos e filhas do casal, e onde criaram os oito filhos que aos poucos foram povoando o Carará e suas adjacências. A emoção de pisar no mesmo chão que Dona Guilhermina Rosa Amorim pisou foi indescritível, sentir a força da genialidade quilombola originada através de sua luta me fez sentir parte desse rizoma que se conecta ao chão pelas raízes das mangueiras que foram plantadas por quem deu origem ao Carará e quis garantir a continuidade de seu modo de vida através do parentesco, do que emana dentro de cada árvore que ao ser plantada foi um presente que Dona Guilhermina deixou para alimentar os seus filhos/filhas, netos/netas, bisnetos/bisnetas, trinotos/trinotas e a quem necessitar se alimentar do fruto da mangueira ou se refrescar à sombra das frondosas mangueiras da tapera de Dona Guilhermina.

As interlocuções com as lideranças do território Ramal de Quindiuá, como João, Sr. Balão e Dona Santana, são fundamentais para a abordagem decolonial proposta nesta tese, pensada também a partir de Aimé Césaire (2020), Walter Dignolo (2020) e Aníbal Quijano (2005). Isso se dá pela forma de tratar os conhecimentos que foram compartilhados comigo nas entrevistas e durante as mobilizações que participei junto à comunidade quilombola Ramal de Quindiuá como epistemologia equivalente às teorias que foram produzidas por autoras e autores pertencentes ao norte global ensinados na nossa formação em Ciências Sociais.

A partir da metodologia proposta para compreender as realidades apresentadas durante a realização dos trabalhos de campo, utilizei para análise dos dados obtidos nas entrevistas e nas observações participantes a própria linguagem como um dos elementos de compreensão da realidade social das comunidades quilombolas que estão aqui nesta pesquisa como objetos de investigação. Na busca por compreender quais elementos da linguagem existente nas relações sociais

⁷ É a denominação êmica para designar um local que foi abandonado, pode ser utilizada para se referir a casas, roças, sobrados e até povoados inteiros.

cotidianas do território quilombola que remetem à ascendência da população quilombola do território Ramal de Quindiuá, pude dialogar diretamente com Lélia Gonzalez (1984), que demonstra como há uma outra língua falada pelos descendentes dos povos africanos que povoaram e construíram o Brasil.

Segundo essa intelectual e intérprete do país, a língua portuguesa falada pelos pretos brasileiros é o *pretuguês*, língua que tem em sua origem as bases linguísticas dos povos africanos traficados para o Brasil. Essa língua é formada por uma diversidade étnica significativa, visto que vieram para o Brasil povos de diversas regiões de África, tais como Angola, Guiné, Congo, São Tomé, Mina, Moçambique e outras localidades da costa central e oriental do continente africano (Gileno e Medeiros, p. 10, 2019). Desse modo, faz-se necessário acrescentar que desde os traços linguísticos até as relações sociais das comunidades com os territórios são centrados na ancestralidade africana, característica essencial para compreensão da construção do Brasil, segundo Lélia Gonzalez (1984). Desse modo, entendo que a língua também se configura como um elemento de resistência à dominação no processo de colonização, compreendendo que a própria fala é um elemento de contra colonização (Bispo dos Santos, 2020).

Nesse sentido, neste trabalho, o *pretuguês* será utilizado para apresentar as falas dos/das interlocutores/interlocutoras, uma vez que t são pessoas negras e quilombolas que descendem dos povos africanos que construíram o Brasil, inclusive a resistência física, intelectual, religiosa e linguística. A questão da linguagem aparece também em sua forma de transmissão oral de conhecimentos e formas de viver com/no território:

(...) a terra não pertence às pessoas, as pessoas pertencem à terra (...) se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida (...) O poder quilombola sobre a terra é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. (Bispo dos Santos, 2020)

O intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2018) posiciona-se em sua obra como um tradutor formado pelas suas mais velhas e seus mais velhos, a quem ele chama de mestras e mestres. Foi através da oralidade que eles compartilharam seus conhecimentos, teorias de mundo e vida. Bispo dos Santos (2018) analisa assim a sociedade capitalista a partir do seu lugar de fala, o quilombo,

uma sociedade contra colonial, como ele mesmo conceituou. É desse lugar que reflete sobre como “o colonialismo nomina as pessoas que quer dominar” (Santos, 2018, p.01), segundo o autor, o colonialismo dá nome, mas não dá sobrenome, pois o ato de nominar confere ao nominador domínio, já o ato de dar sobrenome dispõe apenas a quem recebeu algum poder.

De acordo com Bispo dos Santos (2018), o pensamento e olhar linear colonialistas não consideram as circularidades da vida em sociedade, ignoram a interdependência que existe entre os outros seres que habitam o planeta terra, constróem para si uma verdade que exclui a principal verdade da humanidade, aquela em que o ser humano é um ser social e por condição de natureza igual aos seus semelhantes, humanos e não humanos.

No entanto, o ser humano eurocêntrico imbuído de uma razão cartesiana se apartou da natureza e a considerou como sua propriedade e não como sua criadora e cuidadora. É nesse sentido que Bispo dos Santos (2018) tece sua crítica contundente aos processos de construção da colonização e da colonialidade, que formam a própria racionalidade moderna por meio da apartação do ser humano com a natureza, segundo o autor, esse foi o princípio do declínio dessa humanidade.

Antônio Bispo dos Santos (2018) também tece uma crítica à necessidade de haver uma tradução feita pela antropologia dos costumes, das tradições e da cultura dos povos quilombolas, uma vez que o próprio Estado afirma que a identidade quilombola é autodeclarada. O autor afirma que essa é uma estratégia de controle, pois condiciona a demarcação das terras quilombolas à existência de um profissional que construirá o laudo antropológico, parte essencial do processo de titulação definitiva de um território tradicional.

Em diálogo direto com a teoria de intelectuais como Bispo dos Santos, a virada ontológica na antropologia buscou compreender outras humanidades a partir das suas especificidades étnicas. Essas percepções antropológicas buscam se aliar a ontologias dos povos tradicionais e construir uma aproximação com as sociedades que não se apartaram da natureza e que não se percebem como superiores ou donos de Gaia, mas como também parte de seus elementos, seres que compartilham a vida e a morte e que estão em constante autorrenovação. A epistemologia da sociedade moderna não é capaz de enxergar as conexões entre a vida em estado de natureza e a morte em estado de racionalidade eurocentrada.

Analiso nesta pesquisa, assim, a produção da diferença a partir da maneira com que a mercadologização da natureza construiu dentro do sistema econômico capitalista humanidades subjugadas (Acosta, 2016) e construiu estados-nação que operam a partir de uma lógica necropolítica (Mbembe, 2018). Na formação histórica de um pensamento que separa natureza e cultura, e hierarquiza diferentes corpos, humanidades subjugadas são produzidas sem o direito à autonomia de gerir seus territórios-corpos e seus próprios corpos-territórios (Xakriabá, 2020).

O pensamento circular de Bispo dos Santos (2018), em contrapartida, nos possibilita refletir acerca da construção de coletividades subjetivas das humanidades tradicionais que habitam as florestas, cerrados, caatingas dentro dos quilombos e aldeias e que como tal, pertencem à natureza. Não há espaço dentro dessa racionalidade contra colonial para pensar a natureza como mercadoria. Para esse intelectual orgânico, o pensamento e olhar circular contra colonial dos povos e comunidades tradicionais, em conexão com a natureza, se entende pertencente a ela; e entende que a natureza é um corpo complexo e completo.

Para Bispo dos Santos (2018), a existência de modos de vida que não são controlados pelo Estado, pelas estruturas e instituições que o compõem, transformam-se em ameaças para o sistema capitalista e para a própria legitimidade do Estado. As regras sociais que estruturam as sociedades quilombolas são elaboradas a partir de uma racionalidade outra, que não opera como as estruturas do pensamento colonialista eurocentrado. As comunidades quilombolas são sociedades onde os conhecimentos são ancestrais, espontâneos e transmitidos através da oralidade, sem a perspectiva de exploração ou lucro em meio a esse processo. A educação realizada dentro dos quilombos é pragmática e prática, voltada à autonomia e ao respeito pela natureza (Bispo dos Santos, 2020).

O que enriquece a circularidade do quilombo é a confluência (Bispo dos Santos, 2020), é estar alinhado aos outros povos da caatinga, da floresta, indígenas e quilombolas que constroem riqueza. É dar prato de arroz e feijão para aquele/aquela que por desventura não conseguiu produzir nada em sua roça. É ter uma casa grande para receber entes queridos que necessitem, ou que apenas queiram lhe visitar. É poder compartilhar os saberes ancestrais com aqueles/aquelas que serão a nova geração de quilombolas. É ter aprendido a ser quilombola a partir da oralidade, ouvindo e contando histórias nos terreiros das casas sob o luar, e da prática – maneira

como os mestres e mestras ensinam às novas gerações. Aprendido o que é pertencimento, o pertencimento ao território e à sua comunidade é vivido também na relação com o sagrado a partir de práticas ancestrais atuais.

As diferenças ontológicas entre a sociedade “moderna” e as sociedades quilombolas desencadeiam conflitos oriundos dos choques gnosiológicos entre as realidades que coexistem mas que possuem racionalidades, epistemologias e aspectos sensoriais incompatíveis e que fundamentam as existências dessas humanidades. Enquanto as sociedades modernas se compreendem com centro racional e lógico que ordena e orienta toda a humanidade, as sociedades quilombolas se entendem como mais uma existência entre tantas e que não há uma existência soberana e absoluta no que significa viver, não há espaço para o ter, possuir as vidas da natureza. Essa última é uma racionalidade que se compreende a partir do ser, ser parte da natureza humana, parte de toda essa existência maior que, nas palavras de Bispo dos Santos (2018), se confluencia e possibilita a existência das humanidades no planeta terra.

No entanto, reforçando o contraste que procurei seguir nesta tese, os ataques perpetrados pelo Estado às comunidades quilombolas são realizados através de várias frentes: dentro das instituições responsáveis pela titulação definitiva dos territórios quilombolas até as instâncias locais, municipais, através das políticas educacionais que não seguem a Lei 10639/2003, que determina que o ensino de história da África e cultura afro-brasileira seja obrigatório em sala de aula. Tais políticas que não incentivam o fortalecimento da identidade quilombola dentro dos espaços de formação escolar constroem o processo de desmobilização dos agentes políticos dos territórios.

O Estado possui aparatos para justificar o extermínio das comunidades quilombolas do Brasil, visto que a estrutura do próprio Estado é uma superestrutura que não se coloca à disposição de cumprir o que manda a constituição quanto à titulação dos territórios quilombolas e a garantia de diferentes modos de vida. A não titulação é uma ferramenta do racismo ambiental, uma vez que as comunidades tradicionais indígenas e quilombolas são as principais responsáveis pela preservação do meio-ambiente como consequência dos seus modos de vida (Moreno Parra, 2019).

Para Moreno Parra (2019) o racismo ambiental configura-se a partir das ações estatais e da iniciativa privada dentro dos territórios de comunidades

tradicionais que promovem a destruição da natureza e expulsão dos moradores de seus territórios ancestrais. Muitas vezes essas violências se dão para beneficiar a produção de monocultura, a realização de megaprojetos que visam o lucro em detrimento das vidas das comunidades e a especulação imobiliária nos territórios. Nesse processo, paradoxalmente, à medida que as políticas públicas são conquistadas pela comunidade e as possibilidades de investimentos crescem, aumentam também as dificuldades de quem mora nesses territórios e as ameaças de deslocamento.

Por isso, para a Moreno Parra (2019), o racismo ambiental é parte de um conjunto de ações que compõem um todo social que despreza a pessoa negra, porém utiliza a cultura, o território e as referências dos povos tradicionais do que hoje é conhecido como Brasil. Essa reflexão nos instiga a questionar: afinal, o que é a pessoa negra em sua plenitude na sociedade brasileira?

A estrutura do Estado não garante liberdade a quem descende da luta de Zumbi e Dandara de Palmares, quem luta pela abolição da escravidão. O Estado, de maneira velada, busca destruir qualquer resquício da existência das sociedades que não carecem das suas instituições para construir uma sociedade economicamente estável e com a fome reduzida a zero dentro de suas fronteiras, foi assim em Palmares (Moura, 2018), e é assim nos quilombos do Brasil, lugar de fartura, solidariedades e liberdades (Bispo dos Santos, 2018).

Esta tese busca, então, fazer esse movimento analítico que combina metodologias antropológicas e sociológicas, tais como descritas acima. Quero apresentar a luta da comunidade quilombola Ramal de Quindiua, etnograficamente, mas sem deixar de mostrar, sociologicamente, contra quem essa comunidade está lutando, o próprio Estado brasileiro. Esse movimento é acompanhado ainda pelas reflexões de autoras e autores que propõem uma construção de conhecimento contra colonial e decolonial, tomando o conhecimento quilombola como epistemologicamente equivalente ao conhecimento produzido na academia e na antropologia.

Estrutura da tese

Esta tese está dividida em quatro capítulos que, juntos, visam construir argumentos necessários para a descrição do conceito de *genialidade quilombola*, que representa a origem e a continuidade da volta para a ancestralidade que caracteriza todos os quilombos que têm uma origem e uma genialidade para se manter. Ela é composta pelas diversas estratégias de resistência desenvolvidas pelas comunidades quilombolas ao longo dos anos para manter seus modos de vida e sua maneira de se relacionar com a natureza de forma complementar.

A genialidade quilombola é diferente da genialidade individualizada ocidental, pois é compartilhada e transmitida pela ancestralidade, é contínua e compartilhada dentro dos quilombos. Representa neste aspecto o “começo, meio e começo” que Antônio Bispo dos Santos confluenciou em suas teorias.

O conceito *genialidade quilombola* surge de uma ressignificação do termo “genealogia” e apareceu durante a entrevista realizada com o bisneto de dona Guilhermina, o senhor José Henrique da Hora. Ao se referir à descendência de sua bisavó, a liderança falou: “*aqui somos todos da genialidade da minha bisavó Guilhermina*”,⁸ Diante daquilo que a princípio pudesse ser considerado um erro na utilização das palavras, naquele contexto foi possível compreender que tratava-se de algo para além da genealogia, e que tinha a ver com uma característica que existe dentro das comunidades quilombolas, a “genialidade”. Essa característica se apresenta desde o momento do aquilombamento no território, em que a comunidade é desenvolvida por meio de suas estratégias de vida elaboradas a partir dos desafios impostos a suas existências enquanto corpos subjugados e classificados como inferiores. É a genialidade quilombola que possibilita a construção de estratégias de resistência nos territórios quilombolas para a permanência do *bem viver* de sua comunidade.

Como demonstrado nesta introdução, os objetivos da pesquisa consistem em compreender a partir de uma análise decolonial e contra colonial as formas de ocupação espacial, as estratégias de resistência e a luta das comunidades que compõe o território quilombola de Ramal de Quindiuá em Bequimão, na Baixada Maranhense, frente aos projetos desenvolvimentistas do Estado do Maranhão. Nesse caso específico, a construção da ponte sobre o rio Pericumã e a pavimentação da MA-

⁸ Entrevista realizada com o presidente da Associação Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita, o senhor José Henrique da Hora, no dia 22 de abril de 2023, em sua residência na comunidade quilombola Ramal de Quindiuá.

211, que corta o território quilombola ao meio, impactando diretamente a vida da população quilombola em seu território ancestral.

Para alcançar tal objetivo, inicialmente irei caracterizar as realidades socioespaciais e culturais das comunidades quilombolas atingidas pela construção da ponte sobre o rio Pericumã em Bequimão. Ao identificar os efeitos sociais e territoriais da construção da ponte sobre os territórios das comunidades de Mafra, Ramal de Quindiuá e Santa Rita, analisarei as estratégias de luta e resistência das comunidades quilombolas frente a esses empreendimentos implementados pelo próprio Estado, destacando os aspectos do racismo estrutural e ambiental nesse processo.

O primeiro capítulo tem como título “Ramais de resistência no Maranhão” e nele abordarei a genialidade de aquilombar o território para ser sujeito de direito enquanto comunidade quilombola. Isso será feito ao analisar o processo de aquilombamento histórico que ocorreu de modo gradual através do desenvolvimento das estratégias de luta dentro das comunidades quilombolas no Maranhão, que aqui neste trabalho chamarei de “ramais” de resistências. Nesse momento, os ramais serão contados a partir da organização política das comunidades quilombolas ao compor os movimentos quilombolas para atuar na região, como o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM) e o Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBEM).

Já no segundo capítulo, faço uma análise da *genialidade quilombola* de construir o território a partir da fuga e reelaborar o próprio conceito de fuga a partir da *genialidade quilombola*. Aqui, busco compreender a fuga como uma ação impulsionada pela genialidade quilombola no aspecto da resistência para a existência. Para tanto, o modo de viver das comunidades quilombolas precisa ser descrito a partir do conceito de genialidade enquanto genealogia também por meio da descendência de dona Guilhermina, uma vez que a comunidade só existe porque a matriarca era dotada de uma genialidade que colaborou para o processo de aquilombamento do território. Aqui, os ramais e a genialidade estão conectados à possibilidade de existir como sinônimo de autonomia e liberdade de pertencer a uma comunidade que elabora formas de resistência para se manter viva. Este capítulo está intitulado: “Genialidade quilombola: o processo de aquilombamento do território quilombola Ramal de Quindiuá”. Ao longo deste capítulo, apresento a compreensão sobre a *genialidade quilombola* que construiu através da territorialidade uma *genialidade* coletiva que começa com a fuga e continua a ser desenvolvida dentro do território através das

estratégias de resistências que são construídas nas comunidades, desde suas origens até a contemporaneidade.

Já no terceiro capítulo analiso as estratégias e mobilizações políticas da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá de enfrentamento aos ataques do Estado através da construção da ponte Antônio Jorge Dino e da pavimentação da estrada MA-211 ao território quilombola a partir do discurso do desenvolvimentismo. O território da comunidade quilombola foi atravessado pelos empreendimentos que trouxeram consequências que afetaram sua saúde, modo de vida e produção de alimentos. A partir desses projetos, os territórios da comunidade sofreram invasões de grileiros devido ao aumento da especulação imobiliária no valor das terras de dentro do território provocadas pelo asfaltamento da estrada, de acordo com a comunidade.

Desse modo, a partir das relações que a comunidade possui com o poder executivo estadual, intermediado pela SINFRA/MA, analiso as principais estratégias dialéticas que foram elaboradas pela comunidade para enfrentar a expansão das ações de invasão ao território realizada pelo Estado com a implementação desses empreendimentos. Chamo de estratégias dialéticas porque houve também consequências que melhoraram a locomoção entre o território e a sede do município de Bequimão. Há assim uma atuação contraditória das comunidades quilombolas junto ao Estado. Neste capítulo, assim, explicarei o que considero dialético nesse processo de mediação entre a comunidade e o Estado, e como essa contradição faz parte da *genialidade quilombola* para a existência. Uma vez que as formas de resistência da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá são falar o que o Estado quer ouvir para que o combate e resistência sejam travados através do diálogo. Depende da receptividade das ações tomadas depois que ocorre o diálogo, para não configurar algo agressivo, mas combativo e que possui estratégias elaboradas através das análises que a comunidade faz sobre os agentes que impõem ações violentas ao território.

Considero dialética a maneira com que a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá reage aos investimentos do Estado dentro de seu território no sentido de ao tempo em que a comunidade fecha a MA-211 para reivindicar que o Estado regularize a situação fundiária do território entregando a ela o título definitivo do território. A comunidade também concede entrevistas ao poder público falando que a

MA-211 e Ponte são obras importantes para a comunidade e para o Maranhão. E não há uma posição estática nessa luta, a medida que o Estado concede a possibilidade de diálogo e escuta a comunidade informa suas necessidades e anseios. Porém, quando os acordos que foram feitos através do diálogo não são cumpridos, a comunidade se mobiliza e enfrenta o Estado para conseguir acesso aos seus direitos constitucionais.

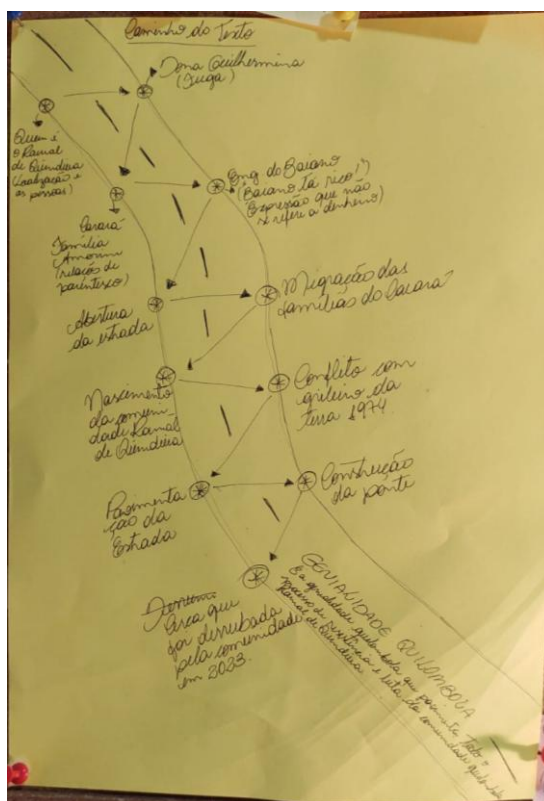
As contradições fazem parte do que estou conceituando como *genialidade quilombola*, posto que há uma gama de camadas que compreendem estratégias e organização política, mobilizações sociais e luta pelo território a partir do que se apresenta ao território e dentro dele e aos agentes sociais moradores/moradoras dos quilombos. É nesse sentido que irei construir o terceiro capítulo desta tese, que busca compreender as contradições, as estratégias de resistência que existem nelas e as formas de luta que estão sendo cotidianamente travadas dentro do território para que ele tenha se construído pertencendo a quem é de direito, o povo quilombola, neste caso, os quilombolas de Ramal de Quindiuá. Este capítulo é nomeado: “Desenvolvimento para existir: a dialética da genialidade quilombola”.

No quarto capítulo analiso a figura feminina no processo de construção da genialidade quilombola a partir do cuidado, reprodução, afeto e representação política dos corpos-territórios femininos que ocupam a luta e construção do território-corpo. Como esses ramais, como essa genialidade e essa resistência são estruturados e sustentados pelas mulheres da comunidade Ramal de Quindiuá. A resistência, os ramais e as articulações são feitas como uma costura minuciosa, atenciosa, muito perspicaz. Elas não são feitas de qualquer forma. São feitas dentro das articulações entre mulheres, nas cozinhas, nas reuniões, nas casas de farinha, nas roças. Então, a *genialidade quilombola* vai sendo construída no dia a dia pelas mulheres, e quem sustenta essa estrutura do cuidado, da reprodução, são as mulheres quilombolas. Elas constroem dentro dos seus corpos-territórios e territórios-corpos o começo, o meio e o começo de novo que o mestre Bispo dos Santos teorizou e nos confluenciou. Então encerrei a tese a partir das mulheres quilombolas no que se refere à reprodução, a comunidade Ramal de Quindiuá vai continuar reproduzindo a *genialidade quilombola*, pois esta tese foi construída a partir das relações de parentesco da família da Dona Guilhermina Rosa Amorim e da construção do território Ramal de Quindiuá a partir do seu próprio corpo-território.

Ao longo da leitura desta tese, você irá perceber que este trabalho é resultado de um “mutirão” de ontologias, epistemologias, ancestralidade e afetos. As estruturas da tese foram levantadas pela minha curiosidade e indignação pela forma como se deu o processo de construção da MA-211 e da ponte sobre o rio Pericumã. No entanto, à medida que eu ia adentrando o mundo do Ramal de Quindiuia fui percebendo histórias e vidas que mereciam ser escutadas, sonhadas, escritas e compartilhadas.

A partir daí, com as estruturas erguidas, tive a sorte de contar com as mãos, força e conhecimento das pessoas que são a comunidade quilombola Ramal de Quindiuia. Foram elas que me ajudaram a “tapar” as paredes deste trabalho que não é só meu, com o “barro” extraído, molhado e moldado pela ancestralidade que povoa o território Ramal de Quindiuia. Eu fui apenas um “ramal” para que esta tese fosse escrita por Dona Guilhermina que viveu sua genialidade quilombola em um tempo que ser quem ela foi, não lhe era permitido pelo Estado. Então, com suas asas de “Carará” e toda a sua descendência, ela construiu sua própria liberdade e a deixou de herança aos seus que continuam a luta pelo Bem viver no território quilombola Ramal de Quindiuia. Segue abaixo a imagem do ramal que eu tracei para construir o argumento desta tese:

Imagem 1: Ramal da Tese



Fonte: Autora, 2025

CAPÍTULO 1: RAMAIS DE RESISTÊNCIA: o processo de aquilombamento dos movimentos sociais na Baixada Maranhense

A discussão sobre territorialidade tem sido permeada por intensos debates entre os povos e comunidades tradicionais e o Estado, bem como pela necessidade de titular os territórios que pertencem às comunidades tradicionais do Brasil, conforme a Constituição Federal de 1988, no Artº. 68 do Ato das Disposições Transitórias – ADCT. A luta entre quilombolas e latifundiários é regada pelo sangue de lideranças dos movimentos sociais que lutam pela titulação definitiva dos seus territórios. Essa guerra ceifa a vida de lideranças por todo o Brasil. Esse foi o caso do quilombola Flaviano Pinto Neto, assassinado no Maranhão por fazendeiros em 2010 que queriam tomar posse da terra que fazia parte do território quilombola do Charco, em São Vicente de Ferrer, região da Baixada Maranhense.

Com a expansão marítima as sociedades ocidentais colonialistas puderam buscar “novos mundos” para anexar aos seus territórios e explorar as riquezas naturais e humanas desses lugares. A condição de humanidade foi determinada pelas sociedades colonizadoras, que ao se depararem com a diferença das sociedades humanas que existiam nas “Américas” não entenderam os outros como parte de uma humanidade que se diferenciava da sociedade europeia pela identidade étnica. Tais sociedades foram tratadas como seres que até poderiam ser humanos, porém inferiores. Para conseguir um mínimo de respeito, e nesse caso, a própria humanidade, seria necessário aprender os costumes daqueles que, sem ser convidados, entraram em suas casas, roubaram suas famílias, mataram seus animais e esvaziaram suas aldeias em nome de um divino que não entendeu a diversidade cultural, étnica e social das sociedades pré-colombianas que construíram a *Pacha Mama* e *Pindorama*.

As comunidades quilombolas que se articulam politicamente a partir do movimento social é ponto fundamental desta tese, uma vez que são as articulações políticas mediadas pela atuação do Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBQ) que organiza e conecta os “ramais” na luta pela titulação definitiva dos seus territórios quilombolas.

Neste capítulo, construído a partir de diálogos e observação participante, busco construir uma interpretação para o sentido das estradas, que conectam as

sedes dos municípios da Baixada Maranhense aos seus territórios tradicionais quilombolas, serem chamadas pela população de “ramais” e não “estradas” ou “caminhos”. Desde que ouvi a palavra pela primeira vez durante o trabalho de campo realizado na comunidade quilombola Rio Grande, em 2016, durante a realização do trabalho de campo para a elaboração da monografia apresentada ao final da graduação em Ciências Sociais e posteriormente em fevereiro de 2022, pelo Projeto Quilombos/ITERMA, fiquei intrigada e instigada com a força poética e filosófica da possibilidade do significado dessa palavra.

De lá para cá tenho refletido sobre o sentido e o uso da palavra “ramal” para designar uma estrada/caminho. Nada me fazia acreditar que por trás dessa palavra não havia uma lógica de resistência que construiu essa denominação êmica. Compreendo que quando existe “rama” há uma planta matriz que gerou aquele “ramal”, então é possível traçar uma conexão entre a rama gerada pelo desejo de liberdade para ir aonde existe luz e alimento. Dentro das ontologias quilombolas, a rama só pode ser construída em coletividade, por isso os caminhos que levam até as comunidades quilombolas são “ramais”, pois existem de forma coletiva, espalhados e conectados entre si para garantir a reprodução territorialidade e a proteção do território que hoje ganha corpo através da luta pela titulação definitiva dos territórios quilombolas.

Foi dessa maneira que compreendi o movimento quilombola e a ancestralidade presente nas comunidades quilombolas por meio da reprodução e articulação dos “ramais de resistência” na luta pela existência coletiva e construção do bem viver quilombolas organizados em rizomas de resistências que se integram aos elementos humanos e não-humanos da existência dos territórios quilombolas.

Para seguir os ramais de resistências que formam e se fazem através do movimento quilombola, realizei entrevistas com representantes da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá e perguntei sobre o significado da palavra “ramal” para além do sentido popular da palavra e não obtive resposta diferente do sentido êmico da palavra, que significava, estrada. Foi a partir daí que percebi que a palavra tem relação com a luta pelo território, construído através do aquilombamento, da construção da territorialidade e resistência das comunidades quilombolas do município de Bequimão. Os/As interlocutores/interlocutoras desta pesquisa fazem a memória dessa comunidade quilombola que tem sua origem no século XIX, quando a

matriarca Guilhermina Amorim fugiu em busca de liberdade do município de Alcântara – MA para o território onde se encontra a comunidade Ramal de Quindiuá, e hoje pertencente ao município de Bequimão, no segundo capítulo irei detalhar essa história. Antes de entrar no ramal que forma a comunidade de Dona Guilhermina, quero introduzir este capítulo com o pensamento de autoras e autores, em sua maioria negros, sobre quilombo e território. Além disso, passo pela formação do município de Bequimão para então chegar aos ramais que formam o movimento quilombola no Maranhão, também permeados aqui por reflexões teóricas sobre modernidade, colonialidade e solidariedade quilombola.

Desde que a Europa entendida como o centro do mundo decretou o que era a “humanidade” e a reverteu na busca por lucro e acúmulo de riquezas, a vida deixou de ser valiosa e foi transformada em mercadoria. As pessoas indígenas e negras tiveram sua humanidade negada e tornaram-se “peça”, vidas foram roubadas e traficadas, sociedades foram dizimadas. O Atlântico agora é o cemitério de centenas de milhares de pessoas que não resistiram ao comércio que negociava gente de África e gente de Pindorama. Desde 1500 até 13 de maio de 1888 o mundo ocidental promoveu a escravidão e a desumanização de pessoas que realmente sabem o que é ser humano.

Necessário se faz compreender que o Estado, herdado de uma administração colonial/colonialista, é detentor de uma dívida social para com as populações afrodescendentes e indígenas que habitam o seu território, posto que foi construído a partir da classificação das diferenças étnicas em raças separadas como inferiores, superiores e aquelas que poderiam ser desumanizadas para servir de mão de obra e fonte de geração de riquezas através da exploração dos seus corpos por meio do trabalho escravizado. Foi esse legado que o sistema colonial e a escravidão deixaram para os sujeitos que viveram sob as leis do regime escravista, a desumanização dos corpos, a criminalização das suas (r)existências levadas ao aprisionamento em massa a partir de leis que visavam limpar as cidades da presença do corpo negro que não mais era serviçal, mas agora buscava tornar-se sujeito de direitos, um/uma cidadão/cidadã.

Ao findar o modelo econômico escravista, todas as pessoas que outrora eram “peças” de luxo e que proporcionavam o trabalho por trás de todo o glamour da burguesia/aristocracia da sociedade brasileira, tornaram-se indesejáveis para o

Estado, e largados à própria sorte. Sem amparo das instituições sociais, as comunidades negras se formaram nas cidades, nos centros e nas zonas rurais. Compartilhando uma gama de mazelas socioeconômicas e políticas, as comunidades negras desde o período da escravidão se organizam politicamente para enfrentar a opressão do sistema. Essa luta permanece como herança queles que lutaram primeiro contra o colonial, e atualmente lutam contra a colonialidade (Césaire, 2020), que deixou e deixa feridas que comprometem a estrutura social da nação, ou das nações que habitam o território brasileiro.

A dívida que a sociedade brasileira tem com as pessoas que foram escravizadas e sua descendência é incalculável. O Estado colonial apropriou-se da força de trabalho e não reconheceu sua humanidade, não reconheceu seus direitos, e ainda impossibilitou o acesso às condições básicas de existência dessa população após a abolição da escravidão. Entender o que significava a liberdade do seu corpo-território para uma comunidade quilombola em um período em que não era permitido que as pessoas negras no Brasil pudessem se enxergar na condição de seres humanos, ou mesmo construtores e possuidores de suas “liberdades”, representa para o Estado brasileiro um movimento fundamental de reparação histórica.

A luta dos quilombos era/é enfrentar o sistema econômico que trata a existência dos territórios tradicionais quilombolas como um “atraso” para o progresso da sociedade. As instituições do Estado, que deveriam regulamentar e executar as políticas territoriais, fazem vista grossa para as opressões provocadas por políticas neoliberais travestidas de desenvolvimento para os territórios. Para construir uma comunidade “livre” e autônoma, os corpos-territórios que hoje vivem “livres” dentro das suas fronteiras territoriais, compartilham o bem-viver, o que nas palavras de Alberto Acosta (2016) significa “práxis que alimenta a comunidade quilombola com o sentimento de solidariedade, e constrói o bem-viver”.

Desde a sua formação, o Estado neoliberal tem desenvolvido estratégias para negar a segurança da posse dos territórios quilombolas e indígenas. Esses lugares são fundamentais para que essas populações possam compartilhar a sabedoria proporcionada através do ato de cultivar o próprio alimento, ter condições de moradia, respeito e autonomia de viver em comunidade, a partir do território comum, ocupado há gerações e cuidado como lugar sagrado. As comunidades

constroem o território através das suas formas de existir em conexão com os elementos do território e a natureza.

Mediante as violências sofridas pelas pessoas afrodescendentes dentro das fazendas, plantações, senzalas e casas-grandes, estratégias de resistências foram desenvolvidas pelos sujeitos que protagonizavam o sofrimento durante a escravidão. Uma das formas de deixar o sofrimento e o aprisionamento do corpo, alma e humanidade, era a fuga, que foi declarada pelo sistema escravagista sua principal inimiga. A insurreição através das sabotagens dentro dos engenhos, a luta velada dentro da cozinha da casa-grande para roubar alimento e ajudar a nutrir aquelas/aqueles que ousavam buscar a liberdade através da fuga para os quilombos são alguns dos muitos exemplos.

O quilombo historicamente tem sido estigmatizado por ser associado ao lugar de fugitivos, revoltosos e criminosos, conforme conta a História oficial que foi escrita pelos agentes responsáveis pela construção desse sistema de opressão e exploração justificado pela diferença étnica dos que invadiram as terras de *Pindorama*, como era chamada a América Latina pelos povos indígenas do tronco linguístico Tupi, os donos do território antes da invasão europeia (Bispo dos Santos, 2015). Ao contrário do que diz tal história oficial, a liberdade começa no quilombo, conforme explica Bispo dos Santos (2022). Esta pesquisa foi realizada com o intuito de compreender quais são os sentidos de liberdade a partir da concepção dos povos quilombolas da região da Baixada Maranhense e seus ramais de resistência.

Para tanto, é fundamental refletir a partir do que Beatriz Nascimento (1985) nos provoca acerca do que são os quilombos e sobre a territorialidade das pessoas que fugiram da condição de escravizadas para alcançar a condição de “liberdade”. Liberdade essa que precisa ser compreendida como uma construção cotidiana apartada do sentido individualista que as revoluções burguesas construíram no imaginário coletivo de toda a Europa, e que foi exportado para as colônias de exploração europeias.

Territorialidades são os modos e os usos coletivos da terra que, ao serem compartilhados por comunidades tradicionais como as quilombolas, as quais se organizam social e culturalmente como partes integradas à terra, transformam-na em território. Segundo Gallois (2004, p. 38): “território remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base

territorial”, ainda segundo essa autora, “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura”.

Os quilombos no Brasil são a personificação da resistência ao processo escravista, e também são lugares onde o conhecimento é transmitido através da oralidade. A ancestralidade dos povos em diáspora é vivida de maneira circular, onde passado, presente e futuro se encontram dentro das fronteiras étnicas do território. O conhecimento, as epistemologias e a sabedoria circular da diáspora africana é recriado cotidianamente nos territórios das terras que a colonização transformou no que hoje é o Brasil (Bispo dos Santos, 2020).

As histórias de cada corpo fazem parte da história do território-corpo e dos corpos-territórios nesses espaços. A oralidade é um catalisador do fazer epistemológico nos territórios dos povos e comunidades tradicionais do Brasil que constroem o corpo-território em permanente processo de (re)territorialização que, através da historicidade, se conecta com as memórias ancestrais que inspiram os agentes sociais a (r)existir como corpo-território no presente, conectados com o passado e o futuro (Xakriabá, 2020). O território também é memória, os elementos que o compõem ajudaram a gerar e a gestar todos os corpos que crescem naquele solo, sob aquele sol, colhendo e se alimentando com os frutos do jardim ancestral do território.

De acordo com Nascimento (1989), “*cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo*”,⁹ isso significa que cada corpo é um território. É nos corpos que as marcas ancestrais estão gravadas, é nos corpos que pulsam as epistemologias ancestrais dos povos de África trazidos para a condição de escravizados em terras brasileiras. Nascimento (2018) aponta em sua teoria para um outro olhar do lugar do negro na sociedade brasileira, em que os espaços que são/foram construídos por esse corpos oriundos da diáspora africana, despossuídos de qualquer bagagem física, trouxeram consigo uma bagagem cultural que foi fundamental para a construção de espaços de luta a partir de suas existências. Ainda de acordo com a autora, seus corpos constituem-se como territórios, são corpos-territórios que carregam consigo a cultura, a resistência e as epistemes dos povos de África, em todas as suas variedades, que chegaram ao Brasil por intermédio do processo de escravização.

⁹ Trecho transcrevido do documentário “*Ôri*” de 1989, da cineasta Raquel Gerber. Inspirado na obra de Beatriz Nascimento, ele mostra a importância dos quilombos para a formação da nacionalidade brasileira.

Desse modo, é possível perceber que o território é um lugar de construção de novas possibilidades de paz, conhecimentos, epistemologias e liberdade e compreender que os quilombos são esse espaço. De acordo com Beatriz Nascimento (2018), eles são lugares que representam as etnicidades e as filosofias das diversas culturas africanas que povoaram o Brasil de uma ponta a outra.

A capacidade de reprodução e adequação dos signos e significantes da cultura africana caracteriza o corpo como uma extensão dos territórios em que os indivíduos e as individualidades foram gestados e socialmente construídos dentro de uma episteme ancestral africana. Aliado a esse pensamento, o autor Antônio Bispo dos Santos (2019) nos convida a refletir acerca da construção cosmológica do quilombo, pensando junto com os/as agentes que construíram todas as comunidades quilombolas do Brasil. O povo negro que descende daqueles que sofreram as violências do Estado em seus “corpos-territórios”, como Nascimento (1985) nos instiga a refletir, uma vez que a existência é a resistência, e elas se *confluenciam* nos corpos em fuga que constroem um lugar de igualdade, fraternidade e resistência, o quilombo.

As sociedades quilombolas se articulam assim politicamente a partir das relações sociais alicerçadas em princípios que valorizavam a igualdade de condições materiais, a necessidade de liberdade dos corpos, e a luta para garantir a libertação daqueles que permaneciam na condição de escravizados/escravizadas. No quilombo as diferenças eram respeitadas e celebradas, e elas fortalecem a luta de dentro para fora das fronteiras dos quilombos, conforme afirma Moura (2020, p.58):

(...) o quilombo era refúgio de muitos elementos marginalizados pela sociedade escravista, independente da sua cor. Era exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas nunca existiu no Brasil, fora das unidades quilombolas.

Nesse sentido, reflito à luz das contribuições teóricas de Clóvis Moura (2020), que demonstrou que as sociedades quilombolas possuem estruturas econômicas, sociais e culturais diferentes em todos os aspectos da estrutura social encontrada nas sociedades modernas com princípios eurocentrados e colonialistas. As lógicas de operacionalização com a racionalidade são completamente diferentes, pois no quilombo há uma racionalidade coletivista, enquanto que a lógica racional das sociedades modernas é individualista.

É a partir da solidariedade quilombola, construída desde a matriz africana de comunidade, que estrutura as relações sociais no território, a contar as relações

com os outros e centradas na comunidade, antes de serem pensadas individualmente. A prática de construção coletiva das casas no território Ramal de Quindiuá, por exemplo, possibilita que possamos compreender que há em diversos territórios quilombolas um conjunto de regras sociais que estabelecem parâmetros de parentesco, desde a aceitação do casal pela comunidade até a continuidade da ocupação do território ancestral.

Por isso, quando em algumas sociedades quilombolas uma nova família se forma, toda a comunidade se prontifica para ajudar na “tapagem” da nova casa que é feita com o material que o território oferece, a taipa, como já citado na introdução desta tese.¹⁰ Isso se dá também para que o jovem casal possa iniciar sua vida junto com o sentimento de solidariedade, construído e compartilhado pela comunidade desde o momento da concepção da união e formação deste novo núcleo familiar, que se somará aos outros já existentes no território. Logo, compreendo que o ritual do casamento para as comunidades quilombolas é parte estruturante na cosmologia de construção do afeto para si, para o outro e para a comunidade. Por isso, quando uma união nasce dentro do quilombo, ela precisa ser acolhida e celebrada, e em razão disso, os movimentos de “tapagens” das casas são tão importantes para a família e para o território.

Os “ramais” circundam todo o território do município de Bequimão, conectando a sede da cidade aos quilombos e povoados. Mas, os ramais não são exclusividade do município de Bequimão, eles se estendem por toda a região Litoral Ocidental e a Baixada Maranhense, pois é assim que são conhecidas as estradas que não possuem pavimentação asfáltica, feitas de piçarra e chão batido pelo tráfego de veículos, o caminhar das pessoas e animais que compartilham os ramais, que se conectam através deles. Os ramais também se conectam ao movimento quilombola e as comunidades, os seres humanos e seres não-humanos.

1.1. Baixada Maranhense e o município de Bequimão

¹⁰ Construção feita artesanalmente em comunidades rurais camponesas, quilombolas e indígenas, tendo como matéria prima: barro, madeira, barbante ou fio de cipó oriundo de plantas trepadeiras flexíveis retiradas da floresta, o preenchimento das paredes é feito de barro argiloso molhado e moldado manualmente dentro dos espaços entre os talos de madeiras amarrados entre si, normalmente as casas são tapadas coletivamente pelas famílias das comunidades e adjacências.

Antes de chegar a Bequimão, Dona Guilhermina estava em uma localidade vizinha e mais antiga. Em 1836, Alcântara alcançou o apogeu de sua grandeza econômica e foi elevada à condição de cidade. Gradativamente, a cidade foi perdendo sua importância na produção algodoeira maranhense e entrou em declínio. Com a abolição da escravatura a situação foi agravada. A população local foi reduzida significativamente, mas a imponência da história da cidade pode ser vista até os dias atuais, a partir de seu conjunto arquitetônico do século XVIII.

O território era povoado pelo povo indígena Tupinambá, a localidade fazia parte de um aglomerado de aldeias que era chamado de Tapuitapera. Após a invasão Holandesa em 1641, Tapuitapera passou à condição de vila e recebeu o nome de Alcântara. Alcântara é um município na região da Baixada Maranhense, fundado, aproximadamente, em 1612. Do século XVIII até meados do século XIX, período em que a economia maranhense era baseada na produção do algodão, Alcântara foi uma grande potência econômica do Maranhão e reunia grandes fortunas da época devido à grande concentração de escravizados/escravizadas.

Toda imponência e arquitetura do município de Alcântara denunciam a estrutura escravocrata do período e suas consequências até os dias atuais. É do território alcantareense que Dona Guilhermina foge e resolve buscar sua liberdade pelas matas do atual município de Bequimão, vizinho à cidade de Alcântara. A região onde hoje se localiza a maior concentração de comunidades quilombolas do estado do Maranhão foi a porta de entrada para os navios negreiros no antigo Grão-Pará e Maranhão. Sendo a cidade de Alcântara um centro receptor de africanos escravizados e responsável pela distribuição dos mesmos pelas fazendas de *plantation* da região (Pflueger, 2018).

É muito comum ouvir relatos de quilombolas da região de Bequimão que contam que seus antepassados vieram de Alcântara, uma vez que o município se configurou como potência econômica na época e havia grande quantidade de pessoas escravizadas em suas fazendas de algodão. Alcântara tem em seu passado marcas do escravismo e da exploração, por isso, há relatos de pessoas que fugiam das fazendas do município em busca de liberdade para si e para os seus descendentes.

A emancipação do município de Bequimão ocorreu a partir da consolidação de sua autonomia em relação ao município de Alcântara, ocorrida no início do século XX. Com o nome de Godofredo Viana, em homenagem ao então governador do

Maranhão, no ano seguinte à sua emancipação, consegue mudar o nome do município para Bequimão (Furtado, 2018, p. 99). O município possui 24 comunidades quilombolas, conforme mapa de localização das comunidades quilombolas de Bequimão na página 57, sendo 22 já certificadas pela Fundação Cultural Palmares - FCP. Todas as comunidades que conseguiram o certificado de comunidade quilombola, conseguiram através da mediação do Movimento Quilombola de Bequimão - MOQBEO e do Movimentos Quilombola do Maranhão - MOQUIBOM¹¹. Em 2017, as microrregiões e mesorregiões passaram a se chamar regiões imediatas e intermediárias. A partir dessa classificação, Bequimão passou a pertencer a região imediata de Pinheiro¹². No primeiro mapa, estão localizados os municípios que compõem a Região Imediata de Pinheiro na Baixada Maranhense.

¹¹ Na planilha que apresenta as comunidade certificadas pela Palmares, temos 19 comunidades em Beuimão, no Maranhão: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-03-06-2024.pdf> . Acesso em 25 ago. 2025.

¹²https://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/divisao_regional/divisao_regional_do_brasil/divisao_regional_do_brasil_em_regioes_geograficas_2017/mapas/21_regioes_geograficas_maranhao_20180911.pdf

Imagem 2: Mapa de localização da região imediata do município de Pinheiro - MA

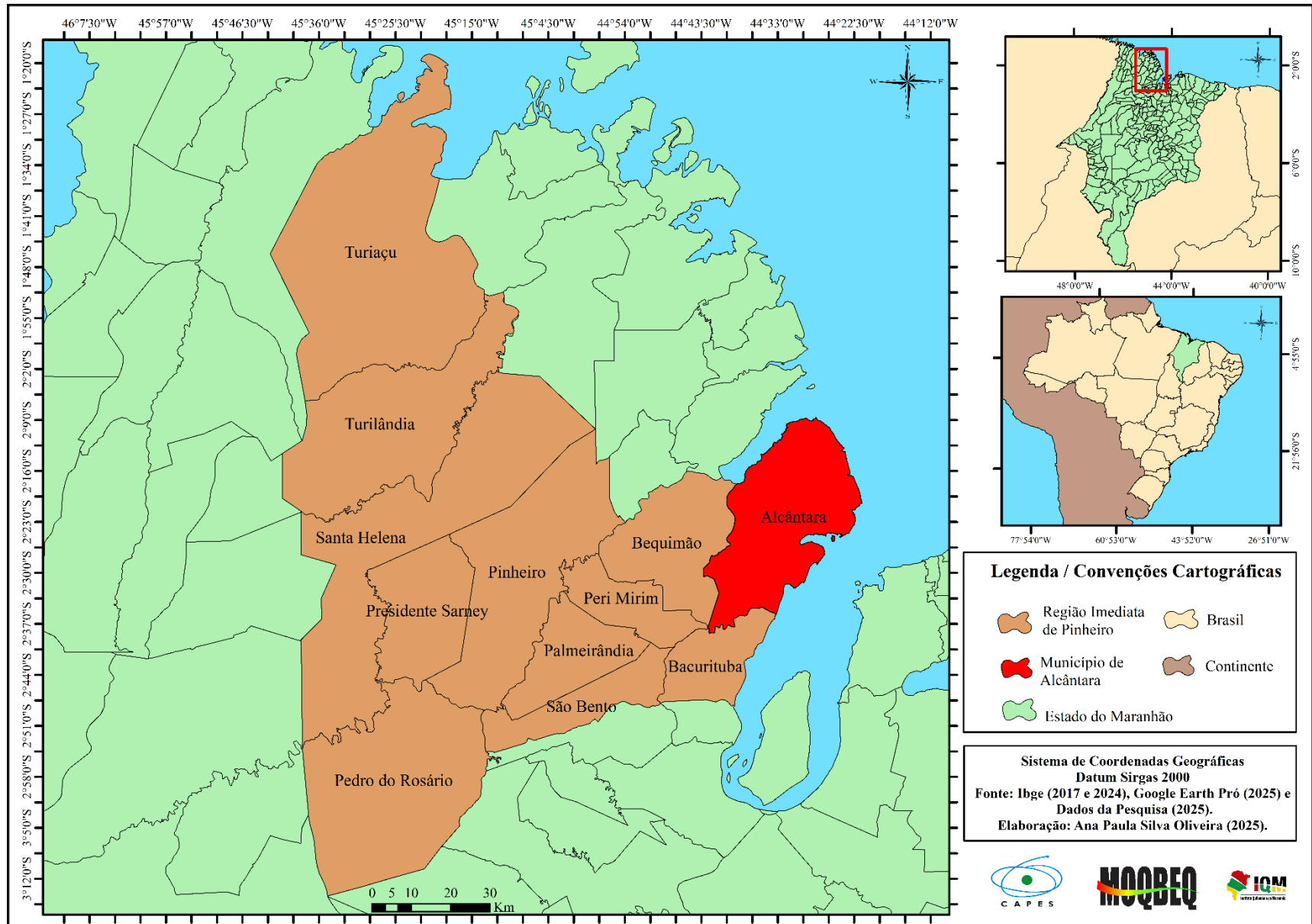
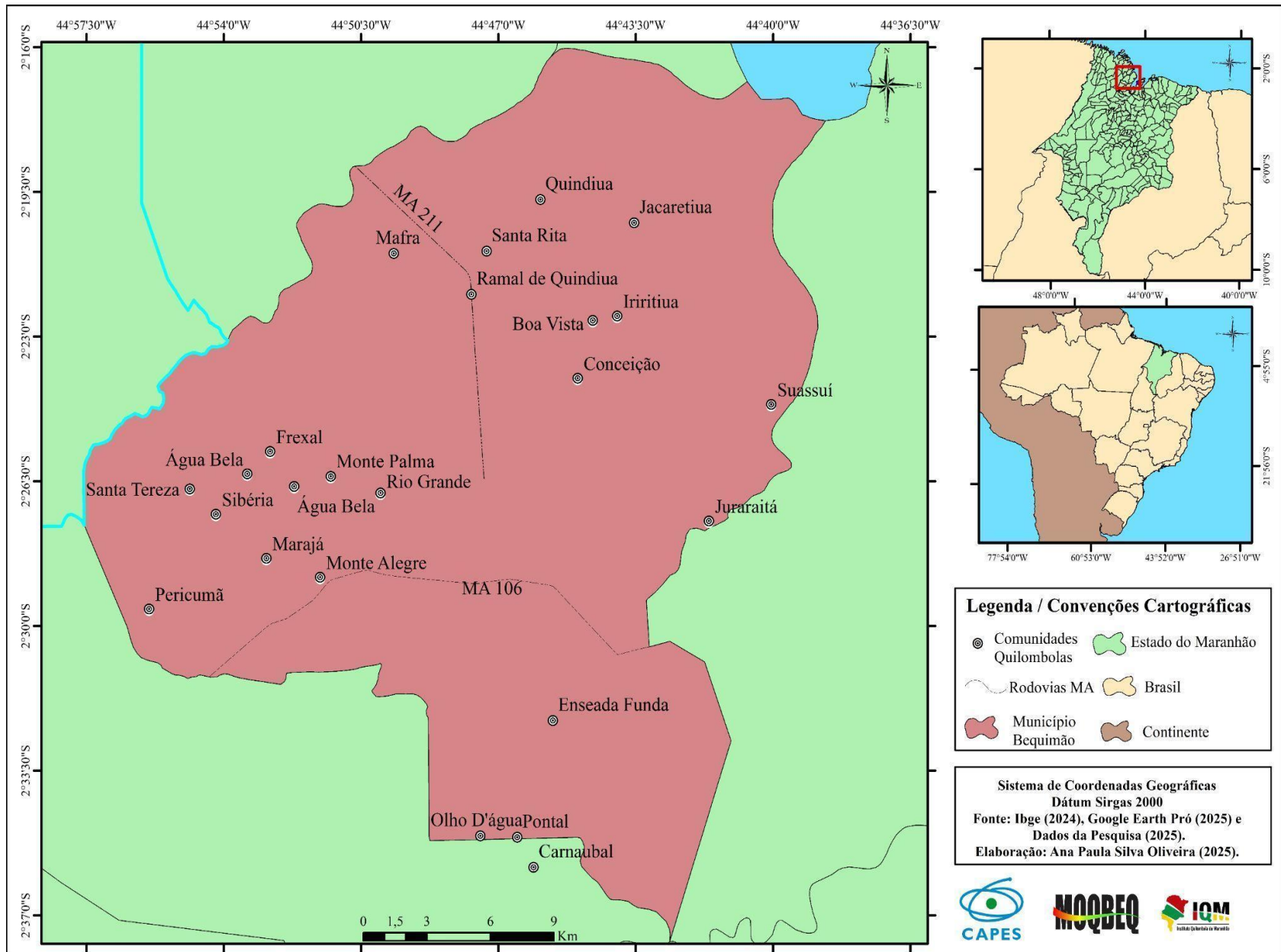


Imagem 3: Mapa de localização das comunidades quilombolas do município de Bequimão - MA



1.2. Articulações e mobilizações políticas nos territórios quilombolas do Maranhão

No Maranhão existem muitos Movimentos Sociais que se articulam para colaborar e lutar pelos territórios quilombolas no estado, trabalhei com dois deles ao longo desta pesquisa: o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM) e o Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBEO), ambos têm sua atuação concentrada na região conhecida como Baixada Maranhense. O primeiro é uma articulação estadual entre as comunidades quilombolas de todo o território maranhense. Já o segundo é um movimento a nível municipal que, assim como o MOQUIBOM, articula as comunidades quilombolas, acompanha os processos de violências que ocorrem dentro dos territórios e organiza as mobilizações para pressionar o Estado por meio de suas instituições para garantir a titulação dos territórios quilombolas. Atuando somente com as comunidades do município de Bequimão, o MOQBEO busca igualmente construir um diálogo com os poderes municipal, estadual e federal. Ainda que quase sempre infrutífero, esse diálogo se converte em articulação e mobilização dos integrantes dos movimentos sociais e representantes das comunidades quilombolas para o enfrentamento político das instituições do Estado ao pressionar pela efetivação dos direitos constitucionais das populações quilombolas ao território livre e titulado. A relação das comunidades quilombolas de Bequimão com o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM) ocorreu durante um encontro estadual:

(...) a gente começa o trabalho aqui como o MOQUIBOM. Em 2010, é o primeiro ano que as comunidades de Bequimão participam de uma atividade do MOQUIBOM, em Mangabeira. E de lá a gente começa a fazer o trabalho que é o trabalho que a CPT [Comissão Pastoral da Terra] está fazendo aqui na Baixada toda. De articulação, fortalecimento das comunidades, certificações, a gente tinha um número muito pouco de certificações, de lutas, de ocupação no INCRA. E aqui em Bequimão a gente vai trabalhando, fortalecendo também as lideranças, vão ganhando corpo.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

A partir do encontro em Mangabeiras que ocorreu em 2010, a presença de representantes das comunidades quilombolas de Bequimão na luta pelo território começou junto ao Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM). Com apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), as comunidades se articularam de maneira coordenada pelo MOQUIBOM em encontros e assembleias. Onde eram compartilhados os processos de invasão aos territórios quilombolas, as tentativas de desapropriação de comunidades através do processo de grilagem, posse pedaços do território feita por pessoas de fora das comunidades quilombolas e uma gama de outros atentados perpetrados contra o *bem viver* quilombola em todo o território maranhense.

Apesar de o MOQUIBOM realizar acompanhamento e articulações de forma constante nos territórios, ocorriam conflitos paralelos em territórios distintos e distantes, o que dificultava a presença das/dos integrantes do MOQUIBOM. Havia ainda questões dentro do MOQUIBOM de ordem da própria gestão e articulação que divergiam da forma de conduzir os conflitos entre as comunidades e as instituições do Estado, responsáveis pela solução dos conflitos. As comunidades quilombolas possuem especificidades e diferenças entre si, nenhuma comunidade quilombola é igual a outra, e a mediação dos conflitos conseqüentemente não poderia ser igual em todos os territórios.

Foi então que surgiu a necessidade de uma organização local no município de Bequimão, para mediar e resolver os conflitos nos territórios quilombolas daquela região imediata. De acordo com Fábio Silva, que faz parte da coordenação do MOQBEO, e é membro fundador do Movimento Quilombola da Bequimão (MOQBEO), a articulação entre as comunidades e o poder público é essencial para a construção da luta pelo território, principal objetivo de todas as comunidades quilombolas articuladas através dos movimentos quilombolas do Brasil. A liderança local compartilha como foi solucionada a necessidade da existência de uma articulação local que pudesse junto ao MOQUIBOM desenvolver o trabalho de mediação e articulação política dentro dos territórios quilombolas do município de Bequimão, conforme relato abaixo:

(...) o MOQBEO, ele surge, o nome MOQBEO, ele surge em 2017, surge em 2017 justamente, não como uma coisa à parte do MOQUIBOM, mas como um nome próprio. Foi uma coisa que

saiu na assembleia, alguém colocou lá que se não era interessante o município ter um nome local para se identificar, aí de lá saiu o nome MOQBEG. Mas a gente todo tempo falando da importância de a gente ter uma articulação a nível regional, por mais que a gente tivesse uma organização aqui que a gente se identificasse localmente, mas que a gente precisava de ter essa ligação com as outras comunidades do Estado. E aí, a gente faz essa intenção. Então, todo o nosso trabalho, todo o nosso documento, tudo é MOQUIBOM barra MOQBEG.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Ainda conforme Fábio, o Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBEG) se articulou de forma independente do Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM), por questões de procedimentos e formas de articulação com as instâncias dos poderes municipal, estadual e federal, que divergia da maneira como o MOQUIBOM conduzia suas demandas. Por querer uma maneira de construir a luta de maneira local e independente do MOQUIBOM, as lideranças do município de Bequimão decidiram em assembleia que seria melhor organizar uma articulação entre as comunidades quilombolas do município, nesse momento nasce o MOQBEG, conforme afirma Fábio Silva no trecho da entrevista sobre a origem do Movimento Quilombola de Bequimão:

(...) Bequimão tem uma forma de atuação própria que diverge um pouco do MOQUIBOM, isso naquilo que se diz respeito na questão da organicidade, na relação com os governos, tanto municipal como estadual. Então, isso é uma das coisas que me parece que faz com que haja esse afastamento do MOQUIBOM com o MOQBEG. Porque a gente aqui entendia que a gente tinha que ter uma coordenação própria. Uma coordenação própria de quem estava de fato na luta com as lideranças quilombolas. Não fazia sentido ter gente de outras entidades dentro nas tomadas de decisão, de decisão do movimento, que estivessem na parceria, que tivessem outros momentos que a gente sentasse junto, após o planejamento, para saber onde essas entidades poderiam se encaixar, mas que as decisões fossem, de fato, da própria coordenação, das próprias lideranças quilombolas do município. Então, é uma das coisas que a gente divergia muito. E a outra coisa é em relação à questão do comportamento com o Estado. A gente sempre entendeu que a gente teria que, em alguns momentos, sentar com o governo. A gente entende que quem executa a política é o Estado, e a gente tem que fazer pressão no Estado, e não tem como fazer pressão

no Estado sem sentar em algum momento com o Estado. A hora que fosse preciso ocupar a estrada, a hora que fosse preciso ocupar o órgão público, beleza, mas a gente teria que sentar, né, dar o primeiro, começar a construir o diálogo, né. Então as outras ações eram quando o diálogo já num era satisfatório, já num rendia, né. E isso era uma coisa que incomodava muito o MOQUIBOM. E isso faz com que o MOQUIBOM vá se afastando aqui do MOQBEG. E o MOQBEG, em contrapartida, também vai criando vida própria também, entendendo que não está fazendo nada de errado. E é onde que o MOQBEG vai, de fato, criando a sua identidade própria. E hoje, de fato, o MOQBEG tem uma independência em relação aos outros movimentos. A hora que precisa fazer parceria com o MOQUIBOM é tranquilo. Assim, a hora que for preciso fazer com o ACONERUQ [Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão] também. Então, não tem esse problema, não.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

A necessidade enxergada pelas lideranças quilombolas do município de Bequimão com relação a diferenças entre a maneira de gerenciar as demandas das comunidades quilombolas dentro do MOQUIBOM foram determinantes para a criação do MOQBEG. Mesmo concordando que há necessidade de “*fazer movimento*” localmente, segundo Fábio Silva, há também a necessidade de estabelecer o diálogo entre o movimento quilombola nacional e as instituições que representam o poder estatal.

Durante as mobilizações que foram/são realizadas no Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), na cidade de São Luís, capital do estado do estado Maranhão, por exemplo, todos os movimentos sociais, MOQUIBOM, MOQBEG, ACONERUQ participam juntos. No ano de 2015, ocupações foram realizadas com o objetivo de denunciar os abusos sofridos pelo povo quilombola e a falta de titulação dos territórios tradicionais. Nas ocupações, os militantes fazem greves de fome, tocam e dançam tambor de crioula, todas/todos as/os quilombolas deixam seus territórios físicos e levam seus corpos-territórios para a sede do poder estatal, para “*fazer movimento*”, conforme afirma Sousa (2018, p. 109):

Com recorrência, o MOQUIBOM tem movimentado a cena política de São Luís. São ocupações no ITERMA, passeatas em avenidas movimentadas pelo grande fluxo de carros e pedestres, atos de protesto em frente à sede do governo estadual e do Tribunal de Justiça do Maranhão. As ações são comumente noticiadas pela mídia local

graças a atos que chamam atenção do público em geral, como forma de explicitar as situações vividas pelas comunidades quilombolas no interior do Maranhão.

A solidariedade quilombola foi predominante durante todo o processo de ocupação, uma vez que sempre havia algum companheiro disposto a se sacrificar além dos outros para que os movimentos e suas reivindicações pudessem ser enxergados e validados. Podemos aqui pensar tais movimentos como compostos por uma solidariedade circular quilombola, tomando a liberdade de unir alguns dos conceitos trabalhados nesta tese ao sentimento que reveste as reivindicações dos povos e comunidades tradicionais do Brasil, especialmente no Maranhão. A solidariedade quilombola como um princípio do conceito de pensamento circular do intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2020) se faz porque a circularidade nesse pensamento quilombola congrega multiplicidades de modos de vida, e as articulações desse viver em comunidade circular é a confluência.

É a solidariedade quilombola que protege os corpos quilombolas do controle do capitalismo, e suas lógicas subjacentes de biopoder (Foucault, 2019) e necropolítica (Mbembe, 2018). Qualquer agência que não permita o controle dos corpos é passível de extinção, no caso dos corpos quilombolas e das disputas por territórios tradicionais, a estratégia é eliminar as suas possibilidades de reprodução, as suas capacidades de suprir suas necessidades básicas sem a intervenção do Estado, como, por exemplo, ter acesso a água potável e a espaços para o plantio das roças,¹³ a criação de animais domésticos, o consumo próprio ou a venda de alimentos produzidos de forma autônoma, a fim de suprir as necessidades básicas de existência sem a presença da relação capitalista de exploração do trabalho e acumulação de lucros a partir do trabalho coletivo nas comunidades quilombolas.

É também a solidariedade quilombola e o movimento social articulado que são acionados quando a Secretaria de Estado de Infraestrutura do Maranhão (SINFRA/MA) realiza uma obra que atravessa uma rodovia estadual dentro de um território quilombola que já reivindica sua titulação desde 2012, povoado por 115 famílias, sem cumprir a Convenção 169 da OIT no que se refere a realização de

¹³ Na agricultura de subsistência em comunidades tradicionais, a roça é uma área escolhida para o plantio de cereais e legumes que garantem a alimentação da família durante o ano, os produtos que plantados geralmente são: arroz, feijão, milho, macaxeira, mandioca, abóbora, maxixe, quiabo, melancia.

consulta prévia e um estudo prévio para averiguar quais seriam os impactos provocados na vida da população quilombola do território Ramal de Quindiuá. Na falta do cumprimento do Estado de suas próprias normativas e legislações, fica nítida a utilização do necropoder, que estabelece quais são os grupos que podem viver e aqueles que não terão seus direitos garantidos. Não houve preocupação com o cotidiano da comunidade, com a saúde e com as relações que aquele povo tem com seu o território, por isso, compreendo que essa também é uma face da necropolítica exercida pelo Estado em sua vertente desenvolvimentista e aliada ao neoliberalismo.

Dentro dos debates da antropologia contemporânea, os conceitos de necropolítica (Mbembe, 2018) e racismo ambiental nos ajudam a analisar a relação entre desenvolvimento e retirada de direitos de comunidades tradicionais. Para além da pilhagem histórica de corpos e territórios ao longo da colonização que perdura em relações ainda coloniais, os empreendimentos tocados pelo próprio estado maranhense naquela região são passíveis do seguinte questionamento: o que é o desenvolvimento quando se trata de atravessar um território tradicional quilombola, sem consentimento prévio das comunidades que seriam/foram impactadas pela construção que visa facilitar o acesso à região a fim de incentivar projetos turísticos que explorem o potencial da Baixada Maranhense?

E ainda, será que quando o empreendimento foi pensado, ele teve a sensibilidade de perguntar para a Dona Ilda, conhecida no território como Dona Boneca, idosa moradora da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, que reside sozinha em sua casa, como ela seria impactada com a construção da MA-211 e da ponte Antônio Jorge Dino? Além disso, os índices de assaltos e acidentes cresceram dentro do território após a inauguração da obra. A comunidade do território Ramal de Quindiuá afirma, a partir da realidade que vem enfrentando, que muitas pessoas idosas da comunidade sofrem com a insegurança e o barulho intenso da circulação de veículos em alta velocidade pelo perímetro do Ramal de Quindiuá.

O biopoder, a necropolítica e o racismo ambiental estão intrinsecamente relacionados com o desenvolvimento do pensamento moderno ocidental, como pontuam seus autores. A separação entre ser humano e natureza, a partir da modernidade, criou uma cisão que a antropologia multiespécie considera catastrófica para o planeta terra. Segundo Bruno Latour (2019), a sociedade jamais foi moderna, bem como a humanidade e a natureza nunca estiveram verdadeiramente separadas.

O que existe é o encontro entre a natureza e a humanidade no meio do processo, que jamais foi rompido, pois o ser humano desvencilhado da natureza não teria construído todas as ciências a partir da experiência empírica que as sociedades humanas constroem junto em confluência com o planeta terra, uma vez que a natureza humana compreende o conhecimento como estratégia de sobrevivência e construção de culturas, conforme aponta Bispo dos Santos (20218). De acordo com Fredrik Barth (2000), os diferentes grupos étnicos se distinguem entre si a partir de elementos diacríticos elaborados pelos códigos e normas sociais que determinam quem é de dentro e quem é de fora do grupo, tal raciocínio funciona para compreender a lógica de determinação da legitimidade atribuída pelos grupos sociais humanos.

Cabe, ainda de acordo com Latour (2019), levantar questionamentos sobre de onde surgiram as ciências, uma vez que a natureza estaria apartada da cultura humana? Onde seriam realizadas as pesquisas? E as ciências “duras”, como fariam para analisar os elementos da física, química, matemática e biologia, sem acessar os elementos que compõem os campos empíricos de investigação, a própria natureza? E quanto às ciências humanas?

Essas ciências nasceram com o advento da modernidade permitindo-nos imaginar uma cisão que não se comprova, posto que a sociedade moderna, segundo Latour (2019), construiu a distinção entre natureza e cultura para justificar a inexistência de cultura na natureza e apontar na sociedade humana moderna fundamentos epistemológicos que jamais poderiam tornar ela própria objeto de investigação das ciências humanas. Eram seus objetos de estudos apenas sociedades tidas como “primitivas” e “atrasadas”, possuidoras de culturas diferentes da cultura das sociedades modernas, culturas que ainda não haviam passado pelo suposto processo racional de separação entre natureza e cultura.

Ao questionar os problemas sociais existentes nas sociedades ocidentais modernas, questiona-se consequentemente a cultura que se impôs como hegemônica no mundo através do colonialismo. Segundo Latour (2019), a fronteira entre natureza e cultura nunca foi rompida, ambas fazem parte da mesma “moeda”. Ao elaborar uma ruptura dessa barreira, cria-se uma cisão abrupta na condição humana, o que desencadeia nas sociedades o apagamento de si e a possibilidade de manipulação do outro.

O sistema capitalista se consolidou ao transformar a natureza e os seres humanos em mercadoria e, a partir da racionalidade que corroborou com o nascimento desse modo de produção, essas humanidades compreenderam-se como sociedades complexas e se desconectaram da natureza, passando também a classificar outras populações como mais próximas da natureza e, como consequência, menos humanas. A antropologia foi responsável pela construção de uma das bases teóricas dessa hierarquização das humanidades por meio do evolucionismo cultural. Responsável também por justificar genocídios com base na imposição da racionalidade eurocêntrica, que se fez hegemônica contra coletividades humanas que existiam guiadas por suas próprias gnosiologias, lógicas racionais, seguindo a cosmologia e ancestralidade definiam como povos (Latour, 2019).

As humanidades que povoam os territórios tradicionais quilombolas no Maranhão conseguiram, ao longo de quase 388 anos de resistência à escravidão, construir dentro dos territórios aquilombados o *bem viver*. Buscaremos compreender a noção de *bem viver* construída dentro dos territórios quilombolas no Maranhão a partir das teorias de Alberto Acosta (2016).

As comunidades quilombolas rurais e urbanas utilizam estratégias para driblar as matanças dos corpos negros, das corporeidades negras e das subjetividades negras, unindo forças para levantar quem está sem condição de continuar a plantar ou colher seu alimento, sem condições financeiras para levantar uma casa com tijolos e cimento. Nas comunidades quilombolas que visitei, a construção das casas é feita com material disponibilizado pela natureza, e o trabalho braçal não é feito individualmente, eles são feitos coletivamente, para que ninguém de dentro do quilombo fique sem ter onde repousar sua cabeça à noite, e descansar depois de um dia de trabalho.

1.3. Os “ramais de resistência”: um rizoma de luta pelos territórios quilombolas

Existe um grupo de plantas que durante o seu desenvolvimento estendem suas ramas para todos os lados, prendendo-se a todas as superfícies que encontram

ao longo do caminho, um bom exemplo delas são as abóboras¹⁴ nativas da América do Sul, essa hortaliça é muito comum na mesa e nas roças das comunidades quilombolas do Maranhão. As ramas buscam locais com melhor iluminação e um apoio para que seus frutos possam receber a luz do sol necessária ao seu desenvolvimento. A “racionalidade” desses seres que dividem o planeta terra junto com os seres humanos organiza-se a partir da busca por luz solar, que é o seu alimento, e o catalisador que proporcionará o desenvolvimento dos frutos, e talvez, a sua ascendência. Os minerais extraídos do solo ao qual ela está plantada fornecem a estrutura que assegura a manutenção da busca pela luz do sol. Sem raízes e ramas, talvez não fosse possível que existissem as abóboras.

Assim como as aboboreiras, as “ramas” das comunidades quilombolas da Baixada Maranhense buscam nutrir seus frutos de luz e suas “raízes” vinculadas ao solo; fornecem a vida que as comunidades quilombolas constroem cotidianamente dentro de seus territórios tradicionais. É a partir dos conhecimentos transmitidos através da oralidade pelos seus ancestrais que os descendentes dos povos que romperam com a escravidão de seus corpo-territórios transformam as raízes em ramais e seguem em busca da luz do solo.

As formas de solidariedade que se manifestam nas comunidades quilombolas são um exemplo de resistência a partir do movimento social das subjetividades alinhadas para a construção de uma sociedade onde o objetivo é o *bem-viver* (Acosta, 2016), que é o oposto do “viver bem” de uma lógica capitalista e relacionado à quantidade de bens e recursos que uma pessoa pode ter para se destacar em relação ao seu próximo e à sua própria comunidade. O sentido do *bem viver* quilombola é feito em uma lógica comunitária, em que até sua casa é construída com a perspectiva de que haverá a necessidade de receber os familiares, por isso são construídos quartos amplos onde será possível acomodar aquele parente, amigo ou conhecido.

Dessa forma afirmo, a partir da realização desta pesquisa, que a articulação política das comunidades quilombolas do município de Bequimão configura-se como uma rede de relações estabelecidas pelas conexões ancestrais que existem dentro dos territórios quilombolas, as “ramas”. Elas são conexões ancestrais que foram

¹⁴ Cucurbita moschata Duch (Heiden, 2007). Mais informações disponíveis em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/745868/1/documento197.pdf>. Acesso em 25 ago. 2025.

plantadas na terra no instante em que se levantou o primeiro barraco, colocou-se o primeiro pilão e duas ou três pessoas se reuniram contra a escravidão no Brasil. Ali onde nasceu o território e com ele a territorialidade que aquilombou o lugar.

O quilombo não se fez em resistência apenas no período da escravidão. Ao longo dos anos, os ramais se reúnem em luta contra o que está sempre “tapando” o sol para o alimento plantado. No caso da comunidade Ramal de Quindiuá, os empreendimentos estatais aqui já mencionados também impactaram diretamente o seu *bem viver*. A criação de animais domésticos para alimentação e auxílio na renda da família, por exemplo, está comprometida desde a construção da estrada, pois as casas na comunidade não possuem cercas em seus quintais e por isso os animais ficam soltos e acabam indo para a estrada onde são atropelados e vão a óbito, ocasionando prejuízo financeiro para suas/seus donas/donos. Por isso, a criação de “bicho” para consumo está sendo dificultada, conforme afirma Dona Maria Santana e João Neto:

João Neto fala de dentro do seu quarto: os animal é preso! Não pode tá na estrada, muita gente não bota seus cachorros na corrente, aí os cachorros ficam na estrada, morre jumento andando na estrada, derribando gente aí, já aconteceu muito. Já mataram muita vaca!

João: Ontem mataro dois, mãe, ontem à noite, dois jumentos pro lado do Mafra!

Dona Maria Santana: Ah, meu Deus! Num sei se num é a minha jumenta!

João: A sua tá é na corda, eles tão botando maior bronca nela! **Dona**

Maria Santana: Ah! É por isso que Luís já foi num sei quantas vezes e num acha ela, mas pelo menos ela tá trabalhando e num vai morrer de baixo de carro.

(Entrevista realizada com Maria Santana e João Neto – Ramal de Quindiuá, 22 de abril de 2023)

Os processos desenvolvimentistas imbuídos de um discurso de progresso e qualidade de vida que foram desenvolvidos dentro do território quilombola afetaram de maneira radical a vida no território, desde a vida humana até as vidas não humanas, conforme verifica-se na entrevista, posto que a liberdade dos animais precisará ser negada para que os mesmos possam permanecer vivos.

No modo de viver das comunidades quilombolas não há o cercamento de suas propriedades como uma prática comum em suas estruturas de organização

social. Serem obrigados a cercar seus quintais para que os animais não sejam vítimas de atropelamento nas imediações da MA-211 é uma violência simbólica a qual a comunidade quilombola está sendo submetida após a inauguração da estrada. Também são comuns problemas como o nivelamento das casas que ficam na beira da estrada, pois ficaram mais baixas do que a estrada, o que possibilita a entrada de água das chuvas dentro das casas da comunidade. Dona Santana conta que muitas casas ficaram mais baixas e algumas tiveram que ser alteradas e reconstruídas, uma vez que há um desnível entre a MA-211 e as casas que ficam próximas à pista, correndo risco de alagamentos.

A luta dos ramais de resistência dos quilombos do Maranhão se faz, assim, em muitas frentes. Quando o próprio Estado opera sob lógicas necropolíticas e perpetuando o racismo ambiental, é preciso criar movimentos locais e ocupar o INCRA, mas também questionar o cercamento da vida imposto por empreendimentos desenvolvimentistas, supostamente modernos, e construídos a despeito de quem já habitava aquela região.

Assim, em junho do ano 2025 retornei ao território da comunidade Ramal de Quindiuá para realização de mais um trabalho de campo com o intuito de percorrer os ramais que conectam as comunidades quilombolas entre si e com a sede do município de Bequimão. Saí da cidade de São Luís às seis horas da manhã do dia quinze de junho, peguei o transporte intermunicipal no Anel Viário, local onde se concentram todos os transportes que fazem viagens via Ferry Boat de São Luís para os municípios da Baixada Maranhense, uma espécie de “rodoviária” improvisada para os veículos que atravessam a baía de São Marcos rumo aos municípios localizados na região. O trajeto quando feito por terra dura aproximadamente entre seis a oito horas de viagem, dependendo do município de destino. A viagem pelo mar dura cerca de uma hora e meia ou duas horas, dependendo das condições do mar e do próprio ferry boat, a frota é composta por alguns barcos menores que fazem a travessia mais rápido e outros maiores que são mais lentos.

Cheguei à Bequimão por volta das nove horas e trinta minutos da manhã, desci no centro da cidade em frente à agência bancária do município, enquanto descia do ônibus, e me arrumava para checar se tudo estava em ordem, no caso os equipamentos de trabalho, mochila e mantimentos, ouvi a voz de Dona Maria Santana que logo me perguntou: “Bom dia! Veio visitar Bequimão?”, uma frase acompanhada

da doçura natural de sua voz, e um olhar acolhedor, e logo nos abraçamos e conversamos a respeito da minha ida à cidade. Eu já havia informado João Neto, seu filho, sobre a minha viagem, porém ele não conseguiu receber o recado em decorrência de uma situação de possível fraude ocorrida em seu aplicativo de mensagens instantâneas. Felizmente, não aconteceu nada grave e o prejuízo provocado pelo golpista foi solucionado e o boletim de ocorrência registrado na delegacia do município.

Enquanto eu conversava com Dona Santana, Fábio Silva, militante do Movimento Quilombola de Bequimão, foi ao meu encontro, com quem havia articulado a viagem e o seu objetivo: conhecer e mapear todas as comunidades quilombolas do município de Bequimão que já estão certificadas e tituladas, apresentadas na Imagem 2 acima.

Conseguimos visitar naquele dia quinze das vinte e quatro comunidades certificadas no município. Visitamos Pericumã, Santa Tereza, Sibéria, Marajá, Monte Alegre, Água Bela, paramos em um restaurante às margens da MA-106 para almoçar, comemos uma galinha caipira saborosa, o que nos nutriu para continuar a jornada ramais adentro em busca de compreender esses caminhos a partir da experiência de viver o caminhar por esses ramais. Depois de alimentados, a gentileza do proprietário nos agraciou com um cafezinho após a refeição, o que foi importante para não sucumbir aos caprichos do corpo após uma refeição tão bem feita, não havia tempo para uma “*siesta*”, driblar o sono era necessário. Seguimos então rumo ao próximo ramal que nos levou à comunidade quilombola de Aripipá, Frexal, Monte Palma, Rio Grande, Iriritiua, Boa Vista, Conceição, Juraraitá e Suassuí. Chegamos à sede do município por volta das dezessete horas, estava hospedada na casa que foi dos avós de Fábio, onde ele guarda memórias afetivas e cultiva no quintal um bananal que alimenta o corpo e o espírito de quem pisa aquele chão. No dia dezesseis, saímos da casa de Fábio por volta das oito e meia da manhã, rumo às nove comunidades quilombolas que ainda restavam para completar os ramais: Olho D’Água, Pontal, Carnaubal, Enseada Funda, Jacaretuia, Quindiua, Santa Rita, Mafra e Ramal de Quindiua.

Visitamos e marcamos com o GPS quase todas as comunidades quilombolas do município naquele momento, ficando faltando apenas a comunidade quilombola Boa Vista, que devido ao nível de água no campo alagado, não foi possível

chegarmos até lá. Enquanto nos encaminhávamos para os territórios das comunidades e ao guiar a moto, Fábio compartilhava comigo as experiências que ele adquiriu na militância. Contou sobre a luta que o MOQBEQ travou junto à comunidade Ramal de Quindiuá em 2020 quando a empreiteira começou a extrair recursos naturais dentro do território sem o consentimento da comunidade. Sobre as articulações políticas que o movimento desenvolve com as comunidades para construir com elas a luta pela titulação definitiva dos territórios quilombolas em Bequimão.

O meu objetivo ali era conhecer os “ramais” que conectam todas as comunidades quilombolas do município de Bequimão para compreender como a articulação política e a resistência são construídas dentro das comunidades. Queria perceber como as comunidades eram distribuídas ao longo de todos os territórios quilombolas, compreendendo também que cada território é único e possui sua própria especificidade identitária, cultural, social e de formação. Os ramais me ajudavam a entender a formação da *genialidade quilombola* a partir da articulação política das pessoas das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais. A articulação diante dos problemas comuns às diversas realidades das comunidades do município de Bequimão nos mostra como há algo que todas as comunidades quilombolas comungam: a vontade de adquirir a titulação dos seus territórios, que está conectada ao que permitiu a própria formação dos quilombos, a busca por um lugar para o bem viver em liberdade.

Penso que os ramais que se conectam no espaço físico e também no campo metafísico configuram-se como um rizoma, construído por traços da realidade que os empurram para a luta através da solidariedade e da união de dores e esperança. Eles são também uma força que emana do desejo de liberdade dentro dos seus territórios, a liberdade de poder existir sem o medo de ser expulso de sua casa, de sua ancestralidade, do seu território - essa é a busca pelo título, permanecer onde construíram um quilombo, mas que atualmente são constantemente ameaçados por grilagem de terras, especulação imobiliária e projetos desenvolvimentistas.

Durante as visitas às comunidades, Fábio ia me contando parte da história de mediação que o Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBEQ) desenvolve/desenvolve junto às comunidades quilombolas. A primeira delas é o auxílio em procedimentos burocráticos para a solicitação da certificação da Fundação

Cultural Palmares (FCP) enquanto comunidade quilombola para que o acesso a políticas públicas pudesse ser realizado pelas associações para benefício das comunidades e seus territórios. Conhecer e ouvir as histórias de mobilizações políticas da luta pelo território travada pelas comunidades quilombolas enquanto percorria o caminho até elas me possibilitou conhecer o rizoma composto por essas comunidades feito nos caminhos de piçarra, pedras e lama, que ligam cada uma das resistências coletivas do município de Bequimão. Essa rama é percorrida também por animais, plantas e seres metafísicos que se encantaram com o tempo, ou pelo tempo.

A resistência quilombola em Bequimão é realizada por muitas mãos, e com a base tecida por apoio mútuo apesar das diferenças entre si. Penso os ramais de resistência quilombola em Bequimão a partir dessa possibilidade dentro da impossibilidade. A articulação do rizoma das comunidades quilombolas de Bequimão é uma grande ferramenta política de luta pela titulação dos territórios, uma vez que as comunidades se retroalimentam a partir das especificidades dos territórios. Quando uma comunidade sofre algum tipo de ameaça ou ataque que fere os seus direitos constitucionais, o rizoma de solidariedade pulsa, e as outras partes desse sistema se articulam para apoiar e proteger a parte que está enfraquecida ou sob ataque direto naquele momento.

Essa mediação feita pelo movimento social fortalece a luta política e possibilita a articulação e comunicação entre as comunidades a fim de intermediar os conflitos internos dentro dos territórios. Logo, a articulação política das comunidades quilombolas e a articulação delas dentro do movimento quilombola de Bequimão são ferramentas potentes na luta pelos territórios.

O território quilombola Ramal de Quindiuá contou com o apoio do MOQBQ durante o processo de construção da estrada MA-211 e a ponte Antônio Jorge Dino sobre o rio Pericumã, quando, no caso da primeira, a empresa entrou no território sem consulta prévia e começou a extrair recursos naturais de dentro do território das comunidades, conforme afirma Fábio Silva:

(...) Eles além de fazer a obra sem nenhum tipo de consulta para a comunidade, uma comunicação, tem a questão também do material do território. Aí eu começo com a questão da piçarra, então eles tiram a piçarra, eles começam a tirar a piçarra sem pedir autorização para a comunidade. Aí diante dessas situações todas que a gente começa a conversar com a

comunidade, eu me reúno com eles, marco reunião com as lideranças, e conversa sobre a questão do direito deles. A questão da Convenção 169 que fala sobre o direito da consulta prévia da comunidade e a gente começa a fazer uma série de formação para dar substância de conhecimento para a comunidade, para as lideranças. Diante disso, a gente começa a fazer os contatos com a empresa e com o Estado, só que assim, a gente não consegue ter um retorno logo de imediato com eles. E aí, a gente faz a primeira ocupação. A gente ocupa a estrada durante os dias, pára a obra, até que a gente consegue sentar com a empresa e com o Estado.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Neste trecho da entrevista, Fábio Silva conta sobre a situação que a comunidade Ramal de Quindiuá enfrentou com as empreiteiras e o Governo do Estado do Maranhão durante o início do empreendimento. A partir do relato, podemos ver o quanto a comunidade foi acometida por problemas causados pela obra, sem que a empresa e o Governo tivessem qualquer tipo de preocupação com as consequências sanitárias que desencadeariam na vida da população da comunidade. Foi necessário que o movimento, como o próprio Fábio relata, reunisse a comunidade para entender e sistematizar as inúmeras violências às quais o território estava submetido. A partir daí, inicia-se uma luta para que a empreiteira e o Governo do Estado, por meio da Secretaria de Estado de Infraestrutura do Maranhão (SINFRA), tomassem medidas mínimas para promoção da qualidade de vida da população no território. E cita:

(...) E logo, logo começam a aparecer os primeiros problemas. A questão de danificar a estrada, que já não era boa, a questão da poeira, a poeira que ocasiona uma série de problemas de saúde para a comunidade, respiratórios e vista principalmente. E a questão do risco, porque eles começaram a trabalhar e as caçambas passavam em alta velocidade, tirando material e passando na comunidade. (...) Aí a gente negocia essas questões, que eles não estavam molhando, ou eles molhavam uma vez no dia e não molhavam mais, e a gente foi negociando essa questão da obra para a questão de molhar, que é uma coisa que seria obrigação, mas eles não estavam fazendo, a gente faz essa manifestação com essa intenção, eles fazem alguns quebra-molas, e falam com os motoristas para diminuir a velocidade dentro da comunidade. Em relação à questão do material, a gente tem uma série de lutas, uma discussão da

compensação. Inclusive, a gente faz um seminário, a gente faz o primeiro seminário sobre o impacto da MA sobre a comunidade, onde a gente reúne o movimento, as lideranças do movimento, as lideranças do setor ramal, a empresa e o governo para discutir essa questão das compensações sociais e ambientais lá do território.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

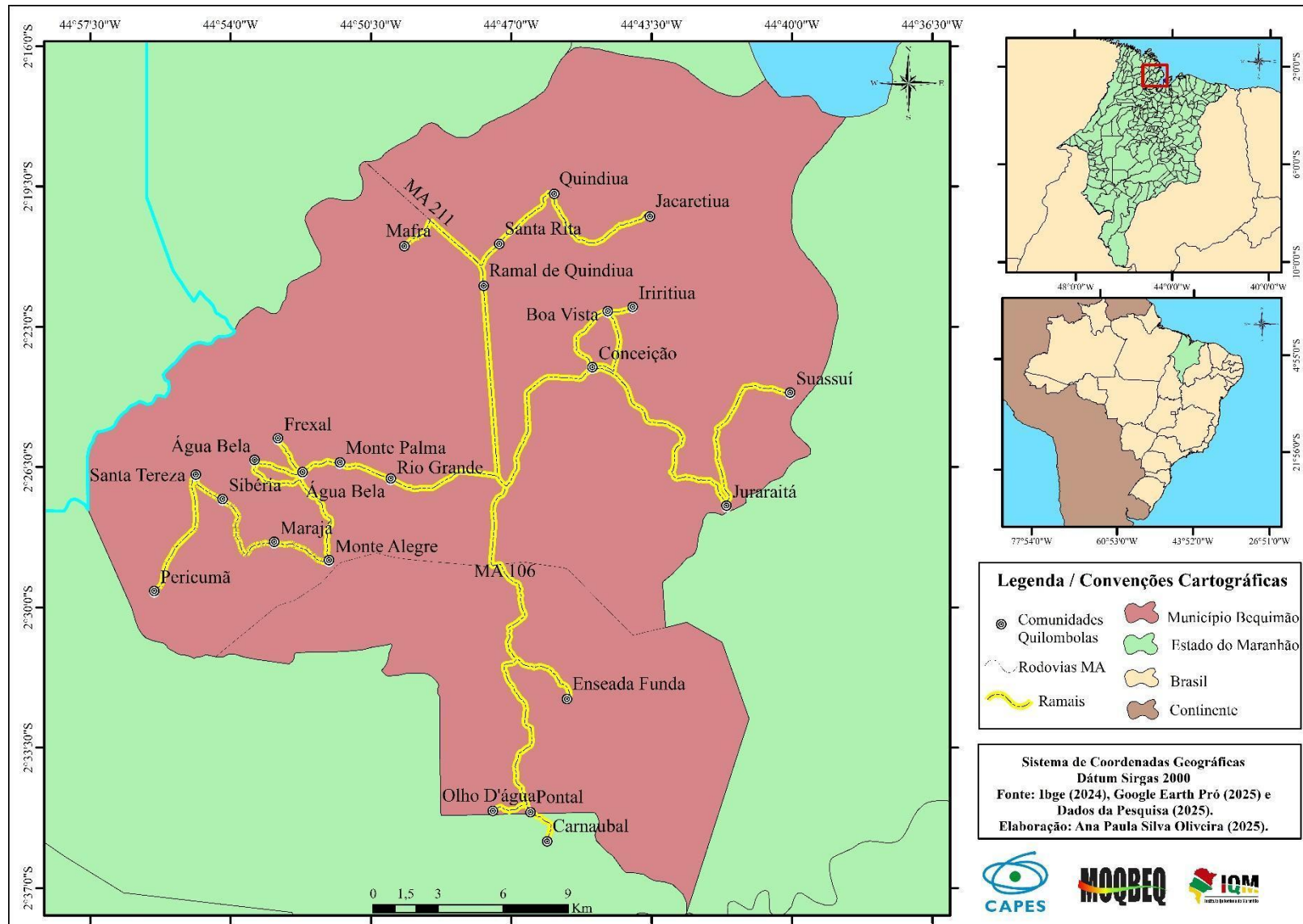
A comunidade teve o apoio do movimento quilombola de Bequimão desde o início das ações no território, pois as ações contra as atividades da empreiteira dentro do território foram elaboradas de forma coletiva pelo MOQBEQ e as lideranças quilombolas que são vinculadas ao movimento. As ações foram realizadas a partir das demandas apresentadas pela população que vinha sofrendo com as atividades da obra. A empreiteira e o Estado não buscaram analisar o sofrimento que a entrada de um megaempreendimento como o complexo ponte-estrada traria a um território que até pouco tempo não tinha um grande fluxo de veículos de grande porte por dentro do seu território, e que uma entrada abrupta com um maquinário pesado e muitos veículos afetariam de maneira negativa a vida da comunidade.

Fábio compartilhou comigo que as lideranças de outros territórios quilombolas se juntam quando a comunidade vai "*fazer movimento*", vai se mobilizar para chamar atenção do Estado para as demandas que precisam ser resolvidas pelo Estado, demandas essas que o próprio Estado criou no caso do território Ramal de Quindiuá. Esse é o momento quando as comunidades se comunicam a partir das "ramas" de conexões entre as comunidades que são abastecidas pela solidariedade quilombola que atua como combustível para o fortalecimento da luta pelo território.

A luta política pelo direito ao território é feita em coletividade dentro dos territórios quilombolas do município de Bequimão. A articulação política do Movimento Quilombola de Bequimão personifica-se em um catalisador de forças que se somam na construção da resistência a partir de necessidades reais e urgentes das comunidades quilombolas. A essa relação atribuo o sentido do conceito de solidariedade quilombola de Bispo dos Santos (2018) para compreender essa maneira de operacionalizar a partir dos problemas e que se confluenciam nas realidades vividas pelas comunidades quilombolas que vivem sob ameaça de perder seus territórios todos os dias, desde o primeiro momento de construção do aquilombamento daquele lugar.

As frequentes dinâmicas de violências sofridas pelas comunidades em seus territórios possibilitaram a construção da circularidade que implica diretamente na conexão e comunicação de uma realidade para a outra dentro do que eu estou chamando de “ramais de resistências”, uma vez que as comunidades sofrem, conversam, lutam e se integram através desses “ramais” que são compartilhados por outros seres que constroem o território e a territorialidade com os seres humanos, eles compõem micro rizomas que se conectam e formam um rizoma maior que é integrado por todas as pessoas, animais, plantas, minerais e energias de todas os territórios e comunidades do município de Bequimão. Apresento na próxima página o mapa do “ramais de resistência” que construí percorrendo os ramais que se conectam aos processos de luta e existência das comunidades quilombolas de Bequimão.

Imagem 4: Mapa dos ramais de resistência das comunidades quilombolas de Bequimão - MA



Fonte: Autora, 2025.

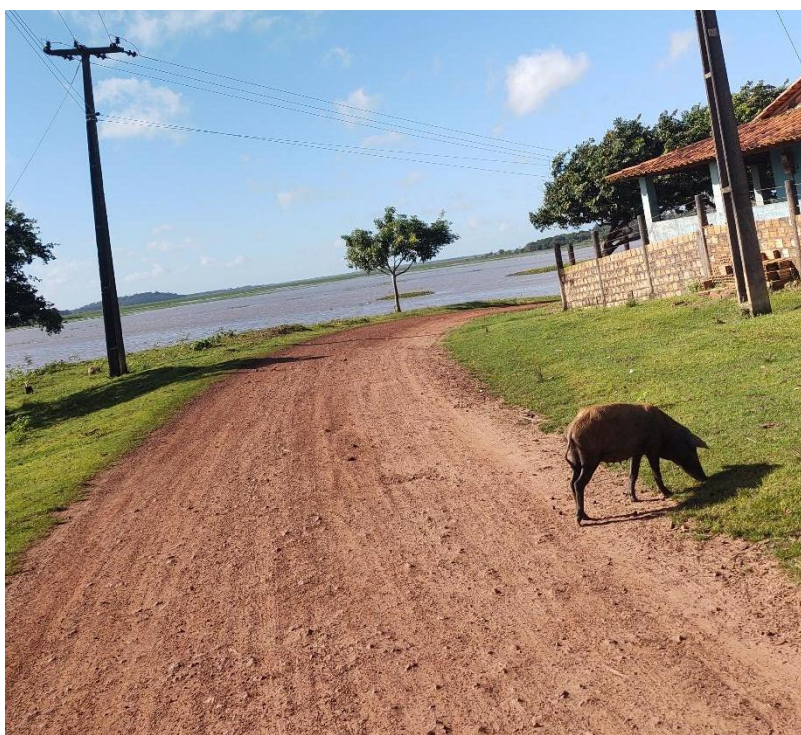
Nos ramais que percorri em uma motocicleta guiada por Fábio Silva, liderança do MOQBEQ, compreendi que a luta que se transformou em rizoma, ou o rizoma que foi transformado em luta, tem caminhos trilhados por seres não-humanos e que a presença desses outros seres representa a diversidade vivida dentro dos ramais, a vida que pulsa em rizoma, conforme apresentam as imagens a seguir:

Imagem 5: Rizoma: gado sendo o ramal



Fonte: Autora, 2025.

Imagem 6: O rizoma: porco no ramal vivendo



Fonte: Autora, 2025.

A importância da relação entre a natureza e a luta quilombola pelo território está para além do que a ontologia racional moderna dá conta de compreender. A conexão entre natureza, humanos e não humanos dentro do território é estruturante para a existência das sociedades quilombolas. O respeito e a solidariedade estabelecidos no quilombamento configuram-se numa simbiose entre as vidas humanas e não humanas que compartilham o território. Conforme o sistema capitalista avança, maior o risco de extermínio das florestas e animais, logo, as sociedades quilombolas que lutam pelo seu direito ao território também lutam pelo direito de existir da própria natureza, a fauna e a flora em perfeita harmonia e comunhão com as vidas que compartilham com elas os seus sagrados desejos de resistir como seres vivos e que existem por existir sem que uma racionalidade lhes imponha um valor, um modo de ser e de agir como ser vivo.

Logo, para as comunidades quilombolas, compartilhar o território com a natureza e os seres que a ela pertencem é existir em circularidade e respeito a sua própria existência que não se separa do território através da territorialidade dos povos e comunidades tradicionais. Tentei demonstrar neste capítulo que os ramais de resistência se fazem desde os intelectuais quilombolas, negras e negros que conceituam quilombo como corpo-território e também olham para as suas estruturas sociais construídas historicamente. Seus pensamentos confluenciam (Bispo dos Santos, 2019) e permitem a formação dos movimentos sociais, que também são quilombos, e atualizam a luta pela liberdade quilombola em termos de articulações políticas para garantir a titulação dos territórios tradicionais. Essa luta se faz no Estado do Maranhão como um todo, mas também se enrama em movimentos locais da Baixada e do município de Bequimão. Como a abóbora que se espalha pelo chão para garantir uma maior absorção do sol, os movimentos criam um rizoma que atua nas instituições nacionais e estaduais, mas também nas lutas cotidianas que exigem que a pavimentação de uma estrada seja molhada constantemente para evitar que a poeira invada as casas e os pulmões das pessoas. Por fim, essa luta não se faz apenas entre essas diferentes escalas, ela se faz também na garantia de um bem viver composto por pessoas, animais e encantados que são feitos e fazem os ramais de resistência quilombola.

CAPÍTULO 2: GENIALIDADE QUILOMBOLA: o processo de aquilombamento do território quilombola Ramal de Quindiuá

São os corpos que resistem.

(McLaren, 2016, 153)

Uma jovem decide fugir do cativo, sabe-se que as condições para a existências daquela Rosa não lhe permitia desfrutar a liberdade proporcionada pelo brilho dos raios de sol que iluminavam seu corpo e sonhos. A resistência da Rosa era maior que a dor das pedras e galhos soltos pelo caminho lhe causavam quando feriam seus pés, as feridas que a busca pela liberdade provou que um dia sarariam, ainda que as cicatrizes de nascer na escravidão nunca seriam apagadas de corpo-território. A Rosa era uma jovem, Guilhermina Rosa Amorim que, sozinha, se transformou em ex-escravizada através da fuga. Segundo as regras da época, ela não poderia ir muito longe, e mesmo assim ela foi, e se plantou em um lugar de luz abundante e liberdade perene. Na segunda metade do século XIX a almejada, sonhada e lutada liberdade se tornou legal, embora naquele momento essa realidade ainda não tivesse sido de fato materializada, mas já apontava no horizonte distante, e aquecia o coração de quem não nasceu da escravidão, mas da liberdade.

No século XIX, Guilhermina Amorim fugiu de Alcântara para a região que hoje é o município de Bequimão, em busca de se esconder dos capitães do mato e garantir sua liberdade dentro da mata. A partir daí, Guilhermina Amorim e o marido, o senhor Gregório que conheceu já na Vila das Almas, hoje município de Bequimão, construíram uma família numerosa e se estabeleceram no território, e com o processo de aquilombamento, construiu a comunidade Carará.

Quando Dona Guilhermina foge da fazenda que era localizada onde hoje é a comunidade Raimundo Sul, onde vivia na condição de escravizada, ela recomeça a vida em liberdade em um lugar que lhe foi possível viver como parte da população que ela encontrou no Baiano, região rural da então vila de Bequimão. Dona Guilhermina, ao não se manter subjugada à condição de escravizada, tenciona e rompe com a relação de poder que o Estado exercia sobre seu corpo, e busca se emancipar e ter seu próprio poder de decidir como e onde viver.

Denetem Touam Bona, em seu artigo *Arte da fuga* (2021), pensa a fuga como um “vazamento” e apresenta a escapada da escravidão como uma sabotagem ao sistema escravista. Para esse autor, a fuga é criativa, o verbo “*fuguer*”, em francês, significa não o oposto de correr, mas fazer vazar o real e operar todas as variações sem fim para frear toda captura. A fuga é a arte da resistência. A resistência contra um sistema que opera a partir do domínio do corpo escravizado. Só é possível que essa luta seja vencida através da resistência coletiva, articulada em uma grande rede sigilosa que objetivava a libertação dos corpos escravizados.

Segundo Touam Bona (2021), esse novo olhar acerca do conceito de fuga, que se opõe ao sentido de covardia e recusa da ação, nos leva a uma compreensão pela resistência que constrói liberdade a partir da fuga das senzalas. Os territórios que são aquilombados pelos corpos-territórios se conectam nesse processo de busca por abrigo e alimento durante a jornada em busca da reconstrução da liberdade, ou mesmo, do encontro com a liberdade pela primeira vez. Foi esse o caso de Dona Guilhermina Amorim.

Assim como a maioria das comunidades quilombolas do Brasil, a formação da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá começou a partir da fuga da condição de escravidão em busca de liberdade. A maioria das famílias de Ramal de Quindiuá são descendentes de uma mesma ancestral, Guilhermina Amorim, uma mulher negra que ainda jovem decidiu ser livre e libertar o seu “corpo-território” das correntes que personificavam o sistema escravocrata.

A fuga de Dona Guilhermina na segunda metade do século XIX configurava-se como criminosa de acordo com as regras do direito que organizavam a sociedade àquela época, porém, não havia uma norma que refletia sobre as condições de existência em que Guilhermina nasceu e das quais ela fugiu. Logo, compreende-se que a norma e o direito, um instrumento de controle do Estado sobre os corpos, tinha e têm uma função social cuidadosamente definida pela elite política que controla o aparelho de Estado, qual seja, a construção e hierarquização da diferença, que tem como consequência a desigualdade social e o racismo estrutural. Dona Guilhermina, assim como os outros corpos que fugiram da escravidão, não se submeteu à norma e construiu suas próprias regras de existência dentro dos territórios quilombolas.

É possível afirmar que Dona Guilhermina não se subjugou ao poder do Estado e a partir das suas possibilidades materiais de existência construiu uma relação de poder responsável por tencionar ou mesmo contrariar o poder hegemônico vigente, a escravidão. Logo, quando ela foge e busca uma nova forma de existir, Dona Guilhermina está exercendo seu próprio poder, o seu corpo contra o biopoder de controle do Estado em uma escala micro, mas, quando tomada proporcionalmente em relação aos seus descendentes, o impacto da sua insubordinação fará a transformação de sua vida e na vida dos seus.

2.1. O Carará, o Engenho Baiano e a genialidade quilombola de Dona Guilhermina

A formação de uma comunidade quilombola ocorre em contexto de busca por moradia, liberdade e retorno à condição de humanidade, humanidade essa outrora sequestrada pela escravidão. É a busca pela existência como um corpo que foi espoliado e rejeitado pelas estruturas da sociedade colonial/colonialista, onde os afro-brasileiras e quilombolas ainda hoje são tratados como espólio do regime escravocrata responsável pela construção desta nação.

Dona Guilhermina viveu até os 110 anos dentro do território que construiu através do aquilombamento realizado em seu próprio corpo que foi conectado ao lugar onde seus filhos foram gerados, paridos e criados em liberdade. Onde ela pôde construir junto ao seu companheiro uma trajetória de luta que resiste até os dias atuais dentro do território quilombola Ramal de Quindiuá. A fuga de Guilhermina despotencializou o biopoder do Estado sobre seu corpo-território e lhe possibilitou viver por mais de um século, o século de existência de Dona Guilhermina é a materialização da resistência quilombola e mostra como fora das opressões do Estado a vida pode ser longa, conectada e fértil. A fuga de Dona Guilhermina é o início de uma genialidade quilombola.

A comunidade quilombola Ramal de Quindiuá foi construída pelas famílias que moravam no quilombo Carará. Como dito até aqui, e de acordo com o Sr. Balão, a comunidade foi fundada por sua bisavó, Guilhermina Amorim, que “*veio fugida de Alcântara para cá*”. No quilombo Carará, moravam cerca de dez a doze famílias, todas descendentes de Guilhermina Amorim:

Para chegar este povo que tá aí hoje, a gente já veio de uma longa caminhada (...), todas elas eram mesmo da **genialidade** da nossa bisavó Guilhermina, que era de Alcântara, ela veio fugida da senzala de Alcântara, veio muito nova, e parou por aqui.

(José Henrique da Hora (Balão), Presidente da Associação de Moradores do Território Quilombola Ramal de Quindiua, 22/04/2023)

Neste trecho da entrevista concedida pelo bisneto de Guilhermina Amorim, ele profere a palavra “genialidade” para se referir à “genealogia”. De acordo com o contexto hermenêutico da entrevista, no entanto, a palavra utilizada, “genialidade”, consegue atribuir uma profundidade maior à fuga de Guilhermina Rosa Amorim para o território em que se encontram hoje todos os seus descendentes muito mais do que a palavra exógena “genealogia”.

Aqui a “genialidade” a qual o descendente de Dona Guilhermina se refere de maneira orgânica é a genialidade coletiva que os povos quilombolas construíram e desenvolveram a partir da conexão com o território, das vidas que existem nele, e dos seus próprios anseios de viver em liberdade e paz. Por isso, a “genialidade” vem primeiro, porque a construção da luta por um lugar de liberdade ocorre de maneira coletiva, sempre em coletividade e por meio dos ramos de resistência historicamente construídos.

Não há possibilidade de fuga sem que haja uma rede de apoio que busque junto a quem luta quebrar os grilhões e encontrar ou construir um lugar de liberdade. Desde as mulheres que trabalhavam na cozinha da casa grande até aquelas que trançavam as rotas e caminhos para chegarem aos quilombos, com sementes entre as tramas dos fios de cabelo tecidos pelas mãos da esperança e do sonho de liberdade que ajudara a levar alimento aos que já haviam conquistado esse raro lugar de refúgio para quem ainda anseia e vive pela liberdade.

A genialidade quilombola constitui-se através do devir dos corpos quilombolas que subverteram a lógica de dominação do Estado imposta aos corpos negros no processo de escravização. A genialidade quilombola rompe com os padrões e normas estabelecidas pelas leis, e não aceita as estruturas de dominação que aprisionaram os corpos e as mentes. Através da genialidade não se submeteram às normas de controle social colonialistas estabelecidas, e isso ocorreu porque o pensamento ontológico que estrutura o devir africano não compreende uma norma

que aprisione corpo e mente a partir de uma lógica de discriminação e segregação partindo da etnia e do fenótipo de cada povo.

No processo de fuga, oferendas eram deixadas nas encruzilhadas para as entidades que ali se encontram e protegem os fugidos como proteção espiritual e alimento para o corpo faminto de comida e de liberdade. Era Exu quem guiava para o novo, o sonho, rumo ao quilombo, que hoje é compreendido como lugar de liberdade, conceito completamente oposto ao que era propagado pelo sistema escravagista que construiu no imaginário social que os quilombos eram lugares de banditismo, rebeldes e desertores.

A genialidade quilombola é coletiva, essa categoria é decolonial uma vez que não busca um único gênio para se destacar da norma. Essa categoria busca coletivizar as genialidades coletivas que foram responsáveis por manter vivo um povo que foi relegado à própria falta de sorte produzida pela escravidão e, por conseguinte, todas as suas possíveis heranças funestas. Aqui, compreendo a partir do processo de aquilombamento do território Ramal de Quindiuá uma qualidade sobre-humana de resistir à violência estatal e lutar pelo bem viver. Na comunidade quilombola, essa qualidade não é portada apenas por uma pessoa, mas por uma coletividade inteira. As pessoas que fazem essa coletividade estão alinhadas e aliadas dentro de suas especificidades na luta pelo território de liberdade que não é possível ser conquistado/construído de maneira individual, mas coletiva, a partir da elaboração de estratégias de sobrevivência e resistência dentro dos territórios quilombolas.

Fundamentar a discussão sobre genealogia a partir de Foucault (2019), e do sentido do poder, foi feita aqui porque a genialidade quilombola é um poder que a organização de luta e resistência das comunidades quilombolas operacionaliza e não entrega ao Estado o poder de decidir pelas suas vidas diretamente. Trata-se assim de uma resistência à biopolítica e à necropolítica de extermínio do Estado moderno. A genialidade quilombola é outro campo de luta política e epistemológica. Hoje é possível compreender, por meio de trabalho de campo e das etnografias já produzidas, que as comunidades quilombolas sofrem por consequência da estigmatização que lhes foi imposta pelo Estado como populações marcadas pela falta, de educação, saúde, infraestrutura, e pelo medo de territórios majoritariamente negros, constantemente classificados como perigosos e violentos.

A genialidade, em oposição ao estigma, é como um “mutirão” de construção da casa de uma nova família. Quando pertencente a apenas um indivíduo ou a um único núcleo, não se expande e não possui força social de coletividade com toda a comunidade. Porém, quando compartilhada com toda a comunidade que comunga de todas as violências e violações perpetradas pelo Estado, através de ações como a não titulação dos territórios quilombolas, quando se exclui do processo de ensino-aprendizagem crianças por conta de suas identidades étnicas, essas coletividades se organizam através dos ramais de resistência em comunidades que compartilham como a terra que lhes foi possível viver em cima e luta contra todas as investidas que objetivam seu desaparecimento ou o etnocídio de suas identidades étnicas.

Essas sociedades estão desenvolvendo a genialidade quilombola, que é a soma de todos os mecanismos de resistência coletiva dos povos, como a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, que têm desenvolvido através de sua territorialidade para seguir lutando em defesa de seu território ancestral. A genialidade se constrói através da memória daqueles que viram a construção dos ramais que levam à existência da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, construída através do processo de migração do Carará e do Engenho do Baiano para o território.

A genialidade quilombola é a descendência de uma força coletiva política, cultural e intelectual de elaboração de estratégias para a resistência do povo negro em diáspora dentro dos territórios de Pindorama somados à solidariedade dos donos desse território, os povos indígenas. Os donos dos territórios somaram-se à luta pela liberdade e ajudaram as/os africanas/africanos a lutarem a partir do conhecimento da terra, das matas, dos encantados e dos lugares de proteção. Os povos indígenas não podem ser esquecidos dentro desse processo de resistência contra a colonização e a escravidão. A genialidade é aquilo que a colonização não acorrentou nos povos africanos e ela floresce em cada comunidade quilombola que é ligada ao território e à luta pela existência herdada daquelas/daqueles que nunca desistiram de ter um céu embaixo dos seus pés para construir um chão iluminado pela esperança de liberdade.

Essa concepção de fuga para um lugar com condições naturais adequadas para a construção de uma sociedade livre e autônoma só pode vir de um ser humano dotado de uma capacidade genial para vislumbrar o futuro e lutar pela liberdade do seu povo, através da fuga e do aquilombamento histórico (Nascimento, 2019). A “genialidade” de dona Guilhermina Amorim permanece ocupando o chão que ela

aquilombou e construiu morada da liberdade. A genialidade de uma mulher que construiu um território quilombola está correndo nas veias dos seus descendentes que hoje contam sua história de luta e a vitória de continuar resistindo às necropolíticas e ao desenvolvimentismo estatal.

No que se refere à genealogia entre as famílias que construíram o quilombo Ramal de Quindiuá, necessário se faz pensar nas coletividades que fizeram os quilombos desde o século XVI no processo incansável de resistência, não há o que escolher nessa briga, ou as comunidades quilombolas se juntam ou elas sucumbem às investidas do Estado que, através de políticas coloniais, as destruíram e seguem destruindo. Esse foi o caso do quilombo de Palmares na serra da Barriga, que culminou com a morte de Zumbi, o líder revolucionário quilombola que conseguiu plantar a semente da liberdade nos corações de milhões de escravizados dentro do território colonial brasileiro.

Assim, nasceu a comunidade Carará, que de acordo com a entrevista do bisneto de Dona Guilhermina Amorim, durou pelo menos um século com essa nomenclatura e ocupando o mesmo espaço físico dentro do território onde sua matriarca fez morada. Um lugar escolhido para ser refúgio de um casal jovem que se encontrou no território da vila de Bequimão, e construíram uma família numerosa. Configura-se, então, o início do processo de aquilombamento do território da comunidade Carará, que posteriormente originará a comunidade Ramal de Quindiuá, campo empírico de realização desta pesquisa.

Em uma das entrevistas que realizei com Dona Maria Santana,¹⁵ perguntei a ela sobre a origem do nome “Ramal de Quindiuá”, que nomeia a sua comunidade quilombola. A interlocutora respondeu ao meu questionamento recuperando uma memória oral da sua infância para desenvolver uma reflexão acerca da história de formação do território quilombola Ramal de Quindiuá a partir da comunidade Carará. Vamos seguir essa história a partir da lembrança dela e de outras pessoas da comunidade.

Contou-me que andava a pé “*pelo mato*” longas distâncias para conhecer outras comunidades, ou mesmo visitar sua avó que residia numa comunidade vizinha. Dona Santana lembrou que estudou na comunidade chamada *Garapé de Pédo*, e que

¹⁵ Entrevista realizada em agosto do ano de 2023, na residência de Dona Maria Santana, na comunidade Ramal de Quindiuá/Bequimão - MA.

a primeira professora que teve na comunidade chamava-se Elionete. Ela foi morar na comunidade quilombola Santa Rita devido ao fato de ter construído um relacionamento amoroso com um primo do pai da interlocutora, alguém que seria um tio em segundo grau de Dona Santana.

Lá no Carará residiam todos e todas filhos e filhas de Guilhermina Rosa de Araújo Amorim, que construiu o lugar com seu trabalho, descendência e resistência para o aquilombamento. O senhor Valmir Amorim, na época da entrevista com 79 anos, nos contou como era a configuração e distribuição espacial das casas no território onde foi o Carará:

Valmir Amorim: Tudo. Tudo era tapera. Aquela mangueira maior que são... Sim, aquelas grossonas lá. É, aquelas grossonas. As outras que nasceram, é do mesmo setor, do mesmo tapera, né? Porque o mangueiral tá lá, aí ia caindo nos caroços, boi ia comendo tudo, mas tudo lá no mesmo local.

João Neto: Por onde tem aquela mangueira, tudo era tapera?

Raimunda Amorim: João tá lhe perguntando quantas famílias era na época?

Valmir Amorim: Eu digo já, era Guilhermina, Eugênia, a primeira, logo que a gente vai daqui pra lá, né? Primeira, foi Belevino que morou lá, logo na chegada, na descida lá, né? Aí tem Guilhermina, Belevino, três, de lá, João morou no mesmo lugar da tapera de Belevino, João meu irmão. Aí, mais adiante, tinha casa de forno. Mais pra lá um pouco, de uma mangueira lá, uma descida, do lado esquerdo era Martim, direito, Pedro Olício Amorim, mais adiante, Aurino, mais pra diante quando a gente vai seguindo, era José Amorim e Felícia, numa mangueira de peito rachado azeda sem conta, lá o últimão onde Zé Barrazo morava. Morava, tá? Te lembra?

João Neto: Lá quem que morava?

Valmir Amorim: É, Felícia, minha tia, era.

João Neto: No caso, era a vó de mamãe, né?

Ana Paula: E quantos irmãos o senhor teve?

Valmir Amorim: Meus irmãos? É. Filhos de Pedro. Todos? Filhos de Pedro? É. Oito. Oito. Como era o nome deles? Era Belevino, Felipa, Conceição, João, Desuíta, Valmir, Tereza, Severa. Não deu os oito?

Ana Paula: Deu os oito.

Valmir Amorim: Estão prontos.

João Neto: A memória está é boa, muito ainda.

Valmir Amorim: Eita!!!

João Neto: Mas teve um dia que eu vim aqui e estava mais coisa. Mas teve um tempo que estava mais ruim.

Valmir Amorim: Não, a memória nunca ficou ruim.

João Neto: Não?

Raimunda Amorim: A memória?

Valmir Amorim: Essa memória aqui não tem com o que se compare. Quanto mais dia vai passando, mais ela vai decorando.

(Entrevista realizada com Valmir Amorim, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Aos 79 anos, o senhor Valmir Amorim ainda lembra o sabor azedo do fruto da “*mangueira do peito rachado*” que ficava perto da casa de sua tia Felícia Rosa Amorim, no Carará. As memórias que guardam com tanta riqueza de detalhes os locais onde as casas estavam construídas lá no Carará, a ordem de cada uma, é a memória viva do processo de quilombamento do território Ramal de Quindiuá, que pode ser visto ainda na grossura das mangueiras plantadas pela descendência de Dona Guilhermina.

Ao compartilhar conosco suas memórias, o senhor Valmir nos presenteou com a possibilidade de visitar o passado mesmo estando no presente, da maneira circular que venho apontando no argumento desta tese. Os trinetos de Guilhermina que conduziram junto comigo as entrevistas realizadas com as pessoas mais velhas da comunidade tiveram a oportunidade de ouvir mais uma vez sobre a vida de sua trisavó, que fundou um quilombo junto com sua coragem de fugir das correntes e reproduzir seus sonhos através dos seus descendentes que povoaram o território que hoje é o Ramal de Quindiuá.

Imagem 7: João e Gil mostrando uma das mangueiras centenária do Carará



Fonte: Autora, 2025.

Imagem 8: Mangueira centenária localizando uma tapera da 2ª geração da família Amorim



Fonte: Autora, 2025.

Imagem 9: Gil, eu e João e uma mangueira centenária do Carará



Fonte: Autora, 2025.

Imagem 11: Mangueira do "peito rachado" do fruto azedo, tapera de Felícia Rosa Amorim



Fonte: Autora, 2025.

Imagem 10: Tapera de Dona Boneca que foi de Dona Guilhermina Rosa Amorim



Fonte: Autora, 2025.

O território é lugar de afeto, e conforme as entrevistas iam sendo realizadas com as pessoas que conheceram Guilhermina Rosa, cada vez mais era possível entender que em toda ação dela dentro do território, havia afeto, fé e cuidado. A existência de dona Guilhermina foi permeada de impossibilidades impostas pelas condições legais, estruturas políticas e econômicas, mas que ela não sucumbiu a essa “guilhotina” colonialista ocidental e se dedicou a construir um lugar onde as fronteiras pudessem ser estendidas a quem necessitasse de um pedaço de chão para plantar, colher e viver com dignidade. Dona Guilhermina dedicou-se ao cuidado com os filhos depois da morte do Sr. Gregório Antônio Amorim, o pai de seus oito filhos vivos e dos que não resistiram. Não se sabe ao certo quantos filhos ela pariu, só se sabe que ela não teve apenas oito.

O fogão feito de barro que parecia uma grande mesa, onde ela se sentava para fazer suas refeições ao lado dos filhos e filhas, as mangueiras plantadas junto às casas do Carará, tudo isso evidencia sua preocupação em garantir e compartilhar o alimento com o seu povo, sua família e quem mais precisasse. As mangueiras que ela plantou no Carará ainda no século XIX auxiliaram na alimentação de sua família até os dias atuais, tendo se tornado frondosas e robustas, como a sua descendência e luta dentro das fronteiras do Ramal de Quindiuá.

Havia nessa região o Engenho do Baiano que recebia, no período da decadência da escravidão no Brasil, as pessoas alforriadas, libertas ou fugitivas como mão de obra barata para realizar seus trabalhos. O Engenho do Baiano foi próspero e cheio de riquezas, havia plantações de algodão, cana de açúcar e o beneficiamento desses produtos eram realizados pela mão de obra negra. O engenho ficava localizado próximo aos campos alagadiços da região, e gozava de solo fértil e mão de obra barata. No entanto, com a decadência do comércio de algodão em meados do século XIX, o engenho sofreu sérios problemas financeiros e só conseguiu se manter ativo a partir da adoção de uma política de troca de serviço, e não mais de serviços escravizados. A partir daquele momento, o Engenho do Baiano começou a receber trabalhadores e trabalhadoras que fugiam de fazendas escravistas, de acordo com Ilda Cantanhede Bittencourt, descendente direta dos donos do Engenho do Baiano.

A economia da região girava em seu entorno, mas, com o passar dos anos, foi perdendo sua influência econômica e passou a ser apenas um lugar de comércio,

uma mercearia, onde o senhor Valmir ia sempre comprar fumo a pedido de sua avó Guilhermina, conforme relato abaixo:

Valmir Amorim: O baiano era o... Eu dizia que o pessoal lá, o dono da propriedade, era a Francisca Rodrigues. Morreu, ficou pro... Vitar, morreu, ficou pro Francisco Rodrigues, era o Chico que chamava, era o pai desse pessoal lá da Ilda, de Agapito, o Lúcio, o Gonçalo e um punhado deles lá, as irmandades, depois que casaram, foram espalhando.

Ana Paula: E lá no Baiano era o que? Era um engenho, era uma comunidade?

Valmir Amorim: Tinha engenho, casa de forno, tudo tinha lá.

Ana Paula: Aí o pessoal daqui do Carará ia trabalhar lá?

Valmir Amorim: O pessoal do Carará, nós tinha casa de forno lá no Carará. Nós não se utilizava do serviço deles lá, não.

Ana Paula: Não?

Valmir Amorim: Não.

Ana Paula: Então o Baiano ficou só mesmo, só pra lá?

Valmir Amorim: O Baiano era só pra lá mesmo. E o Carará era só pra minha família mesmo.

Ana Paula: Entendi.

Valmir Amorim: Você entendeu? Pois é. Eu ia lá comprar fumo para a minha avó, mas não dizendo que a gente estava se utilizando, não, porque eu pagava o fumo...

João Neto: Lá era rico? Lá era... Eles chamavam o baiano... Baiano tá rico, alguma coisa assim.

Valmir Amorim: É o poço lá, que tem lá, que cavaram um poço lá. Aí botaram o apelido "Baiano tá Rico", porque a água, não tinha água pra eles tomarem de verão. Por isso que é, tá vendo? Um poço botaram... Um poço, porque o baiano tá rico, mas o baiano... Era para ser rico sim, mas ele não soubero... Num é?

João Neto: Porque assim, teve outras pessoas que contaram que o pessoal do Carará trabalhava lá nesse Engenho do Baiano.

Valmir Amorim: O pessoal do Carará trabalhava, mas era ganhando dinheiro deles com eles lá. Assim que era, que eu sei. Eu ia lá no Baiano quando o Engenho estava funcionando.

João Neto: Mas não era mais escravizado, já era um trabalho mais... ou era um trabalho escravo mesmo, bruto, como é que trabalhava lá?

Valmir Amorim: Era trabalho na tora, como a gente trabalhava dantes, né? Era carro de boi, botando cana.

João Neto: Mas apanhava? O pessoal chegou a apanhar lá desse que trabalhava lá?

Valmir Amorim: Não. Olha, de primeiro, se tu passasse perto da gente, não tomasse bênção para o mais velho, eles te lavavam de relho, e chegava em casa, teus pais tornavo te lavar. Esse que era o gesto.

Ana Paula: Mas lá no serviço, lá no baiano, no serviço o pessoal

batia também ou não?

Valmir Amorim: Criança, se fosse lá, tá relaxando lá, pintando, bordando o serviço de criança, né? Aí, relaxasse, não queriam ouvir o que eles diziam, eles lavavam. Chegava em casa, pai e mamãe ainda turnavam, dá-lhe.

Ana Paula: Mas o pessoal do Carará que ia trabalhar lá no bairro não ia trabalhar, mas recebia, né?

Valmir Amorim: É, recebia, né? Ninguém trabalhava assim. Era aquelas besteiras, umas patacas, moedas. Aquelas que a gente botava no bolso e pesava no lado da gente, né? Assim que era, de bronze.

Ana Paula: Era moeda de bronze?

Valmir Amorim: Era aquelas pataconas perigosas. Eu cansei de conduzir lá do Carará pro Baiano pra comprar fumo pra minha avó. Aquelas pataca. Hoje não, hoje melhora tudo. E primeiro não tinha negócio de aposentadoria, não tinha negócio de banco, farmácia, hospital, não tinha nada aqui. Agora sim, agora melhorou, tem 50 a mais por cento, porque tem, mas a gente precisa comprar um remédio, de repente quando vai comprar o remédio pra uma pessoa doente, né? Mas de primeiro não, a gente leva era o outro no ombro pra levar pra Bequimão para procurar tomar um recurso doente. Hoje facilitou tudo mais pra gente na doença.

(Entrevista realizada com Valmir Amorim, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

O Baiano já não maltratava os/as trabalhadores/trabalhadoras que iam pedir trabalho aos donos do engenho. Eles eram pessoas livres que trabalhavam em troca de alimento, algumas “patacas de bronze” para comprar o que não era possível produzir na terra. As aventuras do senhor Valmir quando menino indo comprar fumo para a sua avó, correndo contra o tempo para não deixar que o cuspe secasse antes que ele chegasse para não entrar no relho de dona Guilhermina, foram importantes para que a vivência dele no engenho acontecesse.

Embora não mais como uma potência econômica, mas como uma propriedade que não reflete mais o brilho de todas as riquezas que produziu nos tempos de prosperidade da produção de algodão e cana de açúcar, o engenho deixou no senhor Valmir e em dona Ilda lembranças de um tempo em que a desumanização das pessoas era normalizada. Um tempo em que as crianças morriam de fome e desnutrição por não terem acesso a cuidados básicos durante os primeiros meses de vida. E as mães morriam de parto por não terem alimentação e condições de

acompanhamento da gravidez até o nascimento da criança. Cuidados que são atribuídos às mulheres até hoje.

Dona Ilda: A senhora Guilhermina veio de Alcântara, de lá ela veio fugida de lá dos escravos, que a mãe dela era escrava e ela também estava no mesmo caminho, que era filha. Aí aqueles, lá em Alcântara, nessa época, aqueles aqui meus bisavôs, eles diziam que aí era muito rico, ele não maltratava ninguém. Ele não chamava escrava, era só o trabalhador deles, ele não maltratava, né? Aí, ele chegou lá dizendo que era muito bom, e ela viu essa notícia, garrou e veio embora. Veio sozinha!

João Neto: Veio nesse matão?

Dona Ilda: É, sozinha de lá, era parece que ela tava com 17 anos, quando ela veio de lá, Guilhermina. Aí, eu já conhecia ela já velha. Então, aí ela veio de lá sozinha nesse caminho, camininho, né? que nesse tempo era caminho num era estrada, se teve era caminho, não era estrada. Mas veio bater com a cara no baiano! No Carará não tinha ninguém, era só o matagal mesmo, já o Carará que já botaram nome foi depois dela que ela casou com o marido dela, era Antônio, morou, fez uma casinha aí, aí que vieram morar, mas se arrumaram lá na casa do Baiano.

João Neto: Lá que eles se ajuntaram?

Dona Ilda: Foi.

João Neto: Então nesse tempo não tinha Carará?

Dona Ilda: Não tinha.

João Neto: Ele nasceu a partir dela, casou e veio fazer uma casinha lá.

Dona Ilda: É, eles botaram esse nome. Tudo era terra do Baiano, por aqui tudo era terra do meu bisavô, meu bisavô tiveram um filho único, e ele ficou com tudo.

João Neto: Quem era ele? A senhora sabe o nome?

Dona Ilda: O bisavô? Era Vidal.

João Neto: Ele era o seu bisavô?

Dona Ilda: É.

Ana Paula: Vidal de quê?

Dona Ilda: Ah, eu não sei! Porque o sobrenome deles eram Rodriguez, eles não eram nem filhos daqui, eles vieram de um país aí.

João Neto: Depois dele ficou quem lá?

Dona Ilda: Foi o meu avô, Chicó, era Francisco.

João Neto: Esse foi o último que ficou lá?

Dona Ilda: Foi. Aí depois disso os filhos, aí foram espalhando tudo, ficou fazendo o sítio.

João Neto: De quem foi a última família que ficou lá no Baiano? Foi a do seu avô?

Dona Ilda: Foi. Os filhos do meu avô.

João Neto: Ah, os filhos do seu avô que ficaram lá?

Dona Ilda: O último foi Agapito. Aí foram vendendo os seus terrenos, foram embora, a única pessoa que nunca vendeu foi a minha mãe.

Ana Paula: Como é o seu nome, Dona Boneca?

Dona Ilda: Meu nome é Ilda.

Ana Paula: Ilda Rodriguez?

Dona Ilda: O Rodriguez perdi, o Rodriguez era da minha mãe e o Cantanhede é do meu pai. Agora eu me casei, só com o meu pai. A sua mãe era Rodriguez e o seu pai era Cantanheda.

Ana Paula: Mas o seu nome agora é?

Dona Boneca: Ilda Cantanhede Bittencourt.

João Neto: O Bittencourt já é do seu marido?

Dona Ilda: É, já Cantanhede era do meu pai,

João Neto: Aí perdeu o de sua mãe?

Dona Ilda: É, sempre quem perde é a mulher que perde, agora o homem nunca perde.

Ana Paula: Sempre quem perde é a mulher mesmo.

Dona Ilda: É, a mulher perde, o homem nunca perde. Filho todo o tempo é de mãe e de pai.

Ana Paula: E deixa eu perguntar Dona Boneca, lá no Baiano, mãe? Quando a senhora falou que eles não maltratavam as pessoas que trabalhavam lá.

Dona Ilda: Não maltratava ninguém.

Ana Paula: Como era assim? Se a senhora se lembrar, como era a relação de trabalho lá? Com o que era que eles trabalhavam?

João Neto: Trabalhavam, olha, tinha casa de engenho, fazia de tudo, era cachaça, era açúcar, era mel, era tudo tinha garapa. Isso aí eles roçavam muito, carregava essas canas tudo e era no carro de boi, e aí a criança quando passava um carro de boi, a criança pulava atrás pra puxar na cana pra chupar, a criança puxava, era certo. E o boi ia na frente com o pé de um, pra lavar boi, né, atrás não tá nem ligando pra criança puxar a cana. E fazia de tudo lá, era cachaça, era tudo. Ela fazia de tudo lá nessa casa de engenho, muito gado, muito lote. Era a fábrica de tecido, era a fábrica não sei de quê, e onde eu tava nesse tempo? Eu ainda num era nem gente. E a gente já vai crescendo, já vai escutando as conversas dos mais velhos. Venda de tecido tinha, isso aí eu achei!

João Neto: Ainda achou ainda, né?

Dona Ilda: É, esse venda de tecido.

Ana Paula: Algodão, é?

Dona Ilda: Algodão, conhecia muita algodão, tinha máquina de algodão, tinha não sei o que, tinha muita coisa, minha filha, agora pra mim que sou das novas, eu não sei de quase nada.

Ana Paula: A senhora tem quantos anos?

Dona Ilda: 79.

Ana Paula: A senhora nasceu quando?

Dona Ilda: Em quarenta e seis, três de janeiro.

Ana Paula: Então a senhora ainda pegou a época que tinha o

tecido, né?

Dona Ilda: Tinha, ainda achei! A casa de engenho ainda achei, isso aí que já foi acabando foi o filho Agapito que ficou, usou tudo, e os outros foram casando e foram saindo.

João Neto: O Agapito era o quê pra senhora?

Dona Ilda: Era meu tio, era irmão da minha mãe.

João Neto: Ah, irmão da sua mãe.

Dona Ilda: Ele era.

João Neto: E a sua mãe foi pra onde?

Dona Ilda: A minha mãe? Ela nunca saiu daí do lugar do Baiano.

Ana Paula: Ah, ela faleceu, no caso.

Dona Ilda: É.

João Neto: Aí ele ficou tomando conta?

Dona Ilda: Ficou lá, na casa dele. Cada qual tinha a sua.

João Neto: Ah, cada um já tinha a sua?

Dona Ilda: Já, já. A casa do forno, fazia muita farinha, ele já teve muita coisa ali naquele lugar.

João Neto: Todos que moravam no Baiano eram só da sua família?

Dona Ilda: Só. Quando não era da família, casava com as filhas da família.

João Neto: Pra não espalhar.

Dona Ilda: É. E os de fora que casavam, levava as mulheres e iam embora. Até não retirava as mulheres de lá. Tinha do Barroso, tinha do Bequimão, Muricizal, por aí tudo tinha...

João Neto: Esse que casou com a Guilhermina, ele não era de lá, do Baiano mesmo?

Dona Ilda: Agora eu não sei.

João Neto: Era só trabalhador?

Dona Ilda: Agora aí eu não sei, meu filho!

(Entrevista realizada com Ilda Cantanhede Bittencourt, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Dona Ilda, conhecida na comunidade como Dona Boneca, é descendente direta dos donos do antigo engenho do Baiano, que era de posse da família que tinha como sobrenome Rodriguez. Um sobrenome de origem europeia, mais precisamente portuguesa e espanhola, ninguém conseguiu afirmar de onde vieram os donos do antigo engenho do baiano, mas pelo contexto das histórias compartilhadas pela memória oral dos descendentes de dona Guilhermina, eles eram uma família de pessoas brancas de olhos claros, e que no passado possuíam muitas riquezas, conforme afirma dona Ilda:

Dona Ilda: Vocês passaram lá de Carará? Vocês não foram para o Baiano, vocês passaram no Carará.

João Neto: É, nós no Baiano nós não fomos.

Dona Boneca: Foi?

João Neto: Foi. Lá só tem morador, sabe quem? Esse retireiro de porco.

João Neto: Zé Alberto? Zé Alberto, que tem um retiro bem pertinho de onde era o Baiano mesmo.

Dona Boneca: É, a casa mesmo do outro.

João Neto: O dele que é mais lá perto. Aí tem o de Ninim, que é pra esse lado. Agora ficou bem perto, onde era o baiano que tinha aquela casa de forno e tinha tijolo até poucos tempos lá. Não sei se lá tem.

Dona Boneca: Será que já carregaram tudo de lá? Porque a casa do baiano, da casa que a gente chamava do baiano, era assim. E a casa de forno é desse lado só.

João Neto: Aquele tanque foi feito por vocês, não?

Dona Boneca: Não, ele já foi feito no tempo do meu avó, meus bisavôs esse povo. Agora depois, depois que já meteram, teve uns moradores aí de Agapito que vendeu para os Paiva, trouxeram o gado pra ir, trouxeram o búfalo, trouxeram um bocadinho de coisa pra ir, moraram aí uns tempos aí, meteram o trator.

João Neto: Rasgaram ele demais.

Dona Boneca: Mas era fundo ali, ali nós se banhamos demais. Tinha umas mangueiras, umas goiabeira, cuieira lá na beirada do tanque, aí nós trepava tudinho um atrás do outro, pulava de lá pra lá, esse ia sair longe, pro outro poder cair, mas era um bocado de criança. E ali você só banhava lá quem sabia nadar, quem não soubesse nadar não ia, era muito fundo, muito fundo.

João Neto: Aí depois que venderam pra esse pessoal aí, eles meteram trator o enlargueceram ele.

Dona Boneca: Daquela beira mais alta, sabe? Ali arredor tinha muita goiabeira.

João Neto: Ainda tem.

Dona Boneca: Tem?

João Neto: Lá tem! Goiabeira tem muita lá.

Dona Boneca: Aí de perto desse lado (fez gestos com as mãos indicando o lado esquerdo), aquele cercado ali, grandão, assim, arredado coisado tudinho pra prender bicho.

João Neto: De lá, assim, saindo ali de perto de onde Lino morava, ali que vem, que passa perto do quarto onde tinha a casa do forno, essas coisas assim. Vindo nessa beirada pra lá, assim, descendo, quem vai pro lado do Mafra, senhora, tem goiabeira demais ainda ali.

Dona Boneca: É? Praí quem morava era Urubanga aí nessa beirada.

João Neto: Por onde a gente vai tem goiabeira que credo! Acho que era por onde tinha as tapera do pessoal da sua família lá

desse pessoal, aí tinha as goiabeira.

Dona Boneca: Aí gente também morava nessa beirada também Lúcia morava. A bisavó de Marmede morava mais pra cá, aí Augusto morava assim na frente, depois ele se mudou de lado, foi pra lá, pra essa beirada de lá. Aí tinha muita a casa, muita casa!

João Neto: Lá parecia tipo um povoadozinho na época, né?

Dona Boneca: Era povoado, o Baiano era muita casa que tinha, um monte de casa lá, nessa beirada.

Ana Paula: Aí hoje é só criatório de porco?

João Neto: Hoje tá só retireiro lá.

Ana Paula: Retireiro que fala é...

João Neto: É os que criam porco. Tá papai... lá perto, papai, Zé Alberto, Manel.

Dona Boneca: E esse outro não tem, esse Marreco?

João Neto: Marreco fez mas veio embora, largou lá e foi-se embora. Acho que a casa até caiu!

Dona Boneca: Foi?

Dona Boneca: Aí de frente é assim, lá pro campo, quem vai, como tu falou, quem vai que é só goiabeira. Lá no campo mesmo, lá fora, lá é que o João Monteiro morava.

João Neto: Lá fora?

Dona Boneca: É. Era um alto lá.

João Neto: Que é tipo uma ilhazinha por trás do tanque ali mais ou menos?

Dona Boneca: É.

João Neto: Ele morava lá fora?

Dona Boneca: Esse João José que morava com a Carmo, ainda morou lá um tempo. Doutinha bem assim, falando assim, na beirada do mato.

João Neto: Ah, mas Doutinha não é mais lá pra frente?

Dona Boneca: Não. Ele morou primeiro lá, pra lá. Aí. Aí ele morou muito tempo com Maria, depois foi, morou com o Doca. Aí depois ele se mudou e foi pra aí, se mudou aí.

(Entrevista realizada com Ilda Cantanhede Bittencourt, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Dona Ilda é uma senhora de 79 anos de idade que conheceu dona Guilhermina quando ainda era uma criança, relata que ia para a casa dela todas as sextas-feira santas. Recorda bem do temperamento forte e impaciente que a matriarca possuía. Dona Boneca também recordou do modo como ela servia a comida para as crianças em seu fogão de barro que mais parecia uma mesa. Mesmo impaciente, cuidava, acolhia e alimentava as crianças que iam ao seu fogão alto de barro.

Dona Boneca foi a última pessoa a morar no Carará depois que dona Guilhermina faleceu, ela, dona Ilda, construiu sua casa na tapera onde residiu dona Guilhermina. Compreendo que o afeto pelas memórias criadas na infância com Dona Guilhermina em seu fogão de lenha podem ter influenciado a decisão de dona Ilda. Ela cuidou da herança afetiva deixada no território do Carará. Mesmo não sendo descendente de sangue da matriarca, ela tornou-se uma anciã da memória do Carará através dos momentos de vida que compartilhou com dona Guilhermina. Isso também é a genialidade quilombola, que vai se enramando entre os descendentes e aqueles que se aquilombaram com eles ao longo do caminho.

Ana Paula: Mas a senhora conheceu a Guilhermina?

Dona Ilda: Conheci muito.

Ana Paula: E a senhora sabe mais ou menos quando foi que ela morreu? A época que ela morreu?

Dona Ilda: Ah, minha filha! Muitos anos!!! (risos) Eu não tava grande, eu só ainda era pequena. Porque quando era dia de Sexta-feira Santa, lá do Baiano, nós vinha era muito ali pro Carará, porque a mãe de Margarida ali de João Boca, era a minha madrinha. Aí nós vinha pra lá, e outros tinham, e aí a gente vinha pra lá se arrumar um bocado da criança lá.

Ana Paula: Então, quando ela faleceu, a senhora ainda era criança?

Dona Ilda: Tava criança ainda. Isso aí a gente não se lembra, assim. Me lembro porque nós era pra casa dela, lá o fogão, porque nessa época, o fogão de nosso, dos mais velhos que tinha, não existia esse tipo de fogão hoje, era de terra, feito a terra, né? O dela, me acredita que era bem daí dessa parede, aqui assim, cheio de terra até em cima, né? Aí fica igual uma mesa, lá ela ficava trepadinha, ela sentada lá em cima. E aí lá mesmo ela botava uns pratos de comida, tudinho ao redor lá que cabia todo mundo.

João Neto: No fogão mesmo?

Dona Ilda: Então, assim no fogão.

Gilcinéia: Era um fogão, uma mesa adaptada lá dentro.

João Neto: Ah, um fogão adaptado com mesa de com tudo.

Dona Ilda: É, pode crer, aí ela ficava sentadinha lá. O beirão grande, rapaz quando ela falava as crianças ficava com medo. Pode crer! Esse aí era lá o baiano, era muito rico o povo lá, dos 40 para trás.

(Entrevista realizada com Ilda Cantanhede Bittencourt, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

Conforme afirmam seus descendentes moradores da comunidade Ramal de Quindiuá, Guilhermina Rosa Amorim é a matriarca da comunidade Carará, e descende dela parte do sangue que povoa o território dessa comunidade quilombola até os dias de hoje,. Guilhermina Rosa Amorim nasceu por volta do ano 1867, 21 anos antes da assinatura da Lei Áurea, lei que aboliu a escravidão no Brasil. Em meio aos territórios dos engenhos do município de Alcântara, ela ainda muito jovem decidiu seguir em busca de um lugar onde pudesse viver, e encontrar ou construir uma forma de liberdade.

Ao chegar no engenho do Baiano no território da Vila das Almas, onde hoje é o município de Bequimão, Guilhermina encontrou abrigo, trabalho e um companheiro, um rapaz chamado Gregório Antônio Amorim. A partir do casamento de Guilhermina e Gregório nasceram sete filhos, sendo eles: Diego Amorim, Aurino Amorim, Pedro Olício Amorim, José Amorim, Vita Amorim, Felícia Rosa Amorim e Pedro Emiliano Amorim. Foi a sua genealogia que ali permaneceu e depois se deslocou para outra parte da região em busca da manutenção de seu bem viver, criado e nutrido pela sua genialidade quilombola.

João Neto: Era rico?

Dona Ilda: Muito.

João Neto: Por isso chama assim “o baiano tá rico”?

Dona Ilda: Não, era um poço. Quem tá dentro e fez o poço, e aí deu muita água que era lá, esse lugar era muito difícil de água. Muito difícil de água, só tinha muita falta de água.

Ana Paula: Então, mesmo que lá o pessoal do Baiano fosse rico, só disseram que o Baiano tava rico porque acharam a água?

Dona Ilda: Não, mas já foi, esses mais velhos já não existiam nem mais.

João Neto: Já foi há poucos tempos. Diziam: “o baiano tá rico de água”, né?

Dona Ilda: Era de água. Mas ele foi rico, muito rico, muita coisa, ouro tinha muito, veja que tinha gente que trabalhava lá. Os filhos de casa olhava o cara com a mala cheia de dinheiro, aí (eu) dizia pra velha: “Mamãe, a mala de João Monteiro, tá cheia de dinheiro, mãe, tem muito dinheiro. Cala a boca, fica calada, não dê nada pra ninguém”. Ela mandava calar, que era pra vovôs velhos não saberem que ele tava roubando. E aí que eu não sentia nem falta.

Gilcineia: Tinha muito!

Dona Ilda: E num era? Era isso!

João Neto: Num tinha outra forma de guardar.

Dona Ilda: Era só guardando em mala, nessas coisas.

Gilcineia: Tinha gente que enterrava, João.

João Neto: É. Enterrava, né?

Dona Ilda: Ele nem tinha essa ideia. Não tinha, né? Não tinha.

João Neto: Porque de primeiro tinha esse negócio que dizia que o lugar que enterrava. Ele tinha ouro enterrado, alguma coisa que alguém via no sonho e dizia para o outro.

(Entrevista realizada com Ilda Cantanhede Bittencourt, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão – MA)

2.2. “Passou a estrada, nós largamos lá o Carará”: nasce a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá

Neste tópico discuto elementos de formação da Baixada Maranhense a partir da categoria “diáspora”, como conceituada por Stuart Hall (2013), no intuito de pensar a construção dessa região durante o processo de escravidão brasileira e de explicitar como suas características formam também a comunidade Ramal de Quindiuá, que se deslocou do Carará para a beira de um ramal. A região onde hoje se localiza a maior concentração de comunidades quilombolas do estado do Maranhão foi a porta de entrada para os navios negreiros no antigo Maranhão-Grão Pará. Como já dito, a cidade de Alcântara foi um centro receptor de africanos escravizados e era responsável pela distribuição dos mesmos pelas fazendas de *plantation* da região, principalmente de algodão.

Alcântara hoje é reconhecida como uma cidade quilombola, em virtude da sua população ser formada majoritariamente por pessoas descendentes de africanos que foram submetidos à condição de escravizados durante o período escravista. É nesse território ancestral que foram construídas pelo Governo do Estado do Maranhão a MA-211, também conhecida como a Rota dos Guarás, e o complexo ponte-estrada Central Bequimão, feito para diminuir a viagem entre os dez municípios da região da Baixada Ocidental Maranhense, a saber: Bequimão, Central do Maranhão, Guimarães, Mirinzal, Cedral, Serrano do Maranhão, Cururupu, Bacuri e Apicum-Açu. A rota dos Guarás facilita o acesso a esses municípios que possuem grande potencial turístico, pois encontram-se no litoral ocidental Maranhense, que tem grande faixas de praia e grandes pontos de belezas naturais com imenso potencial para o

desenvolvimento do ecoturismo, de acordo com a Secretaria de Estado do Turismo (SETUR/MA):

A MA-211 é uma rodovia de importância vital para o fortalecimento da atividade comercial e turística no Litoral Ocidental maranhense, e por isso ela também vem sendo chamada de Rota dos Guarás, como explica João Martins, prefeito de Bequimão e presidente do Consórcio Intermunicipal da Floresta dos Guarás (Conguarás), bloco que reúne as dez cidades que compõem o chamado Polo Turístico da Floresta dos Guarás, localizado na parte amazônica do Maranhão. (SETUR/MA, 7/05/2023)¹⁶

A Baixada Maranhense é a região com maior concentração de comunidades quilombolas identificadas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Uma vez que o município de Alcântara era grande polo receptor de escravizados do Grão-Pará e Maranhão, as fugas ocorriam para regiões próximas à cidade. O mercado de escravizados na região era abastecido pela influência de Alcântara, logo, seria em seu entorno que nasceriam os ramais de resistências que atuariam em busca de liberdade. As rotas para os quilombos deram lugar aos ramais que se conectaram a partir do Movimento Quilombola e da luta pelo direito ao território, como venho afirmando nesta tese. A Baixada Maranhense é, nesse contexto, o maior “ramal de resistência” que existe no Maranhão.

A comunidade Ramal de Quindiuá nasceu do processo de migração que ocorreu no território provocado pela busca de melhores condições de acesso à sede do município de Bequimão e às políticas públicas de saúde e educação. Povoada por pessoas que foram buscar naquele território uma vida que poderia vir a ser melhor com a promessa da construção da estrada MA-211, os descendentes de Dona Guilhermina se deslocaram do Carará para o entorno do ramal que se abria por ali. Dona Carminha, por exemplo, saiu do Baiano, foi para o Japapá com os filhos e terminou de criar sua família no quilombo Ramal de Quindiuá, onde hoje mora com seu filho, o único que gerou, mas criou mais de cinco filhos de sua família. Esse processo de migração dentro dos diferentes territórios ancestrais configura-se como um devir quilombola, um modo de pensar e viver relacionado ao movimento de migrar

¹⁶ Informações disponíveis em: <https://www.ma.gov.br/noticias/rota-dos-guaras-brandao-inaugura-ma-211-rodovia-que-da-acesso-a-ponte-central-bequimao>. Acesso em 25 ago. 2025.

em busca do que poderá vir a ser e na busca pelo bem viver. É pelo modo de ser quilombola, feito ao se compartilhar um território, que caminham com aquelas e aqueles em busca de ser, estar e compartilhar uma terra boa para viver, plantar e criar animais diversos. A integração que ocorreu através desses processos de migração originou a comunidade Ramal de Quindiuá, território quilombola que está localizado no município de Bequimão, litoral ocidental do estado do Maranhão, composto por três comunidades quilombolas: Mafra, que tem 50 famílias; Santa Rita, com XX famílias; e Ramal de Quindiuá, com XX famílias.

Em meados do século XX, os descendentes de Dona Guilhermina Amorim, moradores do Carará, por falta de assistência e acesso a políticas públicas, iniciaram um processo de migração para a beira da estrada que foi feita há alguns quilômetros de distância da comunidade quilombola, mas de onde era mais fácil conseguir fazer o deslocamento do território para a sede do município de Bequimão. Esse processo originou a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, que, de acordo com o Sr. Balão, começou a ocorrer na década de 1960:

Isso aqui deve ter sido na época, década de 60, de 62 a 63 por aí assim, foi nessa época, isso aqui, tá com 60 anos essa estrada aqui, oh! 60 anos! Então, depois de uns dez a vinte anos dessa estrada, aí o pessoal já começaram vir pra cá.

(José Henrique Da Hora, conhecido como Balão, Presidente da Associação de Moradores do Territorial Quilombola Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita, 2022.)

A partir da fala do Sr. Balão é possível pensar que, assim como outras sociedades quilombolas, o território quilombola Ramal de Quindiuá compõe o território ancestral que compartilha regras sociais entre todos que fazem parte daquela sociedade, todos/todas quilombolas que vivem no território. Princípios que foram comuns também àqueles e àquelas que sofreram os horrores da escravidão e resistiram através das estratégias de fuga, resiliência e saber ancestral de sobrevivência em comunhão com a comunidade e com os que compartilhavam/compartilham suas angústias e aflições executadas pelo colonialismo e a escravidão.

A migração das famílias que moravam na comunidade Carará foi estimulada pela necessidade de busca por melhores condições de locomoção entre as comunidades e o município de Bequimão para o acesso a serviços básicos, como: saúde, educação e políticas públicas que não chegavam até o Carará. Todos esses fatores mencionados contribuíram para que a população da comunidade viesse a ocupar uma nova área do território, hoje designada Ramal de Quindiuá, e que 60 anos depois se tornaria a passagem de um trecho da MA-211 a ser pavimentado por uma empresa contratada pela SETUR/MA.

Ainda sobre a formação da comunidade Ramal de Quindiuá, Dona Maria Santana, moradora da comunidade, conta que quando criança, na época em que ainda era estudante, percorria as comunidades que também faziam parte do território Ramal de Quindiuá, bem como o Carará, onde morava com sua avó, dona Felícia e dona Martinha.

Dona Santana contou também que, por volta dos anos 1970, a comunidade Ramal de Quindiuá ainda era o Carará, mesmo já sendo “batizada” de Ramal de Quindiuá, e ela em suas atividades escolares “*escrevia como Carará*”. Até a Superintendência de Campanhas de Saúde Pública - SUCAM chamava o lugar de Carará. Segue um trecho da entrevista onde Dona Maria Santana compartilha conosco parte da sua história:

Ana Paula: Dona Maria Santana, eu gostaria de saber por que a comunidade e o território se chamam Ramal de Quindiuá?

Maria Santana: Depois que fizeram essas estradas aqui num tinha só esse ramal aqui, que esse aqui é Ramal Quindiuá, aí tem o ramal de Bequimão, porque passa a pista direto para Pinheiro, lá é o Ramal de Bequimão lá onde entra pra cá. Aí, tem o ramal do Pontal, tem um monte de Ramal, Ramal do Goiabal, Ramal do Areal, Ramal do Monte Alegre, aí assim aqui ficou sendo Ramal do Quindiuá, porque aqui ia pro Quindiuá. Porque antes aqui era Carará, é lá no Ramal mesmo, onde entra do Quindiuá, lá é o Carará. Desde a época da minha avó os pessoal mais velhos até quando eu comecei a estudar, a gente botava o nome era Carará. Aí a SUCAN vinha, até na SUCAN, até um certo tempo a gente botava tudinho o nome era Carará. Aí depois mudou, mudaram pra Ramal, porque fizeram a pista essa estrada aí da beira pro Cujupe, mas nunca tinham feito a ponte, gente trevessava por água nas canoas. Aí botaro aí Ramal, aí foi aumentando as casas – tinha pouquinha casa, agora já tem mais de cento e pouco. Aí Santa Rita não é Ramal, sempre foi Santa Rita, é um povoadinho, sempre foi Santa Rita. Mafra também,

sempre foi Mafra, era só uma bolinha, agora é tudo, agora até na beira da estrada é Mafra, mas antes tinha picada, cada um tinha um pedacinho, dali tinha Mané Caetano, tinha Picada, Baiano e Mafra. Acho que não tinha nem cinco casas, porque era só a casa da velha mãe de Mundico, dessa Canuta, mãe de Tenaria, com o marido dela, quando eu conheci, e tia Venância e o pai de comade Helena, essas cinco casas que eu conheci quando eu era criança que eu ia para lá, e o pai de Pedrinho, pai de Josefa que morava no Mané Caetano, onde morava Pedrinho e a mãe de Isabel e de Ambrósio. E vindo pra virar era a Picada e só tinha uma casa. Santa Rita só tinha um pedacinho que chamavam Garapé de Pedro. Já fica lá nessa rua nova onde os pessoal estão morando.

Ana Paula: Que é onde o pessoal tá morando agora?

Maria Santana: Não. A associação é no Santa Rita. Aliás, a associação é onde era o Garapé de Pedro, porque o Garapé de Pedro entrava bem lá onde tá a associação. Eu ainda estudei lá no Garapé de Pedro, que Lió quando veio embora do Quindiuá, a primeira professora que a gente teve aqui da comunidade foi Lionete, ela era de Quindiuá, aí ela morava com um tio meu, de segundo, que era primo do meu pai, aí ela era do Quindiuá e veio morar no Santa Rita aí eu morava Garapé de Pedro. Aí só tinha a casa deles e a casa de Martinho e a casa da minha mãe, e de Rosa mãe de tia Alfreda, tinha quatro casa lá, e aí o Santa Rita era pra cá onde era a casa da velha Tiotonha, que dizem que era a dona da terra. Mas, eles ainda chamam o nome de lá assim, os pessoal mais antigo ainda chamam, aí lá eles fizeram a rua nova, lá chama agora é Rua Nova lá no Santa Rita, mas tinha outro nominho lá. Tinha a vez uma casa, era um nome. Agora o Baiano sempre foi o Baiano, no Baiano tinha mais casa, quando eu comecei a caminhar, porque aqui era longe e a gente andava a pé desde criança e era tudo caminho do mato, e no Baiano tinha mais de dez casas quando eu comecei conhecer umas dez casas, era a única comunidade maior. No Carará só tinha, umas cinco casas, de Martinha, [parte incompreensível do áudio] e da Amélia minha avó, cinco casas e depois foi crescendo, aí passou a estrada todo mundo se mudou pra estrada, aí foi gente vindo de outros lugar fazendo casa na beira do ramal e aí largaram as taperas no lugar onde moravam para vir morar na beira da estrada. O pessoal do Teso, de outro lugar perto do Baiano, esses povo do Baiano ninguém quase nenhum veio morar aqui, uns foram embora para Manaus, outros foram embora para São Luís, pessoal mais jovem.

Ana Paula: Mas, Dona Santana tinha assim algum motivo para eles virem embora para beira da estrada?

Maria Santana: Pra olhar carro passar! [Todas nós rimos!]

Maria Santana: É ficar olhando carro passar, porque olha, aqui na beira da estrada, nesse tempo a gente ainda criava, porque passava

de vez enquanto um carro. Aí passava um de manhã só ia passar outro onze horas, que era a hora das viagens. E agora não! Agora piorou! Melhorou a estrada, mas se for para gente criar, solto não, se todo mundo cercar para poder criar um cachorro uma galinha, porque se for para estrada vai morrer.

(Entrevista realizada em abril de 2023, na comunidade Ramal de Quindiuá, Bequimão-MA)

A entrevista transcrita acima ocorreu de maneira espontânea. Dona Maria Santana nasceu no território da comunidade Ramal de Quindiuá, numa comunidade quilombola chamada Carará, que, de acordo com os relatos, é de onde se originou a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá. Nessa conversa, minha interlocutora relata sua experiência de vida a partir das intervenções provocadas pelo empreendimento estatal dentro do território da comunidade e do seu território-corpo (Xakriabá, 2020). Podemos ver também como o território é feito por caminhos e ramais que conectam diferentes comunidades, produzindo a imagem que estou usando para construir o argumento desta tese, uma rizoma feito de ramais da resistência que fazem e são feitos pela genialidade quilombola.

A gestão desse território é feita pela Associação de Moradores do Território Quilombola Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita, que tem dentro de sua estrutura administrativa a participação de membros das três comunidades para tomada de decisões e organização do território. Ramal de Quindiuá recebeu esse nome por localizar-se às margens da estrada de acesso à comunidade quilombola Quindiuá, que pertence ao território vizinho, e de acordo com Dona Maria de Santana, é uma das comunidades mais antigas, conhecida como Carará. Tornou-se Ramal de Quindiuá, ou seja, estrada de acesso a comunidade de Quindiuá, uma vez que a palavra “ramal”, na região da Baixada Maranhense, significa “caminho”.

Uma comunidade quilombola se faz através da sua relação com o território e com a ancestralidade que orienta as relações com o tempo e o espaço através dos processos históricos. Se faz também daquilo que foi herdado por aquelas e aqueles que descendem da luta para viver e existir. Essa luta de outrora, herdada por quem ascendeu pela coragem e força de quem veio e aquilombou o território antes, hoje é daquelas e daqueles para quem permanecer no território tornou-se uma luta para existir enquanto sujeitos de direito e protagonistas de suas próprias histórias. É possível contar a história de uma comunidade a partir dos relatos orais que nos

possibilitam traçar a memória coletiva da descendência de Dona Guilhermina. A seguir, apresento o mapa com os lugares da memória da Comunidade Ramal de Quindiuá já mencionados ao longo deste segundo capítulo.

Imagem 12: Lugares de memória da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá



Fonte: Autora, 2025.

A ancestralidade está presente nos modos de ser e existir do território quilombola. A ancestralidade é o presente que atualiza constantemente o passado e constitui a luta por um futuro. Circularmente, ela é a existência e a vida da comunidade, é a coletividade, é o conhecimento da floresta, é a medicina a partir das ervas, é a fruta que foi plantada outrora por alguém que queria alimentar os seus descendentes proporcionando o alimento para o corpo e para o espírito ou mesmo para a identidade que resiste para continuar existindo.

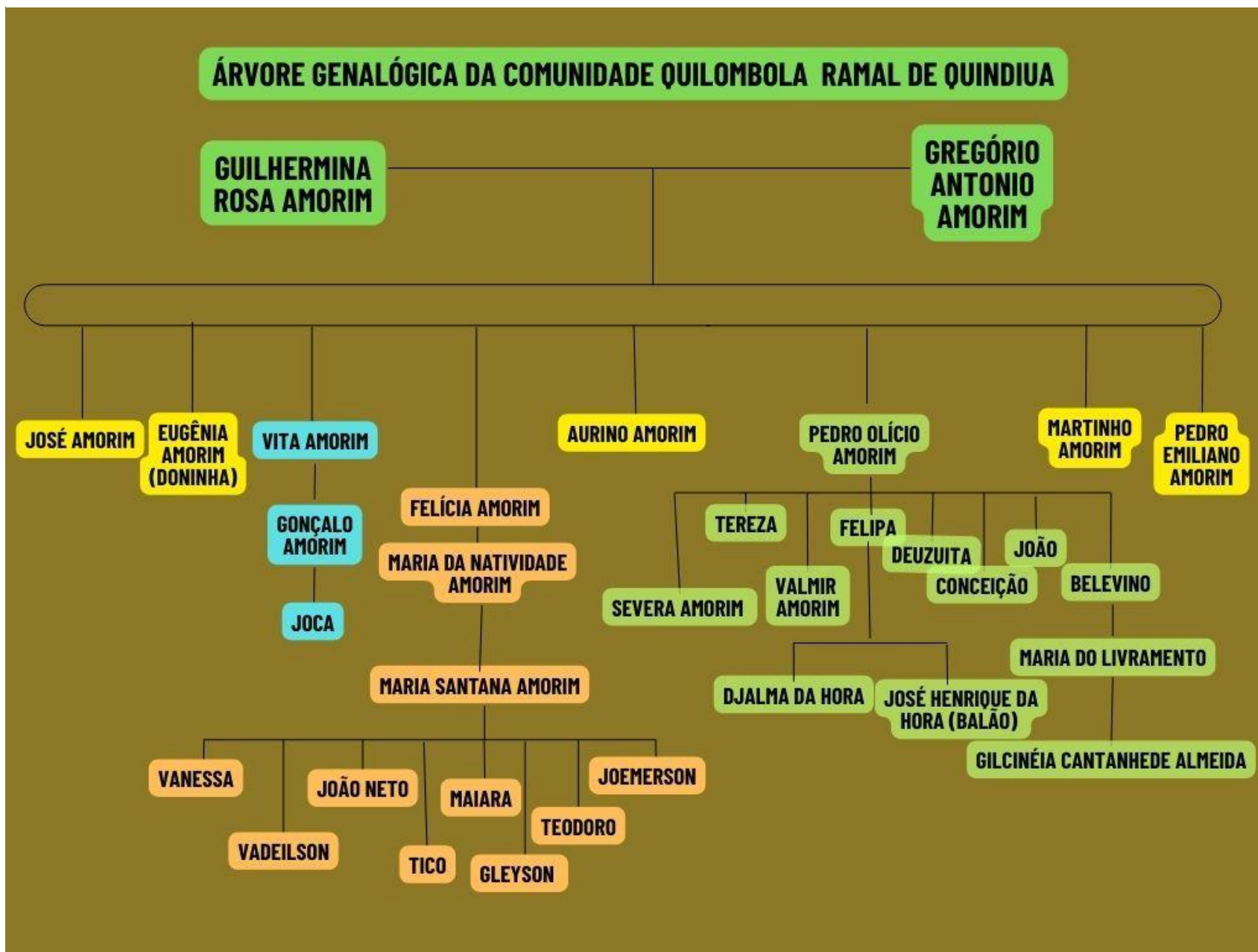
O corpo em fuga de Dona Guilhermina resistindo à escravidão e lutando por um amanhã sem grilhões e com o território-corpo livre e em liberdade é também ancestralidade.

O território ancestral não está apenas no passado, ele se encontra no presente, vivenciado por cada quilombola que reside no território construído por Dona Guilhermina e suas descendências, sua genialidade e genealogia. Os passos de Guilhermina estão presentes dentro do território uma vez que o tempo para as ontologias quilombolas se configuram numa dimensão circular, logo, cada elemento de construção do quilombamento do território de Ramal de Quindiuá é recriado pela descendência da matriarca no território que se faz presente desde o passado, até o presente e para o futuro. A ancestralidade quilombola, assim, não está no passado, ela é o presente, que se reelabora em ciclos de tempo. Os marcos do passado são aportes para a vida no agora e no por vir, ou o vir a ser, o devir que se vincula ao território e compõe os seus rizomas, suas ramas, seus ramais.

No que se refere às fronteiras étnicas do território, segundo Fredrik Barth (2000), elas são construídas e compartilhadas entre aqueles/aquelas que pertencem ao território e o território pertence a elas, compartilhando um espaço e se opondo a outros. As relações de parentesco e a promessa da construção da estrada foi o que motivou a migração de centenas de famílias para o território em que se formou a comunidade Ramal de Quindiuá. A partir de famílias que saíram de lugares como o Baiano, o Carará e o Japapá é possível perceber como as relações de parentesco compreendem um fator que, segundo a teoria do parentesco de Lévi-Strauss (2017), é estruturante para a formação das sociedades humanas. Nesse sentido, compreendo que a migração que ocorreu para a comunidade Ramal de Quindiuá foi motivada por laços de parentesco, em que os casamentos seguem um padrão de uxorilocalidade,

pois quase a totalidade dos homens que estão residindo na comunidade estão lá por conta do casamento. Os homens mudam-se para a casa do sogro e vivem com a família da mulher, ou constroem sua casa no território próximo à casa da família de sua esposa. O casamento aparece assim como um “fato social total” (Mauss, 2015) que agrega aspectos econômicos e sociais. Pensar nas relações de parentesco dentro das comunidades quilombolas requer compreender quais são as categorias dentro do parentesco que são a base para o estabelecimento das relações de troca, de casamento e até o conflito. A seguir, apresento parte da genealogia de Dona Guilhermina.

Imagem 13:Árvore genealógica de Dona Guilhermina Rosa Amorim



O território e a ancestralidade se fazem também nas práticas espirituais de uma comunidade quilombola. As manifestações religiosas dentro da comunidade Ramal de Quindiuá são em sua maioria católicas, com o festejo de Nossa Senhora de Santana, realizado durante a última quinzena do mês de julho. No encerramento das festividades é realizado uma festa tradicional dançante com uma aparelhagem de som chamada de “radiola” que tem como principal ritmo de música o reggae, muito tradicional na região da Baixada Maranhense.

2.3. “O povo que *derribou!*”: antropologia e a luta do Ramal de Quindiuá pelo território titulado e livre

Um território quilombola é feito pela sua história, marcada pela fuga e pela memória daqueles que primeiro se aquilombaram; pela sua genealogia, produzida pela episteme da genialidade ancestral; pelo ambiente composto por animais, encantados e árvores plantadas por quem antes passou por ali; pela busca por bem viver e relações de parentesco e religiosidade. Conforme define Bispo dos Santos (2022), o território é raiz que fortalece e dá passagem aos que caminham em busca de liberdade. Pensar as sociedades quilombolas também como extensão da resistência palmarina, conforme afirma Clóvis Moura (2020), nos possibilita compreender que onde há luta pela liberdade e autonomia, haverá uma centelha do que foi o quilombo dos Palmares. Durante a realização dos trabalhos de campo para esta tese, pude observar a solidariedade quilombola entre diferentes comunidades e testemunhar o escudo que a luta dos quilombos ancestrais deixou de legado para as comunidades que existem atualmente.

Pude ainda acompanhar a solidariedade circular que Bispo dos Santos (2018) conceitua e agir como um instrumento catalisador de energia para a luta pelo território e pela autonomia das formas de ser e existir no mundo como quilombolas. Nesse processo, cada reunião, cada ata e cada assembleia constituem-se em elementos políticos de mobilização não tradicionais das comunidades quilombolas, que foram incorporados, no entanto, para o fortalecimento necessário na garantia de um futuro para os povos quilombolas do Maranhão, possível apenas através do território.

Para Bispo dos Santos (2018), os quilombos são uma organização social circular completamente oposta à sociedade capitalista, cuja forma “verticalizada” entende as relações sociais como um processo que tem começo, meio e fim, enquanto as comunidades quilombolas circulam o tempo através do começo, meio e começo. Ainda de acordo com Bispo dos Santos (2018), os quilombolas estão em constantes recomeços desde o processo educacional que se dá por meio da empiria e da oralidade durante as contações de histórias feitas pelas pessoas com mais idade nas comunidades.

Na construção das casas no Ramal de Quindiuá, insisto novamente, cada família escolhe o local da sua moradia de acordo com os locais disponíveis no território, e avisam aos seus futuros vizinhos que ali agora será o local onde vai ser construída sua casa. Geralmente, uma casa é feita de taipa. Para que a casa seja feita, a família que pretende se mudar convida a vizinhança e a comunidade para o dia da tapagem da casa. O dia da tapagem da casa é o dia em que todos/todas da comunidade se reúnem no local e trabalham junto com a família dona da casa para concluir a obra de construção da moradia.

A obra consiste em fazer a escavação do barro, o amolecimento para a massa argilosa que irá tapar a casa que já estará “envarada”, ou seja, que já está com a sua primeira etapa concluída, uma vez que a estrutura de madeira nobre de varas já foi fixada e agora é chegada a hora de finalizar fazendo a tapagem com o barro molhado ou a argila, dependendo do que estará disponível.

Esse é o processo em que a família dona da casa não tem tantas despesas como teria caso fosse pagar alguém para fazer a tapagem da casa de madeira “empeleitada”. Nesse processo, só é necessário que seja fornecido almoço para quem está ajudando, e cachaça para aliviar o cansaço e motivar os trabalhadores e as trabalhadoras que estão fazendo o serviço pesado de cavar e amassar o barro que será utilizado para tapar as paredes da nova residência.

Essa atividade é vista na comunidade como uma “festa” porque tem muita alegria nesse processo, muita risada, solidariedade, música e acolhimento. Esse é o momento em que a solidariedade quilombola se manifesta entre aqueles/aquelas que compartilham o território e constroem o quilombo, e constroem também suas corporeidades a partir do aquilombamento (Nascimento, 2019).

A solidariedade quilombola está nessas atividades de mutirão dentro das comunidades, mas aqui igualmente se refere a uma solidariedade construída a partir da organização política e social entre as comunidades quilombolas do município de Bequimão, por agentes sociais e militantes. O respeito ao outro, ao território e à natureza é característico das comunidades quilombolas, posto que não há sentimento de apartação do território, da natureza e nem do que é ser quilombola, vivendo a partir do que a natureza oferece.

A comunidade Ramal de Quindiuá hoje é composta por famílias que foram formadas a partir do processo de migração de outras localidades da redondeza da Baixada Maranhense e que foram atraídas pela abertura da estrada que liga a comunidade Ramal de Quindiuá à comunidade Quindiuá e ao município de Bequimão. Muitas famílias que moravam em locais de difícil acesso decidiram construir suas casas no Ramal de Quindiuá. As primeiras famílias a se mudarem para a beira da estrada foram as dos filhos e filhas de Dona Guilhermina Rosa Amorim, que antes moravam no Carará. Essa decisão, pelo que conta o neto da matriarca, Valmir Amorim, só foi tomada depois da morte de Guilhermina, que não chegou a conhecer a estrada. Valmir conta que ela faleceu antes que a estrada fosse “rasgada”. O ramal já existia antes mesmo da estrada, pois havia o “*camininho*” para o quilombo Quindiuá, ele só era menos atrativo e pouco estruturado. Ocorre que a configuração do território, antes que a estrada de piçarra viesse a ser feita, já existia há poucos metros daquela estrada, no lugar que ficava entre o engenho do Baiano e o caminho para a comunidade quilombola Quindiuá, que era o Carará.

O tempo em Ramal de Quindiuá é marcado pelos acontecimentos da vida. As décadas dos acontecimentos são lembrados através do nascimento ou morte de alguém da família ou alguém próximo. Os nascimentos, por sua vez, são marcados por fenômenos naturais que ocorreram na época em que a criança nasceu. Então, quando do nascimento ou da morte, os ciclos da vida no Ramal de Quindiuá estão conectados diretamente à natureza e ao ciclo da vida. Não há o uso formal de orientação de tempo e espaço feito de forma cronológica a partir do calendário gregoriano. Lá dentro do território, o tempo, o espaço, a natureza, a vida e a morte são o que definem os marcadores de uma existência feita em completa conexão e compartilhamento com o próprio território. A roça era o que orientava os ciclos de vida da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá através de uma plantação que se

destacava das demais. Era o plantio do milho ou da mandioca que se lembrava ao se falar no nascimento dos filhos, por exemplo. Conforme me explicou o Sr. Timóteo no trecho da entrevista abaixo:

Timóteo: Não, é que antigamente o pessoal dizia assim: “Rapaz, o menino de tal pessoa assim nasceu quando foi?” “Ah, foi naquela época que deu muito peixe, em tal parte, assim, assim...”. “Ah foi? Ah, foi mesmo, né?” Aí que iam imaginar qual foi a época, né? Aí tinha outros... “Ah, tu lembra daquela roça que a gente teve em tal parte assim, assim?”. “Ah, me lembro!”. “Então, nessa época que ele nasceu!”.

Dona Carmina: (risos) Era assim, senhora! Era tudo tolo!

Ana Paula: Aí assim que sai o ano?

Timóteo: É, aí que iam maginar quando foi e quanto tempo... “Rapaz, fiz uma roça em tal parte assim, eu fiz em tal parte assim, eu fiz em tal parte assim... Ah, tá com quatro anos!” Mas não tava, às vezes não tinha quatro anos.

João neto: Às vezes tinha mais, ou às vezes tinha menos!

Dona Carmina: É, naquele tempo ninguém sabia de nada, era tudo tolo, não sabia de nada, sabia só de capinar roça. Isso é que era! Mas hoje em dia, não!

Timoteo: Então o pessoal falava assim: “tal pessoa assim nasceu quando nós tava mijando o arroz”. “E quando foi, rapaz?” “Não, rapaz”. “Um menino desse aqui que foi mijar no meu arroz em tal parte assim, assim aonde foi?” Aqui tem muito apelido, aqui foi no rapaz. Meu avô, em tal lugar, quem é tudo? É, onde foi? A gente tem muita família. A gente foi no brejo, foi na picada, foi lá no Patossino. E aí, aí, aí, indo. Cada um lado desse tem um apelido assim...

Dona Carmina: Mas hoje em dia, não.

Timoteo: É, hoje não.

Dona Carmina: Hoje em dia, quando nasceu, todo tempo, a mãe tem logo o cuidado com o pai, tirar registro dele, é todo tempo.

Timoteo: Quando meu pai foi me resistir, me levou pra tirar o registro. E aí eu fui montado num cavalo, a minha prima foi montada no outro. Chegamos lá, né? Aí o Constantino chegou lá, ele falava grosso, né? “O que tu tá fazendo com esses dois garotos aí?”. “Tava vindo tirar resisto desse menino e dessa menina”. “Quantos anos tinha esse menino?”. Aí eu tava com oito anos, né? Machão desse tamanho assim, tava com oito anos, né? E Tereza tinha dez, tava mais comprido, mais desenvolvido, né? Aí eu disse, “rapaz, um pequeno desse tem quatro anos, rapaz”. “Não, rapaz, eu tenho oito”, aí deu luta para ele de me resistar com seis anos! E Tereza tinha dez e resistou com quatorze, maior idade, porque tava mais alta do que eu, né? Aí resistou Tereza com catorze e a minha ele diminuiu

Dona Carmina: Era tudo tolo, senhora! Mas, hoje em dia não, nasceu parece que já vem Deus faz com que todas as mentes

das crianças abram. Mas primeiro, quando eu nasci, senhora, que eu olho as coisas hoje em dia, eu digo, é isso mesmo, que eu já passei. Meus filhos não vão passar, nem meus netos, e bisnetos. Assim é que é as coisas, senhora!

(Ramal de Quindiuá, abril de 2023)

Quadro 1: Referenciais de compreensão de tempo e espaço

Referenciais			
Referenciais Êmicos	Tempo/ espaço	Referenciais Ocidentais	Tempo/ espaço
Períodos de colheitas	Determina a data de algum acontecimento importante como um nascimento ou a morte de alguém da comunidade.	Calendário anual	Identificar datas, dia, mês e ano do acontecimento de um fato como nascimento ou morte da família próxima.
Fenômeno natural de maiores proporções como enchentes, tempestades, períodos de muita chuva			
Estações do ano		Estações do ano	Determinam como o clima será.
O plantio/existência de alguma árvore frutífera	Marca o lugar que um dia foi habitado; indica uma “tapera”.	GPS e Coordenadas geográficas	Determinam com precisão a localização no espaço

Fonte: Elaboração da Autora (2025)

Marcar as diferenças de sentido da forma de se viver e perceber tempo e espaço é importante para nos ajudar a compreender os conflitos ontológicos entre esses mundos que são explicitados na disputa pelo território e na relação com o ambiente. Se o tempo na genialidade quilombola é não linear e cíclico, o espaço compõe também os modos de saber que circulam e fazem seus corpo-territórios. Nesse sentido, a terra não é apenas algo a se possuir e extrair, rasgando estradas e pontes sem pensar em seus impactos. Ela se faz e é feita pela genialidade, fazendo gentes, lugares e tempos.

A contagem do tempo na comunidade quilombola Ramal de Quindiuá é feita a partir dos ciclos ecológicos e do devir quilombola, a partir das atividades do mundo da vida, da roça, da enchente, da colheita que foi maior. Os elementos aqui são marcadores de vida e tempos ontológicos que se repetem anual e circularmente, por meio de uma noção que se distingue do tempo linear da sociedade ocidental.

Até os registros das crianças, feitos muitas vezes depois de anos de vida, eram associados a algum acontecimento natural ou ao ciclo de produção da roça em que houvesse algo para além do normal, uma colheita maior do que as habituais, uma enchente que alagou uma região, um caminho que ficou inacessível por causa das fortes chuvas da época. Essas associações eram atreladas ao período em que as crianças nasciam para se saber o ano, pois devido à pouca possibilidade de ir à cidade para fazer o registro das crianças, em muitas vezes, eram levadas muitas crianças ao mesmo tempo para serem registradas por um parente próximo que nem sempre eram seus pais ou sabiam ao certo sua idade. Por conta dessa dificuldade de deslocamento, houve muitos casos de erro nas datas, como é o caso de Dona Carmina e de seu filho, o sr. Timóteo.

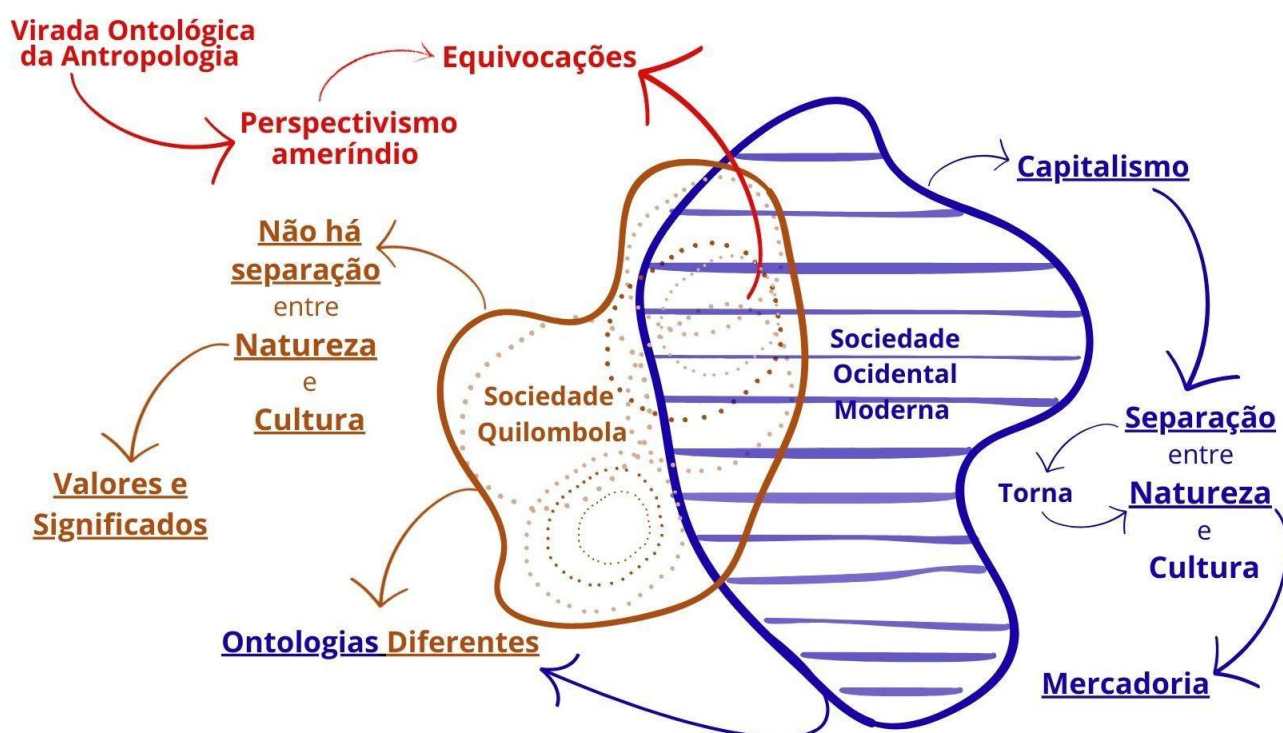
Então, se o ideal de “desenvolvimento” é uma particularidade da ontologia da sociedade do tempo linear, logo, as sociedades tradicionais que têm o tempo circular não operam com esse conceito. Ele não faz sentido nas ontologias das sociedades tradicionais uma vez que com esse desenvolvimento não se vai chegar a lugar nenhum, vai acabar, aliás, vai chegar no mesmo lugar que começou. As comunidades quilombolas são diferentes das sociedades capitalistas que têm um ideal de que se está sempre mudando, sempre diferente do que foi, mas mudando sem considerar o que era ou apagando o que já se foi. Então haverá conflito quando um empreendimento entra em um território de dimensão espacial territorial circular com uma premissa do tempo linear capitalista desenvolvimentista.

É esse choque ontológico que vai gerar problemas e insegurança nas sociedades que estão sendo impactadas por uma violência travestida de desenvolvimento. Esses impactos geram traumas que, por consequência, obrigaram a sociedade impactada a construir uma defesa, ou a construir uma estratégia para resistir e continuar existindo a despeito daquele empreendimento ou daquela lógica

que está se opondo e se impondo à lógica de existência das sociedades circulares tradicionais.

A imagem 14 representa de maneira ilustrativa as diferentes relações da sociedade quilombola e da sociedade ocidental e a forma como a antropologia teoriza essa diferença entre mundos. Não são três mundos, são dois, esse espaço entre os dois, que é a intersecção, não cria um outro mundo, outra ontologia, cada mundo continua sendo o mesmo, a questão é que eles podem aprender a coexistir ou não.

Imagem 14: Organograma das equivocações nos territórios quilombolas



Fonte: Autora, 2025.

A partir do conceito de “equivocações” de Eduardo Viveiros de Castro (2018), que compreende as relações entre sociedades culturalmente diferentes como relações que geram interpretações acerca de cada conjunto de regras e convenções sociais de ser e estar no mundo. Contudo, de acordo com Viveiros de Castro toda interpretação de si e do outro, parte de uma compreensão que só possível partindo as estruturas de epistemológicas de pensamento construídas pela cultura.

Nesse sentido, não há como dominar os códigos dessas estruturas de forma legítima sem ter sido socializado dentro delas, o que possibilita segundo esse autor a ocorrerem certas equivocações por parte dos antropólogos acerca das

sociedades com as quais ele constrói suas pesquisas. São essas equivocções que possibilitaram a antropologia um processo relativo de construção das compreensões do outro, nada é completamente compreendido pela antropóloga mesmo que ela tenha uma relação de confiança estabelecida dentro da comunidade. Porque essa compreensão parte de uma estrutura divergente e complexamente diferente das pessoas e sociedades envolvidas no processo de construção do trabalho.

No caso da sociedade brasileira, com relação aos povos tradicionais, indígenas e quilombolas, quando ocorre o choque entre as ontologias, a sociedade ocidental, muitas vezes incorporada pelo Estado, tenta suprimir e homogeneizar o mundo das sociedades tradicionais. Trata-se de um processo de homogeneização que busca apagar todas as diferenças ontológicas que existem desde a racionalidade, a filosofia, a estrutura de pensamento, a organização social até os seus territórios.

Em contrapartida, a *genialidade quilombola* possibilita entender como as sociedades quilombolas conseguem resistir desde o século XVI e XVII, apesar dessa pressão que a sociedade ocidental faz sobre ela. Porque o Estado ocidental tem um poder muito grande se comparado à sociedade quilombola. A sociedade quilombola consegue se estruturar de maneira coletiva e circular, como diz o Bispo dos Santos (2018), porque é só a partir dessa forma de organização coletiva que elas conseguem enfrentar o estado e continuar existindo até hoje, cinco séculos depois que o Estado decretou que ser quilombola era crime. E aí quando o Estado considera que algo está fora da norma e que é fora da lei, o Estado tenta de todas as maneiras possíveis exterminar, prender ou controlar essa “anomalia”, conforme teoriza também Foucault (2018).

A etnologia brasileira tem refletido sobre a diferença entre esses mundos a partir do conceito de perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, que busca compreender as ontologias indígenas e seus modos de vida em que a diferença entre ser humano e ser animal opera de uma maneira distinta. Em algum momento se é animal e em algum momento se é humano, e a cultura não é algo isolado dos seres da floresta, da natureza. Nesse sentido, os povos indígenas e quilombolas nos ajudam a pensar e criar mundo a partir da relação com a natureza e o território.

A crítica que Eduardo de Viveiros de Castro (2018) faz à sociedade moderna é construída tendo como base a separação ontológica entre Natureza e Cultura no pensamento ocidental. Quando olhamos para o modo de operar do sistema

capitalista, a separação entre natureza e cultura ganha ainda uma outra camada, a transformação dos recursos naturais em mercadoria e a noção de cultura como capital social que produz distinção entre diferentes classes sociais (Bourdieu, 1989). Aquela cultura de você acessar obras de arte que foram feitas por pintores do Renascimento, acessar outras línguas, um estudo diferenciado, ter formação, isso tudo que o dinheiro possibilita. Então pensar a cultura aqui nessa diferença de natureza e cultura é pensar a partir das estruturas capitalistas de construção do que é valor. A cultura passa assim a ser vista como acessório, roupa, calçado, carro, casa, viagem para determinados espaços.

Quando as fronteiras da sociedade ocidental entram no território das sociedades tradicionais, um vácuo é criado no espaço em que há entre uma ontologia que separa natureza e cultura e outra pensa o mundo a partir de múltiplas naturezas, onde elas misturam as fronteiras e se cruzam. Esse vácuo é o que o Viveiros de Castro (2018) chama de “equivocações”. A virada ontológica sugere uma mudança na própria forma de se fazer antropologia, a partir de uma forma mais simétrica em contraposição à forma como a disciplina se consolidou a partir, justamente, de sua matriz moderna fundada na separação entre natureza e cultura.

Pensando nisso, Viveiros de Castro (2018) fala que para conseguirmos de fato construir uma perspectiva simétrica, é necessário ter um olhar ciente de que toda tradução é uma equivocação controlada e construída por corpos que ocupam mundos diferentes, mas que conversam e se transformam mutuamente. Acompanhando a virada ontológica na antropologia, temos cada vez mais a presença de corpos quilombolas, indígenas e periféricos nas universidades. Essa presença também nos chama a construir conhecimento de outra maneira, nos mostra que não é mais possível fazer pesquisa *sobre* os Outros, mas *com* as comunidades.

Quando voltamos ao caso analisado por esta tese a partir desse lugar de produzir uma antropologia que se faz na diferença explícita dos corpos que estão ali juntos construindo conhecimento, podemos perceber como o embate ontológico entre Estado e comunidade se explicita ainda mais. O Estado compreende que para fazer uma ponte e uma estrada em território quilombola não seria preciso consultar a comunidade, passando por cima de sua própria lei, pois presume que a comunidade irá desfrutar da estrada e da ponte. Porém, ao operar dessa maneira, o Estado não considera que a comunidade quilombola que está morando na beira daquela estrada

tem uma dinâmica de vida que é completamente diferente da dinâmica de vida de uma cidade, onde o Estado está organizado. Não entram assim na análise de impacto e benefícios os animais que vivem soltos e dormem no meio da estrada, que se passa um carro em alta velocidade numa estrada de asfalto dentro dessa comunidade vai matar um porco e um boi, e a morte de um porco e um boi em uma comunidade quilombola provoca um prejuízo enorme à família proprietária desses animais.

O impacto não medido pelos responsáveis pelo empreendimento retira os meios de produção material das famílias da comunidade, sua própria condição de sobrevivência. Uma estrada dentro de um território quilombola ignora a existência e a qualidade de vida e a humanidade dessas pessoas, é como se elas não tivessem um pingão de importância. No entanto, o que a antropologia perspectivista está querendo fazer é justamente mostrar para o Estado que as sociedades quilombolas e indígenas têm uma racionalidade e uma organização própria que precisam ser consultadas.

O que tentei demonstrar aqui é que o território da comunidade Ramal de Quindiuá, feito através dos ramais de resistência e com base na genialidade quilombola, passou a ser atravessado pela estrada que trouxe não apenas morte aos animais de criação, mas também a grilagem que provocou a destruição de um mangueiral que foi plantado há mais de 150 anos para abertura de pasto e criação de gado.

Como venho argumentando, o Estado, ao construir a estrada no território quilombola Ramal de Quindiuá na década de 1970, sem entregar o título definitivo do território à comunidade, agravou a situação de vulnerabilidade das comunidades que compartilham aquele território. Ao melhorar a qualidade do acesso, e as condições da estrada, o território passou a ser invadido por posseiros que cercaram e impuseram suas decisões a toda a comunidade, que ficou sem partes importantes onde eram feitas roças, onde havia um olho d'água e era tudo preservado e cuidado:

João Neto: Pessoal aqui tem as fazendas.

Ana Paula: Ah, e essa?

João Neto: Que tem Silas, Orlando, Coronel Osivaldo, que são aquelas fazendas que vão em direção ao Mafra. Aí tem essa aqui que é de Cebola, essas de Cebola são alteradas aí.

Ana Paula: E são tudo de Bequimão?

João Neto: Tudo.

Ana Paula: Nenhum aqui do território?

João Neto: O dono dessa aqui mora no Rio de Janeiro (aponta para a frente do outro lado da estrada). Os fazendeiros era tudo

daí de Bequimão, é o Doca.

Ana Paula: Ele já era dele quando passou a estrada?

João Neto: Nunca.

Ana Paula: Foi agora?

João Neto: Eu já não entendia por gente.

Ana Paula: Vixe, então é recente.

João Neto: Aí era mato, era mato, todo cheio de mato. A gente ia atrás de manga praí para dentro desses paus praí não tinha solta, não tinha nada. De primeiro a gente ia pescar, e pescar não, papai fazia roça. Ia pescar, que tinha o rio do tucaricá, que era um olho d'água que tinha dentro aqui, que ele não secava o rio d'água que tinha aí. Aí depois que ele comprou, que eles roçaram tudo, acho que ele até secou, acho que até acabou o d'água. Aí o pessoal não fez mais roça, não fez mais nada aí dentro, agora que parece que Manoel fez roça lá, acho que ele tá fazendo tipo pra eles roçar, fazer roça, enquanto isso aí deixar pra ele botar capinha. Isso que eles tão fazendo agora aí.

Ana Paula: Mas não é dono, ele é posseiro.

João Neto: Sim, porque não encontraram um documento de título, não foi encontrado documento de título de nenhum deles aí. O único que tem é aquele lá do Valmir. É do Valmir agora. É o único que tem aqui dentro daquele território. Agora que tem ali, ó, do Paulista, que no caso onde termina isso aqui, lá em Tio Portão, que lá também do Paulista pertencia um pedaço da comunidade. Só que essa do Paulista, quando eu me entendi, já tinha. E é a única que tem título. Tanto é que a gente teve aqui, não sei se tu te lembra, duas áreas de sobreposição que a gente deixou de fora. Era uma que pegava lá embaixo e outra que pegava pra cá, pra cima. É do mesmo pessoal da Alterosa lá, e tirou esse quadro do Valmir.

Ana Paula: Quanto é a área daqui do Valmir?

João Neto: É 22 hectares e meio.

Ana Paula: E a área total do território é?

João Neto: A área total do território é bastante, só daqui do Ramal passa de 2 mil. É, porque a gente fez pelo carro. Só do Ramal passa dois mil, então juntando com Mafra e Santa Rita, vai dar bastante.

Ana Paula: Vai.

João Neto: Acho que vai passar quatro mil aqui, juntando a área toda, porque aqui, ó, vai até no campo, e pra cá vai uma certa parte pra dentro. Aí aqui, tu vai até encontrar com Quindiuá juntando já com Santa Rita, até encontrar com Quindiuá e aí Máfra aqui em geral até na beira do campo.

Ana Paula: Certo.

João Neto: Então o território fica bem grande.

Ana Paula: Então eu não estava entendendo como é que vocês estavam se organizando em relação a essa questão da gestão territorial. Porque na minha cabeça, era assim, as três comunidades tinham se juntado na associação para poder pedir a titulação. Mas, na verdade, cada comunidade tinha o seu

território só que na verdade, vai ficar só um território só. E cada comunidade faz a sua gestão autônoma dentro das suas fronteiras, que ficam aqui dentro do território, né? É isso?

João Neto: Cada um fica com seu território. Agora, só que a gente não vai permitir, até porque não vai poder, né? Depois que tiver o título, não vai poder ter vendas, essas coisas, aí a gente mesmo consegue barrar pela associação. Até mesmo porque o título não vai permitir que tenha venda.

Ana Paula: Sim.

João Neto: Mas as questões, essas outras questões mais internas, dentro da comunidade, aí vai ficar sob a responsabilidade de cada comunidade.

Ana Paula: Então, o do ITERMA foi em 2017 e INCRA foi em 2013.

João Neto: ITERMA foi em 2013. Não, a gente deu entrada lá em 2020. Foi em 2020. 2020? Deu entrada lá no ITERMA .

Ana Paula: Então, no INCRA foi em 2013, 2012 e no ITERMA foi em 2020.

Ana Paula: Tá bom. Porque as coisas que já estão aqui na comunidade, que foram feitas de contrapartida, não foi o Estado que fez, não? Foi a empresa, não foi?

João Neto: Sim. É questão daqui do poço e da sede e a sede lá da... Deram a arrumada na estrada do Mafra na época da barragem, mas foi tudo acordo feito com a empresa, não tem nada de Estado em si mesmo.

Ana Paula: No caso do Estado era pra ajeitar a escola, né? Pra fazer outra escola.

João Neto: Isso, eu coloquei o Estado, era isso. Pra fazer uma escola digna, de oito salas, e uma vez com a escola nova, a gente transformaria aquela outra escola velha pra fazer um posto de saúde, local pra gente fazer reunião, essas coisas, porque não tem na comunidade.

Ana Paula: Então, o que tá faltando agora é o Estado fazer a parte dele e terminar de cumprir o acordo aqui.

João Neto: Exatamente. Cumprir o acordo.

Ana Paula: Beleza.

João Neto: Além disso, tinha umas coisas pra agricultura eue eles falaram, Projeto de incentivo, né? Agricultura familiar, produção, que não veio também. É, não veio através do Estado. A gente fala que teve esses, esses programas aí que veio da Prefeitura, que disse. Que não veio diretamente. que é o programa PAA [Programa de Aquisição de Alimentos da Companhia Nacional de Abastecimento - CONAB do Governo Federal], o PAA individual e o PROCAF [Programa de Compras da Agricultura Familiar e Economia Solidária/Governo do Estado do Maranhão] também. São os programas que a gente participa aqui da comunidade, mas não tem incentivo, assim, na questão de vir pra limpar a área, aradar a terra, essas coisas, não tem. Os kits de produção também nunca a gente ganhou pelo Estado, não tem nada disso. A gente participa dos programas, mas por

conta própria da gente. A gente mesmo faz a nossa produção aí com o toco mesmo na mão, dessa forma, né? Sem apoio do Estado.

Ana Paula: Entendi. O número do protocolo do termo tá aí?

João Neto: Eu te mandei.

(Entrevista realizada com Ilda Cantanhede Bittencourt, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 18 de junho de 2025, Bequimão – MA)

No trecho acima podemos ver não apenas os impactos da primeira abertura da estrada na década de 1970, com a chegada de grileiros, mas o não cumprimento de compensações por parte do estado em relação à recente pavimentação do trecho. O que tenho tentado demonstrar até aqui é como a articulação de comunidades quilombolas com o movimento social têm sido importante para a garantia dos territórios tradicionais. Além disso, a história da Comunidade Ramal de Quindiuá e a genialidade quilombola nos ajudam a contar sua forma de ocupação e busca por um lugar em que pudessem *bem viver*. Seguiremos nessa forma de contar que coloca lado a lado movimento sociais, modo de viver da comunidade, pensadores negros e quilombolas e antropologia ao voltarmos para os relatos da comunidade sobre suas estratégias de luta e resistência, que diferem das lógicas dos empreendimentos implementados pelo Estado do Maranhão, nesse caso, o complexo estrada-ponte aqui pontuado.

Os processos de aquilombamento dos territórios quilombolas da Baixada Maranhense possuem origens singulares estruturadas pela luta em busca de esperança para a liberdade de corpos desterritorializados e condenados pela colonização à servidão e ao extermínio físico e intelectual. A resistência através da luta dos povos escravizados no Maranhão, como em todo o território brasileiro, foi elaborada através de estratégias de fuga e construção de espaços territoriais onde o *bem viver* fosse possível. Logo, quando se pensa os aquilombamentos dos territórios no Maranhão, questiono-me sobre os principais elementos que contribuíram para que os quilombolas se tornassem sujeitos de direitos através de suas estratégias de luta.

Como já demonstrado aqui, podemos aproximar essa relação com os territórios quilombolas às reflexões feitas por Deleuze e Guattari (2011) ao definirmos o território da comunidade como um rizoma, feito a partir de elementos humanos e não humanos que interagem naquele espaço. Essa rama, tal como a abóbora, é composta também

por outros humanos que não estão mais presentes em matéria, mas estão presentes no território na genialidade e descendência, como nas árvores por eles plantadas e nos ramais construídos por quem veio antes para aquilombar o território. Então, o rizoma do Ramal de Quindiuá é uma existência que passa a ser feita de fragmentos que se conectam após as máquinas, piçarras, árvores serem derrubadas, carregadas ou construídas pelas máquinas que pavimentaram a estrada. Os animais que foram impedidos de andar livres pela estrada porque estão ameaçados pelos carros que cruzam o território quilombola na MA-211 em alta velocidade compõem também o rizoma da comunidade e estão sendo privados de sua liberdade.

Ao chegar à comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, no dia 22 de abril do ano 2023, fomos recebidas por Dona Maria Santana que já estava na cozinha organizando os preparativos para o almoço e foi logo nos perguntando como estávamos, como foi a nossa viagem e nos ofereceu um café coado no coador de pano. Eu e Claudiuly Torres¹⁷ aceitamos o café enquanto esperávamos João, filho de dona Santana, que trabalha na Secretaria de Igualdade Racial do município de Bequimão.

A liderança nos fez companhia na sala de estar de sua casa e de forma espontânea começou a nos contar como ocorreu o processo de entrega da estrada e como estavam as condições depois desse evento. Dona Santana contou de todo o longo processo de pavimentação, que a estrada havia sido inaugurada sem sinalizações e com muitos problemas de infraestrutura:

Maria Santana: Porque a [empresa] que veio primeiro, pelos anos que ela passou, ela passou o quê? Seis anos aí, enrolando, enrolando, enrolando e quase não terminava.

Ana Paula: Seis anos?

Maria Santana: Seis anos! A outra firma passou. E essa veio, terminou de construir, terminou de completar, não sei se ficou dois anos. Veio outra que botou o pinche, já foram umas três ou quatro firmas que trabalharam aí.

Ana Paula: Mas, a primeira passou quase seis anos? Foi essa que deu todos aqueles problemas? Derrubaram a mata, pegaram a piçarra, cercaram terreno, João me contou deu uma confusão grande.

Maria Santana: Ainda tá uma confusão ainda! Agora até pararam, mas agora o César Cantanhede, que é dono lá no Mafra, aí veio onde o

¹⁷ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Maranhão, à época era discente do curso e bolsista de iniciação científica do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão – GEPEX/LIDA, sob coordenação da Profa. Dra. Marivania Leonor de Souza Furtado – DCS/UEMA, coorientadora desta pesquisa.

presidente, pro presidente liberar para ele tirar o título do pedaço dele lá, e que se a gente não liberasse para ele, nem ele e nem a gente não ia pegar o título. Que ele quer, assim porque se a gente liberar para ele, porque ele diz que era da mãe dele lá, mas não tem um documento que comprove isso, e aí nós se reunimos aqui, a diretoria, e a gente disse que não, eu fui logo que disse: “não, a gente não aceita, porque se agente aceitar ele, tem as outras, e as outras que diz que é dono, que tem fazenda e aí todo mundo vai vir ‘eu quero o meu!’, e a gente vai ficar sem nada, na rua, que eles ainda podem mandar derrubar a casa da gente”. Porque quando o ITERMA veio, ela ficou gritando, a pequena: “Ah! João vai morrer!”.

Ana Paula: Quem que gritou?

Maria Santana: A pequena, uma pequena que mora ali!

Ana Paula: Que é dos Cantanhede? Como é o nome dela?

Maria Santana: É. A Silvilene! E a casa de João e a de Reginaldo que eles iam derrubar, disse que a primeira casa que ia ser derrubada era aqui e depois a do Reginaldo. **Tu sabe né, que a gente movimenta, aí eles vem com essa história.**

Ana Paula: João me disse que não é mais o presidente da associação.

Maria Santana: Ele era! Chico passou 8 anos, agora é Balão. Balão também passou 8 anos.

Ana Paula: E quando foi que a estrada foi entregue?

Maria Santana: Ainda não foi entregue! Que eles tão fazendo a calçada. Isso é outra coisa que eles fizeram pela metade, além de fizeram mal feita. Porque era para botar pedra no fundo, e eles só botaram areia, tem lugar tão quebrando já. Tanto a pista, ali bem ali assim, tem um pedacinho tá quebrado, aqui perto de casa aonde tem um cano, ali já tá quebrado, diz que vão remendar pro dia 30 diz que vão entregar! Mas eles queriam entregar no dia 02, e **a comunidade se reuniu e disse que não tinha como, porque eles ainda não tinham terminado a calçada**, a gente fez um acordo com eles para eles ajudar a gente a fazer o posto e não fizeram, aí não deram solução nenhuma, aí eles chamaram eles para uma reunião foi na véspera, foi uma quinta da semana da assembleia. Aí eles conversaram. (...)

(Entrevista realizada com Maria Santana e João Neto, comunidade Ramal de Quindiuá, 22/04/2023, grifos adicionados)

Percebi uma certa inquietude em dona Santana durante a nossa espera, e falei: *Dona Santana, a senhora pode ir cuidar nas suas coisas, a gente se organiza por aqui até João chegar, fique tranquila!* Sorrindo, dona Santana disse: *Então tá bom, eu vou ali ajeitar o almoço e ainda tenho que ir buscar uns peixes no campo!* Seguimos em direção à cozinha para acompanhar dona Santana nas suas atividades cotidianas e oferecer ajuda enquanto esperávamos. Aproveitei para perguntar a ela sobre a história de formação da comunidade e como o quilombo Ramal de Quindiuá havia

nascido, a história que ela nos contou foi muito parecida com a que o Sr. Balão já havia nos contado e está descrita no capítulo I desta tese. Depois desse momento, ela acendeu a *tacuruba*¹⁸ e foi colocar o arroz no fogo para cozinhar, em seguida fez outra “boca” na *tacuruba* e colocou a carne de galinha caipira para fritar.

A área que dona Maria Santana utiliza para preparar as refeições é na parte externa da casa, próxima à cozinha. Ali é como se fosse uma segunda cozinha, com um jirau para lavar as panelas, um fogareiro feito de barro, onde o fogo é feito com carvão de madeira ou de cascas de coco babaçu, e um espaço para acender a *tacuruba* quando o carvão acaba, pois com ela se utiliza lenha para cozinhar os alimentos.

Além dos empecilhos na própria entrega da estrada, outra situação problemática que foi e vem sendo constante na comunidade é a implantação de cercas e seus ditos “donos” em determinados lugares do território. Trata-se de pessoas que descendem de agentes que no passado também invadiram a comunidade, que não ficou apática diante do ocorrido, pois as cercas foram derrubadas há 43 anos e no dia 11 de agosto de 2023 estavam sendo derrubadas novamente pela comunidade.

A comunidade conta que há 43 anos aquele mesmo lugar havia sido cercado pelo pai do homem que cercou agora um pedaço do território da comunidade. Naquele dia chegamos para conversar com a comunidade e fomos surpreendidas com o convite para participar da derrubada da cerca em Ramal de Quindiuá. A comunidade se organizou para retirar a cerca que foi construída para marcar a delimitação de uma “propriedade” dentro do território Ramal de Quindiuá. Retiraram estaca por estaca, arame por arame e a “propriedade” deixou de existir. A resistência aos invasores externos foi reafirmada coletivamente pela comunidade mais uma vez.

Durante a derrubada da cerca houve um diálogo interessante entre Dona Raimunda, conhecida como Amiga, e João, conhecido na comunidade como Chico. Dona Raimunda estava conversando comigo e Claudiuly sobre a possibilidade de retornarmos à São Luís apenas na madrugada do dia seguinte, visto que já era noite e não havia mais transporte para nos levar, como havíamos planejado.

¹⁸ A *tacuruba* é uma forma ancestral de cozinhar à lenha, que é utilizada na maioria das comunidades quilombolas da Baixada Maranhense. Ela é feita com três pedras grandes que são colocadas uma próxima à outra, formando um quase triângulo. Entre as pedras são colocados pedaços de lenha, madeiras que são acesas para cozinhar o alimento que será preparado dentro da panela que é posicionada em cima das três pedras, criando um fogão à lenha que utiliza recursos disponíveis no território.

Dona Raimunda nos contava sobre um ônibus que passava entre 03:00 e 03:30 da manhã, o que seria já madrugada de sábado, dia 12 de agosto de 2023, e concluiu a frase dizendo: *aqui ficou mais fácil de ir para São Luís, graça a essa estrada temos como ir pra São Luís toda hora!* (Dona Raimunda, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 11 de agosto de 2023). João (Chico) que estava próximo e ouviu a conversa retrucou, dizendo: *É, mas é por causa dessa estrada que estamos tendo que tirar essa cerca daqui! Trouxe isso aí, mas não se compara aos problemas que nós tem aqui depois dessa estrada!* (João, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, 11 de agosto de 2023).

Outro problema enfrentado pela comunidade na garantia de seu território é o grileiro aqui mencionado que ali chegou há 43 anos, conhecido como “cabeça branca”. Em assembleia realizada em setembro do ano de 2023, os/as moradores/moradoras da comunidade Ramal de Quindiuá deliberaram acerca dessa situação que está impedindo o andamento do processo de titulação do território quilombola realizado pelo INCRA. Há uma propriedade de cerca de 200m² (duzentos metros quadrados) dentro do território da comunidade, que de acordo com a comunidade, o suposto dono, o senhor Antônio Alcântara de Araújo, afirma ser seu por direito. Para que o processo possa ser encaminhado e a titulação definitiva do território possa ser concluída, a comunidade aceitou que a terra do senhor Antônio Alcântara de Araújo seja excluída do processo de titulação e seja feita a titulação apenas dos outros hectares do território, conforme José Henrique da Hora afirma no trecho da entrevista abaixo:

Aí quando foi em 1980, 78 para 80, tinha um senhor, ele era de Quindiuá, se mudou pra Bequimão, aí o que que ele fez?! Nesse tempo, meu avô morava ali perto da Igreja, o pai da minha mãe, era a pessoa mais velha daqui, quem todo mundo respeitava as pessoas mais velhas. Se fosse certo ou errado, ninguém podia optar, não! O papai já falou, deixa assim!

E assim foi. Aí, esse cidadão, encostou lá na casa de meu avô ali, pediu aqui, benhai ali onde eles se mataram pra tirar a piçarra ali, aí era uma mata de madeira de árvores de madeira mesmo de lei, de fazer casa, para fazer residências, tinha pau d’arco dessa grossura [o Sr. Balão fez o movimento de arco com os dois braços para indicar a circunferência do tronco das árvores que haviam no local], então ele pediu meu avô pra ele fazer uma roça, para ele roçar. E meu avô foi e disse: “É? Pode roçar!”. E ele com a cobiça, de querer entrar como se fosse uma roça, mas pra cercar uma grande área, o que ele fez? Ele roçou e cercou

isso aqui tudinho. Desde ali da igreja até ali no comecinho da casa de Marinilde, pra cá da casa do João, ele cercou, desmatou isso aqui tudinho aqui, tirou num sei quantas carradas de pedras dali do oiteiro, tirou as madeiras tudinhas que tinha boa, tudinho ele cortou, mas fez estrago, mas fez estrago. Isso deu um pano pra manga!!!

Isso foi em 80, nós tínhamos um poço, chamava “Poço da Pedra”, a gente enchia água, esse poço ficou dentro, aí o que que ele fez desse poço? Ele pegou entupiu! Ele era mal! Ele entupiu o poço que a gente enchia água. E aí ele mandou cavar um poço bem aqui atrás aqui que nós chamamos, chamamos de “Poço da Ingazeira”. Bem prali, quando a senhora for pra casa de Chaga é bem pertinho de lá. É num curso assim de rio, bem no curso de rio[...]. E aí, ele cavou lá e o pessoal começaram a encher, uma vez que ele tinha entupido o da gente daqui né? O pessoal começou a encher lá! E aí ele não queria que ninguém enchesse água, ninguém enchesse. Aí ele ainda discutiu com algumas mulheres lá, chamava palavrões. Aí ele disse que ele ia mostrar se o povo não ia deixar de pegar água lá. Aí ele pegou, comprou uns comprimidos assim, oh! [Fez o gesto com as mãos para exemplificar o tamanho dos comprimidos], eu não me lembro o nome dos comprimidos, tipo veneno, para botar ali dentro do poço, lá ali. E aí isso deu um pano pra manga, desgraçado!!! O pessoal se revoltou! Se revoltou pelo aí, nós reunimos, isso aqui era tudo cercado de arame, dele. O que que nós fizemos? Nós se reunimos aqui, novos e velhos, sentamos a mão no machado e fomos cortando tudinho. Cortamos foi mermo até no chão, a cerca tudo no chão, não cortamos o arame, só cortamos a cerca e os paus. De tarde ele passou aí, quando ele olhou, ixi! Voltou pro rumo de cima, foi dar parte. Deu parte de nós aqui, deu parte aqui de nós, aí meteu a polícia, a polícia veio procurar, fazer o levantamento de quem tinha derribado. “Siô, eu num sei quem foi! O povo que derribou!”, e a polícia: “Não, mas quem mandou?”, “Ninguém mandou, o povo que derribou!”. Isso sobrou pra mim e praquele rapaz que mora bem ali, oh.

(Entrevista realizada com o José Henrique da Hora, o Sr. Balão, Presidente da Associação de Moradores do Território Quilombola Ramal de Quindiuá, 22 de abril de 2023)

Nesse trecho da entrevista, o Sr. Balão conta como nasceu o conflito dentro do território da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, há cerca de 43 anos. Os detalhes minuciosos sobre o início do conflito, contado pelo interlocutor desta pesquisa, revelam a má fé de agentes de outras localidades que, usufruindo da solidariedade quilombola, apropriaram-se de parte do território, cercaram, desmataram e entupiram o poço que abastecia a comunidade com água potável.

Depois disso, ainda se auto proclamam donos daquele pedaço de terra cercado sem a autorização da comunidade.

A comunidade quilombola Quindiuá compõe o *ramal de resistência* do município de Bequimão, sendo demograficamente maior do que a comunidade Ramal de Quindiuá, e é considerada a mais antiga. A designação da comunidade Ramal de Quindiuá foi originada a partir dela, posto que a comunidade localiza-se na estrada que dá acesso à comunidade quilombola Quindiuá.

Esse homem, chamado “cabeça branca”, saiu da comunidade Quindiuá, para pedir um pedaço de terra para plantar uma pequena roça dentro do território da comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá, usufruindo da solidariedade quilombola de um dos anciãos da comunidade, neto de Guilhermina Amorim. Desse modo, usando de má fé a solidariedade quilombola a seu favor pessoal, ele passou a ferir as regras sociais compartilhadas por todos do território, principalmente no que se refere ao respeito à natureza e ao *bem viver* construído no território há séculos através da *genialidade quilombola*.

Derrubou as matas, entupiu o poço da comunidade, cercou o território que não era dele e transformou os donos do território em bandidos quando lutavam por seu território. O Estado foi acionado pelo invasor, que o apoiou, e a situação permaneceu sem ser esclarecida. Trata-se de invasão ao território quilombola, pilhagem e crime contra o meio ambiente, realizados pelo agente externo que se apropriou indevidamente de uma parte do território para uso individual, na década de 1980, e que tem reverberado como um empecilho para a conclusão da titulação do território quilombola Ramal de Quindiuá atualmente.

Fez-se aqui o que Rousseau afirma em *O discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (2017), que os seres humanos eram iguais até que o primeiro cercou um pedaço de terra e afirmou que aquela agora seria sua propriedade, estabelecendo a diferença entre os seres humanos a partir das suas posses, ignorando as necessidades do grupo.

Pensar a formação de um território quilombola em um estado como o Maranhão, em que, historicamente, ocorreram as maiores incidências de fazendas de algodão com grande quantidade de pessoas escravizadas, é pensar a formação de comunidades que têm em sua ancestralidade a marca da resistência e da luta pela

construção de uma sociedade de liberdade, liberdade essa que se opõe completamente ao sentido que foi atribuído pelo capitalismo.

O cercamento é uma estratégia histórica de expulsão nos conflitos agrários do Brasil. Boa parte da literatura que trabalha com o conceito de territorialidade, aponta para a diferença entre os modos de viver de comunidades tradicionais, muitas vezes coletivos e criando bicho solto, e os modos da grilagem, marcados pelas cercas, desmatamentos e violência (Alfredo Wagner, 2002; Mauro Almeida, 2013; Manuela Carneiro da Cunha, 2017; José Maurício Arruti, 2006; Eliane O'Dwyer, 2002). No caso da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, assim como a cerca é o oposto da reciprocidade (Mauss, 2003), a estrada é o oposto do ramal. A imposição da construção da estrada por dentro do território da comunidade quilombola interferiu na organicidade do seu *bem viver*. O ramal é resultado da genialidade quilombola que foi operacionalizada para descobrir qual seria o melhor lugar para construir um caminho entre as comunidades. Com a vida acontecendo no chão do território, foram escolhidas as áreas com menor distância, melhores solos e maior segurança física e espiritual para caminhar e ser caminho no território quilombola.

Quando a comunidade se organiza para derrubar a cerca construída dentro do seu território por quem não compartilha da mesma ancestralidade de aquilombamento do território, e do seu modo de *bem viver*, a comunidade afirma que não quer que em sua casa, uma vez que para os quilombolas a comunidade inteira é uma extensão de suas casas, seja imposta uma forma de viver que separa e não se enrama.

Hoje a comunidade encontra-se impedida de conquistar seu título definitivo do território devido a conflitos com posseiros e grileiros que construíram cercas dentro do território. Por isso, necessário se faz construir uma compreensão dos mecanismos impeditivos que são acionados pelas instituições do Estado para não prosseguir com a concretização das demandas por titulação definitiva dos territórios tradicionais.

Outrora a luta de Dona Guilhermina foi para buscar uma possibilidade de viver longe dos grilhões da escravidão. Atualmente, Guilhermina luta através dos seus descendentes para que possam existir enquanto povo quilombola que busca a reparação histórica para os seus. Para falar a partir da luta, é preciso se questionar se para a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá existir enquanto quilombola é viver com os seus direitos assegurados pelo Estado.

CAPÍTULO 3: DO “DESENVOLVIMENTO” AO “DEVIR”: a dialética da genialidade quilombola

Neste capítulo, abordo a resistência e a luta da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá enquanto sujeito de direito pela titulação definitiva de seu território a partir das mobilizações e negociações da comunidade com relação ao complexo estrada-ponte a todo tempo mencionado nesta tese. A comunidade sofre desde de o ano de 2018 com o início dos empreendimentos estatais que se encerraram em 2023. A ponte Antônio Jorge Dino, mais conhecida como ponte Central/Bequimão foi construída sobre o rio Pericumã e a MA-211 teve como objetivo diminuir 50 km do trajeto de acesso a alguns dos municípios da Baixada Maranhense. Nos capítulos anteriores, trouxe as perspectivas quilombolas para definir os conceitos de ramais de resistência e genialidade quilombola que fazem e são feitas pelas estratégias cotidianas tanto dos movimentos sociais quilombolas do Maranhão quanto das comunidades que compõem o território aqui trabalhado.

Para seguir no caminho desta tese, retomo algo que foi dito na introdução, passarei a usar o conceito sociológico de dialética para pensar junto com a comunidade quilombola Ramal de Quindiuá e entender as contradições geradas pelos empreendimentos que cortam o seu território em nome de uma certa ideia de desenvolvimento, entendida aqui como uma das faces do sistema capitalista que tenciona problemas sociais já existentes nas sociedades impactadas por megaempreendimentos.

A autonomia do território e o modo de viver das comunidades quilombolas atravessadas pelas ações arbitrárias do Estado sofrem severas consequências em sua organicidade quando projetos desenvolvimentistas são impostos aos seus territórios sem seguir os protocolos de consulta. Na comunidade Ramal de Quindiuá não é diferente, os impactos provocados pela construção do complexo Ponte Antônio Jorge Dino/Estrada MA-211 trouxeram ao território o agravamento de problemas já existentes, como o caso da grilagem, e problemas de saúde acarretados pela grande quantidade de poeira que era provocada pelo intenso trânsito de caminhões carregados de piçarra e areia no perímetro da comunidade, conforme mostram as imagens 13 e 14.

Imagem 15:Crianças percorrendo as MA-211 antes da pavimentação



Fonte: Autora, 2022.

Imagem 16:Entrada para a comunidade quilombola Mafra antes da pavimentação asfáltica



Fonte: Autora, 2022.

O Movimento Quilombola de Bequimão (MOQBEG) compreendeu a situação de violação que as comunidades do território quilombola estavam submetidas e decidiu articular as lideranças e a comunidade para ouvir e entender como aquela obra estava afetando a vida das famílias do território. O MOQBEG organizou seminários para apresentar a Convenção 169 da OIT e empoderar os sujeitos de direitos acerca do que estava ocorrendo no território quilombola Ramal de Quindiuá, Santa Rita e Mafra, ou seja, uma violação dos direitos constitucionais e internacionais das comunidades quilombolas feridos pelo próprio Estado Maranhense. Segue abaixo a entrevista com o militante Fábio Silva, onde ele aponta os principais desafios que o MOQBEG e as lideranças do território enfrentaram/enfrentam na mediação desse conflito:

(...) no Ramal de Quindiuá o que acontece é que o Governo do Estado, quando começa a fazer a MA, eles entram sem pedir permissão nenhuma para a comunidade quilombola daquele território, território que é composto por Ramal, Santa Rita e Mafra. (...) Então é o primeiro momento que a gente faz uma série de acordos, tipo, só com a ideia, só com aquilo que tinha, que a estrada ia sair. O que aconteceu é que houve uma especulação muito grande na questão da terra, na questão fundiária. Então, muita gente que tem mais recurso aqui do município, de outros lugares, começam a querer comprar terras, terrenos dentro da comunidade. E isso ali começa a criar uma série de conflitos com as comunidades, principalmente com Ramal e Mafra. E aí a gente faz o acordo que o Estado se responsabilizasse em titular aquelas comunidades para dar uma resposta a essa questão do aquecimento do preço da terra e dos conflitos daquela região. E aí a gente faz uma série de outras reivindicações, o pessoal reivindica a questão do incentivo à produção, né, porque já que ali ia ser um corredor, assim, que dá acesso, se não me engano, a nove municípios. Então, esse fluxo, né, então a comunidade poderia tá aproveitando ali pra vender seus produtos e tudo. Então, havia um compromisso nesse sentido com o Estado de qualificar e de dar condições pra agricultura familiar, pra que o pessoal que tivesse produtos pudesse estar comercializando ali na estrada. Além disso, a questão com o Ramal tinha o compromisso de fazer um posto de saúde e uma escola nova, porque a escola ficou bem perto, muito perto da MA, que é um perigo. Além de que a escola já não comporta mais o número de alunos. Então, isso também foi um acordo que ficou. A questão da melhoria dos espaços esportivos, com quadra, melhoria dos campos de futebol, incentivo. Também era outra demanda de qualificação da mão de obra lá dos jovens, para que eles pudessem ter uma qualificação melhor para poder trabalhar. Então, a gente tinha uma série de acordos. E esses acordos, o Estado, de fato, a maioria nunca cumpriu. Foi muito insignificante a parte que o Estado cumpriu desses acordos. E aí, com isso, a comunidade fechou outras vezes a MA, no sentido de estar

cobrando. E a principal cobrança sempre foi o território. Nunca ficou fora as outras cobranças, mas o território é uma coisa que a comunidade sempre cobra muito pra sair. E até hoje, né, então, essa luta começa ali em 2017. O pedido aí, porque foi negociação interna, a comunidade já tinha um pedido de interação, uma solicitação via INCRA, mas aí essa negociação com o Estado foi mais de uma ideia externa. Eu acredito que no ano seguinte, eu acho que foi quando a gente deu entrada, em 2018. E aí desde então tem feito essa luta, já avançou, mas está demorando muito. Então a comunidade, inclusive, continua muito inquieta contra esses compromissos e buscando que o estado possa tá cumprindo. Aí a gente teve essa situação com o ramal de Quindiuá, que por conta da retirada de areia foi bloqueada a estrada e na negociação com a empresa a gente conseguiu um poço artesiano de grande profundidade, porque tinha poços lá, mas eles não davam conta de abastecer a comunidade. E depois a gente esteve com o Santa Rita. Em Santa Rita deu a mesma situação, ao invés de negociar com a comunidade local, com a associação, eles foram negociar com alguém que se dizia proprietário lá da terra. Começaram, lá era areia. Na região de Santa Rita tem muita areia. Eles começaram a tirar areia, a comunidade fechou a estrada onde foi feito o acordo, onde a quantidade, uma quantidade x de areia e para deixar como benefício a associação da comunidade, que foi feita, está lá a associação hoje servindo a comunidade. Também tivemos problemas na comunidade do Mafra, porque depois eles foram tirar material, piçarra no Mafra, que era onde tinha também, uma piçarra melhor. E também não negociaram com as comunidades lá, com a associação territorial, foi feito diretamente com aquele que se dizia lá proprietário e a comunidade também teve que fazer o mesmo processo de ocupação, de pressão à empresa para tentar alguma melhoria para a comunidade. Eles conseguiram na época melhorar a estrada principal lá do Mafra, e melhorar a barragem, a barragem lá do Mafra, que é uma coisa que é importante para o setor ali todo, por conta da manutenção de água e de recursos de pescado. Então foi sempre assim, com muita luta ali, um embate com o governo, uma grande obra dessa, onde o governo não respeitou os direitos, aquilo que está garantido na Constituição.

(Entrevista realizada com Fábio Costa Silva, 18 de junho de 2025, Bequimão - MA)

A relação dialética que existe entre os empreendimentos e o modo de viver da comunidade com o território é marcada pela forma como a vida da comunidade existe antes e depois da estrada rasgar o território. Havia uma forma de organização da vida dos seres humanos e não humanos dentro do território que foi sendo alterada à medida que o fluxo de tráfego de veículos se intensificou dentro do território. Uma das mudanças mais perceptíveis é que outrora era possível viver com os bichos soltos, agora, não há mais essa possibilidade. Os animais que se deitam para descansar na

estrada, ou mesmo cruzam a estrada para chegar ao outro lado da comunidade, são vítimas de atropelamentos. O que traz prejuízo aos donos dos animais e gera tensão à comunidade provocado por algo que antes não fazia parte do cotidiano da comunidade. Como venho argumentando nesta tese, ainda que impactada em sua forma de viver, a comunidade nunca deixou de traçar novas formas de resistência. Abaixo temos fotos de diferentes mobilizações da comunidade reivindicando seus direitos e as imagens dos seminários sobre direitos de populações tradicionais que estão nas redes sociais do MOQBEQ, junto às fotos, deixo em destaque também as legendas que acompanham as postagens.

Imagem 17: Manifestação realizada pelo MOQBEQ na MA-211 em julho de 2025



Fonte: acervo do MOQBEQ, 2025.

“Na qualidade de representante do MOQBEQ, estive presente hoje na manifestação realizada por quilombolas dos territórios do Ramal do Quindiuá, Santa Rita e Quindiuá. A mobilização consistiu no fechamento da rodovia MA 211, em um ato legítimo de cobrança por agilidade no processo de licenciamento ambiental que permitirá à Associação Territorial do Ramal do Quindiuá retomar a atividade de extração de areia. Essa atividade, que representa a principal fonte de renda de mais de 100 famílias quilombolas, foi abruptamente interrompida mais ou menos seis meses por ação do Batalhão

Florestal, sem qualquer consideração pelo impacto social causado, especialmente no que se refere à segurança alimentar das comunidades afetadas. O processo de licenciamento está sendo acompanhado pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Bequimão. A manifestação foi suspensa mediante o compromisso do secretário municipal de articular, com urgência, uma agenda junto ao Secretário Estadual de Meio Ambiente e ao Presidente do ITERMA, com o objetivo de discutir tanto o licenciamento da atividade quanto a titulação do território do Ramal do Quindiuá. Reafirmamos nosso compromisso com a defesa dos direitos dos povos quilombolas e continuaremos lado a lado com nossas comunidades na luta por dignidade, reconhecimento e permanência em seus territórios.
Por Fábio Silva¹⁹

¹⁹ Imagens e a legenda foram retiradas da página da rede social Instagram do MOQBEO https://www.instagram.com/p/DMeCIAfRj0K/?img_index=1 no dia 20 de agosto de 2025, utilizada como veículo de denúncia e exposição das violências cometidas pelo Estado contra as comunidades quilombolas no município de Bequimão – MA.

Imagem 18: Imagens de atos de mobilizações da luta quilombola pelo direito ao território Ramal de Quindiuia



Fonte: acervo do MOQBEO, 2018 a 2025.

Nosso direito vem, nosso direito vem, se não vim nosso direito o Brasil pede também". É com este espírito que viemos cobrar do Governo do Estado que cumpra com os acordos feitos e assinados com as comunidades quilombolas do setor Ramal do Quindiuia em Bequimão (MA), e entre eles, o que impacta diretamente em nosso modo de vida, é a Titulação do nosso Território. Considerando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), onde cita a proteção territorial, a identidade tradicional e a consulta prévia. Esta última não foi respeitada pelo Governo do Maranhão, que só reuniu com a comunidade depois do início da obra, por conta das

manifestações e cobranças das comunidades. Nas reuniões foram feitos vários acordos para compensações socioeconômicas e ambientais, entre elas, a fundamental, a Titulação do nosso Território que foi uma das nossas primeiras demandas, para que deixássemos as obras continuarem, pois com o início das obras da ponte e da estrada, estamos vendo nosso território ser retalhado, grilado, invadido, usurpado e especulado por terceiros, comprometendo nosso modo de vida e a sobrevivência de centenas de famílias quilombolas colocando-as em vulnerabilidade. Queremos que o [@iterma oficial](#) continue com o processo de regularização fundiária (suspensão desde 2022). Que o [@governoma](#) cumpra os acordos firmados junto às comunidades quilombolas de construção de uma escola de ensino fundamental, um posto de saúde, quadras esportivas, políticas públicas para juventude, de apoio a agricultura familiar, atividades produtivas comunitárias, entre outras pactuadas em documentos e assinadas pelas comunidades e autoridades governamentais. Não ficaremos de braços cruzados vendo nossos direitos passarem a largo! Tomaremos medidas cabíveis como cidadãos! As imagens postadas mostram um pouco desse nosso histórico de lutas e diálogo com as autoridades constituídas.

O que podemos ver tanto na entrevista quanto no post em rede social de Fábio Silva e do MOQBEQ, é que a comunidade e o movimento têm pensado estratégias de resistência diante dos efeitos dos empreendimentos em seu território. Segundo Michel Foucault (2019, p.14), “a microfísica do poder realiza um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos”, e quando um corpo rompe com esse controle, o Estado o classifica como indolente, criminoso, vil e desobediente. ?

Tais estratégias são feitas de embates diretos, como as manifestações que fecham a rodovia, e de movimentos de diálogo com poder público e empresa responsável a fim de negociar compensações, uma vez que a obra já foi iniciada e finalizada. É para a forma como se dá essa segunda maneira de enfrentamento, bem como para os benefícios que as obras trouxeram para a comunidade, que irei tratar neste capítulo, pensando-a como uma dialética de resistência. O que vai definir o grau de impacto dentro do território está condicionado às estratégias de “barganha” ou alinhamento político para levar políticas públicas para dentro dele como contrapartida. O problema não é apenas a estrada, mas a forma como ela foi construída. Para Dona Carminha, apesar da construção da estrada ter sido “um benefício bom”, ela critica a forma como a MA-211 foi feita, segundo ela “quem trabalhou, não trabalhou direito”. A reflexão que a comunidade faz sobre tais empreendimentos reflete a forma como políticas públicas são realizadas dentro de territórios quilombolas, mesmo sendo uma

obra que visa levar benfeitorias, elas são feitas a partir de uma lógica de invasão e desrespeito.

A crítica tecida por Dona Carmina, *eu só sei que fizeram, ou bem ou mal feito, mas tá feito!*²⁰, é contundente e catalisadora de reflexões acerca dos processos e circunstâncias políticas que estão submetidas a comunidades quilombolas, que dependem do Estado para a implementação das políticas públicas que têm direito. A construção da MA-211, e os impactos ocasionados por ela, reforçam a insegurança que o Estado deixa dentro das comunidades quilombolas quando negligencia a necessidade de titulação de seus territórios, quando não compreende a dinâmica própria de organização da comunidade, as diferentes formas de uso do território e as relações que a comunidade tem com o seu espaço.

Na segunda quinzena do mês de junho do ano de 2025, estive mais uma vez no território da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá para a realização de um trabalho de campo, agora com o objetivo de compreender melhor as memórias que foram compartilhadas comigo desde o início desta pesquisa. Na chegada à comunidade recebi uma notícia que me entristeceu muito, o falecimento de Dona Carmina, uma moradora da comunidade que me concedeu uma entrevista cheia de risadas e muito afeto. Na entrevista com Dona Carmina em 2023, ela compartilhou uma observação que fizera da qualidade do asfalto que foi colocado na estrada, como já dito, segundo ela, o asfalto não era de qualidade, e o serviço fora mal feito.

Após dois anos da entrevista, as palavras de Dona Carmina haviam sido concretizadas pelo tempo, a MA-211, no perímetro que compreende o Ramal de Quindiuá, estava repleto de buracos, poças de lama e o completo descaso com a segurança da população evidenciado na má qualidade do serviço prestado pela empreiteira que finalizou o trabalho na estrada. Dona Carmina, com sua experiência de vida e conhecimento do mundo, previu que aquele serviço entregue em 2023 não duraria muito e que a comunidade sofreria ainda mais com o “asfalto sorrisal” que foi passado na estrada. Logo compreendi o sentimento contido nas palavras de Dona Carmina, era o sentimento de descaso e falta de fé no poder público que ela já tinha visto tantas vezes. Aquela pavimentação era a comprovação de que, quando se faz

²⁰ Maria do Carmo Almeida, 85 anos, comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, abril de 2023

política pública dentro dos territórios quilombolas, ela é feita de qualquer jeito, sem qualidade e zelo pelo serviço.

A dialética da resistência precisa assim ser refletida a partir da compreensão de que há um choque entre as duas ontologias que se atravessam por meio da estrada e da ponte. Logo o problema maior foi/é a incapacidade do Estado de escutar a comunidade e a partir de uma escuta atenta e respeitosa, refletir sobre suas práticas e relativizar os modos de realizar o empreendimento que atravessaria a vida de centenas de pessoas que moram no território. Retomo algumas das perguntas que guiam esta tese: como o Estado, utilizando o discurso do desenvolvimentismo, inicia uma obra de grande porte como a construção da ponte sobre o rio Pericumã e a MA-211, dentro de um território quilombola, e as comunidades que foram afetadas diretamente não são consultadas ou ao menos informadas do início do empreendimento? Quais as consequências desse processo para o *bem viver* das comunidades que foram atravessadas pela construção? E que tipo de desenvolvimento será levado às comunidades, uma vez que todas as políticas públicas realizadas dentro do território não visam melhorar a sua vida, mas apenas abrir caminho para que as “riquezas” sejam transportadas e o território e suas comunidades fiquem às margens do que o Estado considera desenvolvimento?

O autor Jason W. Moore (2022) tem realizado estudos sobre o antropoceno, o capitaloceno, os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais do Brasil dentro do campo de investigação da Antropologia Social. Além dele, há um número cada vez maior de antropólogos, antropólogas e antropólogues indígenas e quilombolas que se formam e constroem suas pesquisas a partir da crítica à própria antropologia, seguindo os passos de quem veio antes como o saudoso e necessário mestre Antônio Bispo dos Santos e a historiadora Beatriz Nascimento, que são intelectuais orgânicos que construíram críticas sociais a partir dos seus locais de pertencimento. As análises feitas por essas autoras e autores demonstram o que é o *bem viver* em comunidades quilombolas e como se trata de um modo de vida diferente da forma capitalista em que as relações sociais são transformadas em mercadoria. A relação com a natureza é também fundamental no *bem viver*, os/as responsáveis pela manutenção e proteção dos recursos naturais não se imaginam apartados dela, e sim, construtos e frutos da natureza (Acosta, 2016).

Quando Dona Maria Santana afirma que é *raiz do Ramal do Carará, do Carará do Ramal*, ela está dizendo que o território é ela e que ela é o território, e não há como analisar essa fala sem pensar na perspectiva da imanência. Essa perspectiva nos possibilita compreender que, quando o território foi rasgado pela estrada, sem consulta prévia, sem aviso, a comunidade foi surpreendida pela construção e pelas máquinas da empreiteira em seu próprio corpo. Não foi só o território que foi rasgado, os corpos que vivem em confluência com aquele território, os corpos que são aquele território, aquele território que é aqueles corpos, que é um corpo, sentiram na sua própria carne as máquinas rasgando; sentiram na sua própria carne quando os recursos naturais foram extraídos para serem construídas a estrada e a ponte.

Então, trata-se de empreendimentos que têm como premissa o “desenvolvimento”, cuja justificativa não dá conta, porém, de alcançar todos os prejuízos causados dentro do território e da comunidade, no sentido material e no sentido ontológico. E pensar que cada corpo que compartilha aquele território foi impactado de uma maneira específica, é pensar num rizoma de dores, em um rizoma de sofrimento que aquela construção criou para aquela coletividade. Aquela comunidade estava vivendo a sua vida a partir do seu *bem viver* e foi surpreendida com um rasgo que dilacerou uma parte do seu corpo-território, e possibilitou a permanente passagem de outros corpos que não pertencem àquela coletividade, por dentro do coração daquele território, daquele corpo-território ou daquele território-corpo.

Quando se trata de desenvolvimento é preciso compreender o que isso significa para aquela coletividade, se é disso que aquelas pessoas precisam. É preciso também pensar em alternativas, será que não teria outra rota para aquela estrada passar? Será que não teria outro caminho para aquela estrada? Por que teve que passar por dentro de uma comunidade quilombola? Por que teve que cortar, rasgar e lacerar um território-corpo, desconsiderando tudo o que foi construído ou toda a existência coletiva ali daquele grupo?

A comunidade do território Ramal de Quindiuá ainda não teve seu território titulado definitivamente por questões que estão na seara da propriedade privada dos grileiros aqui já mencionados, conforme relatou o ITERMA em reunião com João Neto (Chico) e o Sr. José Henrique Da Hora (Sr. Balão), lideranças do território. O instituto informou que há uma propriedade particular de cerca de 200 hectares dentro do

território quilombola, que é de posse de uma pessoa não quilombola, e por isso, não conseguirá realizar, ou melhor, dar continuidade ao processo de titulação definitiva do território, uma vez que o processo é mais complicado quando não se trata apenas de terras públicas da união. Então, nesse caso, estamos diante de uma situação impeditiva de acesso ao direito constitucional das comunidades quilombolas, a titulação definitiva de seus territórios, garantido pelo Art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988.

Temos uma porção do território quilombola sob posse de um indivíduo que se declara dono que, ignorando a lei, construiu cercas e invadiu os espaços das casas de moradores quilombolas. Como já contado no segundo capítulo, de acordo com o relato do Sr. Balão, bisneto de Guilhermina, e morador da comunidade, o terreno foi adquirido à revelia da comunidade pelo antepassado do atual grileiro, que invadiu o espaço sem dizer quais eram as suas reais intenções, pois o mesmo pediu para fazer uma roça e logo após o consentimento, tratou de cercar, derrubar árvores, desmatar e restringir o acesso ao poço de água que abastecia toda a comunidade.

O sistema capitalista funciona historicamente por meio da transformação dos recursos naturais em mercadoria, conforme afirma Marx (2013). Quando se trata dos territórios quilombolas, essa transformação se dá em lugares construídos por coletividades por meio da imposição de uma lógica pautada na mercadoria contra uma ontologia do uso comum, que é justamente o que constrói a territorialidade dos povos tradicionais. Em diálogo com Abdias Nascimento (1978), as pessoas negras que fugiram da escravidão aquilombaram a terra, que deixa de ser propriedade, uma mercadoria, e passa a ser integrada aos corpos de pessoas que a partir daquele chão/território constroem uma vida de liberdade - noção essa contrária ao que o neoliberalismo e extrema-direita atuais afirmam ser liberdade.

A genialidade quilombola se faz por meio da ocupação do território feita de maneira circular e coletiva, onde tudo é de usufruto coletivo e que as regras sociais que ordenam a comunidade estão relacionadas ao *bem viver*, que é contrário ao viver bem do capitalismo, conforme afirma Bispo dos Santos (2019).

No dia 11 de agosto de 2023, eu e Claudiuly Torres fomos novamente até a comunidade realizar trabalho de campo e acompanhar os últimos acontecimentos na comunidade provocados pela construção da MA 211 e da ponte Governador Antônio Jorge Dino sobre o rio Pericumã. Nesse momento, nos deparamos com fatos

que ferem a concepção moral da comunidade quilombola, um crime ambiental, a derrubada de 15 mangueiras que formavam um mangueiral centenário na chegada da comunidade, às margens da MA-211.

A identidade de quem plantou o mangueiral era desconhecida, mas segundo Dona Santana, ele foi plantado por moradores antigos da comunidade Ramal de Quindiuá. Ainda que Dona Santana não soubesse quem plantou aquelas árvores, ela afirmou que essa pessoa, esse mais velho, não estava satisfeito, assim como nenhuma pessoa da comunidade. A derrubada das árvores foi motivada pela construção de um pasto no local.

A derrubada de um sítio de mangueiras centenárias dentro do território é um ato além de criminoso, ele está imbuído do desejo de aniquilação daquele modo de vida, pois ataca diretamente algumas de suas fontes de nutrição e memória, uma vez que quem plantou cada mangueira, plantou a saciedade das próximas gerações do quilombo. Acabar com a forma quilombola de vida é também promover a destruição dos seres que compõem a construção circular, conforme afirma Bispo dos Santos (2023), deixada por ancestrais que em suas trajetórias buscavam alimentar o futuro através da luta, e o corpo através dos frutos da terra plantados por quem veio primeiro e aquilombou o território.

Assim, para além do cultivo de alimento, as comunidades aquilombadas tiveram também que construir estratégias diárias de resistência. Conforme afirma Santos (2018, p. 13):

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de dominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também.

Esse parece ser o movimento que a comunidade Ramal de Quindiuá faz a todo tempo com os empreendimentos que rasgam o seu território. O problema da estrada são as consequências que ela trouxe consigo para dentro do território. Durante as entrevistas realizadas com moradoras e moradores da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, ao perguntar “o que estavam achando da estrada dentro da comunidade”, as respostas foram que a estrada era boa e ao mesmo tempo

ruim. A resposta negativa e positiva ao mesmo tempo expressa a dialética existente dentro desse empreendimento construído e entregue à comunidade quilombola.

Imagem 19: Tacuruba acesa com panelas em cima



Fonte: a Autora, 2023.

Imagem 20: Dona Santana preparando o almoço



Fonte: a Autora, 2023.

3.1. A ponte que “rasgou” o território, a estrada que o corta o “ramal”

O Projeto de Lei nº 745/2023, de autoria do Deputado Estadual Cláudio Luiz Lima Cunha (Partido Liberal - PL), tem como finalidade criar a Rota dos Guarás do Turismo na região do Litoral Ocidental do Maranhão,²¹ e visa incentivar empreendimentos turísticos na região. Além disso, o complexo ponte e estrada, a formado pela MA - 211 e a Ponte Antônio Jorge Dino, tem como finalidade reduzir o trajeto entre alguns municípios da região da Baixada Maranhense (Bequimão, Central do Maranhão, Mirinzal, Guimarães, Cedral, Cururupu, Porto Rico, Serrano do

²¹ Fonte: http://sapl.al.ma.leg.br/sapl/consultas/materia/materia_mostrar_proc?cod_materia=45729. Acesso em 16 fev. 2025.

Maranhão, Bacuri, Apicum-Açu). O segundo empreendimento foi construído sobre o rio Pericumã, também na Baixada Maranhense, localizada na parte norte do estado do Maranhão. O nome atribuído a esta rota é em homenagem ao pássaro de plumagem avermelhada que é encontrado apenas nesta região, o guará, que adquire uma cor avermelhada devido à sua alimentação que é à base de uma espécie de caranguejos pequenos, regionalmente conhecida como “chama-maré”. As imagens a seguir mostram a construção da ponte e a rodovia já pavimentada no perímetro da comunidade.

Imagem 21: Ponte Antônio Jorge Dino em fase de construção foto feita de cima da obra



Fonte: Autora, 2022.

Imagem 22: KM 24 da MA - 211, perímetro da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá



Fonte: Autora, 2023.

Imagem 23: Ponte Antônio Jorge Dino em fase de construção foto feita da MA-211, as margens do rio Pericumã



Fonte: Autora, 2022.

Como já dito, a Baixada Maranhense possui a maior parte dos territórios quilombolas do estado do Maranhão, a própria Alcântara hoje é reconhecida como uma cidade quilombo, em virtude da sua população ser formada majoritariamente por pessoas descendentes de africanos que foram submetidos à condição de escravizados durante o período escravista no Brasil. A região concentra também um grande potencial turístico, detentora de uma paisagem singular, tem como principal característica os campos alagadiços, grande influência dos rios Pericumã, Mearim e Grajaú. As condições geográficas da Baixada são ideais para o *habitat* de inúmeros animais, entre eles o Guará. A região também é possuidora de praias e muita beleza natural, motivos pelos quais foi escolhida para integrar a rede de pólos turísticos e ecoturísticos do estado do Maranhão, segundo a Secretaria Estadual de Turismo (SETUR/MA).²²

Imagem 24: Placa da ponte sobre o rio Pericumã



Fonte: Autora, 2023.

²² Entrevista realizada dia 30 de abril de 2024 com servidor da Secretaria de Estado do Turismo - SETUR/MA.

João, João José Ferreira Neto, ex-presidente da associação quilombola Ramal de Quindiuá e uma importante liderança da comunidade. Como contado no capítulo anterior, Dona Santana, muito atenciosa, deixou seus afazeres para nos fazer companhia até que João pudesse chegar, enquanto isso, nos contou um pouco sobre os acontecimentos que permeiam as relações entre a comunidade, a empreiteira e a SINFRA/MA.

3.2. Os rizomas de resistência na Baixada Maranhense

Os quilombos da região da Baixada Ocidental Maranhense assemelham-se com uma teia construída por conexões criadas através dos “ramais”. Cada estrada que recebe o nome de “ramal” é uma parte do rizoma de resistência. O ramal de fulano, o ramal de Quindiuá, o ramal de Rio Grande, o ramal de Mafra, são os ramais desse rizoma que gestam a liberdade dos povos quilombolas do Maranhão a partir da luta pela titulação definitiva dos seus territórios. Os ramais compõem um rizoma de trocas de solidariedade, instrumentos de luta, matéria prima para construção de abrigos e casas, produção de roças e produtos oriundos do cultivo da terra, que ao ser remexida pela enxada de um quilombola torna-se parte da sua história, e a terra é transformada em território.

Ao perguntar a dona Santana o significado da palavra “ramal”, a resposta foi de que se trata de um caminho, que não é igual a estrada de asfalto, um caminho pequeno feito por quem caminha entre uma comunidade e outra, entre a comunidade e a cidade, que liga o povo de um lugar ao outro. Essa resposta remeteu-me a um sentido para a liberdade e a conexão dos ramais e comunidades quilombolas, dos ramais e pessoas dos ramais que constroem conexões e redes para fortalecer a luta e a resistência contra as imposições que podem condenar à morte todas aquelas coletividades de gentes, ramais e ligações com a ancestralidade daquela região. Abrir uma estrada pode significar construir um caminho para compartilhar a esperança.

Cada quilombola daquele território que caminha pelos ramais, indo e vindo para as suas casas, dando prosseguimento às suas vidas, saindo para o trabalho, cuidando dos animais, crianças indo para a escola, carregando nas mochilas os desejo de aprender, correndo para chegar e encontrar amigos que compartilham a ancestralidade e a territorialidade de ser quem se é dentro do quilombo. Cada ramal

trilhado é a personificação dos sonhos de dona Guilhermina Amorim, quem primeiro caminhou por esse “ramal”, abriu tantos outros e lutou com sua esperança e genialidade e aquilombou o chão que hoje é o território quilombola Ramal de Quindiuá.

A definição da palavra “ramal” é, segundo o dicionário Aurélio de língua portuguesa (2023), “circuito secundário que desemboca numa canalização principal; linha ferroviária secundária”, como também pode significar um ramo de uma planta arbustiva que constrói galhos frondosos e interligados com um caule que estrutura a base de todos os galhos desta árvore frondosa. A noção de genialidade nos chama a pensar que as comunidades quilombolas da Baixada Maranhense formam uma enorme “copa” de galhos e ramos que se entrelaçam para se fortalecer diante das intempéries do sol, das chuvas e dão abrigo às aves que fazem seus ninhos e se refugiam na força da natureza dentro dos seus troncos.

Conforme Deleuze (2011, p. 30), “um mapa pode ser uma ação política”. Os rizomas de cada morador/moradora da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá se conectam entre si, formando uma conexão intra-rizomática de vidas, trajetórias e lutas pelo território. A resistência pela existência se personifica no rizoma que cada trajetória constrói dentro da territorialidade feita a partir do aquilombamento dos indivíduos e dos territórios. O território é um rizoma composto por todos os elementos humanos e não humanos que estão em constante interação. Tal convívio ocorre desde meados do século XIX, quando a primeira habitante quilombola do território assentou sua casa, criando a comunidade quilombola Carará, e fincou seus pés no chão do território que ela, a partir de então, aquilombou como território da comunidade Ramal de Quindiuá.

O rizoma se faz desde o momento em que uma criança se alimenta com o fruto colhido de uma das mangueiras plantadas pelos primeiros habitantes do território quilombola. Os ancestrais que fugiram da escravidão plantaram a liberdade quando ocuparam as terras e transformaram-nas em territórios de vida. Além da liberdade dos corpos, foi construída, a partir da genialidade, a garantia da sobrevivência por meio das árvores, que enquanto vivas, alimentariam os seus descendentes, e os protegeria da fome e da desnutrição. Logo, o mal da fome não se aproximaria das próximas gerações, garantindo liberdade aos corpos e mentes.

O rizoma não é estático, ele é fluxo (Deleuze, 2011). Para pensar com essa metáfora do rizoma, nas árvores e nas comunidades quilombolas, é preciso falar em

movimento, inclusive na raiz. A partir de sua reprodução, da troca que ocorre durante o processo de polinização, depois que a flor é fecundada, o fruto começa a surgir de dentro daquela flor, que só foi possível através da interação entre diferentes seres, a planta e um agente polinizador, como as abelhas, que são responsáveis por esse trabalho majoritariamente. Durante o processo de crescimento até o seu amadurecimento, são as raízes que nutrem o fruto, até que ele seja colhido, e ao ser colhido e consumido, aí está o rizoma da árvore do quilombo. A seiva produzida pela raiz e a intenção de quem plantou a árvore estão presentes ali naquele fruto, e em todos os outros elementos que compõem a árvore.

Logo, embora não haja movimento perceptível aos olhos, há movimento de crescimento, frutificação e resistência intencionalmente plantados por aqueles que lutavam pela liberdade dos seus corpos por meio da fuga e do aquilombamento dos territórios. No entanto, aqui neste trabalho, a palavra “ramal” nomeia um território quilombola que se constituiu a partir da migração de famílias que saíram de suas comunidades originárias e encontraram abrigo na comunidade Ramal de Quindiuá, localizada na beira da estrada atualmente conhecida como MA-211.

3.3. O território quilombola Ramal de Quindiuá e a violação de seus recursos naturais pelo Estado

O que estamos acompanhando ao longo desta tese é a transformação de um ramal, construído a partir da genialidade quilombola, em uma estrada pavimentada com material de baixa qualidade, feita a partir da necropolítica do Estado. Diante da falta de consulta e abusos diversos durante a pavimentação, a comunidade Ramal de Quindiuá e o MOQBEG lançaram mão de suas tecnologias ancestrais para construir seus ramais de resistência. Como já dito aqui, quando da obra da estrada, a empreiteira encarregada utilizava recursos naturais de dentro do território para a construção da ponte e da estrada. De acordo com Dona Maria Santana, o problema foi que eles começaram a retirar as pedras, madeiras e piçarras sem a comunidade saber ou ter sido informada que esses recursos seriam retirados:

Madeira, estavam tirando tudo, pedra, e desmontando tudo, lá no Mafra eles desmataram muito. Eles estavam tirando para levar,

estavam tirando para botar na pista, mas só que a gente, porque eles entraram sem conversar com a comunidade, esse que foi o problema, pelo menos eles tinham conversado com a comunidade, saber se aceitava deles mexer lá, se não aceitava, se podia se não podia, esse que é o problema. E esse é o problema que deu também no Santa Rita que eles entraram e eles não conversaram com a comunidade, aí eles começaram tirar e depois foi que brigaram, conversaram e acertaram foi por onde eles negociaram que aí eles iam tirar e que dava direito a eles receber a sede, e assim eles fizeram.

(Entrevista realizada com Maria Santana e João Neto – em 22/04/2023, Comunidade Quilombola Ramal de Quindiuá - Bequimão - MA)

Ao perceber as ações da empreiteira, a comunidade se organizou e foi conversar com os encarregados da construção para comunicar que não estavam de acordo com o modo como o trabalho estava sendo conduzido dentro do território. Uma vez iniciada a construção, não havia mais a possibilidade de retirar as máquinas e parar a obra. Então as comunidades fizeram suas reclamações e reivindicações para a empreiteira. A primeira solicitação foi a construção de um poço artesiano na comunidade Ramal de Quindiuá. Posteriormente, foi solicitada a construção de uma sede para a associação de moradores na comunidade quilombola Santa Rita, depois a construção de uma barragem na comunidade Mafra. Todas foram cumpridas pela empreiteira. Outras reivindicações também foram feitas, como a construção de um prédio para a transferência da sede da escola da comunidade Ramal de Quindiuá, e a adaptação do prédio onde a escola funciona atualmente para que fosse construído um posto de saúde no local. Essas duas últimas reivindicações não foram atendidas pela empreiteira, pois eram demandas que o governo do estado entregaria para a comunidade.

A população que reside na comunidade Ramal de Quindiuá deparou-se com uma situação em que seu território estava sendo destruído, sendo retiradas piçarra, pedras e madeira para a construção do complexo ponte-estrada dentro dele, e não foi sequer informada acerca do início do processo, bem como quando e como a obra seria realizada. Trata-se uma invasão territorial onde as/os donas/donos do lugar foram propositalmente ignorados/ignoradas pelos agentes, nesse caso, a Secretaria de Infraestrutura no Governo do Estado do Maranhão e a empreiteira contratada para realização dos serviços de engenharia dentro do território.

A preocupação com a preservação do território levou a comunidade a se impor diante dessa falta de comunicação entre agentes do Estado e a Associação Quilombola de Moradores do território Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita, que representa as/os moradoras/moradores do território. Dominantes nas artes da luta e resistência, posicionaram-se contra a destruição de seu território e impuseram as suas necessidades e carências para que sua população obtivesse melhor qualidade de vida a partir das políticas públicas que foram reivindicadas pelas lideranças que enfrentaram as empreiteiras e os agentes representantes do Estado para assegurar que o freio seria utilizado quando se tratasse da exploração dos recursos naturais do território. Conforme afirma dona Santana, o poço foi a primeira obra reivindicada pela comunidade que foi entregue pela empresa. O sr. Balão explica como seria a construção de um posto de saúde na comunidade Ramal de Quindiuá:

Nós temos uma tratativa com o governo de uma escola, porque a escola é uma escola muito mal planejada, foi feita assim aleatoriamente, cada prefeito que entrava fazia uma ação do jeito que ele queria, aí foi ficando assim, tudo torto! Não planejaram uma obra, um projeto, a escola não tem um espaço para nada, só tinha as salas de aula mesmo e um corredorzinho no meio e só. Então a gente pediu, sentou com o prefeito e o secretário do governo e exigimos uma escola, que até então eles iam fazer uma escola no Santa Rita, mas como lá em Santa Rita tinha uma escolinha pequenininha que tinha os alunos da pré-escola eles resolveram remover todo para cá, de lá do Mafra, tudo se centralizou aqui, então com essa vinda dos alunos das comunidades vizinhas daí, então a gente pensou em ter uma escola maior, com mais estrutura e fora daqui da beira da MA, aí a gente cobrou ele de novo, e a escola vai ser feita, então nós estamos esperando.

(Entrevista realizada com o José Henrique da Hora, o Sr. Balão, Presidente da Associação de Moradores do Território Quilombola Ramal de Quindiuá, 22 de abril de 2023)

O prédio da escola da comunidade será utilizado para as instalações do posto de saúde e outra parte será a sede da associação de moradores na comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, que ainda não dispõe de um espaço para a realização das reuniões e assembleias. Atualmente esses eventos acontecem na casa de João, ou na casa do atual presidente da associação, o Sr. Balão.

No que se refere a organização econômica da comunidade Ramal de Quindiuá, cerca de 90% das famílias da comunidade vive da roça e da pesca, as demais famílias que não praticam a agricultura trabalham na sede do município, no comércio, como empregadas domésticas e têm suas rendas complementadas com subsídios de programas sociais do governo federal. As informações socioeconômicas foram obtidas através de aplicação de questionários junto às famílias da comunidade.

Como podemos ver, a construção dos empreendimentos estatais traz à tona o acesso a políticas públicas por parte de comunidades quilombolas e suas maneiras de sustento. A Rota dos Guarás não foi construída para que se respeitassem os limites ontológicos das comunidades quilombolas da região da Baixada Maranhense, o que configura uma perspectiva negativa da comunidade em relação ao empreendimento, no entanto, há, dentro do que pude notar nas falas das/dos interlocutores, a percepção de que políticas públicas para a comunidade também estão sendo trazidas desde a construção do complexo. Nesse sentido, a construção da rota beneficia e prejudica as comunidades concomitantemente.

A MA-211 foi construída dentro do território da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá em condições adversas e com resistência da comunidade, para que os limites territoriais e ecológicos não fossem ultrapassados pelas empreiteiras que realizaram a obra. Embora houvesse o desejo da comunidade pela construção da estrada, uma vez que daria maior acesso a outros municípios e possibilitaria mais políticas públicas, foi grande a decepção ao ver o serviço mal feito, que ainda extraiu recursos naturais de dentro do território para fins de utilização na construção e a apropriação indevida de territórios dentro da comunidade.

A falta de qualidade do asfalto que foi colocado na MA-211 reflete uma estrutura de pensamento que operacionaliza a ideia de que se é para uma comunidade negra, quilombola, pobre, deve ser feito sem qualidade, buscando economizar o máximo possível dos recursos públicos. É o mesmo que acontece com as escolas que estão localizadas dentro das comunidades quilombolas, povoados não quilombolas e bairros negros do centro das grandes cidades, a diferença entre o espaço físico é gritante, sem falar da qualidade do ensino, da remuneração docente e da valorização da cultura e identidade local. Não há como comparar a outros lugares tidos como mais nobres, pois a distância torna-se quilométrica. Logo a estrada que passou pelo Ramal de Quindiuá pavimentou uma racionalidade racista que

desconsidera as ontologias da comunidade quilombola e expressa que o Estado não está disposto a oferecer um trabalho de qualidade dentro dos territórios quilombolas. Conforme entrevista com Dona Carminha, seu filho Timóteo e João Neto:

Ana Paula: E a senhora sentiu que essa estrada melhorou alguma coisa na comunidade?

Dona Carmina: Dum lado melhorou!

Ana Paula: E do outro?

Dona Carmina: Do outro tá piorando (risos!) Porque os jumentos que ficam na estrada tão matando, ontem mataro dois lá no Japapá, o jumento sabe como, é? Só quer saber de tá na estrada passa carro toda hora, e ele só assim oh, rum..., ele num sai (nesse momento da entrevista, dona Carminha fez um gesto com a cabeça, movimentando para o lado, representando que o jumento não sai da estrada e mexe apenas a cabeça quando um carro passa pela estrada). Aí o carro quando vem, com dois quentes e um fervendo, lá vai né? Ontem mataro um pequenininho, uma grande, tá lá na estrada... o mototáxi veio dizer indagora, o Zé Maria.

Ana Paula: E o dono fica no prejuízo?

Dona Carmina: É o jeito! Porque tem uma porção de jumento, que jumento tem muito, num tem? É do Mafra.

Ana Paula: Aí quando morre assim o dono quem fica no prejuízo, né?

Dona Carmina.: É o jeito! Não sabe nem quem matou. Esse outro num matou outro de Timóteo, tá vendo? Bem ali, prali, não sei aonde foi. Ainda não tem mês que ele matou a jumenta bem alí.

João Neto: Mata tudo quanto é bicho, o jumento é o que estão mais morrendo ultimamente, porque o jumento ele não arreda, ele só faz assim (João fez um movimento giro com a cabeça para indicar como o jumento faz quando se depara com um veículo na MA-211). E às vezes os outros animais já correm. E ele como é preto também, eles ficam muito estirados assim, e a gente não percebe que eles estão no meio da estrada. É tipo, vaca, esses outros animal, geralmente eles fico atravessado, de longe tu vem e tu olha, e o jumento não, o jumento fica retinho na estrada, aí tu não percebe, e agora ele preto, quando tu vai chegando tá em cima, que tu vai ver que é uma animal, às vezes não dá tempo de sair. Mas, é muito arriscado!

Timoteo: Não deu nem para tirar o couro, né rapaz?! Não deu!

Ana Paula: Mas, os acidentes que aconteceram com as pessoas que estavam envolvidas nunca teve nenhum acidente grave?

João Neto: Não, acidente grave nunca teve, só esse rapaz que bateu a jumenta deles aqui, e os acidentes estão sendo causados mais por carro. Ele caiu, mas não se feriu, não.

Timoteo: Foi um prejuízo danado que aquele cara me deu!

(Entrevista realizada com o Dona Carmina, o Sr. Timoteo e João Neto do Território Quilombola Ramal de Quindiuá, 22 de abril de 2023)

A violência que essa ação provocou dentro das comunidades quilombolas dali é demonstrada pelo sentimento entre os moradores de descaso, falta de compromisso e descredibilidade para o Estado com relação aos compromissos determinados pela Constituição Federal de 1988. Ao desconsiderar o devir do território, o Estado construiu um muro travestido de ponte, anexado por uma estrada que marginaliza o território da comunidade que ela corta porque feita de qualquer jeito e sem garantia de políticas públicas. O Estado atravessou a comunidade com o empreendimento, porém, não se preocupou em entrar na comunidade e conhecer suas ontologias e modos de vida para entender as necessidades e os temores que aquele empreendimento tão grande provocaria na vida de todos/todas que moram no quilombo Ramal de Quindiuá.

Esse impacto se dá também na relação ecológica que a comunidade tece com os seus territórios e tudo o que o compõem, incluindo os animais que ficam na estrada e são atropelados. O respeito que quem é da comunidade tem com os animais que ocupam a estrada difere de uma lógica que se impõe sobre o lugar, sem medir a forma como vai alterar a relação das pessoas e dos animais com aquele ambiente. Quem disse que a estrada deve ser ocupada apenas por seres humanos? Foi a separação entre natureza e cultura que definiu qual seria o lugar da natureza, qual seria o lugar da natureza da cultura? Ou mesmo da cultura da natureza? Abrir uma estrada em meio a uma comunidade quilombola implica em mudanças que não são levadas em conta por uma certa noção de humanidade que se beneficia da estrada de modo antropocêntrico, entendendo-a como algo que apenas será usufruído, bem como os “benefícios” do asfalto que corta a vida dentro do território quilombola.

O termo desenvolvimento é contraditório em sua própria origem. Busquei demonstrar neste capítulo como é através dessa contradição inerente à ideia de desenvolvimento que há uma luta dentro dos territórios quilombolas, nesse caso, entre a comunidade Ramal de Quindiuá e o Estado do Maranhão, por meio da SINFRA. O complexo estrada-ponte foi construído valendo-se do discurso de desenvolvimento da região para “melhorar” a vida das pessoas que residem nos municípios que estão

alcançados pela estrada. A intenção aqui não é questionar a facilidade de locomoção que foi entregue pela MA-211, mas como o discurso que foi usado pelo Estado para realizar tal empreendimento, de promoção de bem-estar, se deu dentro de um território quilombola sem consulta prévia e sem consentimento da população do Ramal de Quindiuá, diretamente afetada pela Rota dos Guarás.

Sobre a qualidade do trabalho que foi realizado na comunidade, a comunidade consegue perceber que não houve preocupação em realizar um serviço que de fato fosse bem feito, os relatos que escutei durante a realização do trabalho de campo em abril do ano 2023, ano em que a MA-211 e a ponte foram concluídas e inauguradas pelo Governo do Estado do Maranhão, afirmam que não havia fiscalização e que seria muito curto o tempo de duração do asfalto na estrada, pois o mesmo era “*asfalto sorriso*”:

Dona Carmina: Hoje em dia já tem esse benefício, já fez! Foi um benefício bom quem fez essa estrada. Agora quem trabalhou, não trabalhou muito bem. E ele não tem culpa! Ele mandou fazer. Quem é caprichava era quem tava trabalhando.

Ana Paula: Quem mandou fazer, mandou fazer bem feito.

Dona Carmina: Que era pra fazer bem feito, e fizeram mal feito. A bicha quebrada um pedacinho.

João Neto: A bengala, né? E tem um mês que foi feito, hein?

Dona Carmina: Já tem mês? Já tem mês.

João Neto: Tá falando da calçada ou da estrada toda? Já tem mais de um mês. É que tem alguns lugares que já quebrou inclusive, lá pra frente já quebrou o asfalto, já tá tipo um buraco, já vão arrumar agora porque ainda nem inauguraram. Fazer lá aquele recapeamento que eles fazem. Já vão arrumar porque ainda nem inauguraram.

Outra pessoa: Lá perto da Velha, tem um buraco desse tamanho assim (fez um círculo com os braços para demonstrar o tamanho do buraco) lá em cima.

João Neto: De Velha pra cá?

Outra pessoa: É.

João Neto: E ali na casa de Silvana que quebrou já.

Dona Carmina: Quebrou?

João Neto: Já.

Outra pessoa: Só um buraco desse tamanho assim (fez gestos com os braços para indicar a dimensão do buraco), bem na porta de Velha, entre a casa de Velha e a casa da filha dela lá.

Timoteo: Ah, tem.

Outra pessoa: Não tem lá?

Timoteo: Tem.

João Neto: Ali depois da ponte ali, no primeiro povoado que tem

no Monte Carmo, ali eles fizeram, colocaram o asfalto, ele não prestou, já arremendaram lá todinho.

Dona Carmina: Já arremendaram tudinho! Também, os carros, não é um carro dele, ele tem carro pesado. É...

Timoteo: Sabe o que é? Deixa eu já te explicar, isso aqui é o asfalto, eu já trabalhei em construção do Estado, asfalto não se bota em inverno, se for de inverno, essa umidade sobe e fica borrachudo, o borrachudo que se desce e fica mole, aí eles pensam que ali tá duro, né? O rolo não passou, se o rolo passar com a umidade que tem embaixo, ela sobe, ela nunca partiu. Aí depois, no verão, o rolo vai pra ela lá, aí pronto, passou o assalto. Mas isso aí? Passou a marca, passou o rolo, aí pensou que tava apagadinho isso aí. Aí como é que é esse assalto aqui? Esse assalto aqui, é um assalto que se dá no nome de silicone.

Dona Carmina: Ainda tem o silicone, né? (risos)

Timoteo: Aí eu olhei ali, que eu tava conversando com o Baiano, que era o encarregado, né? Ele é de Pernambuco. Eu disse assim, Baiano esse asfalto é o quê? É britado ou é com a areia. Ele diz assim, pra mim sabe o quê? É aquele asfalto silicone. Só que ele esquenta, ele esquenta, chupa a umidade, pode parar uma moto bem aí pra ver só. Ele vai enterrando, ele vai tipo uma areia chupadeira. Vai arreando devagarinho, não vai?

Timoteo: Esse asfalto não segura aí com o tempo ele vai largando, ele larga certinho.

João Neto: Esse asfalto na época que eles colocaram para nós aqui do Ramal era que ele ia ser britado. Inclusive, eles trouxeram um monte de brita, colocaram primeiro naquele canteiro lá, um monte, de um lado e do outro, aí levavam pra cá também, que ia ser britado. Aí depois, no nada aí, começaram a fazer esse asfalto aí do jeito que fizeram. E as britas já levaram-se pra onde, daí que já levaram de novo, elas de volta, não sei nem pra onde tão levando de novo. Aí fizeram esse asfalto aí que vai durar poucos tempos. Porque o britado ele é mais resistente, porque a gente vem aqui na estrada de Alcântara, que ele é britado, já está quase uns 10 anos que fizeram aquela estrada lá, ou é mais, né? Se você não tá mais de 10, e lá tu percebe, é difícil tu ver um buraco naquela estrada. Porque lá é britada e é muito difícil ver um buraco.

Timoteo: Porque lá teve fiscalização, e aqui não teve aqui tem parte que tem pedra de ponteira, tem pedaço de pau, que na terraplanagem nunca eles tiraram. Bem perto da casa de Coronel, daqueles povos tudo lá. Lá tem um pedaço de palmeira dessa grossura assim (fez gestos com os dois braços para mostrar a extensão do buraco), e já tá começando a descer, na hora que tu passar lá, tu percebe, até na moto faz, a moto faz isso (fez outro gesto simbolizando uma lombada). Pra chegar na entrada do Furmigueiro que a gente chama, tu ainda não passa por lá? Quer ver tu presta atenção! E depois que ela apodrecer...

Dona Carmina: Porque aí ela vai apodrecendo, vai ficando todinho, aí ela tem que derrear.

Timoteo: Tem muita raiz, aquela mandioca de abutre, eles não tiravam, depois que isso apodrece aí faz buraco!

Ana Paula: Faz o buraco?

Timoteo: É, faz. Aí é, depois pudresse e desce, pronto! Aí é, eles não faz fiscalização para tá olhando o pessoal juntando a raiz.

João Neto: Eles catavam ali, aquelas lá, quando botavam logo a máquina, a caçamba botava ali, eles catavam ali por cima. Às vezes saiam catando alguma, mas nunca catavam direito.

Dona Carmina: Nunca catava direito, isso aqui tá feita, mas ela não tá bem, como se diz, mas... Com cinco anos isso aí tá toda cheia e buraco!

João Neto: Até mesmo no asfalto, eu não sei se vocês perceberam, o asfalto mesmo veio com um monte de pedaço de coisa aqui. Agora já saiu, tá saindo, tá ficando nos buracos, veio com um monte de pedacinho de madeira, essas coisas, no asfalto mesmo assim.

Timoteo: Tem muita raiz! O asfalto não é peneirado.

João Neto: Isso, não tem peneirado. A gente percebe esses buracos que tá no asfalto porque já saiu.

Dona Carmina: Ainda não tem nem seis meses, tá, desse jeito. E quando tiver um ano, tá todo cheio de buraco.

Ana Paula: Quando der o outro inverno, se for rigoroso como está sendo esse!

Dona Carmina: Este inverno tá bonitinho...

Timoteo: A usina, toda a usina têm uma peneira, ela vai girando aqui, pegando areia, ela vai peneirando aqui e aqui a raiz fica aqui de lado. Ela vai girando assim a esteira de lado. Aqui mesmo pega a areia, aí bem aqui ela despeja mais na frente aqui, aí já cai a areia limpa e a raiz fica do lado. E nada disso eu usinava lá no bairro do Baiano falou que não tem. A usinava era botado com a enchedeira. É, vai com tudo! Ele falou que não tinha fiscalização, e ele apenas é um cara lá. Vai lá botar na recapeadora aí, pronto. Passou o rolo, pronto!

Dona Carmina: É, com cinco anos tá bonitinho, tá?

Ana Paula: Tá.

Timoteo: Botou na recapeadora, passou o rolo, pronto, aí pode passar por cima e tudo.

João Neto: Tá bonito.

Timoteo: Tá.

Dona Carmina: É. Agora ficou bonito, mas não sabendo. Ele vai, ó, arreando.

(Entrevista realizada com o Dona Carmina, o Sr. Timoteo e João Neto do Território Quilombola Ramal de Quindiuá, 22 de abril de 202

O questionamento de Dona Carmina e de Sr. Timoteo acerca da qualidade e durabilidade do asfalto no perímetro da estrada que atravessa a comunidade foi respondido pelo tempo, conforme mostra a imagem 25.

Imagem 25: Buracos no KM 24 da MA-211 perímetro da comunidade Ramal de Quindiuá dois anos após a inauguração



Fonte: A autora, 2025.

O questionamento neste caso é fundamental diante da certeza no discurso oficial de que a construção da MA-211 levaria ao desenvolvimento da região. Tal noção de melhoria, no entanto, não levava em conta que, em meio a tudo isso, existem comunidades quilombolas que lutam para tornarem-se sujeitos de direitos e para que o que a Constituição Federal de 1988 assegura às comunidades quilombolas possam ser efetivado pelo próprio Estado no que se refere à titulação definitiva do seu território.

Mediante tal necessidade, e das promessas feitas pelos agentes do Estado para a comunidade, coube à comunidade desenvolver estratégias que visassem garantir a manutenção do seu território, enquanto povo quilombola que é dono daquele território, e usufruir daquilo que lhes estava sendo “ofertado” imediatamente, para não abalar as relações políticas que foram estabelecidas com o Estado por meio dos representantes da SINFRA/MA. A dialética da resistência consiste, assim, nas estratégias criadas pela genialidade quilombola em meio às contradições geradas

pelo desenvolvimento, que é uma face do capitalismo, para tensionar as realidades e os problemas sociais já existentes nas comunidades impactadas pelos megaempreendimentos.

O que define o grau de investigação de impacto para dentro do território é a estratégia ou as estratégias de barganha ou de alinhamento político para levar políticas públicas para dentro do território como moeda de troca em relação aos impactos que seriam inevitáveis àquela altura. As costuras políticas que são tecidas pela associação de moradores para conseguir suavizar os impactos provocados pelos empreendimentos dentro do território fazem parte dessa dialética da resistência, já que era a comunidade que recebia dia e noite as máquinas e pessoas que eram trabalhadores prestadores de serviços das empreiteiras responsáveis pelas obras.

Há uma lacuna deixada pelo poder público no que se refere a direitos básicos como saúde, educação e assistência social dentro das comunidades quilombolas do Brasil, e o Ramal de Quindiuá não possui uma realidade diferente das demais comunidades. Por isso, a busca por mitigar compensações junto ao Estado e às empreiteiras que realizaram o empreendimento durante aqueles longos oito anos de trabalho dentro do território fazem parte também da dialética de resistência.

Aprendi com João Neto, um dos interlocutores desta pesquisa, que como foi necessário realizar mobilizações de enfrentamento a cercamentos que ocorreram dentro do território do quilombo por alguém que não pertencia/pertence à comunidade, compreende-se que o jogo e a disputa política precisavam ser travados dentro de esferas distintas, que eram complementares, para que o diálogo com a empreiteira e a SINFRA/MA pudesse trazer algum benefício para a comunidade que estava sendo tão impactada. Essa é a dialética da resistência feita e atualizada pela genialidade quilombola de fuga e produção de liberdade.

CAPÍTULO 4. A GENIALIDADE QUILOMBOLA DO FEMININO: as mulheres do quilombo Ramal de Quindiuá

É no silêncio das cozinhas e nas rodas de casas de farinha que as mulheres organizam, estruturam e vigiam uma comunidade, sem que sejam chamadas de heroínas por tais feitos. Estar presente em uma mobilização política pela libertação do território configura-se em um ato de coragem que tem como principal público as mulheres das comunidades quilombolas, que nem sempre se apresentam nas linhas de frente do conflito, mas que sempre aparecem nas trincheiras da luta pelo território livre e titulado.

A jovem Guilhermina desafia a própria vida em busca de viver em liberdade, uma liberdade que era pregada aos quatro cantos do mundo para aqueles que roubaram a de seus avós e bisavós. Aquele ideal de liberdade que provocou a queda da bastilha não lhe alcançara. Era uma vida para quem o norte do mundo considerava “gente”.

As mulheres quilombolas possuem papel singular na luta pelo território. Elas estão tanto nas linhas de frente, arrancando cercas, quanto na retaguarda, organizando, gestando, educando e articulando os espaços para a tessitura das redes de mobilizações políticas dentro do território quilombola. Neste capítulo irei apresentar a vida e a trajetória de luta de duas mulheres da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, Maria Santana e Gilcinéia, tendo como introdução a própria matriarca da comunidade, Dona Guilhermina Rosa. Ambas, mulheres engajadas na luta pelo território de maneiras singulares e essenciais para a vida e a construção dos espaços de resistência do território por meio do cuidado.

No território Ramal de Quindiuá as mulheres não possuem um protagonismo nos papéis burocráticos de representação dentro da Associação Quilombola, mas são maioria quando o chamado para a mobilização é feito. Nas sociedades modernas o trabalho do cuidado foi relegado às mulheres, e imposto a elas como condição inerente à sua existência, à servidão ao homem. Esse foi um trabalho construído através da consolidação de um modo patriarcal de operar com o objetivo de explorar o trabalho reprodutivo e do cuidado realizado pelas mulheres, e como consequência garantir a exclusão da presença feminina no mundo do trabalho e nas decisões políticas.

Essa lógica não se aplica a construção de algumas sociedades africanas, como sociedades Yorubá, que de acordo com a autora nigeriana Oyèrónké Oyêwúmi (2021) são organizadas a partir de uma estrutura matriarcal, tendo configurações epistemológicas que privilegiam o ser, o ouvir e o sentir em detrimento do ver. Quando pensamos no contexto desta pesquisa, podemos verificar que dentro de estruturas de sociedades em diáspora, como as sociedades quilombolas do Brasil, seria muito comum que a organização social também privilegiasse uma estrutura matriarcal de construção e organização social.

Logo, compreendo que a chegada de Dona Guilhermina Rosa ao engenho do Baiano em busca de uma vida livre de correntes e senhores, possibilitou a ela a segurança de construir sua morada nas adjacências do engenho decadente que a empregou, a qual ela batizou de Carará, onde renasceu como uma mulher livre e mãe de oito filhos, sendo três mulheres e cinco homens. Lugar onde viria a falecer de velhice, aos 110 anos de idade. Se Guilhermina Rosa não fosse mulher, será que hoje existiria a comunidade Ramal do Quindiuá? Tendo a pensar que não. Pois de onde sairia a força para criar oito filhos sozinha? Uma vez que o seu companheiro viria a falecer por afogamento enquanto trabalhava para levar um pescado para alimentar a família. Depois da morte de Antônio Gregório Amorim, Guilhermina Rosa segue na lida para dar conta de criar seus oito filhos sobreviventes, pois teria parido mais que isso, no entanto, não “vingaram”, conforme afirma sua bisneta, dona Maria Santana Amorim.

4.1. Pelos de seu neto: lembranças de saudade da infância

Dona Guilhermina Rosa de Araújo Amorim era uma mulher de pele negra retinta, de quadris largos, estatura baixa, cabelos curtos e bem brancos, que sempre eram cobertos por um lenço de tecido amarrado. Ela tinha os lábios carnudos e um semblante de brava, sempre usava uma saia longa e não se separava de sua bengala de apoio. Essa foi a descrição que seu neto, Valmir Amorim, fez de sua avó, que ele conheceu ainda era criança.

De acordo com seu neto, ela também fazia uso de tabaco que fumava em seu cachimbo, que ele mesmo ia buscar/comprar no Baiano a pedido da avó. O senhor Valmir, hoje com 79 anos, visita sua infância ao lado da avó no momento em que eu

o entrevistei. A entrevista foi conduzida por três pessoas, eu, João Neto e Gilcineia. João e Gil são lideranças do território e durante a realização dos trabalhos de campo os dois me acompanharam na realização das entrevistas, faziam registros fotográficos e me auxiliavam com respostas e acessos a pessoas da comunidade que contribuíram com esta pesquisa. Logo, a presença dos dois pesquisadores endógenos construiu uma atmosfera de segurança e familiaridade ao senhor Valmir, que ao lado de sua filha Raimunda Amorim, respondeu às nossas perguntas acerca das suas memórias de infância enquanto ainda morava no Carará e sobre sua avó, dona Guilhermina Amorim. Ao ser perguntado se ele lembrava de sua avó, ele respondeu:

Ah, eu me lembro. [riso de alegria ao iniciar a resposta dessa pergunta]. Eu comprava era fumo pra ela no Baiano. Preparava um cavalo daquele que tá na bananeira [aponta para a bananeira que estava localizada em frente a sua residência], aí botava uma redinha com rabinha e a gente estourava. Aí o cuspe não... Ela cuspia. Se secasse, quando a gente num chegasse antes, a gente chegava, quando a gente chegasse, tava no relho. Isso aí eu me lembro tudinho, que eu corria daqui pro lado do Carará pro baiano era de rolepada. Só de chegar lá, o comerciante me aviava e eu vinha me embora. Novamente, eu chegava lá, tava lá o cuspe mesmo, mas ela cuspia. Aí trazia o fumo, e ela ia fumar. Ela ia fumar. Tinha o cachimbo, ficava, ia botar no cachimbo e ia fumar. Assim que era antigo.

(Valmir Amorim, 18 de junho de 2025, comunidade Ramal de Quindiuá - Bequimão - MA)

É possível perceber nostalgia e emoção quando fala dos tempos de infância vividos no Carará ao lado da avó Guilhermina. De acordo com o neto, dona Guilhermina não chegou a sair do Carará para ir morar no Ramal de Quindiuá, faleceu antes que a estrada fosse construída. Mas ele conta que Dona Guilhermina tinha pulso firme com os netos, e que uma palavra sua era suficiente para impor respeito.

Ao ouvir esse relato do neto da matriarca, compreendi que a segurança para os seus descendentes era pouca ou nenhuma, e que para educar os mais jovens dentro de costumes que lhes possibilitaria chegar à vida adulta, era necessário que ela fosse rígida com as novas gerações. Porém, não se pode romantizar a vida de uma mulher que fugiu de uma fazenda de algodão, perdeu o marido ainda jovem e teve que criar os 8 filhos que conseguiram sobreviver, pois ela teve outros filhos que

não conseguiram sobreviver, então ela também carregou a dor de ver seus filhos morrerem.

Por isso, Guilhermina Rosa Amorim, a partir do aquilombamento do território do Carará, construiu uma comunidade de descendentes que gozam de liberdade e de um território ancestral construído por ela, desde o instante em que cruzou as fronteiras da antiga fazenda em que era uma peça comercial, até onde a partir de sua coragem e resistência recuperou sua dignidade e condição de humanidade que fora roubada de seus/suas antepassados.

Ao fugir, Guilhermina devolve aos seus descendentes a possibilidade de existir como sujeitos de direito, dentro de fronteiras que elas construíram no século XIX para cuidar dos seus descendentes e daquelas/daqueles que ousaram lutar coletivamente pelo direito de viver com humanidade, usufruindo de dignidade e segurança alimentar proporcionadas pela autonomia de gestão do território aquilombado e em aquilombamento.

Dona Guilhermina ainda fala dentro das fronteiras da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá através das mangueiras que ela plantou, das estradas que ela pisou com suas saias arrastando pelo chão do território, demarcando o espaço com a sua existência.

Então sem o cuidado da matriarca, sem o amparo do cuidado, sem a reprodução física e intelectual que Guilhermina dedicou ao seu território, não haveria território, quilombo, ou mesmo a sua descendência, uma vez que a vida de uma mulher negra jovem no período escravagista era algo frágil, irrelevante, caso ela não fosse obediente e conformada com a sua condição de escravizada, e essas não são características que a matriarca da comunidade Carará possuía.

4.2. As gerações de Guilhermina Rosa Amorim: mulheres que sustentam a luta pelo território

Já Maria Santana Amorim é bisneta de Guilhermina, neta de sua filha Felícia Rosa Amorim, que faleceu bem jovem. Segundo a própria Maria Santana, o falecimento de Felícia ocorreu quando ela, Dona Maria Santana ainda era criança. A partir de então, Maria Santana ficou aos cuidados de uma tia, irmã de sua avó, outra filha de Guilhermina Amorim, a senhora Vita Amorim, a quem ela chamava de mãe. A

filha de Guilhermina que pegou dona Maria Santana para criar, quando ela ainda tinha oito anos de idade, depois de quatro anos cuidando da sobrinha, mãe de apenas um menino, chamado Gonçalo, engravidou novamente e durante um parto complicado, veio a falecer. Agora com doze anos de idade, Maria Santana sofria a perda de mais uma mãe, e seguiu para a casa de outra tia, agora era a irmã de sua mãe, Maria da Natividade Amorim, a senhora Honorata Amorim Campos, filha de dona Felícia Rosa Amorim, e neta de Guilhermina Rosa Amorim. Dona Maria Santana conta que sua tia morava no Ramal, e sua avó Felícia morava no Baiano, por isso ela passava a semana na casa da tia “Norata” para ir à escola que ficava no Ramal e aos finais de semana ia para o campo, onde ficava a casa de sua avó Felícia, a sua “mãe Felícia”.

Dona Maria Santana estudou até a oitava série do ensino fundamental. Cursou por meio de supletivo, depois dos trinta anos, antes disso, ela conta, que precisou deixar a escola para trabalhar e ajudar em casa:

Maria Santana: E nesse tempo não, que a gente estudou, nesse tempo a gente tinha que trabalhar, ir pra roça, tecer algodão, tudo a gente fazia. Todo serviço a gente fazia, a gente não ficava parada.

Ana Paula: Desde cedo?

Maria Santana: Desde cedo. Desde meus 12 anos eu já mexia farinha. Acho que isso mais é um problema, que tá aparecendo agora, né? A velhice chegou, tá aparecendo um problema, uma dor no braço, dor pra cá, pras costas, disso, trabalhar desde cedo. Ainda mais que minha mãe morreu cedo, e meu pai não morava com minha mãe. E aí, eu fui criada com Dita. Depois a Dita morreu. Minha mãe morreu e não fez muito tempo que a Dita, que me criava, morreu. Aí ela morreu de parto. Assim, ela teve um filho e morreu, nesse tempo tinha muito câncer, derrame, né? Eles dizia que era derrame, não sei o que que era, não é?

Ana Paula: É eclampsia?

Maria Santana: Aí disso que ela morreu.

Ana Paula: E depois quem foi que terminou de criar?

Maria Santana: A Dita. Eu fiquei com a Dita, depois que a mamãe morreu, uns três ou quatro anos, não demorou, ela morreu.

Ana Paula: Dita era a Vita?

Maria Santana: É. Aí depois eu vim morar com a minha tia. Aí quando a Dita morreu eu vim morar com a minha tia.

Ana Paula: Irmã da sua mãe?

Maria Santana: É. Então, quando a Dita morreu, a minha mãe morreu acho que tinha uns oito anos mais ou menos, acho que era, de oito a nove, por aí. Então, foram uns três anos que a Dita morreu. Aí quando a Dita morreu eu já tinha doze, quando eu já tinha completado, eu tinha doze. Aí eu fui morar com a minha avó e minha tia. Aí eu ia pra casa de mãe, Felícia, e pra casa de

Norata. Porque a Norata morava aqui, e mãe morava lá no Baiano, a minha avó. Aí eu ia pra lá, pra lá não tinha escola, eu tinha que vir pra aí. Eu vinha pro colégio, no final de semana eu ia pra lá, pro campo.

Ana Paula: A que morava aqui era a Augusta?

Maria Santana: A minha tia.

Ana Paula: A Eugênia?

Maria Santana: Não, a minha tia é Norata, a filha da Felícia.

Ana Paula: Norata, irmã da sua mãe?

Maria Santana: Irmã da minha mãe.

(Maria Santana Amorim, 18 de junho de 2025,
comunidade Ramal de Quindiuá - Bequimão - MA)

A vida de Dona Maria Santana foi repleta de perdas significativas, porém a lembrança de cada uma das suas mães, que de alguma forma ainda vivem nela enquanto descendente dessas mulheres que dividiram entre si o trabalho do cuidado e da reprodução, ainda é latente em sua vida. Embora orfã, Maria Santana nunca ficou desamparada dentro do território, sempre teve uma figura materna para lhe amparar, guiar e ensinar a trabalhar com a matéria prima que era produzida ali, para que se tornasse uma mulher autônoma e consciente da sua descendência. Dona Maria Santana relata que sua mãe Felícia tecia rede de algodão e que essa arte lhe foi ensinada por ela, no entanto, não há mais nenhum tear dentro do território, o último que tinha foi queimado por bisnetas de dona Felícia que entenderam que o objeto de manufatura histórico era na verdade algo sem valor que não agregaria em nada se fosse preservado.

Esse relato do tear que foi queimado me possibilita refletir a respeito do quanto de identidade ancestral tem sido compartilhada dentro dos territórios quilombolas. As novas gerações de Guilhermina não conseguiram reconhecer um instrumento que foi essencial para a reprodução material da vida no quilombo. Tecer uma rede, um tecido, era além de uma arte, era uma metodologia de resistência. Enquanto o algodão havia sido um dos principais produtos das fazendas da região em que dona Guilhermina Rosa nasceu, ela aprendeu a manusear o algodão e a beneficiá-lo para usufruto dentro de sua casa, para proporcionar conforto, elegância e aconchego em tecidos pelos fios que passaram pelo tear incendiado por suas trinetas que não sabem nem ao menos manusear o equipamento.

Dona Maria Santana conta sobre o trabalho e como aprendeu a beneficiar o algodão:

Maria Santana: E a gente, a gente no interior, a gente trabalha muito cedo. Quer dizer, agora não, né? Porque agora tem a bolsa escola, as crianças estão sendo pagas pra estudar. E nesse tempo que não tinha nada aí, as mães botavam a gente pra quebrar coco, apanhar algodão, tecer rede, fazer tudo. Pra quebrar coco pra comprar as coisas, né? Que a gente não tinha, todo mundo quebrava coco.

Ana Paula: E panhar algodão, panhar algodão pra quem?

Maria Santana: Pra tercer o fio no tear para fazer rede.

Ana Paula: Pra fazer rede?

Maria Santana: Pra fazer rede.

Maria Santana: Em casa?

Maria Santana: É. Em casa mesmo? Em casa mesmo no tear. Minha avó até uns 3, 4 anos tinha um tear da minha avó lá na casa do meu primo. Que a mulher dele já morreu do Norato, né? E ele mora só. Aí as pequenas que moram em São Luís, quando chegam lá, basculharo tudo no meio de casa e botaram tudo no fogo.

Ana Paula: Jogaram o tear dela fora?

Maria Santana: É, jogaram o tear dela fora. Nós já fizemos um trabalho, a primeira semana do bebê quilombola que teve no Ramal, foi, a gente ainda foi buscar esse tear, ainda botamos lá na igreja, o engenho, ali da gente descarçar algodão pra fazer o fio, pra fazer a rede.

Ana Paula: A senhora sabe?

Maria Santana: Sei. Só que agora não tem material, botaram tudo fora, mas eu sei. Descarçar o algodão, fiar, tecer rede, fazer varanda da rede.

Ana Paula: Tudo a senhora sabe, aprendeu com sua avó.

Maria Santana: É. Tudo a gente fazia. Esses de hoje não faz mais nadinha, só vem de colégio, vão estudar. E tem deles que não quer nem estudar, né? O carro pega na porta, leva, aí eles vão brincar lá no Bequimão. E aí as aulas passam e ele fica por isso, são pago pra estudar. Porque o carro vem buscar na porta, dá o dinheirinho pra mãe comprar material, ainda pra comprar alguma coisa pra eles comerem alguma coisa, e eles não querem estudar. Tem muitos ainda.

(Maria Santana Amorim, 18 de junho de 2025,
comunidade Ramal de Quindiuá - Bequimão - MA)

Dona Maria Santana teve oito filhos/filhas, sendo duas meninas e seis meninos. Apenas João Neto e outro irmão moram no território, as/os demais residem em São Luís, Brasília e Rio de Janeiro.

Gilcineia Cantanhede Almeida é trineta de dona Guilhermina Amorim, bisneta de Pedro Olício Amorim, neta de Belevino Amorim e filha de Maria do Livramento Cantanhede. Gil é uma jovem liderança da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, que tem se dedicado a lutar pelo território através do Movimento Quilombola de Bequimão e da Associação Territorial Quilombola de Ramal de Quindiuá, Mafra e Santa Rita, atualmente como coordenadora de finanças. De acordo com Gil:

Meu pai se chamava Evaristo Reginaldo, a minha mãe se chama Maria do Livramento, a minha mãe era bisneta de Guilhermina, neta de Pedro Amorim, o Pedro Grande, e filha de Belevino da Hora, o Belé. Eu já sou da quarta geração de Guilhermina Amorim.

(Entrevista realizada com Gilcineia Cantanhede Almeida por aplicativo de mensagens instantâneas, dia 08 de julho de 2025)

Gil é egressa da segunda turma da Escola de Formação Quilombola Negro Cosme. Idealizada e coordenada pelo MOQBEQ, a escola de formação tem sido celeiro de muitas lideranças jovens que atuam de forma efetiva dentro de seus territórios e tem conseguido ocupar espaços como liderança dentro de suas comunidades. Gil é uma jovem mulher determinada e comprometida com a luta pelo território. Durante as entrevistas feitas no trabalho de campo realizado em junho de 2025, Gil me acompanhou junto com João em todas as casas de anciãs e anciãos da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá, fomos os três ao local onde outrora foi o Carará. Lá pude conhecer as “taperas” e as mangueiras centenárias que ainda existem nos locais onde eram as casas de Guilhermina Amorim e de todos os seus filhos e filhas. Cada mangueira antiga que existe lá no território foi plantada ou regada por Dona Guilhermina Amorim.

A minha atuação como liderança quilombola veio através de João, que começou a me convidar para reuniões, para encontros de lideranças. Daí eu comecei a me interessar por isso. Aí a convite de Fábio, em 2017, eu fiz parte de 2017, eu acho, 2017 a 2022 ou 21, não lembro o ano, aí eu atuei como coordenadora do MOQBEQ e depois de 2022 a 2024 eu entrei para a diretoria da associação, atuando como coordenadora de mulheres e jovens. E hoje eu estou como coordenadora de finanças da associação.

(Entrevista realizada com Gilcineia Cantanhede Almeida por aplicativo de mensagens instantâneas,

dia 08 de julho de 2025)

Como venho argumentando nesta tese, a atuação política é também ancestralidade, viver as ruínas vivas de uma história de aquilombamento do território. A ancestralidade do território quilombola não é o passado que já não existe mais, é o passado que se torna parte da vida de quem ainda existe a partir de Guilhermina. Sejam os descendentes diretos do seu sangue, ou quem come os frutos das mangueiras que ela plantou, seja quem constrói sua casa sobre o chão do território que ela aquilombou, seja através das histórias de liberdade que ela escreveu com sua vida de luta, trabalho e resistência.

Gilcinéia foi convidada por João Neto, também trineto de dona Guilhermina, a construir o seu legado como liderança quilombola que foi potencializado através da realização de cursos de formação para lideranças, na Escola de Formação de Lideranças Quilombolas Negro Cosme. A escola tem como propósito, segundo Fábio Silva, formar lideranças atuantes dentro dos territórios para que o enfrentamento com o Estado e as instituições de controle político social seja continuado pelas novas gerações.

Guilhermina ainda existe lá no Carará, e o Carará ainda existe no Ramal de Quindiuá, em cada um de seus descendentes e naqueles que compartilham a territorialidade construída por ela e os seus dentro do território Ramal de Quindiuá. A atuação política das mulheres de Ramal de Quindiuá é tecida como uma tarrafa²³, ponto a ponto, nó por nó, cada pedacinho de chumbo minuciosamente colocado em seu devido lugar. Trabalho que ao final resulta em uma rede que tem a capacidade de pescar grandes volumes de pescados sendo utilizada por quem domina a arte da pescaria. Assim é a luta política das mulheres do Ramal de Quindiuá, integrada e atenta à realidade do território, ligada à ancestralidade e resistente para a reivindicação das políticas públicas negadas pelo Estado aos povos quilombolas.

A *genialidade* de Guilhermina Amorim é compartilhada no território Ramal de Quindiuá por cada pessoa que reside ali e se soma à luta pela titulação definitiva do território. A *genialidade* quilombola que foi construída e compartilhada entre as comunidades quilombolas é um catalisador de busca pela liberdade de existir em meio à resistência contínua que foi imposta às populações africanas em diáspora que

²³ Rede feita de fios de nylon, chumbo e cordão trançado de maneira artesanal, utilizada para pescar.

depois de usadas para construir a riqueza da elite brasileira, foram relegadas ao não lugar pela ausência de políticas indenizatórias, quando o Estado se negou a reconhecer a verdadeira contribuição das populações afro-brasileiras, o legado de força, coragem, cultura e conhecimento ontológico de mundos outrora vividos por seus ancestrais. Os mundos da vida, que por consequência da escravidão não poderiam mais ser visitados, foram trazidos dentro dos corpos de cada indivíduo sequestrado e desumanizado aqui nas terras de uma Pindorama destruída pelo colonialismo. Mas não completamente, como pudemos ver ao longo desta tese, a dialética da resistência feita pela genialidade quilombola fez permanecer, enramados, os conhecimentos e os territórios em pé, aquilombados pelo país.

De acordo com Dona Ilda, as mulheres sofrem o apagamento de suas existências através do esquecimento dos seus sobrenomes. No entanto, apesar da estrutura que suprime suas participações na construção da história, as mulheres continuam construindo as suas histórias a partir das histórias que permeiam as suas vidas e seus corpos-territórios. No caso das mulheres, os sobrenomes de suas famílias não são transmitidos para as gerações futuras, caindo em esquecimento. Mas, através da memória e da condução do processo educacional tradicional baseado na circularidade, as mulheres conseguem ter suas histórias lembradas ao longo da construção histórica e da memória coletiva das comunidades.

Foi o que ocorreu em Ramal de Quindiuá, dona Guilhermina, que recebeu o sobrenome do marido, Gregório Antônio Amorim, deixou o sobrenome que trouxe de sua família, que ficou na fazenda em Alcântara esquecido, e a partir dali o sobrenome que seria carregado pelos seus descendentes seria o da família do marido, e não o de sua família. No entanto, não foi de todo mal, posto que todos os/as pessoas escravizadas recebiam o sobrenome do seu senhor, como uma espécie de identificação de propriedade daquela família que o/a comprou. Por isso, Dona Ilda falou: "a mulher sempre é quem perde", referindo-se ao sobrenome da família de seus bisavós que foi perdido no processo de casamento de sua mãe, onde ela, dona Ilda ficou com o sobrenome de seu pai e não de sua família materna, tão importante para a construção do território Ramal de Quindiuá.

As mulheres geram os filhos do território, educam e alimentam a comunidade no sentido literal e filosófico. É através das mulheres que usam a oralidade para transferir conhecimentos para as novas gerações. Que através do

cuidado, constroem relações de afeto com o território e com a própria comunidade. Que produzem a genialidade quilombola, costurada e tecida pelas mãos das mulheres que estão nas cozinhas e nos movimentos, que estão nas salas de aulas e nas casas de farinha, que estão nas roças e nas rodas de tambor de crioula.

Os ramais de resistência são sustentados pela articulação das mulheres dentro dos territórios, a “genialidade quilombola” conceituada nesta tese, é compartilhada especialmente no seio das atividades cotidianas das mulheres quilombolas que em meio à falta, constroem fartura. Mulheres que conseguem garantir a vida através do trabalho da reprodução e a força através do trabalho da luta política e da produção do alimento nas roças e nas cozinhas preparando a comida que nutre o corpo-território e a luta que protege o território-corpo. Embora essa seja uma batalha cotidiana, ela é invisível, por ser uma seara feminina. As mulheres quilombolas constroem o território e são construídas por ele. Por isso, escolhi findar essa tese com as histórias de Gulherminas, Santanas, Gilcineias e Ildas que vão se enramando pelos ramais, garantindo que as comunidades quilombolas assim como o Ramal de Quindiuá continuem resistindo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mergulhar na construção desta tese foi de longe o maior dos desafios que eu poderia ter realizado. O desafio de entrar na vida de uma comunidade inteira, perguntando sobre suas vidas, seus incômodos, suas ascendências e suas descendências. Tentar compreender através dos risos e dos silêncios como cada quilombola do território Ramal de Quindiuá se sentia diante das violações dos seus direitos através da construção da MA-211 e da ponte Antônio Jorge Dino.

Iniciei pelo que estava mais latente, a falta de responsabilidade do Estado do Maranhão para com a realização da obra, que foi iniciada sem consulta prévia, conforme apresento no capítulo 2. Em seguida, a partir das entrevistas, e das observações dentro da comunidade, aguçou em mim o desejo de conhecer o nascimento da comunidade Ramal de Quindiuá, de onde eram os Amorim, sobrenome predominante dentro da comunidade.

Junto com João Neto e Gilcinéia, embarquei na empreitada de entrevistar os mais velhos da comunidade para saber a história da comunidade, e a partir daí juntamos as peças e construímos uma interpretação acerca de como a comunidade se formou e quem a fundou. Dona Guilhermina Rosa Amorim é a matriarca da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá. E mesmo não compartilhando mais a mesma dimensão que os seus descendentes, seu exemplo de coragem, sabedoria e força, ecoam em todos os cantos do território que foi aquilombado por ela.

Desprotegida pelas leis, e em busca de liberdade e humanidade, foge em busca de uma vida fora dos grilhões da senzala. Seu legado é seguido por todos que povoam o território, sua genialidade quilombola é compartilhada por quem disfruta dos resultados da luta daquela mulher que lutou sozinha com as armas que tinha para libertar seu corpo-território (Nascimentos, 1985).

O capítulo “RAMAIS DE RESISTÊNCIA: o processo de aquilombamento dos movimentos sociais na Baixada Maranhense”, compreendeu a dimensão das articulações dos Movimentos Quilombolas que atuam no Maranhão e na região da “Baixada Maranhense”, MOQUIBOM e MOQBEO, se organizam para formar o “rizoma de resistência” que articula dentro do município de Bequimão – MA uma rede de resistência que fortalece as comunidades quilombolas de maneira orgânica e sistemática. O que leva a construção de outra perspectiva conceitual que é a

“solidariedade quilombola”, que se propõe a compreender como as articulações agem dentro de um contexto de conflito enfrentado por uma comunidade. A empatia é a base da ação que constitui a “solidariedade quilombola”, uma vez que todas as comunidades quilombolas do Maranhão comungam ou comungaram da insegurança de não possuir a titulação do território em que existe.

Embora seja um direito garantido pela constituição de 1988 e reiterado em legislações internacionais das quais somos signatários, o Estado brasileiro não titula os territórios quilombolas. Pode-se dizer que a ausência de titulação é em parte por se tratarem de territórios que possibilitam existências negras em liberdade. Por que o Quilombo dos Palmares foi destruído pelo Estado? Quando essa pergunta for respondida, teremos a resposta do porquê o Estado moderno não titula os territórios quilombolas do Brasil.

A despeito do Estado, que não garante direitos e financia empreendimentos em territórios tradicionais, busquei demonstrar nesta tese como a genialidade quilombola é uma ontologia ancestral que faz e é feita pelos ramais de resistência. A construção dessa malha pode ser vista na existência de comunidades quilombolas que foram formadas ainda no período escravista no Brasil, como é o caso da comunidade Ramal de Quindiuá, que nasceu a partir da fuga de Dona Guilhermina Rosa Amorim, e se estabelece no lugar que aquilombou e chamou de Carará. O processo de aquilombamento que culminou no nascimento do Carará se construiu junto à territorialidade da comunidade e à medida que a descendência da família Amorim ia crescendo. O sonho de liberdade de Guilhermina Rosa Amorim era plantado naquele território, junto com as sementes das mangueiras que alimentam suas descendentes quase dois séculos depois de sua chegada.

A partir das relações de parentesco e pertencimento ao território, a genialidade quilombola vai ganhando corpo e força. Usei aqui o conceito de genialidade quilombola para compreender as estratégias de resistência que foram construídas de maneira coletiva pelas comunidades quilombolas no Maranhão a partir do sentimento de solidariedade e coragem para buscar a liberdade dentro das matas na certeza de que não era uma jornada solitária, mas coletiva, uma vez que dentro de cada fugitiva, havia centenas de sonhos daqueles que sucumbiram ao terror da escravidão. Retomar aqui a genialidade, na busca de acentuar que existe nela uma

dialética da resistência, é permeada mostrar também as estratégias políticas de conciliação com o inimigo para permanecer em liberdade e vivo.

Os cercamentos ocorridos nos territórios, as ausências estratégicas do Estado e os projetos de extermínio das populações quilombolas no Brasil são escancarados e executados pelo necropoder das instituições de Estado que atuam para cumprir os objetivos de uma lógica ainda colonial, a morte dos corpos e das genialidades quilombolas. Para a manutenção da política de morte que provoca a perda de dezenas de lideranças quilombolas para a guerra pelo poder e por territórios, o Estado segue negando aos territórios quilombolas a conclusão dos processos de titulação definitiva.

Dentro de cada corpo quilombola, porém, existe um território. Segundo Beatriz Nascimento (1985), privar um povo de sua cultura, seu território e suas raízes é como condenar a morte aquele povo. No entanto, onde o corpo vai, o território está ele, está nele, nas culturas, na língua e na maneira de viver de cada pessoa, por isso, Nascimento (1985) afirma que o território se estende até onde o corpo está, pois ele é o próprio corpo.

Ainda nesse sentido, decidi deixar as marcas do *pretuguês* dentro do território Ramal de Quindiuá ao trazer as falas de seus habitantes, e compreendi que a própria construção singular do sentido atribuído ao nome das estradas deu conta de incluir a cultura afro-brasileira nas dimensões e nomenclaturas espaciais e geográficas que determinam o ir e vir de cada pessoa em cada comunidade. Essa maneira de construir uma reflexão teórica possibilitou o compartilhamento de conceitos da luta pelo território em instâncias da vida em que não se percebe a existência do conflito explícito, como afirma Lélia Gonzalez.

Organizar-se em ramais de resistência configura-se a partir deste estudo numa estratégia de luta pela garantia da existência em si e para si, compreendendo também a dimensão da articulação política realizada pelos Movimentos Quilombolas que atuam na região mobilizando as comunidades pela titulação definitiva dos territórios frente às políticas de morte perpetradas pelo Estado. Por fim, esta própria tese é um ramal de resistência que buscou, com a tarefa árdua de fazer ciência nesse país, ecoar a genialidade quilombola que aprendi com a descendência de Guilhermina Amorim.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos/** Alberto Acosta; tradução de Tadeu Breda. - São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.43-81.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Quilombos e as novas etnias**. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babuçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.^a ed. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionais Ocupadas: Processo de Territorialização e Movimentos sociais**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. Juiz de Fora, v. 6, n. 1, maio de 2004.

ALMEIDA, Maristela. **Devir quilomba: antirracismo, afeto e políticas nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural?** São Paulo: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Daisy Damasceno. **“Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola”:** o processo de construção identitária em Rio Grande - Maranhão. São Leopoldo: Oikos; São Luís: EDUFMA, 2019.

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

ARRUTI, José Maurício. Etnografia e história no Mocambo: notas sobre uma “situação de perícia”. In: LEITE, Ilka Boaventura. (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005. p. 113-136.

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

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo – produzir e analisar dados etnográficos**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre; Jean-Claude Chamboredon; Jean-Claude Passeron. **Ofício de sociólogo: metodologia de pesquisa na sociologia**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. 8 ed. Petrópoli, RJ: Vozes, 2015.

BRASIL, **Lei nº 7.668** de 1988.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos, São Paulo: Veneta, 2020.

Conferência 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 09 de janeiro de 2025.

Conferência Aquilombar o Antropoceno, contra-colonizar a ecologia confluências entre Malcom Ferdiand e Antonio Bispo dos Santos. USP, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=7RCuzE6b83k> acessado em 06/06/2024.

CONFLITOS NO CAMPO BRASIL 2022. Centro De documentação Dom Tomás Balduino – Goiânia: CPT Nacional, 2023. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/documento/livro-2022-v21-web/>

Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CUNHA, Manoela Carneiro. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora UBU, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Ed. 2, vol.1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DEUS, Zélia Amador de. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

escravidão. Rev. C&Trópico, v. 43, n. 2, p. 63-81, 2019. DOI: [https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2\(2019\)art.3](https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2(2019)art.3)

Especial EGAL, pp. 1-16, Costa Rica, 2011. <https://www.redalyc.org/pdf/4517/451744820203.pdf>

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. organização e tradução: Roberto Machado. 9ª. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Edições Paz e Terra, 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?**. In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições / organização Fany Ricardo. -- São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford.. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GILENO, C. H.; MEDEIROS, R. D. **Da costa ocidental africana ao Brasil: caminhos da escravidão**. Revista Ciência Trópicos v. 43 n. 2 (2019) [https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2\(2019\)art.3](https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2(2019)art.3)

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade: trajetórias e usos do conceito. **Raízes**, v. 34, n. 2, pp. 8-16, 2014.

GONÇALVES, D. P., & Gonçalves, P. P. P. (2017). **HISTÓRIA E MEMÓRIA DE QUILOMBO: RAÍZES, RELATOS DA COMUNIDADE RAMAL DE QUINDIUA EM BEQUIMÃO/MA**: telling a story from the knowledge of the elders of Ramal de Quindiuá community of Bequimão / MA. Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN), 9(Ed. Especi), 199–223. Recuperado de <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/486> em 01 de julho de 2024.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Revista Estudos Afro-Asiáticos, vol. 2, nº 2, 1980, pp. 37-53.

GONZALEZ, Lélia. **RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv. Sovik. Trad. Adelaíen La Guardia Resende [et al.] 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HEIDEN, Gustavo. **Chave para a identificação das espécies de abóboras** (Cucurbita, Cucurbitaceae) cultivadas no Brasil / Gustavo Heiden, Rosa Lia Barbieri, Raquel Silvana Neitzke. -- Pelotas: Embrapa Clima Temperado, 2007. Disponível em: História de Alcântara Maranhão <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1437/> acessado em 10 de julho de 2024.

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/do barro as vivencias paisagem cultural.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/do_barro_as_vivencias_paisagem_cultural.pdf) acessado em: 10 de julho de 2024.

https://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/divisao_regional/divisao_regional_do_brasil/divisao_regional_do_brasil_em_regioes_geograficas_2017/mapas/21_regioes_geograficas_maranhao_20180911.pdf Acessado em 01 de setembro de 2025.

<https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/29135/pdf> acessado em: 24 de maio de 2024.

<https://www.dicio.com.br/ramal> Acessado em 14/05/2023.

<https://www.dicio.com.br/ramal/> Acessado em 14/05/2023.

<https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola> acessado em 19 de fevereiro de 2025.

<https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/745868/1/documento197.pdf>

https://www.ma.gov.br/noticias/rota-dos-guaras-brandao-inaugura-ma-211-rodovia-que-da-acesso-a-ponte-central-bequimao?_gl=1*17flv1x*_ga*NTA1NTE1ODE3LjE3MTY0MTE3MDQ.*_ga_43WSLQF7SQ*MTcxODAyODAyMi4yLjEuMTcxODAyODIwMS4zMzMS4wLjA. acessado em: 10/06/2024.

<https://www.ma.gov.br/noticias/rota-dos-guaras-brandao-inaugura-ma-211-rodovia-que-da-acesso-a-ponte-central-bequimao> acessado em 10 de fevereiro de 2025.

<https://www.nativealimentos.com.br/sustentabilidade/biodiversidade/animais/aves/biguatinga-ou-carara/128> acessado em 04 de julho de 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=qOJaBdNURHQ&t=2488s> acessado em 10 de junho de 2025.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 4ª ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa; revisão técnica de Stélio Marras. São Paulo: Editora 34, 2019.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o social-uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v.4, n. 2, pp .333-354, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, Ubu editora, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. 7. Ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

MARCUS, George E. **O que vem (logo) depois do “Pós”:** o caso da Etnografia. Revista de Antropologia, Vol. 37, 1994, pp. 7-34. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616138>.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo, et al. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos**. Org. Alfredo Wagner Berno de Almeida, et al. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA Edições, 2012.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUSS, Marcel. **Antropologia e Sociologia**. 2ª edição. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MORENO PARRA, María. **Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas**. *Íconos* [online]. 2019, n.64, pp.89-109. ISSN 1390-8065. <https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3686>.

MOURA, Clóvis. **Quilombos - resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **Genocídio Negro no Brasil: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3.ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Afrodisáspórica nº. 6-7, 1985, p. 41-49.

NETO, João José Ferreira. **Impactos socioambientais causados pela construção da ponte Central- Bequimão (sobre o rio Pericumã) e da rodovia MA 211 nas comunidades quilombolas de Ramal do Quindiuá, Santa Rita e Mafra**. Orientador: Fábio José da Silva Neto. 2021. Monografia (Geografia Licenciatura) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2021.

O'DWYER, Eliane. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OYEWÙMÍ, Oyérónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Pflueger, Grete. **Alcântara-Maranhão: de Tapuitapera à Base Espacial.** CADERNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO, V.18 N.2 AGO./DEZ 2018, ISSN 18094120 <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cpgau/article/view/2018.2.Pflueger/7506> acessado em 20 de outubro de 2024.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil: de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. **Anuário Antropológico**, v. 40, n. 1, pp. 75–106, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6750>. Acesso em: 20 abr. 2025.

POLLACK, **Memória e Identidade Social.** *Revista de Estudos Históricos*. v.5, nº 10, 1992. Acessível em: <http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.** In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005 https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf, acessado em 13 de janeiro de 2025.

RAMOS, Maria Paula Correia. **UMA PONTE ENTRE MUNDOS: OS EFEITOS SOCIAIS DA CONSTRUÇÃO DA PONTE SOBRE O RIO PERICUMÃ NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BEQUIMÃO-MA.** Relatório de Iniciação Científica UEMA/FAPEMA, 2022.

ROMÃO, Bruno et al. **A FORMAÇÃO TERRITORIAL DO MARANHÃO, TRANSFORMAÇÕES ESPACIAIS E TERRITORIAIS DA IMPLANTAÇÃO DO CENTRO ESPACIAL DE ALCÂNTARA.** *Revista Geográfica de América Central* Número

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778 **A origem da desigualdade entre os homens.** Tradução de Eduardo Brandão. — 1a ed. — São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SAMPAIO, Paulo Sérgio; Figueira, Rogério Reis Devisate; Kohl, Paulo Roberto (coordenadores). **Regularização fundiária: experiências regionais** — Brasília : Senado Federal, Conselho editorial, 2022. 567 p. — (Edições do Senado Federal ; v. 304)

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização Quilombos: modos e significados.** 2 ed. Brasília: Ayô Editora/Piseagrama, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. **Modos quilombolas**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, set. 2016.

SANTOS, Antônio Bispo. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>

SOUSA, Igor Thiago Silva de. **Movimento Quilombola no Maranhão: estratégias políticas da ACONERUQ e MOQUIBOM**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

SOUZA-SILVA, David Júnior de. **"Foi uma luta grande que nós tivemos aqui": [manuscrito]:Etnogênese e Territorialidade do Quilombo do Rosa, Macapá/AP**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2019.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia**. Tradutor André Villalobos. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.

SVAMPA. Maristela. **Debates latino-americanos: indianismo, desenvolvimentismo, dependência e populismo**. Tradução de Joana Salém Vasconcelos, São Paulo: Elefante, 2023.

TELES, Cláudia. **Quilombo Filipa no “novo tempo” dos projetos de intervenção desenvolvimentista no Maranhão**. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia. Universidade Estadual do Maranhão, 2017.

TORRES, Claudyule de Jesus Ribeiro dos Santos. **(Re)existências na/da comunidade quilombola Ramal de Quindiuá -Bequimão/MA frente aos “novos” caminhos do desenvolvimento**. Monografia (Ciências Sociais Bacharelado) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2024.

TOUAM BONA, Dénètem. **Arte da fuga**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 15, p. 18-27, dez. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada**. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Ubu Editora, n-l edições, São Paulo, 2018.

XAKRIABÁ, Célia. **Amansar o giz**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.