



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS-CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-PPGGeo

GUSTAVO HENRIQUE FURTADO GOMES

TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS:

Mapeando identidades culturais e religiosas no quilombo de Juçatuba em São José de
Ribamar, Maranhão, Brasil

São Luís
2026

GUSTAVO HENRIQUE FURTADO GOMES

TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS:

Mapeando identidades culturais e religiosas no quilombo de Juçatuba em São José de
Ribamar, Maranhão, Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em
Geografia, Ambiente e Sociedade-(PPGGEO) da Universidade
Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para obtenção do
título de mestre em Geografia

Orientador: Prof. Dr. Sávio José Dias Rodrigues

São Luis
2026

TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS:

Mapeando identidades culturais e religiosas no quilombo de Juçatuba em São José de
Ribamar, Maranhão, Brasil

Aprovado em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sávio José Dias Rodrigues (Orientador)

Doutor em Geografia
Universidade Federal do Maranhão
LIESAFRO/UFMA

Prof. Dr. Samarone Carvalho Marinho

Doutor em Geografia
Universidade Federal do Maranhão
DEGEO/UFMA

Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts

Doutor em Antropologia Social
Doutor em Ant Universidade Federal do Maranhão
LIESAFRO/UFMA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Henrique Furtado Gomes, Gustavo.

TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS : mapeando identidades culturais e religiosas no quilombo de Juçatuba em São José de Ribamar, Maranhão, Brasil / Gustavo Henrique Furtado Gomes. - 2026.

133 p.

Orientador(a): Sávio José Dias Rodrigues.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2026.

1. Territorialidade Quilombola. 2.Cultura. 3. Religião. I. José Dias Rodrigues, Sávio. II. Título.

*A minha mãe Luzia Lima Furtado, por acreditar e
ajudar na realização dos meus sonho.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e as pessoas que diretamente ou indiretamente contribuíram para que essas palavras se traduzissem em sentimento de gratidão. Reconheço as valorosas contribuições das pessoas que aos poucos foram se fazendo presentes na pesquisa e na minha vida, a exemplo, os moradores da Comunidade de Juçatuba, aos amigos que ajudaram na pesquisa e toda comunidade.

Para começar, faço questão de mencionar os grandes responsáveis pela minha existência. Agradeço a minha mãe, Luzia Lima Furtado, que sempre esteve comigo em todas as decisões da minha vida.

Na UFMA gostaria de agradecer ao GETTRAB grupo de estudos território e trabalho, pois quando entrei no mestrado fui bem acolhido no grupo, onde se teve parceria nos trabalhos de campo, nos estudos geográficos foram essenciais para meu desenvolvimento enquanto pesquisador.

Ao meu orientador, Professor Dr.Sávio José dias Rodrigues. Obrigado por compartilhar seus conhecimentos durante essa caminhada, tenho muito orgulho e alegria de ter o senhor como orientador e ao mesmo tempo família. Agradeço ainda pela dedicação, companheirismo, ética e respeito durante esses dois anos em que ocorreram essa pesquisa. Muito Obrigado!

Aos meus amigos do GETTRAB Jhonas e Suela por ajudarem na minha pesquisa e por estarem em um dos momentos mais importantes durante as idas a comunidade, pela ajuda nas oficinas, nos registros fotográficos e no mapeamento da cartografia social, foram muitos essenciais durante essa etapa da pesquisa meu muito obrigado!

Agradeço ao Joedson pela contribuição e ajuda na pesquisa principalmente na ajuda do transporte até a comunidade de Juçatuba, sou muito grato por todo empenho e pela dedicação nesse processo da minha pesquisa.

Ao Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão-IEMA PLENO DE BACABEIRA pelas parcerias durante todas as fases até a minha entrada ao Mestrado, agradeço esta unidade pelo meu crescimento enquanto profissional e pelo trabalho científico realizado pois isso foi fundamental para a preparação ao Mestrado e pelo meu desenvolvimento enquanto pesquisador.

À amiga Marly pesquisadora da UEMA e UNICAMP pelo empenho e ajuda no

mapeamento e na análise da cartografia social da comunidade.

À líder da comunidade Dona Ednalva pelo acolhimento na escola Professora Rosa Raimunda Paixão Garcez, pela oficina realizada na escola e entrevistas.

À Dona Marciene pelo primeiro contato na comunidade por ajudar na entrevista que foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Ambiente e Sociedade (PPGGEO) da Universidade Federal do Maranhão- MA pelas aulas e por todo o suporte nessa caminhada e acreditar na minha pesquisa para contribuição com o programa.

Aos professores da banca Samarone, Alex Ratts e Roberta pelos apontamentos teóricos e metodológicos para esse trabalho.

Por fim, agradeço todas as pessoas se fizeram presente durante esses dois anos de caminhada.

LISTA DE SIGLAS

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias	ADCT
Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas	ACONERUQ
Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica	CNPJ
Centro de Cultura Negra -MA	CCC
Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas do Maranhão	CEACQ- MA
Comissão Interamericana de Direitos Humanos	CIDH
Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas de Icatu	CACQMI
Constituição Federal	CF
Diagnóstico de Identificação e Reconhecimento do Território Quilombola	DIRTQ
Fundação Cultural Palmares	FCP
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária	INCRA
Instituto de Colonização e Terras do Maranhão	ITERMA
Movimento quilombola do Maranhão	MOQUIBOM
Organização do Tratado do Atlântico Norte	OTAN
Projeto Vida de Negro	PVN

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Quadro 1- Conceitos de quilombos	54
Quadro 2 – Dimensão conceitual de territorialidade.....	56
Quadro 3 - Características conceituais de territorialidade no Maranhão.....	57
Quadro 4 - Dimensão de Juçatuba.....	71
Quadro 5 - Aspectos da migração pendular em Juçatuba..	72
Figura 1- Mapa Terras quilombolas.....	76
Figura 2-Mapa de localização do território quilombola de Juçatuba.....	94
Figura 3- Cartografia social feito pelos moradores da comunidade.....	99
Figura 4-Elaboração do mapa de Cartografia social.....	100
Figura 5- Cartografia Social.....	101
Figura 6- .Cartografia Social (via drone).....	102
Figura 7- Fachada da igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens.....	103
Figura 8- Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens.....	103
Figura 9- Caixeiros do festejo do Divino Espírito Santo.....	104
Quadro 6 – Calendário de Festejos de Juçatuba.....	110
Figura 10- Divino Espírito Santo.....	113
Figura 11- Ritual de Batizado.....	118
Figura 12- Os couros do Boi de Juçatuba.....	118
Figura 13- Nossa Senhora Mãe dos Homens-padroeira.....	119

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 CAMINHOS DO MÉTODO PARA PENSAR AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS.....	14
1.1 Conceito, etnogênese e formação dos quilombos no Brasil.....	14
1.2 Território e territorialidade na perspectiva quilombola	33
1.3 Lutas quilombolas e anticolonialismo.....	44
CAPÍTULO 2 TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM TERRAS MARANHENSES.....	51
2.1 Quilombos maranhenses e os desafios contemporâneos: Modos de vida nas comunidades Quilombolas no Maranhão.....	52
2.2 Lutas para o acesso à terra e pertencimento.....	55
2.3 Migração pendular em território quilombola.....	70
2.4 Lutas para o acesso à terra e pertencimento.....	72
2.5 Migração pendular em território quilombola.....	82
2.6 Desafios contemporâneos: disputas, organização e migração.....	89
CAPITULO 3 COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JUÇATUBA EM SÃO JOSÉ DE RIBAMAR – MA.	91
3.1 Quilombo de Juçatuba: recorte espacial e aspectos da formação local	91
3.2 Trajetória da regularização fundiária do Quilombo de Juçatuba em São José de Ribamar - MA	95
3.3 Mapeamento das manifestações culturais e religiosas na comunidade Quilombola de Jucatuba em São José de Ribamar – MA	97
3.3.1 Memória coletiva e Festa.....	107
3.3.2 Identidade cultural e Práticas Festivas.....	108
3.3.3 Território, Lugar e Sagrado.....	108
3.3.4 O Contexto Festivo de Juçatuba e a especificidade do Divino	109
3.4 Identidade quilombola: aspectos culturais e religiosos.....	113
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS.....	123
ANEXOS.....	135

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa tem como objeto de estudo as territorialidades quilombolas, com foco na construção e preservação das identidades culturais e religiosas no Quilombo de Juçatuba, localizado em São José de Ribamar, Maranhão.

O Quilombo de Juçatuba, localizado no município de São José de Ribamar, Maranhão, é um espaço de resistência e afirmação identitária, onde se entrelaçam práticas culturais, religiosas e históricas que sustentam a territorialidade quilombola. A partir das dinâmicas sociais estabelecidas pela comunidade, observa-se a manutenção de saberes ancestrais, rituais religiosos e formas de organização coletiva que reafirmam a identidade quilombola em contexto de luta por direitos e reconhecimento. O mapeamento dessas territorialidades permite compreender as múltiplas dimensões que caracterizam o espaço quilombola, evidencia a importância para a preservação da memória e das tradições afrodescendentes na região.

A comunidade quilombola Juçatuba está situada a aproximadamente 20 km do município de São José de Ribamar e a 24 km do centro de São Luís, capital do Maranhão. Sua organização territorial é estruturada a partir da espacialização socioterritorial, característica de comunidades quilombolas. Apesar da relativa proximidade com o ambiente urbano, esse fator tem provocado mudanças em sua cultura e costumes, resulta na perda de características tradicionais. Em 2007, a Fundação Cultural Palmares (FCP) reconheceu oficialmente Juçatuba como remanescente de quilombos (Leite, 2000).

A Constituição Federal de 1988 formalizou direitos anteriormente reivindicados por representantes dos movimentos sociais organizados, que tiveram participação ativa nas subcomissões responsáveis por essas demandas. Como resultado da atuação política do movimento negro, foi criada a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, com a finalidade de preservar os valores culturais, sociais e econômicos oriundos da influência negra na formação da sociedade brasileira (Brasil, 1988).

A concepção de quilombo evoluiu historicamente, Benedito Filho (2015) destaca que, se no passado os quilombos eram compreendidos como unidades sociais e territoriais com características guerreiras; no presente essa noção se mantém, mas assume caráter político e sociocultural vinculado a aspectos étnicos. Munanga (1996) explica que o termo quilombo, além de seu significado original, refere-se a associações comunitárias com identidade coletiva, nas quais seus membros compartilham ritos de iniciação e laços de pertencimento.

Com base nessa perspectiva, esta pesquisa fundamenta-se na concepção de quilombo como espaço de resistência e identidade. A noção de território e territorialidade, essencial para a compreensão da realidade de Juçatuba, é analisada a partir da definição proposta por Souza (1996), que, inspirado em Raffestin (1993), considera o território como espaço delimitado por relações de poder. Nessa mesma linha, Haesbaert (2006) associa o conceito de território ao acesso, controle e uso dos recursos, visíveis e simbólicos, que garantem a reprodução da vida e das relações sociais

Santos (2011) amplia essa compreensão ao afirmar que o território não se reduz ao conjunto de sistemas naturais e artificiais, mas deve ser entendido como "território usado", ou seja, espaço que agrega laços identitários e as práticas sociais que nele se desenvolvem. O território é o fundamento do trabalho, da residência e das trocas materiais e espirituais, sendo essencial para a existência dos grupos que o ocupam.

Para Oliveira (2007, p. 08) “o território deve ser apreendido como síntese contraditória, isto é, como o produto concreto das lutas de classe travadas pela sociedade no processo de produção de sua existência”, assim, ao ocupar um determinado espaço e dar-lhe sentido um grupo ou uma sociedade o legitima ao longo de sua história, das relações que nele estabelece, sejam elas políticas, econômicas ou mesmo afetivas

Saquet (2011) lembra que o “território é resultado do processo de territorialização e das territorialidades vividas por cada grupo social em cada relação espaço tempo”. Ainda segundo o autor, a territorialização pode ser compreendida como

[...]apropriação social de um fragmento do espaço a partir das relações sociais, das regras e normas, das condições naturais, do trabalho, das técnicas e tecnologias, das redes (de circulação e comunicação) e das conflitualidades que envolvem as diferenças e desigualdades bem como identidades e regionalismos, historicamente determinados (Saquet, 2011, p. 22)

Para Raffestin (1977) apud Saquet (2011) a territorialidade compreende-se como “um conjunto de relações que se inscrevem no tempo e no espaço é múltipla e acontece na relação sociedade natureza como relações simétricas e dissimétricas (relações de poder) que permitem ou não satisfazer as necessidades dos homens”. Ainda segundo o autor, são relações que acontecem em diferentes níveis de escala, podendo ser permanentes ou temporárias.

No caso de Juçatuba, essa noção de território se materializa nas práticas de vida e na produção material e imaterial da comunidade. Um dos principais desafios enfrentados pelos moradores é a luta pela demarcação e titulação da terra pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A comunidade encara dificuldades relacionadas ao êxodo de seus habitantes, motivado pela necessidade de acesso ao trabalho e à educação em São Luís- MA, seja por meio de migrações diárias, por deslocamentos temporários para outros centros urbanos. Essas dinâmicas reforçam a importância de políticas públicas que garantam a permanência e o fortalecimento das comunidades quilombolas, assegurando-lhes o direito ao território e à preservação de sua identidade cultural.

O território quilombola de Juçatuba enfrenta desafios decorrentes do acelerado processo de urbanização da Grande Ilha do Maranhão, o que tem impactado os processos sociais e culturais da comunidade. As famílias quilombolas de Juçatuba adotam diversas estratégias de produção, inclusive, a respeito das práticas agrícolas, desenvolvidas com técnicas que visam minimizar a degradação do solo e da vegetação, sempre em consonância com a preservação ambiental, visto que a natureza, a fauna e a flora são dotadas de significado afetivo e de interação mútua (Acevedo; Castro, 2004).

A identificação e reconhecimento da comunidade quilombola de Juçatuba requerem a consideração da demanda social que a caracteriza, compreendendo-a como essencial na valorização da historicidade e da trajetória de organização das famílias negras. Essas comunidades se estruturam com base em um conjunto de referências simbólicas que consolidam o pertencimento coletivo ao território, regulando as formas de convivência e o usufruto da terra, conforme elaborado pelo próprio grupo e resguardado por sua tradição (Leite, 2000).

A reconfiguração do conceito de quilombo envolveu os afrodescendentes e outros agentes sociais, demandando a redefinição conceitual que amplie as possibilidades de análise das dinâmicas etnicorraciais e territoriais. A territorialidade quilombola deve ser compreendida de maneira relacional, envolve a posse física da terra, a dimensão simbólica e histórica. O território não pode ser reduzido a simples espaço delimitado, mas um espaço vivido, apropriado e ressignificado pelos sujeitos sociais, em processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (Haesbaert, 2011).

Corrêa (1994) considera que a desterritorialização e a reterritorialização, ou seja, a formação de novas territorialidades, são processos interligados e complementares, funciona como duas faces da mesma moeda. Enquanto um movimento promove a desterritorialização, simultaneamente ocorre a reterritorialização. Essa perspectiva é reforçada por Deleuze e Guattari (2011, p. 343), ao destacarem que: “no limite, é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que estão presas uma na outra ou são como o avesso e o direito de um mesmo processo.

As manifestações culturais da comunidade de Juçatuba são marcadas pelas

diversidade de práticas herdadas de diferentes matrizes históricas, conformando o hibridismo cultural resultante do contato entre povos negros, indígenas e europeus. Esse fenômeno caracteriza a cultura afro-brasileira como produto original, constituído a partir de processos de ressignificação cultural e resistência. A cultura afro-brasileira não se resume a simples transposição da diversidade cultural africana para o Brasil, constitui-se a cultura negra no país, desenvolvida a partir do contexto de exílio e em interação com outras culturas subalternizadas na formação socioeconômica brasileira (Moreira, 2005).

A reterritorialização da comunidade ocorre tanto de forma material quanto simbólica, por meio de iniciativas de resgate e valorização da identidade cultural. Essas ações visam fortalecer a visibilidade da cultura quilombola e garantir sua continuidade, diante do desafio da auto identificação, que nem sempre é reconhecida pelas gerações mais jovens. Esse fenômeno mostra o distanciamento histórico e social da compreensão sobre os processos de formação dos quilombos e a relevância para a identidade negra no Brasil. A desterritorialização pode ser interpretada como deslocamento parcial ou ressignificação territorial, que se expressa na luta por direitos e reconhecimento (Haesbaert, 2011).

O projeto de resgate e valorização da identidade quilombola representa a reapropriação de elementos fundamentais da tradição dos antepassados, reinterpretados com propósitos políticos e jurídicos. Esse processo ocorre na dinâmica de preservação e rupturas, na qual tais elementos adquirem significados para a coletividade quilombola. A análise das práticas culturais, religiosas e de territorialidade da comunidade de Juçatuba é fundamental para compreender os meios pelos quais esse grupo resiste e reafirma a identidade. O território e o espaço vivido tornam-se local de habitação, meio essencial de manifestação cultural, de preservação da história e reafirmação da existência sociocultural da comunidade quilombola.

A pesquisa é de fundamental importância para se entender as territorialidades no quilombo de Juçatuba e os aspectos culturais e religiosos e a partir desse meio entender a dinâmica quilombola na ilha do Maranhão como os processos migratórios a expansão da urbanização e analisar as relações da comunidade com o mundo globalizado e do capital que transformam o espaço vivido dos moradores.

CAPÍTULO 1 –CAMINHOS DO MÉTODO PARA PENSAR AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

1.1 Conceito, etnogênese e formação dos quilombos no Brasil

O tráfico negreiro (final do século XV- meados do século XIX) constituiu-se como a maior migração forçada da história da humanidade, com aproximadamente 12, 5 milhões de pessoas negras oriundas da continente africano que foram trazidos como mercadorias para trabalho escravo na América. Estima-se que dos 11 milhões de escravizados que sobreviveram aos martírios e a falta de condições humanas nos porões dos navios negreiros, em torno de 40% vieram para o território brasileiro (Alandrén, 2012).

Nesse contexto, clarifica-se que o funcionamento do tráfico teve como fatores fundamentais: os interesses econômicos europeus e americanos; a intolerância religiosa e os acordos entre a elite africana e os traficantes, tendo em vista que os indivíduos pertencentes das camadas mais pobres ou de clãs rivais, eram aprisionadas e entregues para este fim.

Inicialmente faz-se necessário analisar que, anteriormente, a colonização portuguesa foi dependente da escravidão dos povos originários, e somente no século XVII que a escravidão africana se sustentou como o principal meio de exploração de mão de obra. Alguns pesquisadores apontaram diferentes posicionamentos a respeito desse processo, aqui ficarem com a visão do importante historiador Stuart Schawartz, a saber: declínio demográfico indígena; maior força e estrutura física dos negros que contribuía para uma maior produtividade na realização de tarefas e do significativo volume de pessoas traficadas da África (Alandrén, 2012).

A escravidão nas Américas esteve ligada à construção dos sistemas coloniais que tinham um caráter fortemente comercial. A maior parte dos escravos era de africanos ou de seus descendentes, eram considerados propriedades, trabalhavam em regime duríssimo [...] eram comprados com o principal objetivo de exploração econômica e para a produção de mercadorias (Alandrén, 2012, p.20)

Assim, impõem-se, ainda que, no território brasileiro, a escravidão se revestiu de um contexto singular: sendo legitimada além da questão econômica, pela questão racial, logo a cor da pele tornou-se uma condição para reconhecimento da condição de escravo e da submissão social.

O surgimento dos quilombos no Brasil colonial está intrinsecamente ligado à dinâmica do processo de colonização e, sobretudo, à imposição do sistema escravista, que foi o alicerce da economia colonial portuguesa desde o século XVI. A exploração do trabalho de africanos escravizados constituiu-se como pilar central na produção de riquezas, especialmente na

monocultura de exportação, na mineração e em outros setores que demandavam mão de obra intensiva. Nesse contexto, os quilombos emergem como uma estratégia de resistência, refúgio e reorganização social dos negros que escapavam das estruturas opressoras impostas pelos colonizadores (Américo, 2015).

Outra situação que poderia desencadear fugas e revoltas era quando o senhor se recusava a conceder alforria a um escravo que possuísse meios para comprar sua liberdade. Em outros casos quando o há aqueles/as que creditam o início desse processo de escravidão negra, entre nós, a Marfim Afonso de Souza que, teria sido assim, o primeiro a introduzir escravos/as no Brasil. Defendem que o fato teria ocorrido, a partir da conquista e inclusão, em sua frota, da caravela Santa Maria do Cabo, bem como também, por ter sido o primeiro donatário da Capitania de São Vicente, onde se desenvolveu a cultura da cana-de-açúcar. Ah! Isso quando corria o "santo ano" de 1532. Outros, entretanto, atribuem a Duarte Coelho, em 1535, a triste primazia da importação de escravos (Rede de Desenvolvimento Humano, 2006, p.10).

No período (século XVI ao XIX), uma das formas de enfrentamento mais radical ao processo escravista era a fuga do cativeiro e a formação de quilombos. Dessa forma, geralmente ocorriam mediante a constatação da retirada de algum benefício ou vantagem, que entendiam por direito. Nessa lógica, as fugas e as revoltas surgiram em virtude da quebra de compromissos e acordos previamente acertados (Pereira, 2012). Na sociedade escravista brasileira, haviam diferentes sentidos no ato do fugir, as diferenças dependiam do contexto o qual, o escravo se encontrava, assim, ocorriam as fugas em que o indivíduo se afastava da região em que era cativo, se autoproclamando como liberto e oferecendo seus “serviços” em troca de pagamento; fugas-reivindicatórias (pressão) e fugas-rompimento que davam origem as revoltas.

A formação dos quilombos não foi um evento isolado ou acidental, mas um fenômeno histórico recorrente em várias regiões do Brasil. Ela reflete não apenas a busca pela liberdade física, mas também a preservação dos valores culturais, sociais, espirituais e identitários dos povos africanos e de seus descendentes. A fuga, seguida pela criação de comunidades autônomas, era uma das formas mais concretas de enfrentamento direto ao sistema colonial e à ordem escravista (Silva; Silva, 2014).

A questão dos quilombos é um elemento importante na história do Brasil e se constituíram/ constituem em espaços de resistência, antes a escravidão; contemporaneamente, como espaços de resistência cultural. Definidos como comunidade remanescente de quilombo, muitas dos descendentes dos antigos quilombolas ainda vivem nas mesmas localidades que residiram seus antepassados e mantêm tradições, saberes e fazeres repassados de geração em geração contribuindo para a construção/reconstrução da identidade étnica (Silva; Silva, 2014, p. 192).

O termo “quilombo” tem origem no idioma quimbundo, falado por povos bantos da região de Angola, significando “acampamento de guerreiro” ou “lugar de resistência”. Ao ser transposto

para o Brasil, o termo passou a designar os agrupamentos formados por escravizados fugidos, que estabeleciam territórios livres nas matas, serras e locais de difícil acesso, visando dificultar a repressão dos capitães do mato e das forças coloniais (Tillquist, 2013).

Muitos quilombos eram organizados em áreas urbanizadas e com maior concentração demográfica. Os situados na região de Minas Gerais e na Baixada Fluminense serviam de postos de abastecimento de alimentos e gêneros (lenha) as cidades das redondezas, servindo como esconderijos para negros fugitivos mas para outros sujeitos perseguidos, como índios, procurados pela polícia.

Cabe aqui ressaltar que muitos quilombos desempenharam um importante papel na ocupação territorial do Brasil, ao ocuparem áreas mais afastadas e que não tinham “domínio” da administração portuguesa ou imperial, incluindo terras em Mato Grosso, Goiás, porém sua maior concentração ficou na região nordeste, mais especificamente, Bahia e do Maranhão.

Segundo Benedito Filho (2015, p. 85), “no passado, quilombo era definido como uma unidade social, territorial e também uma instituição guerreira, no presente a noção de quilombo conserva esse entendimento de unidade territorial, mas passa a significar uma categoria política e sociocultural referida a elementos de base étnica.”

De acordo com Munanga (1996), o quilombo é:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, abertas a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super- homens invulneráveis às armas de inimigos (Munanga, p. 59, 1996).

No contexto da colonização portuguesa, os quilombos surgiram como uma reação imediata ao regime de escravidão, que era extremamente violento e desumano. Milhões de africanos foram sequestrados de suas terras de origem, separados de suas famílias e transportados em condições sub-humanas nos navios negreiros. No Brasil, enfrentaram jornadas extenuantes de trabalho, castigos físicos, torturas e ausência completa de direitos (Torres, 2020).

Diante dessa realidade cruel, os quilombos se constituíram como espaços de liberdade, mas também de resistência política e cultural. Eles não se limitavam a ser meros refúgios, mas sim locais onde os modos de vida africanos eram reconstruídos, adaptados e preservados, permitindo que tradições, línguas, crenças, rituais e sistemas de organização social fossem mantidos, mesmo em solo estrangeiro e sob constante ameaça (Torres, 2020).

Cumprе salientar que por séculos, as manifestações religiosas afro-brasileiras era marginalizadas e perseguidas, tendo como fundamento, as crenças limitantes da Inquisição

Católica, leis estaduais ou ações de grupos racistas, nessa toada, muitos líderes religiosos condomblecistas ou umbandistas reverenciam os quilombos como locais de preservação e manifestação ancestralidade negra, atrelado ao sentido de resistência, os quilombos carregam em si a integração de várias étnias africanas trazidas ao território brasileiro e subjugadas como mercadorias assim como os povos originários (Christ, 2022).

Logo, “muito do que entendemos hoje como cultura e religiosidade afro-brasileira nasceu devido às trocas nessas comunidades” (Christ, 2022,p.2).

Compete, aqui, discorrer sobre a função abolicionista dos quilombos, na década de 1880, ao contrário do modelo padrão de local de esconderijo, os quilombos abolicionistas eram articulados politicamente e contavam com o apoio de líderes abolicionistas, comerciantes e políticos que defendiam a causa, como exemplo teve-se o Quilombo de Jabaquara, na cidade de Santos, sendo que sua estrutura fora concebida mediante recursos financeiros de comerciantes abolicionistas; na cidade do Rio de Janeiro, destacou-se o Quilombo do Leblon que teve como um dos simpatizantes, o escritor José do Patrocínio (Pereira, 2012).

Ao contrário de outras regiões da América do Sul, como Peru e Colômbia, onde o escravo negro ficou circunscrito a área determinada, regionalizando-se o sistema escravista, aqui fincou pé a escravidão em toda extensão territorial do que hoje constitui a nação brasileira, marcando a existência de um modo de produção específico, no caso particular, o escravismo moderno. Essa massa escrava, por outro lado, não ficou apenas concentrada em uma única região. Foi distribuída nacionalmente, em proporções variadas, mas conseguiu estabelecer, no Brasil, uma sociedade escravista que durou quase quatrocentos anos (Moura, 2021,p.19)

A mão de obra preta escravizada moldou a sociedade brasileira, concebeu-lhe o *ethos* dominante ao contribuir para o estabelecimento das relações de produção da sociedade da época. Ramos citado por Moura (2021) fez um levantamento histórico-geográfico sobre a distribuição da população negra no período colonial:

- a) Bahia: trabalho nas fazendas de cana-de-açúcar, fumo e cacau e para a mineração na zona Diamantina;
- b) Rio de Janeiro e São Paulo: fazendas açucareiras e cafeeiras;
- c) Pernambuco, Alagoas e Paraíba: fazendas açucareiras e algodozeiras;
- d) Maranhão: fazenda algodeira;
- e) Minas Gerais (expandido para Mato Grosso e Goiás):mineração.

Moura (2021) atesta que o processo de escravidão moldou a estratificação da sociedade brasileira mediante a relação conflituosa entre as duas principais classes sociais: senhores (opressores) e escravos (oprimidos). Neste tocante, os escravos que enfrentavam sua condição de submissão, desenvolveram algumas formas de resistência, tais como as insurreições urbanas e

quilombos.

O Quilombo dos Palmares é o exemplo mais emblemático desse processo. Localizado na Serra da Barriga, atual estado de Alagoas, Palmares existiu por mais de um século, entre aproximadamente 1597 e 1694, e chegou a abrigar uma população estimada entre 20 e 30 mil pessoas. Organizado em mocambos, Palmares apresentava uma complexa estrutura social, política e econômica, com divisões internas, lideranças bem definidas e sistemas produtivos próprios, baseados na agricultura, caça, pesca e escambo (Villarinho, 2023).

A resistência dos quilombolas de Palmares foi tão significativa que desafiou sucessivos governos coloniais, que organizavam expedições militares constantes com o objetivo de destruir aquele símbolo de insubordinação à ordem escravista. Zumbi dos Palmares, sua liderança mais conhecida, tornou-se o maior ícone da luta pela liberdade no Brasil, representando não apenas a resistência quilombola, mas também a persistência da cultura e da dignidade dos povos negros (Villarinho, 2023).

Contudo, é fundamental destacar que Palmares não foi um caso isolado. Quilombos surgiram em praticamente todas as regiões do Brasil, desde o Nordeste açucareiro até o interior de Minas Gerais, as florestas do Pará, o sertão da Bahia e as margens dos rios no Amazonas. Cada quilombo possuía características próprias, adaptadas às condições geográficas e socioculturais locais, mas todos tinham em comum o ideal de liberdade e a resistência à dominação colonial.

Os quilombos não se limitavam à presença de negros fugidos. Em muitos casos, eles acolhiam também indígenas, brancos pobres, mestiços e outros grupos marginalizados pela sociedade colonial. Isso evidencia que essas comunidades se tornaram espaços plurais de resistência contra diversas formas de opressão, configurando-se como alternativas de sociedade à margem da ordem colonial escravista (Mello, 2008).

A organização interna dos quilombos refletia a diversidade étnica dos seus integrantes. Elementos das culturas africanas se misturaram às práticas indígenas e, em alguns casos, a traços da cultura europeia. Essa simbiose resultou em expressões culturais únicas, nas formas de produção agrícola, nas religiosidades, nas práticas medicinais, nas formas de construção e nas linguagens que circulavam nesses espaços (Schmitt *et al.*, 2002).

Além da busca por liberdade, os quilombos desempenharam um papel crucial na preservação da memória e da identidade africana no Brasil. Eles eram centros de resistência cultural, onde se mantinham práticas religiosas como o candomblé, batuques, danças e rituais, fortalecendo a autoestima e a coesão dos grupos que ali viviam (Souza, 2023).

Historicamente, ocorreu um processo de exclusão proposital para reduzir a importância desses locais de resistência e de afirmação da identidade negra, pois representavam uma “afronta”

aos poderosos da época. Assim, o “lado negro da história”, por muito tempo, fora renegado dos estudos acadêmicos. Posto que, a educação fora concebida a partir da visão eurocêntrica, renegando a pluralidade cultural do nosso povo, assim, os descendentes de negros e indígenas, cresceram com a leitura do mundo na perspectiva do colonizador português.

Essa realidade foi modificada somente a partir da Lei 10.639/2003 que tornou obrigatório a introdução no currículo das unidades de ensino básico da rede pública e privada da História e Cultura Africana e Afro-brasileira.

As autoridades coloniais viam os quilombos como uma ameaça não apenas econômica, pela perda de mão de obra, mas também como uma afronta direta à autoridade do Estado colonial e aos fundamentos da ordem escravista. Por isso, foram alvo constante de perseguições, expedições militares, destruição e violência extrema, muitas vezes utilizando recursos e financiamento das próprias câmaras municipais e dos senhores de engenho (Salles Oliveira, 2022). Essas particularidades estão relacionadas a questão de identidade e territorialidade, como posteriormente iremos abordar, mas podemos perceber que no país, a estrutura social ainda reflete as marcas históricas deixadas pelo processo de escravidão.

A nossa estrutura social ainda é travada no seu dinamismo em diversos níveis pelo grau de influência que as antigas relações escravistas exerceram no seu contexto. Relações de trabalho e propriedade, familiares, sexuais, artísticas, políticas e culturais estão impregnadas ainda das reminiscências desse passado escravista. Quer no nível de dominação, quer no de subordinação, esse relacionamento guarda funda ligação como estrangulamento que existia durante o escravismo (Moura, 1986, p. 13).

De acordo com Costa (1999, p. 352) o sistema econômico escravista foi “um sistema de exploração do trabalho baseado na posse do trabalhador”. Esse sistema explica o contexto de opressão, subordinação e violência, mesmo após mais de século de abolição ameaça o povo quilombola. Os seus territórios, corpos, saberes estão sempre prontos no processo de resistência e de luta, a fim de que suas vidas estejam presentes, bem como suas ancestralidades.

O escravo era, além de tudo, mercadoria: mercadoria que, em caso de necessidade, podia ser vendida e alugada, possuindo, assim um duplo valor: valia o que produzia e valia como mercadoria. Além de que possuir escravos conferia ao indivíduo posição social. Sabe-se de senhores que colecionavam escravos como colecionavam fazendas. Pelo prazer de sentirem-se importantes e de serem apontados pela coletividade como pessoa de relevo e projeção (Costa, 1998, p. 72).

Para Moura, (1986, p. 18), Quilombo era para a “Metrópole”, ou seja, para o reino de Portugal, uma “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte povoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”, no entanto, Moura nos apresenta características diversas do que eram os quilombos. Eram diferentes em origem, estrutura, objetivo,

dinâmica, diferiam em vários sentidos dependendo das suas localizações, sendo impossível considerar apenas essa definição dada a eles. Se formos observar, por diferentes épocas e autores, o termo quilombo carrega significados que nos aponto o contexto escravista colonial, mas carrega um significado para o contexto atual: Resistência e liberdade.

A partir desse contexto de desumanidade, os quilombos no Brasil serão formados e caracterizados pela resistência e rebeldia. De acordo com Munanga e Gomes (2006, p. 71) compreende a formação dos quilombos no Brasil, como estratégia de enfrentamento “a uma estrutura escravocrata, pela implementação de uma outra forma de vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos”.

Diferente do que por muito tempo aprendemos na escola sobre os escravizados e indígenas, a história desses povos não foi uma história de submissão, como contemporaneamente continua não sendo. Apesar das constantes tentativas de repressão, muitos quilombos conseguiram sobreviver por décadas mostrando uma capacidade de adaptação, mobilidade e resistência impressionante. Suas localizações eram escolhidas estrategicamente em locais de difícil acesso, como serras, florestas densas e áreas de mata fechada, permitindo que organizassem sistemas de defesa e fugas eficazes (Salles Oliveira, 2022).

O entendimento sobre a fundamentação teórica da identidade quilombola trouxe a tona, a necessidade de redimensionar sua conceituação, de forma a abranger uma variedade de situações de ocupação de terra pelos descendentes negros, indo além do binômio fuga-resistência. Esse pensamento perdurou por muito tempo, influenciando, pesquisadores da área na década de 70, como Artur Ramos e Edson Carneiro. Para eles, a estrutura dos quilombos

era característico do período escravista, limitando-se a locais de combate e isolamento do povo preto. Legitima-se, as pesquisas destes autores, contudo o conceito clássico de quilombo não contempla a diversidade e pluralidade existente na forma como a coletividade negra se apropriou da terra (Schimtt;Turatti;Carvalho, 2002).

Gusmão (1996) incita que a visão restritiva acerca das comunidades rurais negras era resultado da própria invisibilidade da história do colonizador que renega e limita a importância do negro na formação da sociedade brasileira. Nesse tocante, por muito tempo a inexistência de políticas públicas sobre a questão da regularização de posse em terras quilombolas gerou conflitos e impasses, como comprovam estudos históricos.

Almeida (1999) refuta o conceito de quilombo estabelecido, historicamente, que restringia ao local de resistência, mediante a observação etnográfica, Almeida discorre quilombo pode ser compreendido, também, pela existência da autonomia sem a presença de um grande proprietário de terras. O fenômeno dos quilombos não pode ser entendido apenas como um capítulo da história da

escravidão. Ele representa um movimento de resistência ativa, de construção de alternativas de vida, de negação do projeto colonial, e de afirmação da dignidade e da humanidade dos povos africanos e afrodescendentes no Brasil.

Em suma, a origem dos quilombos no Brasil deve ser compreendida como uma resposta coletiva, histórica e estruturada às violências do sistema colonial escravista. Mais do que espaços de fuga, os quilombos foram territórios de liberdade, resistência e recriação de uma sociedade possível, onde se preservaram práticas culturais, religiosas e identitárias que, ainda hoje, reverberam na luta dos povos quilombolas contemporâneos pelo reconhecimento de seus direitos territoriais e culturais.

Os mesmos surgiram como formas de resistência direta ao sistema escravista, estruturando-se como territórios de liberdade e espaços de reorganização social, cultural e econômica. Essas comunidades se formaram a partir da fuga de africanos escravizados e seus descendentes, que, ao se agruparem, construíam coletivamente uma nova ordem social, diferente da imposta pelo regime colonial.

A dinâmica social dos quilombos era profundamente coletiva, baseada em laços de solidariedade, parentesco e ajuda mútua. As relações internas se distanciavam dos moldes hierárquicos e opressores da sociedade colonial, pautando-se na cooperação, no compartilhamento das tarefas e na preservação dos saberes ancestrais (Faria, 2019).

[...] compreendi que eu me encontrava em uma coletividade mais ampla, fortemente ligada por diferentes redes de solidariedade, relações de parentesco e outros vínculos socioculturais, como o compartilhamento de formas específicas de organização social e religiosa. Outro elemento que unifica esta coletividade é o próprio espaço físico sobre o qual vivem, tabuleiros de uma mesma serra (Faria, 2019, p. 2).

A escolha dos locais de instalação dos quilombos não era aleatória. Os grupos buscavam regiões de difícil acesso, como serras, matas fechadas, áreas alagadas ou de relevo acidentado. Esse critério visava garantir segurança, dificultando as investidas de capitães do mato e das forças coloniais, além de permitir uma autonomia no uso dos recursos naturais (Almeida, 2008).

Do ponto de vista econômico, os quilombos se organizavam majoritariamente em torno da agricultura de subsistência, complementada por atividades como caça, pesca e coleta. Culturas como milho, mandioca, feijão e frutas nativas garantiam a alimentação, enquanto o trabalho coletivo assegurava a produção e a divisão equitativa dos bens (Almeida, 2008).

As atividades produtivas não se restringiam à subsistência. Alguns quilombos também produziam excedentes, permitindo a realização de trocas com populações vizinhas, como pequenos agricultores, indígenas ou até habitantes de vilarejos. Essa relação econômica favorecia não apenas a sobrevivência, mas também a integração parcial com a economia local sem se submeter à lógica

colonial (Almeida, 2008).

A organização política dos quilombos variava conforme o tamanho e as especificidades de cada comunidade. Muitos adotavam uma liderança colegiada, onde anciãos, guerreiros e lideranças espirituais dividiam as responsabilidades, promovendo a tomada de decisões de forma coletiva e democrática (Reis; Gomes, 1996).

A espiritualidade era um dos pilares centrais da coesão social quilombola. Práticas religiosas de matriz africana, combinadas muitas vezes com elementos indígenas e do catolicismo popular, não apenas fortaleciam os laços comunitários, mas também serviam como instrumento de resistência cultural frente à tentativa de apagamento promovida pelo sistema colonial (Silva; Alencar, 2024).

O processo de resistência iria além da fuga. Envolvia estratégias sofisticadas de ocupação do território, utilização inteligente dos recursos naturais para defesa, e, em muitos casos, a mobilização de redes de apoio externo. Além disso, muitos quilombos desenvolveram sistemas de vigias e sinais que permitiam a detecção de invasores e ataques iminentes (Santos, 2016).

Essas práticas de resistência territorial se articularam também na construção de trilhas secretas, refúgios alternativos e até aldeamentos móveis, que permitiam a rápida dispersão e rearticulação das comunidades em caso de perseguições intensas. Tal capacidade de adaptação foi crucial para a longevidade de muitos quilombos.

Ao mesmo tempo, é importante destacar que muitos quilombos não viveram isolados. Pelo contrário, estabeleceram alianças estratégicas com povos indígenas, outros grupos de fugitivos e até setores marginalizados da sociedade colonial, formando redes de solidariedade e resistência que ampliavam suas chances de sobrevivência.

No tocante, ao caso do Maranhão, similar as demais regiões do território nacional, o processo de escravidão para mão-de-obra nas fazendas de algodão, de arroz e, posteriormente, na de cana-de-açúcar desencadearam muitas revoltas e fugas, e por consequência, o surgimento de quilombos. É pertinente discorrer que, ao contrário do restante da região nordestina, na qual essas formações estavam concentradas próxima ao litoral da Zona da Mata, no nosso Estado, os quilombos foram se reproduzindo nas cabeceiras de rios, no meio de florestas e áreas mais remotas, que não foram ocupadas pelas fazendas (Fiabani, 2009).

Em *Liberdade por um fio*, o historiador Matthias Röhrig Assunção escreveu “Quilombos maranhenses”, afirmando que poucas fazendas do interior do Maranhão não tiveram quilombos ao seu redor. Isso se deve ao fato de que a área ocupada pelas fazendas escravistas constituía o limite da fronteira agrícola do Estado. Nessas regiões, predominaram os quilombos de pequeno porte, que ocuparam as matas e tinham contato direto com a sociedade escravista através de trocas ou apropriação (Fiabani, 2009, p.2).

Do ponto de vista social, esses territórios se constituíam como espaços de ressignificação da liberdade. Ali, antigos escravizados podiam, pela primeira vez, definir seus próprios modos de vida, seus costumes, suas práticas culturais e suas relações econômicas, livres da opressão do sistema escravocrata (Arruti, 2006).

O enfrentamento direto contra as forças coloniais era apenas uma dimensão da resistência quilombola. A construção de territórios autônomos, baseados na lógica comunitária e na afirmação de identidades culturais próprias, configurava-se como uma forma de resistência permanente, cotidiana e estruturante.

Mesmo com as constantes ameaças externas, muitos quilombos conseguiram não apenas sobreviver, mas prosperar, construindo formas próprias de gestão do território, sistemas produtivos eficientes e modelos culturais robustos que, em muitos casos, perduram até hoje nas comunidades quilombolas contemporâneas.

Esse legado histórico revela que a luta pela terra e pela autonomia, iniciada no período colonial, não se encerrou com o fim da escravidão. Pelo contrário, permanece viva na atualidade, através da luta dos descendentes quilombolas pelo reconhecimento legal de seus territórios, pela preservação de seus modos de vida e pela afirmação de sua identidade étnico-racial.

Compreender a dinâmica social, econômica e territorial dos quilombos é reconhecer que essas comunidades foram e continuam sendo exemplos de resistência, de resiliência e de construção coletiva de liberdade. São espaços que revelam não apenas a dor da escravidão, mas, sobretudo, a potência da luta, da criatividade e da autonomia dos povos negros no Brasil.

Além do aspecto material da organização dos quilombos, é fundamental reconhecer o papel da oralidade como elemento central na preservação da história, dos saberes e das tradições. Através da palavra falada, transmitiam-se ensinamentos sobre a vida em comunidade, estratégias de resistência, práticas espirituais, conhecimentos sobre o território e valores culturais que garantiam a continuidade da identidade quilombola.

Outro elemento que merece destaque é a profunda relação que os quilombolas estabeleceram com a natureza. O conhecimento dos ciclos da terra, das plantas medicinais, dos animais e dos recursos hídricos era essencial para a organização da vida cotidiana. Essa relação não era apenas utilitária, mas também simbólica e espiritual, reforçando um modo de vida que respeitava e preservava o meio ambiente como parte integrante da existência coletiva.

A construção dos territórios quilombolas também envolvia uma lógica de pertencimento, onde o espaço físico se entrelaçava ao espaço simbólico e afetivo. As terras ocupadas não eram vistas apenas como lugar de moradia ou produção, mas como território sagrado, repleto de

memórias, ancestralidades e significados que davam sentido à vida em liberdade e à continuidade das gerações.

Em outras palavras, para compreendermos as múltiplas situações, experiências, mudanças e permanências, dinâmicas e ritmos dos quilombos contemporâneos, é preciso que se recupere, criticamente, o legado que aponta para a construção das origens, autonomias e possíveis formações e organizações territoriais próprias, em meio a um sistema colonial escravocrata, de base racial, que se forjou entre os séculos XVI e XIX (Monteiro, 2020, p.1).

Mesmo após o fim formal da escravidão, os quilombos continuaram sendo espaços de resistência, agora voltados à luta pelo reconhecimento legal dos seus territórios e pela preservação de seus modos de vida. A resistência, que antes era contra a escravidão, se atualizou diante de novas formas de exclusão, marginalização e violência, impostas pelo Estado e pela sociedade ao longo da história.

É importante compreender que os quilombos não são vestígios do passado, mas sim expressões vivas de uma história que segue sendo construída. As comunidades quilombolas contemporâneas mantêm, ainda hoje, práticas culturais, econômicas, sociais e espirituais que garantem sua sobrevivência, sua autonomia e sua resistência frente aos desafios impostos pela sociedade moderna.

Por sua vez, a compreensão do termo "quilombo" no Brasil passou por profundas transformações ao longo da história, deixando de ser compreendido apenas como um espaço de resistência de escravizados fugitivos para assumir significados socioculturais, territoriais e políticos muito mais amplos. Leite (2000) destaca que o conceito de quilombo carrega uma pluralidade de sentidos que atravessa diferentes épocas e contextos, sendo fundamental para a compreensão das lutas dos povos negros no Brasil.

Antes de mais nada, é oportuno salientar que no processo de colonização da América, vários povos, como os incas e maias ficaram limitados a categoria de índios, nesse mesmo contexto, os povos iorubas, zulus, etc., oriundos da África foram classificados como negros, representando assim, a negação cultural, ancestralidade, religião destes povos. Destarte, a colonização foi estruturada mediante a experiência de exploração e opressão do território americano, que acabou se perpetuando nas relações de poder.

“A Colonialidade impõe uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (Quijano, 2010, p. 84). Neste escopo, emergiu um padrão de relações hierárquicas moldadas na lógica eurocêntrica que invisibilizou as práticas e saberes milenares e ancestrais dos povos não brancos (invisibilidade

epistêmica).

Os atos de resistência e de protesto mais comuns - mas não únicos - ao sistema escravista ao qual os trabalhadores negros estavam submetidos e obrigados a viver foram as fugas, o que também não era fácil, pois as formas de repressão e violência do sistema, com seus capitães do mato e até uso de cachorros para persegui-los, eram acionadas(Monteiro, 2020, p. 367).

Destarte, os escravos que consigam escapar das senzalas, se reuniam e formavam comunidades que se autosustentavam dentro de uma estrutura social mais igualitária, sendo, pois, um modelo contrário ao praticado pelo colonizador.

Silva (2008) acrescenta que a gênese do debate conceitual sobre os quilombos está diretamente ligada à resistência negra e à construção de territórios livres. Contudo, observa que durante muito tempo esse conceito foi limitado pela historiografia oficial, que os descrevia apenas como agrupamentos de fugitivos, ignorando suas dinâmicas internas, suas formas de organização social e suas relações com o território.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, o termo "quilombo" foi ressignificado no campo jurídico e social. Segundo O'Dwyer (2010), a partir do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), as comunidades quilombolas passaram a ser reconhecidas como detentoras de direitos territoriais, independentemente de comprovação de descendência direta de escravizados fugitivos, bastando a autoidentificação e a relação histórica com o território.

Beatriz Nascimento, historiadora e intelectual negra brasileira, ofereceu uma das interpretações mais importantes e inovadoras sobre o conceito de quilombo. Para ela, o quilombo não se restringe a um agrupamento físico de escravizados fugitivos, mas representa uma forma de organização social, política e cultural fundamentada na solidariedade, na coletividade e na resistência negra. Para a autora, os quilombos são a expressão histórica da luta dos africanos e afrodescendentes pela liberdade e pela manutenção de sua humanidade diante do sistema escravocrata (Alfagali, 2024).

Na concepção de Beatriz, o quilombo deve ser entendido como um espaço de recriação da vida africana no Brasil, um território onde se ressignificam identidades, se preservam cosmovisões e se constroem novas formas de pertencimento. Ela defende que os quilombos são estruturas autônomas que demonstram a capacidade dos negros de se organizarem fora da lógica colonial, produzindo suas próprias instituições sociais, jurídicas e espirituais (Nascimento, 2021).

Assim, o quilombo é também um ato de afirmação da existência negra como sujeito histórico. Sob à luz da proposta de Beatriz Nascimento (1981), é possível dizer que uma maneira de

definir a experiência do quilombo – kilombo¹ ou quimbundo – na história brasileira seria situá-lo enquanto sistema social alternativo, convencionou chamar de quilombo uma gama de núcleos cuja capacidade de luta e resiliência acabou sendo generalizada como resistência negra.

Um dos principais legados de Beatriz Nascimento foi o de ampliar o entendimento do quilombo como um conceito político e cultural, que transcende o período da escravidão. Para ela, o "quilombo" permanece atual enquanto símbolo da resistência negra frente ao racismo, à marginalização e à violência estrutural no Brasil contemporâneo.

A autora afirma que aquilombar-se é, hoje, um gesto de reconstrução da dignidade e de afirmação da identidade negra, especialmente nas periferias urbanas e nas lutas por direitos (Menezes, 2024).

É mister esclarecer que o termo aquilombar-se e o conceito aquilombamento não é exclusivo de um único pensador, doravante é uma construção teórica e política que foi sendo ressignificada e fortalecida no movimento negro e na intelectualidade negra. Este termo referenda a história e o posicionamento de resistência e ascentralidade dos quilombos, sendo, pois, muito predominante nos estudos de Abdias do Nascimento, autor que insere o quilombolismo como forma de enfrentamento ao racismo estrutural e, como já supracitada, Beatriz Nascimento que associa o quilombo a cultura viva.

Abdias Nascimento teceu que a realidade da escravidão fez imperativo que o negro defendesse sua sobrevivência, sua liberdade e dignidade por meio da formação de quilombos (organização de sociedade livre). Se outrora, era considerado um acidente esporádico, gradativamente, se ressignificou como locus contra a submissão, a exploração e a degradação.

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, freqüentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio (Nascimento, 1980, p.4).

O quilombo exerceu um relevante papel social para a afirmação da identidade negra, historicamente, todas as unidades sociais, como clubes, grêmios, terreiros, irmandades foram e são formas de quilombo “aceitos/tolerados” pela classe dominante, de qualquer forma, são formas de afirmação étnica, cultural do povo preto, “A este complexo de significações, a esta praxis

¹ Segundo Funari (1996), o termo se refere à sociedade guerreira ovimbundo (ovimbundu), caracterizada por rituais de iniciação e disciplina militar.

afrobrasileira, eu denomino de quilombismo” (Nascimento, 1980, p.6).

Destarte,

A continuidade dessa consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando como idéia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heróica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico (Nascimento, 1980, p.7).

Nos estudos de Abdias Nascimento (1980), o quilombo não representa a fuga, assume uma função de coletividade, de uma sociedade feita por e para o povo negro, sendo assim, o quilombismo foi uma prática de comunitarismo comum nas sociedades africanas, fundamentada na interação e organização coletiva.

Retornando a Beatriz, também, destaca que o quilombo é um espaço de memória. É

onde se preserva a ancestralidade, se transmitem saberes e se constroem narrativas negras próprias, em contraposição às histórias oficiais que tentaram silenciar ou estigmatizar a contribuição dos povos africanos. Nesse sentido, os quilombos funcionam como centros de resistência simbólica, cultural e espiritual. Para Nascimento (2021), os quilombos constituem "redes de continuidade africana", onde se manifesta uma lógica coletiva profundamente enraizada na experiência histórica dos povos negros.

Ao trazer o conceito de quilombo para o centro do pensamento político e histórico brasileiro, Beatriz Nascimento contribui para uma virada epistêmica: ela nos convida a pensar os quilombos não como exceções ou vestígios do passado, mas como estruturas permanentes de resistência, transformação e pertencimento. Seu pensamento influencia diretamente os debates contemporâneos sobre território, identidade e reparação histórica no Brasil, sendo uma das principais referências na luta das comunidades quilombolas pelo reconhecimento e pela autonomia.

E por saber disso que Beatriz Nascimento (1977, p.4) defendeu a necessidade de tipificar melhor a organização social do quilombo:

[...] estabelecer que tipo de organização social, quer dizer, que tipo de estrutura social. [...] nós temos várias documentações sobre quilombos que têm características específicas de grupo religioso, de terreiros de candomblé, por exemplo. Nós temos outros quilombos, por exemplo, que nunca foram assim, não tiveram o sentido de repressão, não sentiram realmente a repressão, outros que se mantiveram por longo tempo como é o quilombo de Guandú e do Catumbí, e quilombos que simplesmente desapareceram no próprio processo deles.

O problema inicial do quilombo seria estabelecer, em um período de longa duração na história e dentro de uma extensão continental, qual seria a estrutura comum entre os diferentes núcleos negros no Brasil. Beatriz Nascimento (1981) defendia a continuidade histórica como um

fator mobilizador e perpetuador da organização de núcleos negros frente às adversidades sociais, culturais, políticas, econômicas, militares. Nessa perspectiva, não caberia pensá-lo em termos de vitória ou derrota de um ou outro quilombo, mas como um processo que permitiu um continuum que Clóvis Moura (2001) denominou “quilombagem”.

Clóvis Moura (2001) defendia a passagem da consciência de negro fugido para a consciência de negro quilombola. Isso aconteceria quando o protesto deixasse de ser solitário e adquirisse um sentido social abrangente por meio da interação coletiva: “O quilombola era, portanto, um ser social com uma visão menos fragmentária da necessidade de negar coletiva e organizadamente o instituto da escravidão” (Moura, 2001, p. 104). O quilombo refletiria no aquilombado uma nova organização sócio-psicológica responsável por torná-lo um agente de rebeldia e de uma dinâmica oposta à condição de escravo.

Enquanto Beatriz Nascimento interpreta o quilombo como um espaço de continuidade cultural e resistência simbólica, Clóvis Moura entende os quilombos como expressões objetivas de luta de classes no contexto da escravidão e do racismo estrutural. Para o autor os quilombos eram organizações sociais revolucionárias, que representavam uma ruptura com o sistema escravista e colonial. Ele cunhou o termo Quilombismo para descrever esse processo de resistência negra que vai além da fuga e se configura como um projeto de transformação radical da sociedade (Silva; Santos, 2022).

Beatriz Nascimento, em seus estudos, pontou que o quilombo existe e resiste na contemporaneidade em todas as manifestações culturais e sociais alternativas instituído por negros e negras, vide as escolas de samba e os terreiros de candomblé. Além, disso Nascimento pontua que diversos quilombos, ao longo de sua existência, se constituíram em diferentes organizações mediante a realidade de cada localidade, sendo pois considerados assentamentos de negros e outros sujeitos étnicos marginalizados.

A principal diferença entre os dois pensadores está no enfoque: Beatriz valoriza os aspectos culturais, espirituais e identitários dos quilombos como forma de reconstrução da africanidade em solo brasileiro, enquanto Clóvis destaca o aspecto político e insurgente, enxergando os quilombos como núcleos de rebelião que expressam a consciência coletiva do povo negro contra a exploração e a dominação. Para Moura, o Quilombismo é uma ideologia que atravessa a história do Brasil e permanece viva nas lutas negras atuais, em busca de emancipação, igualdade e justiça social (Silva; Santos, 2022).

Apesar das abordagens distintas, ambos os autores convergem ao reconhecer o quilombo como uma estrutura autônoma, construída coletivamente pelos negros como resposta à opressão. Tanto Beatriz quanto Clóvis rompem com a visão tradicional que reduz os quilombos a

agrupamentos de fugitivos. Em suas concepções, os quilombos são espaços de produção de novas sociabilidades, territórios de resistência e afirmação da humanidade negra. O pensamento de ambos continua sendo referência central nos debates sobre identidade, território e reparação histórica no Brasil contemporâneo (Silva; Santos, 2022).

Marcada pela experiência diaspórica e perpetuada pelo colonizador como à margem da cultura dominante, a cultura negra, enraizada na terra *brasilis*, foi tecida de forma simultânea pela herança cultural proveniente do território africano e as conexões estabelecidas aqui, dessa forma, sua gênese esta pautada no contraditório, contra-hegemônico e na contestação.

Assim,

Desde então, a produção cultural negra, na contingência da diáspora, a todo momento esteve empenhada em inventar e fundar seus próprios referenciais, sua ideia de pertencimento e até mesmo sua noção de origem e ancestralidade com o objetivo de garantir a continuidade de suas memórias e existências (Souto, 2020, p.139).

Oliveira *et al.* (2015) mostram que a territorialidade quilombola hoje se manifesta tanto em contextos rurais quanto urbanos, revelando que os quilombos contemporâneos não estão restritos às áreas isoladas, como muitos imaginam, mas se adaptaram às dinâmicas sociais, econômicas e políticas das cidades, mantendo, contudo, práticas culturais, saberes e vínculos comunitários que definem sua identidade.

Atualmente, o conceito de quilombo ultrapassa a ideia restrita de um refúgio de resistência física contra a escravidão. Ele se consolida como expressão de identidade coletiva, territorialidade e continuidade histórica, representando a luta pela preservação de modos de vida, saberes ancestrais, práticas culturais e autonomia sociopolítica. O quilombo se configura, portanto, como espaço de resistência, mas também como lugar de produção de memória, de afetos e de pertencimento.

Essa resignificação não apenas reposiciona os quilombos no campo das discussões sociais e jurídicas, como também rompe com a visão que os reduzia a fenômenos do passado.

A construção do território quilombola vai além da posse da terra; ela envolve relações de solidariedade, práticas culturais, espiritualidade, transmissão de saberes e cuidado com o meio ambiente, compondo uma dimensão simbólica que sustenta a identidade coletiva e fortalece os processos de resistência.

No contexto contemporâneo, os quilombos são territórios vivos, dinâmicos e multifacetados, nos quais as lutas por reconhecimento, por direitos e por dignidade caminham lado a lado com a preservação da memória e dos legados ancestrais. Esses espaços expressam não só a resistência histórica, mas também a capacidade de se reinventar frente às adversidades impostas pelas desigualdades, pelo racismo estrutural e pelas ameaças constantes ao direito à terra e à

existência digna.

O entendimento contemporâneo de quilombo, segundo Mondardo e Nascimento (2023), também deve ser situado dentro das discussões mais amplas sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil. Esses grupos compartilham, além das lutas por território, processos de resistência cultural, fortalecimento identitário e combate à marginalização social.

Marques (2008) destaca que a resignificação do conceito de quilombo no campo jurídico foi essencial para garantir o imperativo legal dos direitos territoriais dessas comunidades. No entanto, ele também alerta que essa normatização não ocorreu sem tensões, já que envolve disputas políticas, jurídicas e simbólicas tanto dentro das comunidades quanto na relação com o Estado e com a sociedade.

A cartografia social surge, conforme Bargas e Cardoso (2015), como uma ferramenta política importante nesse processo, permitindo que as comunidades quilombolas expressem, a partir de seus próprios referenciais, as relações que mantêm com seus territórios. Esse instrumento ajuda a visualizar as práticas cotidianas, os saberes locais e os limites simbólicos dos territórios quilombolas, fortalecendo as lutas por reconhecimento e titulação.

Arruti (2016) aponta que o conceito de quilombo também tem enfrentado processos de hibridismo, especialmente nas situações em que as comunidades quilombolas estão situadas em espaços periurbanos ou urbanos. Isso gera desafios para as políticas públicas, que precisam reconhecer os quilombos para além do imaginário de comunidades rurais isoladas, passando a entender suas especificidades no contexto da urbanização.

A dimensão subjetiva, cultural e psicológica da identidade quilombola também é ressaltada por Furtado *et al.* (2014). Para os autores, ser quilombola não é apenas uma condição territorial, mas também uma construção identitária que se expressa nas práticas culturais, nas relações comunitárias e na subjetividade dos indivíduos, refletindo uma resistência que ultrapassa o físico e se instala no simbólico.

Silva *et al.* (2020) reforçam que as comunidades quilombolas integram o conjunto dos povos e comunidades tradicionais, caracterizando-se por uma relação peculiar com o território, que não se limita ao uso econômico da terra, mas envolve uma cosmovisão própria, pautada na ancestralidade, na solidariedade e no cuidado com a natureza e com as gerações futuras.

O debate sobre o conceito de quilombo no pós-abolição, segundo Lima (2014), também precisa considerar o papel das mulheres nas dinâmicas sociais e territoriais. Na comunidade do Tucum, na Bahia, por exemplo, as mulheres assumem centralidade na organização comunitária, na preservação dos saberes ancestrais e na manutenção das práticas culturais que fortalecem a identidade quilombola.

Souza (2008) evidencia que aquilombar-se é, hoje, mais do que uma referência ao passado de resistência contra a escravidão. É um movimento político, identitário e histórico que articula as lutas contemporâneas dos povos quilombolas, sobretudo frente às ameaças impostas pelo racismo estrutural, pela violência fundiária e pela negação sistemática dos direitos territoriais.

Nesse contexto, o termo quilombo, segundo Leite (2000), transcende o passado de fuga e refúgio, tornando-se um símbolo de resistência, de construção de autonomia, de preservação da memória coletiva e de afirmação identitária. É uma categoria política que dá sentido às lutas atuais por terra, dignidade e cidadania.

Da mesma forma, Marques (2008) destaca que o reconhecimento jurídico dos quilombos também representa um avanço na luta contra a invisibilização histórica dos povos negros no Brasil, embora esse reconhecimento ainda enfrente sérios desafios na sua efetivação, sobretudo pela morosidade dos processos de titulação e pela intensificação dos conflitos territoriais.

Portanto, discutir o conceito de quilombo nos dias atuais, como afirmam O'Dwyer (2010) e Oliveira *et al.* (2015), exige compreender não apenas a trajetória histórica desses territórios, mas também seus sentidos contemporâneos, onde o território, a cultura, a ancestralidade e a resistência continuam sendo os pilares centrais da existência quilombola no Brasil.

A concepção atual do termo quilombo reflete uma construção histórica que rompe com os estigmas do passado e reafirma a centralidade da ancestralidade e da identidade coletiva. Os quilombos não são apenas espaços geográficos, mas territórios simbólicos, políticos e culturais, onde se articulam memórias, práticas sociais e formas de resistência que atravessam gerações. Eles são espaços de afirmação de uma história que foi, por muito tempo, silenciada ou distorcida pelos discursos oficiais.

Ao longo do tempo, os quilombos se reinventaram, incorporando novos elementos às suas práticas, sem perder de vista os saberes tradicionais e a herança ancestral que os fundamenta. A relação com o território, neste contexto, ultrapassa o aspecto físico e material, consolidando-se como expressão de um modo de vida que integra a coletividade, a espiritualidade, o respeito à natureza e a transmissão dos saberes culturais como fundamentos para a continuidade da existência quilombola.

Nos tempos atuais, o ato de aquilombar-se assume um sentido político ainda mais potente, na medida em que reafirma a coletividade, a solidariedade e a busca pela justiça social. As comunidades quilombolas, ao reivindicarem seus direitos, também propõem um modelo alternativo de organização social, pautado na reciprocidade, no cuidado coletivo e na valorização dos saberes ancestrais, desafiando, assim, as lógicas individualistas e excludentes da sociedade capitalista.

O conceito de etnogênese é fundamental para compreender a dinâmica atual das

comunidades quilombolas no Brasil. A etnogênese, nesse contexto, refere-se ao processo histórico e coletivo de (re) construção de uma identidade étnica que articula memória, território e ancestralidade. Segundo O'Dwyer (2010), esse processo ganhou força com o reconhecimento constitucional dos quilombos, que deixou de exigir comprovação genealógica direta com escravizados, passando a considerar a autoidentificação e a relação histórica com o território como critérios legítimos de pertencimento.

Oliveira *et al.* (2015) ressaltam que essa identidade quilombola se manifesta tanto em espaços rurais quanto urbanos, mostrando que os processos de etnogênese não se limitam à reprodução de práticas tradicionais, mas incluem também a adaptação e reinvenção das formas de resistência cultural frente aos desafios contemporâneos. Nesse sentido, os quilombos atuam como territórios vivos, onde se reatualiza continuamente o pertencimento coletivo, a espiritualidade ancestral e os laços de solidariedade, fundamentais para a coesão do grupo.

A oralidade desempenha um papel essencial nesse processo de etnogênese, como destacam Da Silva *et al.* (2020). É por meio da palavra falada que se transmitem saberes, histórias, rituais, práticas agrícolas, medicinais e religiosas. Essa transmissão intergeracional fortalece o sentimento de identidade e continuidade, garantindo a permanência dos valores e da cosmovisão quilombola, mesmo diante das pressões da modernidade e das tentativas históricas de apagamento cultural.

A relação simbólica com o território também é uma expressão concreta da etnogênese quilombola. De acordo com Silva e Alencar (2024), a terra é compreendida não apenas como bem material, mas como um espaço sagrado, onde habitam memórias, ancestralidades e espiritualidades. Essa dimensão simbólica fortalece a luta pelo reconhecimento legal dos territórios e a proteção ambiental, constituindo um modo próprio de existência que valoriza a coletividade, o cuidado com a natureza e o respeito às gerações passadas e futuras.

Por fim, como afirma Souza (2008), aquilombar-se no presente é mais do que retomar um passado de resistência: é um ato político que reafirma a identidade negra e confronta o racismo estrutural. A etnogênese quilombola, portanto, não é um processo estático, mas uma construção permanente que articula luta, memória e cultura. Ela torna visível uma identidade coletiva que foi historicamente marginalizada, mas que ressurge como potência política, social e cultural no Brasil contemporâneo.

1.2 Território e Territorialidade na perspectiva quilombola

A compreensão dos conceitos de território e territorialidade é fundamental para analisar as

dinâmicas socioculturais dos povos quilombolas no Brasil. Esses conceitos não podem ser interpretados de maneira restrita ao espaço físico, pois se articulam a práticas culturais, relações de poder e processos históricos de resistência e afirmação identitária.

Os diferentes significados sobre o que é o Território são definidos não apenas pelas conceituações construídas cientificamente nos diferentes momentos históricos, embora essas conceituações primárias nos ajudem a compreender a evolução dessa categoria, mas o Território também apresenta conceituações que não cabem nos livros, muitas vezes nem são apresentadas nos cursos de geografia, mas que expressam e carregam o significado do Território a partir das relações que são construídas por diferentes formas de ser e estar no espaço .

É um conceito complexo que abre pauta para debate e disputa. É um conceito que muitos povos e comunidades tradicionais estão nos ajudando a compreender para além de um aspecto político e conceitual.

Território, do ponto de vista da Geografia e das Ciências Sociais, não se resume a uma delimitação espacial, mas envolve apropriação, controle e produção de sentidos sobre o espaço. Como destaca Milton Santos (Campos, 2008), o território é formado pela intersecção de objetos (elementos materiais) e ações (práticas sociais), sendo resultado direto da atividade humana no espaço.

Raffestin (1993), em um outro momento histórico considerará que o Território é produto das relações constituídas no espaço, provenientes das relações (de um campo de poder). Divergindo da proposta de Ratzel, o território não será delimitado apenas ao poder do Estado-nação, mas a toda ação humana. O território, passando a ser inserido a toda relação que compõe o espaço da sociedade. Para ele “Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes encontram-se atores sintagmáticos que produzem o território” (Raffestin, 1993, p. 152). Ao relacionar poder e território, o autor coloca:

O poder se manifesta por ocasião da relação. É um processo de troca ou de comunicação quando, na relação que se estabelece, os dois polos fazem face um ao outro ou se confrontam. As forças de que dispõem os dois parceiros (caso mais simples) criam um campo: o campo do poder. Para compreender isso, pode-se recorrer à imagem do ímã e dos fragmentos de limalha que se orientam e assinalam linhas de força. O campo da relação é um campo de poder que organiza os elementos e as configurações (Raffestin, 1993, p. 53).

A territorialidade, por sua vez, refere-se à maneira como os sujeitos se relacionam com o território, expressando sua identidade, seus modos de vida e sua organização social. Robert David Sack (Junior; Santos, 2018) define territorialidade como uma estratégia através da qual indivíduos ou grupos influenciam e controlam um espaço, estabelecendo fronteiras físicas e simbólicas.

Neste tocante, a territorialidade compreende a dimensão (espaço/tempo) construída a partir da relação com o indivíduo, indo desde uma grande área até uma parte limitada pertencente a esta, pontua-se que a territorialidade abarca os fatores culturais, sociais, ambientais e políticos.

Ademais “a territorialidade, que designa a qualidade que o território ganha de acordo com a sua utilização ou apreensão pelo ser humano, tem sido objeto de estudo de inúmeros geógrafos” (Raffestin, 2009, p.23)

Desde a antiguidade, a formação dos territórios ocorreu mediante a simbiose da área agrícola com a área urbana, sendo que os processos de composição e recomposição dos territórios intensificaram-se, durante o século XVIII mediante a Revolução Industrial, do século supracitado até a contemporaneidade, os territórios são influenciados pelos seguintes fatores: centralização; verticalização, concentração, mediação, heterogeneidade e mecanização.

A centralização é o processo através do qual a cidade começa a atrair uma população sempre mais numerosa e, por isso, precisa desenvolver-se verticalmente. A verticalização é, também, uma consequência da teoria da renda da terra: ganhar sempre mais por um metro quadrado e concentrar nas cidades sempre mais habitantes e, sobretudo, atividades. O princípio da concentração desenvolveu-se ao máximo a partir do século XVIII. Naturalmente, as trocas (mediações) entre as cidades, incentivadas pelos novos meios de transporte criados pela mecanização, permitem a procura, pelas pessoas, de tudo o que existe[...] A heterogeneidade é a consequência da presença, nas cidades, de homens de origens e atividades diversas, cuja mistura é inerente a uma densidade criadora (Raffestin, 2009, p.26).

De acordo com Haesbaert (2004), a gênese do território tem dupla compreensão, a saber: a material e a simbólica. Para o autor, o território está relacionado ao poder, sendo este de dominação ou de apropriação. Como podemos observar:

[...] etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terro-territor(terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico- política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam aliçados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação”. Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação (Haesbaert, 2004, p. 1).

Para Haesbaert, “não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo inseri-los num determinado contexto geográfico, ‘territorial’” (Haesbaert, 2004, p. 20).

Para o autor, o território na ciência geográfica estará dividido em diferentes vertentes, a partir de diferentes dimensões. As dimensões do território para o autor serão: Natural, cultural, econômica e política, (Haesbaert, 2012). O autor ainda contribuiu para uma reflexão acerca de

múltiplos territórios:

O território, como espaço dominado e/ou apropriado, manifesta hoje um sentido multi-escalar e multi-dimensional que só pode ser devidamente apreendido dentro de uma concepção de multiplicidade, de uma multiterritorialidade. E toda ação que efetivamente se pretenda transformadora, hoje, necessita, obrigatoriamente, encarar esta questão: ou se trabalha com a multiplicidade de nossos territórios, ou não se alcançará nenhuma mudança positivamente inovadora (Haesbaert, 2004, p. 19).

O território, sendo, portanto, resultado das relações de poder, na forma como são organizados no espaço vão criando novos territórios e novos significados. Ao mesmo tempo, vão manifestando o contraste sobre os diferentes significados que cada sujeito destina a ele, muitas vezes sendo manifestados de forma divergentes e conflitantes, outras convergentes e que se transformam em uma governança territorial. Esses diferentes significados sobre o território se dão, pois ser o lugar que:

O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência. A Geografia passa a ser aquela disciplina mais capaz de mostrar os dramas do mundo, da nação, do lugar (Santos, 2002, p. 9).

Esses diferentes significados sobre o conceito de território a partir das diferentes relações sociais, também gerarão conflitos. Conflitos estes que são resultados das formas distintas como os diferentes sujeitos se organizam no espaço e se reproduzem material e imaterialmente o Território. De acordo com Fernandes, a conflitualidade é inerente ao território, pois

O território é um espaço político por excelência. A criação do território está associada às relações de poder, de domínio e controle político. Os territórios não são apenas espaços físicos, são também espaços sociais, espaços culturais, onde se manifestam as relações e as ideias transformando em território até mesmo as palavras. As ideias são produtoras de territórios com suas diferentes e contraditórias interpretações das relações sociais. Os paradigmas são territórios (Fernandes, 2008b, p. 27).

Marcelo Lopes de Souza (2000) apresenta uma abordagem crítica e pluralista em relação ao conceito de território. É a partir da abordagem desse autor que a compreensão do Território será desenvolvida neste trabalho, uma vez que o autor apresenta o conceito de Território para além de uma delimitação física ou política. Mas é, um espaço de conflitos, negociações e relação de poder, vista que o Território é uma construção social e política. É formado pelas interações entre diferentes sujeitos sociais e grupos de poder. São construídos e desconstruídos nas mais diferentes escalas de poder e do tempo.

Retornando ao conceito de território, é imperioso que saibamos despi-lo do manto de imponência com o qual se encontra, via de regra, adornado. A palavra território normalmente evoca o "território nacional" e faz pensar no Estado- gestor por excelência do território

nacional-, em grandes espaços, em sentimentos patrióticos (ou mesmo chauvinistas), em governo, em dominação, em "defesa do território pátrio", em guerras... A bem da verdade, o território pode ser entendido também à escala nacional e em associação com o Estado como grande gestor (se bem que, na era da globalização, um gestor cada vez menos privilegiado). No entanto, ele não precisa e nem deve ser reduzido a essa escala ou à associação com a figura do Estado. Territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais diversas escalas, da mais acanhada (p. ex., uma rua) à internacional (p. ex., a área formada pelo conjunto dos territórios dos países-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte— OTAN); territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica (Souza, 2000, P.09).

Assim, o conceito de território é demandado para a pesquisa, tomando por base o sentido expresso por Souza (1996, p. 78), inspirado em ideias de Raffestin (1993), quando assevera que “território é um espaço definido e delimitado por, e a partir das relações de poder”. Num rumo parecido, Haesbaert (2006) traz um conceito interessante sobre essa categoria de análise, na qual ele faz uma assimilação entre esse conceito e o acesso à terra, fazendo ligação com o seu uso e controle:

[...] uma sociedade ao se apropriar de um território é o acesso, o controle e o uso, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que as compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos quais eles dependem (Haesbaert, p. 37, 2006).

Santos (2011), na obra “Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial” conceitua território como “o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da existência” (Santos, 2011, p. 13). Assim, o autor analisa o território tendo em vista a relação sociedade e natureza nas mais diversas acepções.

Para Santos (2011) o território,

[...] não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquele que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e de exercício da vida” (Santos, 2011, p. 14)

No caso das comunidades quilombolas, território e territorialidade são categorias indissociáveis. O território quilombola não é apenas uma porção de terra, mas um espaço de memória, ancestralidade e reprodução sociocultural, sendo central para a existência coletiva desses grupos. A territorialidade quilombola se constrói a partir de práticas de uso comum da terra, de solidariedade comunitária e da preservação dos recursos naturais, aspectos que diferenciam profundamente sua relação com o espaço daquela baseada na lógica capitalista e privatista (Ferreira,

2009).

O vínculo dos quilombolas com o território está profundamente enraizado nas experiências históricas de resistência à escravidão e às opressões estruturais. Desde a formação dos primeiros quilombos, o controle do espaço foi uma estratégia fundamental para garantir autonomia, liberdade e sobrevivência. Nesse sentido, o território quilombola não pode ser entendido apenas como uma área de produção econômica, mas como um espaço simbólico e espiritual, onde se preservam saberes, tradições, práticas culturais, rituais e relações de pertencimento, culturais e políticos — , reforçando que o território não se limita aos limites geográfico

Segundo Haesbaert (2018), o conceito de multiterritorialidade ajuda a compreender como esses grupos se relacionam com diferentes espaços — físicos, simbólicos, mas abrange relações afetivas e identitárias. Saquet (2011) lembra que o “território é resultado do processo de territorialização e das territorialidades vividas por cada grupo social em cada relação espaço tempo”. Ainda segundo o autor, a territorialização pode ser compreendida como:

[...] apropriação social de um fragmento do espaço a partir das relações sociais, das regras e normas, das condições naturais, do trabalho, das técnicas e tecnologias, das redes (de circulação e comunicação) e das conflitualidades que envolvem as diferenças e desigualdades bem como identidades e regionalismos, historicamente determinados (Saquet, 2011, p. 22)

Para Raffestin (1977) apud Saquet (2011) a territorialidade compreende-se como “um conjunto de relações que se inscrevem no tempo e no espaço é múltipla e acontece na relação sociedade- natureza como relações simétricas e dissimétricas (relações de poder) que permitem ou não satisfazer as necessidades dos homens”. Ainda segundo o autor, são relações que acontecem em diferentes níveis de escala, podendo ser permanentes ou temporárias.

As práticas territoriais dos quilombolas também incluem a organização produtiva baseada na coletividade, como os mutirões, as roças comunitárias, o manejo sustentável dos recursos naturais e o respeito aos ciclos da natureza, fortalecendo uma territorialidade ecológica e solidária (Ferreira, 2009). A disputa pelo reconhecimento dos territórios quilombolas não é apenas uma luta por terra, mas também por dignidade, por memória e pela afirmação dos direitos culturais e territoriais que foram historicamente negados aos povos negros no Brasil.

O território é, portanto, a base material e simbólica da reprodução social quilombola. Nele estão as marcas da ancestralidade, das trajetórias de luta, da resistência à escravidão e da construção de alternativas comunitárias frente às imposições do modelo hegemônico de desenvolvimento. A relação dos quilombolas com o território também se manifesta nas práticas religiosas, nas festas, nos

rituais e na transmissão de conhecimentos orais, que são fundamentais para manter viva a memória coletiva e fortalecer os vínculos intergeracionais (Schmitt *et al.*, 2002).

A compreensão dos territórios quilombolas dá a partir da concepção da territorialidade e de identidade.

[...]a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens vivem, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e /ou produtivistas. (Raffestin, 1993, p.158).

O conceito de territorialidade permite compreender que os quilombolas não são apenas ocupantes de um espaço físico, mas sujeitos ativos na produção de seus territórios, moldando-os conforme suas necessidades, valores, saberes e cosmologias. Essa territorialidade é tensionada permanentemente pela pressão de agentes externos, como o agronegócio, a mineração, as hidrelétricas e os grandes empreendimentos, que ameaçam os modos de vida e a sustentabilidade das comunidades quilombolas.

O território é bem o lugar antes de ser uma fronteira identificado por uma rede de lugares sagrados cujas fronteiras não são linhas, mas muitas vezes são construídas por espaços vazios, sem lugares e sem habitantes. A fronteira delimita o território, marca o espaço de sobrevivência, o espaço de força. É este espaço defendido negociado, perdido, sonhado cuja força simbólica é forte.

Para Haesbaert (1997, p.37):

Esta distinção entre território como instrumento do poder político e território como espaço de identidade cultural, instrumento de um grupo cultural/religioso, é fundamental no mundo contemporâneo, dentro do debate entre universalistas e multiculturalistas (Defensores do respeito as diferenças culturais).

O território pode ser um lugar de ritos, expressando valores e confrontando crenças. Ele é o mais imediato dos ritos, devendo ser considerado um espaço que incorpora uma dimensão simbólica. Apesar dessas ameaças, a resistência quilombola reafirma cotidianamente sua territorialidade, seja por meio das festas tradicionais, das práticas agrícolas comunitárias, das organizações políticas locais ou das ações judiciais em busca da regularização fundiária. A luta pelo território é também uma luta contra o racismo ambiental, que afeta desproporcionalmente as populações negras, rurais e tradicionais, impondo-lhes a degradação de seus ambientes, a expulsão de seus territórios e a precarização das condições de vida.

O reconhecimento legal dos territórios quilombolas, garantido pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, é uma conquista histórica que resulta da mobilização dos movimentos negros e quilombolas, embora sua efetivação continue sendo um desafio (Brasil, 1988).

Esse marco inicial, configurou-se como a primeira ação de políticas públicas voltadas aos remanescentes das comunidades quilombolas, posteriormente, diversos movimentos sociais negros começaram a reivindicar o direito à posse da terra, da igualdade de direitos sociais e educacionais. É mister discorrer que o território se configura como importante papel na afirmação da resistência quilombola, tendo em vista, que este é um local de pertencimento que dialoga com o ser e viver do povo escravizado.

Como já apontado neste estudo, o conceito de território perpassa pelo paradigma hegemônico que detém a concepção deste como extensão superficial da terra e está atrelada a perpetuação do modelo de produção capitalista, atendendo os interesses da classe opressora (Ferreira, 2014), o contraponto situa-se na concepção do território sob viés de resistência a essa opressão e seus meios dominantes, ao representar a identidade, cultura e valores de grupos marginalizados, correspondendo a uma apropriação simbólica-identitária (Haesbaert, 2014).

Neste tocante, “território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder [...]. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico de apropriação” (Haesbaert, 2014, p. 58).

Nosso estudo, entende a territorialidade na perspectiva da dimensão simbólica, sua identidade territorial ocorre quando o sujeito, ao longo de sua existência, desenvolve-se socialmente e culturalmente em área específica.

Assim, compreender território e territorialidade no contexto quilombola exige uma abordagem que articule aspectos históricos, culturais, econômicos e políticos, reconhecendo que esses territórios são também espaços de resistência, de afirmação étnica e de construção de projetos próprios de desenvolvimento (Haesbaert, 2018). O território quilombola não é apenas uma extensão física, mas uma construção histórica e social, que se fundamenta na memória da resistência, na afirmação da identidade negra e na luta contínua pela dignidade, pela liberdade e pela manutenção dos modos de vida ancestrais.

Vale dizer que o termo quilombo, a priori, fora utilizado pelo opressor e não pelos oprimidos, pois os escravos se declararam de mocambo ou cerca. O termo quilombo foi uma palavra “escolhida” pela Coroa Portuguesa como resposta ao Conselho Ultramarino, essa referência, no *locus brasiliis*, tornou-se sinônimo de luta pela liberdade. Nessa toada, anteriormente a Lei Áurea (1888), os negros escravos conseguiram sua liberdade através da organização de comunidades autosustentáveis, que ficaram para posteridade como quilombos, o qual na língua africana significa esconderijo (Souza, 2012).

Ao estudar o que são quilombos, é pertinente entender três dimensões: a histórica (lugar de memória e identidade negra); simbólica e político (principalmente depois do Quilombismo de

Abdias do Nascimento) e direito (território reconhecido juridicamente⁰). Por muito tempo, associava-se a historiografia quilombola no prisma do colonizador com o estereótipo do homem negro marginal e inferior, visto que a documentação tradicional não dava à luz a história de resistência do povo africano.

Logo,

Inicialmente fragilizados pelo processo de desenraizamento e de desolação por que haviam passado os africanos aqui chegados, aos poucos, iam formando novos grupos sociais e identitários nas fazendas e entornos, bem como nas nascentes cidades coloniais (Souza, 2012, p.64)

O território quilombola, geralmente eram localizados em matas fechadas, se organizaram de forma sustentável, pois utilizavam material biodegradável para a construção

de cabanas, faziam uso da pesca, da caça e da coleta de frutas. Nesses espaços coexistiam africanos e afro-brasileiros organizados coletivamente contra sistema colonial escravista.

A organização sociocultural quilombola estava fundamentada na tradição oral africana, resgatando as raízes ancestrais. Por não documentarem de forma escrita, muitas informações foram deturpadas na história oficial, todavia, com o aprofundamento da pesquisa antropológica e da memória social, intensifica-se os estudos tendo como aporte a memória oral.

A oralidade na cultura de raiz africana é um valor tradicional ligado à territorialidade e às cosmovisões. Essa característica oral permitiu que as transmissões dos conhecimentos e saberes fosse compartilhada por gerações sucessivas, de maneira que as comunidades remanescentes de quilombos possuem ligações de parentesco e ancestralidade com as originais, ou que experimentaram o quilombismo histórico (Souza, 2012, p.68).

Milton Santos (2002) reforça que o território não é apenas um dado natural ou um espaço físico a ser apropriado, mas um conjunto de relações que se manifestam no espaço, formado por objetos e ações. Para o autor, o território é também um espaço vivido, afetivo e carregado de significados, que adquire valor na medida em que os sujeitos o transformam por meio de suas práticas e experiências. Assim, para os quilombolas, o território transcende a função produtiva, sendo o alicerce da existência coletiva e da memória ancestral.

Na perspectiva de Haesbaert (2018), a noção de multiterritorialidade é indispensável para compreender a realidade dos povos quilombolas. Esses sujeitos constroem suas territorialidades a partir de múltiplas dimensões: a física, ligada à terra; a simbólica, relacionada às memórias, à religiosidade e à ancestralidade; e a política, que se expressa nas lutas por direitos e reconhecimento. Essa abordagem permite entender que os territórios quilombolas não se restringem

aos limites geográficos definidos pelo Estado, mas se expandem em práticas, saberes e relações.

De acordo com Marandola Jr. e Dal Gallo (2010), o território é também resultado de redes sociais, relações afetivas e estratégias de enraizamento dos grupos. Isso se aplica diretamente às comunidades quilombolas, cujas redes familiares, comunitárias e culturais fortalecem sua permanência no território, promovendo não só a reprodução material, mas também a reprodução social e simbólica de seus modos de vida.

Sack (apud Junior; Santos, 2018) contribui com a noção de territorialidade como um mecanismo de controle do espaço, fundamental para garantir a sobrevivência de um grupo.

No contexto quilombola, essa territorialidade se expressa na delimitação de espaços de cultivo, moradia, rituais e circulação, bem como na defesa do território frente às ameaças externas, como o avanço do agronegócio, das mineradoras e dos projetos de infraestrutura que desconsideram os direitos dessas populações.

Ferreira (2009) destaca que a territorialidade quilombola não pode ser analisada apenas pela ótica da posse da terra, mas deve ser entendida como a expressão concreta de um modo de vida baseado na coletividade, na solidariedade e na preservação ambiental. A terra, nesse contexto, é mais que um meio de produção: é suporte da cultura, da espiritualidade e da resistência.

Schmitt *et al.* (2002) apontam que o território quilombola é também um espaço educativo, onde os saberes tradicionais são transmitidos entre as gerações. Essa transmissão ocorre por meio das práticas cotidianas, das festas, dos rituais, da oralidade e da convivência comunitária, garantindo que a identidade quilombola permaneça viva e fortalecida, mesmo diante das adversidades.

O respaldo jurídico dado pela Constituição de 1988, especialmente, no artigo 68 do ADCT, reconhece o direito das comunidades quilombolas às terras que tradicionalmente ocupam (Brasil, 1988). Contudo, a efetivação desse direito tem sido marcada por entraves burocráticos, omissões do Estado e resistência de setores econômicos, demonstrando que a luta pela territorialidade quilombola é, acima de tudo, uma luta pela efetivação de direitos, pela dignidade e pela continuidade de uma história de resistência e construção coletiva.

Este Dispositivo legitimou aos descendentes quilombolas o direito à titularidade das terras pertencentes aos seus ancestrais, terras essas que além da subsistência, carregam em si, o sentido e o fortalecimento da identidade étnica de um povo. Esse dispositivo legitimou e reforçou a importância da terra quilombola na construção da pluralidade étnica africana (Rocha, 2009).

A territorialidade quilombola deve ser compreendida como uma construção histórica que vai muito além da posse da terra. Ela se materializa nas práticas cotidianas, na organização social, na divisão coletiva do trabalho, nas manifestações culturais e no fortalecimento dos laços

comunitários. O território, nesse sentido, não é apenas um bem econômico, mas uma condição indispensável para a reprodução da vida, da cultura e da autonomia desses povos.

O processo de afirmação da territorialidade quilombola também envolve uma dimensão espiritual e simbólica muito presente no cotidiano dessas comunidades. O território não se limita ao espaço físico; ele é também espaço sagrado, onde repousam os ancestrais, onde se realizam os rituais, as celebrações, e onde se cultiva a memória coletiva que fortalece a identidade étnica.

Nesse contexto, a luta pelo território representa, sobretudo, a resistência contra séculos de opressão, exploração e marginalização. É uma luta que se renova a cada geração, envolvendo enfrentamentos tanto no campo jurídico quanto nas práticas de resistência cultural e social. Defender o território é defender a própria existência enquanto povo diferenciado, com direitos, saberes e modos de vida próprios.

Os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas na efetivação de seus territórios são múltiplos. As pressões do agronegócio, das empresas mineradoras, dos projetos de infraestrutura e das políticas públicas excludentes ameaçam constantemente a permanência desses grupos em seus espaços ancestrais. Além disso, a omissão do Estado e os entraves burocráticos dificultam o acesso aos direitos garantidos na legislação.

Ainda assim, a força da territorialidade quilombola se expressa na resistência ativa. Essa resistência se manifesta nas práticas agrícolas sustentáveis, na realização de festas tradicionais, no fortalecimento das organizações comunitárias e na transmissão dos saberes ancestrais às novas gerações. Cada uma dessas práticas reforça o vínculo com o território e reafirma o direito de existir de acordo com seus próprios princípios e valores.

Portanto, compreender a territorialidade quilombola exige romper com uma visão limitada e colonialista do território, que o reduz a uma mercadoria ou a uma simples delimitação geográfica. Trata-se de reconhecer que os territórios quilombolas são espaços de vida, de produção de cultura, de exercício de liberdade e de construção de projetos coletivos que desafiam as lógicas excludentes e predatórias do modelo capitalista.

A cartografia social, conforme Bargas e Cardoso (2015), surge como uma ferramenta importante no fortalecimento da territorialidade quilombola, ao permitir que as próprias comunidades construam representações de seus territórios a partir de seus referenciais culturais, históricos e afetivos. Ao contrário dos mapas técnicos produzidos por agentes externos, esses registros visuais refletem as formas como os quilombolas se relacionam com o espaço e expressam a memória coletiva, as fronteiras simbólicas e os usos tradicionais da terra.

Essa representação ativa do território reforça que os quilombos não são apenas espaços geográficos herdados do passado, mas territórios vivos, que articulam lutas presentes e projetam

futuros possíveis. A cartografia social possibilita também a afirmação de uma identidade territorial coletiva, o que contribui para os processos de regularização fundiária, reconhecimento jurídico e fortalecimento político das comunidades.

Ferreira e Haesbaert (2009) observam que as comunidades quilombolas vivem em constante tensão entre formas tradicionais de organização do espaço e as dinâmicas territoriais impostas por um Estado que ainda opera segundo lógicas centralizadoras e excludentes. Isso coloca os quilombolas em uma condição de territorialidade contestada, na qual é preciso defender não apenas a permanência física, mas o direito de viver segundo suas próprias normas culturais, sociais e espirituais.

No caso das comunidades localizadas em áreas urbanas ou periurbanas, a noção de multiterritorialidade torna-se ainda mais evidente. Como explicam Haesbaert (2018) e Arruti (2016), essas comunidades mantêm vínculos com o território de origem, mas também constroem novas territorialidades em outros espaços, como os centros urbanos, feiras, espaços religiosos e associações. Essa dinâmica amplia o conceito de território para além do espaço rural, revelando redes de pertencimento que se deslocam, mas permanecem articuladas pela identidade quilombola.

Além da dimensão política e cultural, o território quilombola carrega também uma função pedagógica. Souza (2023), ao analisar a experiência do Quilombo Serra do Evaristo, no Ceará, mostra como o território é também um espaço educativo, onde os mais velhos transmitem saberes sobre a terra, o cultivo, os rituais e a história da comunidade. Essa dimensão formativa reforça o caráter de resistência do território como lugar de aprendizado e reprodução das práticas ancestrais.

Essa construção contínua de territorialidade se opõe frontalmente ao modelo de ocupação predatório e homogeneizante imposto pelo colonialismo e pelo capitalismo. Os territórios quilombolas representam formas alternativas de organização do espaço, baseadas na solidariedade, na diversidade cultural e no respeito à natureza. Como mostram Oliveira *et al.* (2018), a defesa dos territórios tradicionais é também uma crítica aos modelos desenvolvimentistas excludentes e ecologicamente destrutivos.

Portanto, os conceitos de território e territorialidade, quando observados a partir da experiência quilombola, adquirem significados mais amplos e complexos. Eles não dizem respeito apenas à localização espacial ou à propriedade legal da terra, mas englobam dimensões identitárias, políticas, espirituais e afetivas. Reconhecer essa complexidade é essencial para compreender a profundidade das lutas quilombolas e a potência anticolonial que se manifesta em cada prática cotidiana de resistência e afirmação de existência.

Em síntese, o território quilombola é, antes de tudo, um espaço de resistência, de memória e de futuro. Ele representa não apenas o passado de luta contra a escravidão, mas também o presente

e o futuro de uma luta contínua por dignidade, justiça e reconhecimento.

A territorialidade, nesse sentido, é a expressão viva da autonomia, da identidade e da capacidade de se reinventar diante dos desafios históricos e contemporâneos.

1.3 Lutas quilombolas e anticolonialismo

A trajetória dos quilombolas no Brasil está marcada por processos contínuos de resistência e luta pela permanência em seus territórios. Desde os tempos coloniais, essas comunidades se constituíram como espaços de refúgio, liberdade e enfrentamento contra a opressão racial, econômica e social. Essa resistência, que começou com a fuga da escravidão, se atualiza, na contemporaneidade, na luta pelo reconhecimento dos seus direitos territoriais (Carvalho; Costa Lima, 2013).

Os conflitos territoriais vivenciados pelos quilombolas refletem a histórica exclusão socioespacial imposta pela estrutura fundiária brasileira, profundamente marcada pelo latifúndio e pela concentração de terras. Águas (2012) destaca que essa desigualdade territorial não é fruto apenas do passado colonial, mas uma estrutura que persiste, afetando diretamente as comunidades negras e tradicionais, que seguem marginalizadas frente às dinâmicas do capitalismo agrário.

Ao longo do tempo, os quilombolas desenvolveram práticas de resistência que vão além da ocupação do território físico. As lutas cotidianas são também pela preservação de modos de vida, culturas, saberes e relações comunitárias. Segundo Domingues e Gomes (2013), os quilombos são espaços de construção de memórias, identidades e narrativas que foram historicamente invisibilizadas pela sociedade brasileira e pelo próprio Estado.

A violência fundiária, o avanço do agronegócio, os projetos de mineração e os empreendimentos que impactam diretamente os territórios tradicionais geram constantes situações de conflito. De Christo e Dos Anjos (2020) analisam que, para além das disputas materiais pela terra, existe uma dimensão ontológica nesses conflitos, pois o que está em jogo são modos distintos de existir e se relacionar com o mundo.

As mulheres quilombolas ocupam um papel central nas práticas de resistência e cuidado dos territórios. Soares (2021) enfatiza que suas vozes e atuações tecem territórios insurgentes, onde a resistência é articulada não apenas na defesa da terra, mas também na reprodução da vida, no fortalecimento dos vínculos comunitários e na preservação das práticas culturais ancestrais.

A luta quilombola também enfrenta os desafios impostos pela lentidão dos processos de regularização fundiária. Embora a Constituição de 1988, no artigo 68 do ADCT, reconheça o direito

à terra, sua efetivação tem sido marcada por entraves burocráticos, falta de vontade política e resistência dos setores econômicos. Almeida e Nascimento (2022) ressaltam que o avanço da titulação das terras quilombolas é extremamente lento, o que perpetua a insegurança territorial.

Os conflitos se intensificam, sobretudo, nas regiões onde há sobreposição de interesses econômicos, como ocorre na Ilha do Marajó, no Pará. De acordo com Teisserenc e Teisserenc (2018), as comunidades quilombolas da região enfrentam constantes ameaças, pressões de grileiros, empreendedores do turismo predatório e projetos de exploração econômica que não respeitam os direitos territoriais dessas populações.

Além da luta jurídica, os quilombolas também protagonizam processos de mobilização social, realizando manifestações, articulações com movimentos sociais, ONGs, universidades e organismos internacionais. Essas estratégias buscam não apenas garantir a titulação das terras, mas também fortalecer a autonomia das comunidades e proteger seus modos de vida frente ao avanço do modelo desenvolvimentista excludente (Oliveira *et al.*, 2018).

É importante compreender que a resistência quilombola não se limita à esfera material. Ela se expressa também na preservação das línguas, das práticas religiosas, das festas tradicionais, da culinária e dos saberes ancestrais. Tais elementos são fundamentais para a reprodução cultural e simbólica das comunidades, funcionando como instrumentos de resistência diante das tentativas históricas de apagamento cultural.

A permanência nos territórios quilombolas, portanto, não é apenas uma luta por terra, mas uma luta por dignidade, reconhecimento e reparação histórica. As marcas da escravidão, do racismo estrutural e da marginalização são enfrentadas diariamente, tanto nas disputas territoriais quanto na luta por acesso a políticas públicas, educação, saúde e infraestrutura.

Os processos de resistência também são profundamente intergeracionais. As gerações mais velhas transmitem conhecimentos sobre o uso da terra, os rituais, a história das lutas e os princípios comunitários, enquanto os mais jovens, cada vez mais, articulam formas contemporâneas de mobilização, utilizando redes sociais, meios de comunicação e alianças com outros movimentos sociais.

Carvalho e Costa Lima (2013) apontam que, historicamente, o Estado brasileiro teve um papel ambíguo na relação com os quilombolas, ora reconhecendo seus direitos, ora contribuindo para sua marginalização. Esse cenário reflete uma tensão constante entre o discurso legal e a efetividade dos direitos no cotidiano das comunidades.

As tensões territoriais também evidenciam o racismo ambiental, conceito que explica como populações negras, indígenas e tradicionais são desproporcionalmente afetadas por projetos de desenvolvimento que degradam o meio ambiente, comprometem seus modos de vida e colocam

suas existências em risco (Oliveira *et al.*, 2018).

A resistência quilombola, nesse sentido, é também uma resistência ecológica. Ao defender seus territórios, as comunidades quilombolas protegem biomas, mantêm práticas sustentáveis de uso da terra e preservam recursos naturais, o que contrasta com os modelos predatórios impostos pelo agronegócio e pela mineração.

Diante desse cenário, é possível afirmar que os territórios quilombolas são espaços de contra-hegemonia, onde se constroem alternativas ao modelo capitalista, reforçando práticas de solidariedade, economia comunitária, manejo sustentável e cuidado coletivo. Isso reflete uma concepção de desenvolvimento que se opõe frontalmente às lógicas exploratórias do mercado.

Portanto, compreender os conflitos e resistências quilombolas no Brasil exige não apenas olhar para as disputas materiais pela terra, mas, sobretudo, entender que se trata de uma luta pela manutenção de um modo de vida que articula identidade, memória, ancestralidade e sustentabilidade social e ambiental.

A resignificação do conceito de quilombo ao longo do tempo foi fundamental para fortalecer a luta dos povos quilombolas no Brasil contemporâneo. Segundo Américo (2015), o termo quilombo, que originalmente designava espaços de resistência formados por escravizados fugitivos, passou a adquirir novos significados na contemporaneidade, sendo associado a territórios de ancestralidade, pertencimento, identidade e direitos.

A disputa por territórios quilombolas também é atravessada por questões simbólicas e culturais. Villarinho (2023) analisa como a patrimonialização da Serra da Barriga, local do histórico Quilombo dos Palmares, se torna um marco tanto da resistência quanto da tentativa de resignificação oficial da história dos quilombos. Contudo, esse processo muitas vezes se distancia das lutas cotidianas das comunidades pela terra, que continuam enfrentando racismo institucional e violações de direitos.

Torres (2020) reforça que a transição do período da escravidão para a contemporaneidade não significou o fim das perseguições aos quilombolas, mas sim a transformação dos mecanismos de opressão. Se antes a ameaça era a captura e a escravidão, hoje se manifestam na grilagem, na violência no campo, na omissão do Estado e na negação do direito à titulação de terras.

Mello (2008) lembra que as práticas de fuga e de formação de quilombos não eram atos isolados, mas estratégias coletivas de sobrevivência, preservação cultural e resistência ativa. As matas de Alagoas e Pernambuco, no século XIX, por exemplo, foram cenários de construção de redes de solidariedade e autonomia que perduram na memória coletiva dos descendentes.

Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) destacam que, no campo acadêmico e jurídico, o conceito de quilombo passou por um processo de atualização, incorporando dimensões não apenas

históricas, mas também identitárias e territoriais. Isso foi essencial para o fortalecimento das reivindicações legais das comunidades, especialmente após a promulgação da Constituição de 1988, que reconheceu oficialmente seus direitos.

A territorialidade quilombola, portanto, é mais do que a posse da terra; ela envolve práticas simbólicas, espirituais e educativas. Souza (2023) exemplifica isso ao analisar o Quilombo Serra do Evaristo, no Ceará, onde o território se constitui também como espaço educativo, de transmissão de saberes, de fortalecimento das identidades e de reprodução das práticas culturais ancestrais.

Santos (2016) reforça essa perspectiva ao estudar as territorialidades dos quilombolas de Irará, na Bahia, revelando como espaços como a olaria, a tapera e o “crioulo” se constituem como referenciais afetivos, históricos e produtivos, fundamentais para a construção da identidade coletiva e para a resistência cotidiana frente às ameaças externas.

Os embates territoriais quilombolas dialogam com as teorias geográficas contemporâneas sobre território e territorialidade. Campos (2008), ao reinterpretar Milton Santos, aponta que o espaço é condição, meio e produto das relações sociais, o que se conecta diretamente às práticas de resistência quilombola, nas quais o território é, simultaneamente, espaço de vida, de luta e de memória.

A obra de Haesbaert (2018) é igualmente fundamental para compreender os processos de multi e transterritorialidade vivenciados pelos quilombolas. Muitas dessas comunidades experimentam uma territorialidade que transcende os limites físicos da terra titulada, articulando redes de pertencimento que se estendem por áreas urbanas, espaços de migração e territórios simbólicos.

Portanto torna-se importante reconhecer que os quilombolas vivem, como destacam Ferreira e Haesbaert (2009), no limite das múltiplas formas de contenção impostas pelo racismo estrutural, pela insegurança fundiária e pela negação de direitos. No entanto, seus territórios seguem sendo espaços de resistência, construção de autonomia, preservação da memória e afirmação identitária, constituindo uma das mais potentes expressões de luta contra a colonialidade no Brasil.

As lutas quilombolas, em sua essência, são profundamente anticoloniais. Elas confrontam diretamente os pilares herdados da colonização — como a concentração fundiária, o racismo estrutural e a negação da diversidade cultural — ao afirmar um modelo de sociedade centrado na ancestralidade, na coletividade e na relação equilibrada com a natureza. Nesse sentido, o enfrentamento quilombola às estruturas de dominação é um gesto de negação do projeto colonial e de afirmação de outro projeto civilizatório.

O anticolonialismo quilombola não se limita à rejeição das heranças coloniais, mas se configura como proposta de mundo. Ao defender práticas comunitárias, modos autônomos de

organização social, religiosidades próprias e relações sustentáveis com o território, os quilombos contemporâneos propõem uma crítica radical à modernidade colonial-capitalista.

Como afirma Da Silva *et al.* (2022), trata-se de uma resistência cotidiana que se traduz em territorialidade vivida e reconstruída.

Essa perspectiva se alinha ao pensamento decolonial latino-americano, que denuncia os efeitos persistentes da “colonialidade do poder”, conceito elaborado por Aníbal Quijano. Os quilombos, nesse contexto, são mais do que espaços físicos: são territórios de insurgência, onde a colonialidade é combatida não só por meio da posse da terra, mas pela preservação de formas de vida que escapam à lógica dominante (Silva *et al.*, 2022).

Ao se oporem à monocultura, à exploração intensiva dos recursos naturais e à lógica do lucro máximo, os modos de vida quilombolas oferecem uma resposta concreta à crise ambiental e social contemporânea. Seus conhecimentos tradicionais sobre manejo sustentável, convivência com os biomas e uso consciente da terra são heranças ancestrais que hoje se mostram cada vez mais relevantes no debate global sobre alternativas ao desenvolvimento predatório (Santos, 2016).

Além disso, o pensamento quilombola anticolonial é também epistemológico. Ao valorizarem saberes ancestrais, as comunidades quilombolas rompem com a imposição do saber eurocêntrico e afirmam outras formas de conhecimento, que se expressam na oralidade, na espiritualidade e nas práticas coletivas. Como aponta Santos *et al.* (2022), a cartografia social é uma ferramenta que reforça esse processo, permitindo que as comunidades representem seus próprios territórios e narrativas.

A luta pelo reconhecimento jurídico dos territórios quilombolas também deve ser compreendida como uma luta anticolonial. Isso porque a legislação fundiária brasileira ainda carrega resquícios do pensamento colonial, ao privilegiar a propriedade privada individual em detrimento das formas coletivas de posse e uso da terra. Nesse cenário, a titulação coletiva das terras quilombolas representa um rompimento simbólico e jurídico com o modelo colonial de organização territorial.

Importante destacar que o anticolonialismo quilombola é interseccional: ele enfrenta simultaneamente o racismo, o sexismo, a homofobia e a exclusão social. As mulheres, em especial, ocupam um papel estratégico nas resistências contemporâneas, como destaca Santos *et al.* (2022). Suas práticas de cuidado, reprodução da vida e liderança comunitária desafiam tanto o patriarcado colonial quanto a invisibilização histórica de seus papéis nas lutas por território.

A religiosidade quilombola também é um ponto central da resistência anticolonial. Rituais de matriz africana, como o candomblé, o batuque e a jurema sagrada, constituem formas de reconexão com a ancestralidade e de afirmação de uma espiritualidade que foi demonizada pelo

cristianismo colonial. Ao manter esses rituais vivos, os quilombolas reafirmam sua autonomia espiritual e cultural frente à hegemonia religiosa imposta.

A própria ideia de “desenvolvimento”, promovida pelo Estado e por grandes empreendimentos, é rechaçada por muitas comunidades quilombolas, pois carrega uma lógica colonial de exploração e exclusão. O que as comunidades propõem é outra concepção de bem viver, pautada na coletividade, no equilíbrio ecológico e na autonomia. Esse antagonismo é, como analisa Oliveira (2018), uma recusa ativa à colonialidade do ser e do saber.

O anticolonialismo também se expressa na revalorização das memórias negras. Ao reconstruírem suas histórias — muitas vezes apagadas dos arquivos oficiais — os quilombolas reafirmam sua condição de sujeitos históricos. As festas, cantos, narrativas orais e práticas cotidianas tornam-se arquivos vivos que confrontam a escrita colonial e produzem outras temporalidades e sentidos de pertencimento.

Nesse processo, a educação quilombola assume papel estratégico. Iniciativas de escolas comunitárias, pedagogias baseadas nos saberes ancestrais e programas de valorização das culturas locais são exemplos de como os quilombos desafiam o currículo hegemônico, eurocentrado e excludente. A luta pela educação quilombola é, portanto, uma luta por autonomia pedagógica e pela construção de uma outra história.

O território, enquanto conceito-chave, é ressignificado a partir da vivência quilombola. Mais do que extensão geográfica, ele é compreendido como um espaço de identidade, memória, espiritualidade e existência coletiva. Como ressaltam Schmitt *et al.* (2002), essa compreensão amplia o debate sobre territorialidade e reforça a centralidade das experiências quilombolas no enfrentamento à lógica do capital.

A articulação entre quilombolas, povos indígenas e outras comunidades tradicionais também fortalece o caráter anticolonial dessas lutas. Ao partilharem experiências de resistência, estratégias jurídicas e redes de apoio, essas populações criam alianças que desafiam o monopólio do Estado sobre o território e a narrativa histórica. Essas alianças revelam um potencial transformador no campo da política e da justiça socioambiental.

O anticolonialismo quilombola se torna, assim, uma chave de leitura potente para compreender o Brasil contemporâneo. Ele desnuda as continuidades da estrutura colonial — nas políticas públicas, no direito, na economia e na cultura — ao mesmo tempo em que propõe alternativas baseadas em justiça, pluralidade e solidariedade. Os quilombos, hoje, representam mais do que um passado de resistência: são projetos de futuro.

Dessa forma, reconhecer o caráter anticolonial das lutas quilombolas é essencial para superar o racismo estrutural e construir um país verdadeiramente plural. Ao valorizarmos suas

práticas, histórias e territórios, não apenas corrigimos uma injustiça histórica, mas abrimos caminho para um novo pacto civilizatório. Os quilombos são faróis de resistência, mas também de reinvenção: reinventam o Brasil a partir de seus próprios fundamentos.

CAPÍTULO 2 – TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM TERRAS MARANHENSES

O capítulo anterior apresentamos os marcos teóricos e metodológicos que fundamentam a abordagem das comunidades quilombolas, com ênfase nas noções de etnogênese, território e anticolonialismo. A partir da análise das dinâmicas históricas de formação dos quilombos e das disputas por reconhecimento, foi discutido como os povos quilombolas constroem sentidos de pertencimento e resistência frente aos mecanismos de apagamento e exclusão. No primeiro capítulo também foi destacado o papel dos saberes locais e da ancestralidade na construção da territorialidade quilombola, oferecendo as bases para compreender a especificidade dessas comunidades no cenário brasileiro.

Desloca-se, agora, o foco para a realidade maranhense, território marcado por profunda concentração fundiária, desigualdades socioeconômicas e o histórico de lutas quilombolas que permanece vivo nas práticas cotidianas das comunidades, segundo Silva (2021). Ao abordar os territórios quilombolas em terras maranhenses, buscou evidenciar como os quilombos locais enfrentam os desafios impostos pelas políticas estatais, pelas pressões do agronegócio e pela ausência de garantias efetivas de seus direitos constitucionais.

O Estado do Maranhão, com sua extensa zona rural e forte presença de comunidades tradicionais, constitui um cenário emblemático para se analisar a luta quilombola contemporânea. A diversidade dos modos de vida, os vínculos com a terra e as formas próprias de organização social dessas comunidades revelam estratégias de resistência que articulam memória, identidade e enfrentamento às estruturas coloniais que ainda persistem. Ao mesmo tempo, é necessário refletir sobre as contradições e tensões internas que atravessam os territórios quilombolas, como a migração forçada, o êxodo de jovens e os impactos das políticas públicas insuficientes (Furtado, 2012).

A primeira seção deste capítulo examina os desafios contemporâneos enfrentados pelas comunidades quilombolas do Maranhão, com ênfase em seus modos de vida e nas transformações provocadas pelas dinâmicas socioeconômicas atuais. Questões como o acesso à saúde, educação, moradia, segurança alimentar e respeito às práticas culturais são analisadas a partir do cotidiano das comunidades.

Na sequência, discute-se as lutas pelo acesso à terra e o sentimento de pertencimento, evidenciando como os conflitos fundiários, a morosidade na titulação dos territórios e os interesses

privados afetam diretamente a estabilidade e a autonomia das comunidades. Ao mesmo tempo, explora-se como os quilombolas reatualizam suas relações com o território, reafirmando suas identidades e ancestralidades como forma de resistência e reconstrução de suas histórias.

A seção final aborda o fenômeno da migração pendular em territórios quilombolas, um tema que tem ganhado destaque nas análises sobre mobilidade rural-urbana. Esse movimento constante entre o campo e a cidade revela tanto estratégias de sobrevivência quanto os dilemas enfrentados pelas comunidades diante da necessidade de acessar serviços e oportunidades que muitas vezes não estão disponíveis em seus territórios. Assim, este capítulo busca aprofundar a compreensão sobre os territórios quilombolas maranhenses como espaços de luta, produção de vida e afirmação de existência.

A compreensão dos territórios quilombolas no Maranhão exige um mergulho profundo nas dinâmicas espaciais que transcendem a mera posse da terra, alcançando as dimensões do simbólico, do político e do existencial. Este capítulo propõe uma análise teórica sobre a formação e a manutenção desses espaços, ancorando-se em princípios geográficos que interpretam o território como um campo de forças e um abrigo de significados. Longe de serem meros enclaves históricos, os quilombos maranhenses representam laboratórios sociais onde a ancestralidade se encontra com os desafios contemporâneos, forjando territorialidades complexas e multifacetadas.

A relevância desta abordagem reside na capacidade de desvelar as intrincadas relações entre a materialidade do espaço e a imaterialidade da cultura, da memória e da identidade, elementos que se entrelaçam para constituir o que se pode denominar de geografia quilombola. Esta geografia não é estática; ela se reconfigura continuamente diante das pressões da modernidade, do avanço do capital sobre as terras tradicionais e das políticas públicas, muitas vezes, insuficientes ou contraditórias.

O objetivo deste capítulo foi de explorar as nuances conceituais e as implicações territoriais da presença quilombola no Maranhão, analisando a comunidade de Juçatuba, sem recorrer a dados específicos fundamentados nas dimensões econômicas, políticas e culturais, buscando uma compreensão holística que contribua para o debate sobre a persistência e a resiliência desses territórios quilombolas no século XXI.

2.1 O Conceito de Quilombo e a Memória Comunitária: uma releitura Geográfica

O conceito de “quilombo”, foi criado no calor das resistências ao sistema escravagista do Brasil colonial, passou por uma significativa evolução semântica e política.

Originalmente associado ao termo quimbundo kilombo, que remetia a acampamentos de

guerreiros ou comunidades rituais na África Central, a categoria foi ressignificada no Brasil para designar espaços de liberdade conquistados por africanos e seus descendentes. Contudo, a geografia contemporânea, ao dialogar com a antropologia e o direito, compreende o quilombo não mais como um isolamento estático, mas como uma territorialidade específica definida pela ancestralidade, pelo uso comum da terra e pela manutenção de modos de vida próprios.

A memória comunitária desempenha um papel central nessa construção territorial. Ela não é apenas uma recordação passiva de eventos pretéritos, mas uma força ativa que organiza o espaço e legitima a posse. Para as comunidades quilombolas, o território é o suporte físico de uma memória coletiva que vincula o presente aos antepassados, transformando a paisagem em um arquivo vivo de lutas e saberes. É através da memória que se estabelece o pertencimento, permitindo que o grupo se reconheça como herdeiro de uma trajetória de resistência que fundamenta sua identidade étnica e sua reivindicação territorial.

Nesse cenário, o pensamento de Abdias do Nascimento torna-se indispensável através do conceito de Quilombismo. Para Nascimento (1980), o quilombo não deve ser entendido apenas como um fenômeno histórico de fuga, mas como um projeto político e civilizatório de longa duração.

O Quilombismo propõe uma organização social baseada na fraternidade, na solidariedade e na comunhão existencial, apresentando-se como uma alternativa ao modelo de sociedade excludente e racista. Sob essa ótica, o território quilombola é o lócus de uma "reunião fraterna e livre", onde a produção da vida ocorre de forma coletiva e harmoniosa com a natureza, desafiando as lógicas de exploração individualista da modernidade.

Articulado ao Quilombismo, emerge o conceito de Aquilombar, que se define como o ato político, cultural e existencial de criar e fortalecer espaços de resistência e afirmação da identidade negra. Aquilombar-se significa retomar a autonomia sobre o próprio destino, reconstruindo laços comunitários que foram fragmentados pelo processo de diáspora e pela violência colonial.

É um movimento de retorno à base ancestral para projetar um futuro de liberdade, onde o território é simultaneamente o ponto de partida e o objetivo final da emancipação. No parágrafo seguinte, aprofunda-se essa definição:

O termo Aquilombar transcende a dimensão física da ocupação de um espaço; ele representa um processo contínuo de territorialização da resistência negra. Conceitualmente, aquilombar é a prática de instituir redes de solidariedade e proteção mútua que garantem a sobrevivência física e cultural de grupos subalternizados. Trata-se de uma estratégia de reexistência onde o território é apropriado não apenas como recurso econômico, mas como um campo de afirmação ontológica, onde ser e pertencer tornam-se indissociáveis da terra. (Nascimento. Abdias, 1980).

A transição do quilombo histórico para a comunidade remanescente de quilombo,

portanto, não é uma ruptura, mas uma continuidade de estratégias de sobrevivência. A geografia quilombola maranhense é o resultado desse processo de longa duração, onde a disputa pelo território é, em última instância, uma disputa pelo direito à existência e à memória.

O “Quilombismo” sob a ótica de Abdias do Nascimento (1980), é imperativo compreender que ele não propõe apenas uma revisão histórica, mas uma práxis geográfica. O território quilombola, na perspectiva do autor, deixa de ser um objeto passivo de estudo para se tornar um sujeito ativo na construção de uma nova espacialidade. Nascimento na década de oitenta do século passado, argumenta que o quilombo é a primeira forma de democracia real nas Américas, pois nela a terra não era um bem de troca, mas um bem de uso comum, destinado à sustentação da coletividade. Esta visão confronta diretamente a lógica da propriedade privada imposta pelo colonialismo, que fragmentou o espaço em lotes produtivos desprovidos de alma.

A memória comunitária, portanto, atua como a "cola" que mantém essa espacialidade unida. Em territórios como os do Maranhão, a memória não se limita ao registro oral; ela está inscrita na topografia. Um riacho, uma árvore centenária ou uma ruína de engenho não são apenas elementos da paisagem, mas marcos de eventos que definiram a sobrevivência do grupo. A geografia quilombola é, por definição, uma geografia da lembrança, onde o ato de habitar é um ato de honrar os que vieram antes. Esta conexão profunda entre o ser e o lugar é o que Ratts (2007) define como a essência da territorialidade etnicamente diferenciada: o espaço não é algo que se possui, mas algo de que se faz parte.

O conceito de "Aquilombar", portanto, deve ser entendido como um verbo de ação espacial. Aquilombar é o esforço deliberado de reverter a desterritorialização causada pelo racismo estrutural. Quando uma comunidade como Juçatuba decide buscar seu reconhecimento oficial, ela está realizando um ato de “aquilombamento moderno”. Ela está dizendo ao Estado e ao mercado que aquele espaço possui uma densidade histórica e cultural que não pode ser ignorada. Este processo envolve a reativação de redes de solidariedade que, embora tenham sido abaladas pela modernidade, permanecem latentes na estrutura social da comunidade.

Apresentamos a seguir o Quadro I onde o autor Abdias do Nascimento entende os conceitos de quilombo:

Quadro 1- Conceitos de quilombos

Conceito	Definição Tradicional	Releitura Quilombista (Abdias do Nascimento)
Território	Área delimitada por fronteiras políticas.	Espaço de vivência comum e liberdade ancestral.

Conceito	Definição Tradicional	Releitura Quilombista (Abdias do Nascimento)
Economia	Produção de excedente para o mercado.	Produção para a vida e sustentação da comunidade.
Sociedade	Conjunto de indivíduos sob um contrato.	Reunião fraterna baseada na ancestralidade e ajuda mútua.
Cultura	Conjunto de costumes e tradições.	O significado profundo da existência e da resistência.

Fonte: Autor (2026).

O quilombo não é um resquício do passado, mas uma semente de futuro. Ele aponta para formas de organização socioespacial que priorizam a sustentabilidade humana e ambiental, oferecendo lições valiosas para uma sociedade contemporânea em crise. No Maranhão, onde a terra é palco de intensas disputas, o Quilombismo oferece uma bússola ética e política para a defesa dos territórios tradicionais.

2.2 Quilombos maranhenses e os desafios contemporâneos: modos de vida nas comunidades quilombolas do Maranhão

O Maranhão destaca-se no cenário nacional pela densidade e diversidade de suas comunidades quilombolas, cujas territorialidades são moldadas pelas variadas paisagens geográficas do Estado. Desde as áreas de baixada e litoral até o sertão e as zonas de transição amazônica, os quilombos maranhenses desenvolveram modos de vida que respondem às especificidades de seus ecossistemas. Essa diversidade reflete-se nas formas de uso da terra, nas técnicas de pesca, na agricultura de subsistência e nas manifestações culturais, configurando um mosaico de resistências que desafia generalizações simplistas sobre o que significa ser quilombola.

A interpretação territorial do mapeamento dos quilombos no Maranhão revela uma distribuição que acompanha, em grande medida, as antigas rotas de expansão da economia escravista, mas que também se estabeleceu em áreas de refúgio e difícil acesso. O mapeamento não deve ser visto apenas como uma delimitação cartográfica, mas como uma leitura das disputas territoriais históricas. Cada ponto no mapa representa uma vitória contra a invisibilidade e uma afirmação de posse frente ao avanço de grandes empreendimentos agroindustriais e de infraestrutura que, muitas vezes, ignoram a presença secular dessas comunidades.

Nesse contexto, a contribuição de Alex Ratts é fundamental para a geografia brasileira.

Ratts (2007) introduz uma perspectiva que articula raça, etnicidade e espaço, propondo que os territórios quilombolas sejam compreendidos como "territórios etnicamente diferenciados". Para o autor, a geografia deve olhar para além das formas visíveis e entender as relações de poder que constituem esses espaços. O território quilombola, na visão de Ratts, é um espaço de "reexistência", onde a identidade negra se espacializa e se fortalece através do controle sobre o próprio lugar. Sua obra permite superar a visão dicotômica entre o rural e o urbano, mostrando que a territorialidade quilombola pode persistir e se adaptar mesmo em contextos de pressão urbana.

A produção acadêmica maranhense também oferece chaves de leitura essenciais para compreender essa realidade. Autores como Aniceto e Davi de Alcântara (Davi Pereira Júnior) têm sido vozes cruciais na denúncia dos conflitos territoriais e na valorização dos saberes tradicionais. Pereira Júnior (2012), em suas análises sobre os quilombos de Alcântara, demonstra como o território é o centro de um embate entre a lógica do Estado, que vê a terra como espaço vazio para projetos de "modernização", como o Centro de Lançamento de Alcântara e a lógica quilombola, que vê a terra como mãe, ancestralidade e sustento.

Quadro 2 – Dimensão conceitual de territorialidade

Dimensão da Territorialidade	Perspectiva Teórica (Alex Ratts / Autores Maranhenses)	Implicação no Território Maranhense
Identitária	O território como extensão do corpo e da ancestralidade negra.	Fortalecimento da autodefinição e do pertencimento étnico.
Política	O quilombo como espaço de autonomia e organização coletiva.	Resistência contra a expropriação fundiária e grandes projetos.
Econômica	Uso comum da terra e recursos naturais para a reprodução da vida.	Conflito com a lógica da propriedade privada e do agronegócio.
Simbólica	A paisagem como repositório de mitos, ritos e memórias.	Preservação de festejos e práticas religiosas tradicionais.

Fonte: Autor (2026)

As diferenças entre os quilombos maranhenses também se manifestam na forma como cada comunidade lida com o Estado e com o mercado. Enquanto algumas comunidades buscam a titulação como forma de proteção jurídica imediata, outras focam na organização interna e na manutenção de redes de troca que garantem a autonomia alimentar e cultural. Essa pluralidade de estratégias demonstra que o movimento quilombola no Maranhão é dinâmico e multifacetado, unindo-se na pauta comum pelo direito à terra, mas respeitando as singularidades de cada território

vivido.

A interpretação territorial do mapeamento dos quilombos no Maranhão exige uma sensibilidade para as "geografias invisíveis". Muitas vezes, o que o mapa oficial do Estado mostra como áreas vazias ou destinadas à preservação ambiental são, na verdade, territórios densamente povoados por comunidades quilombolas que mantêm uma relação de simbiose com a natureza.

O mapeamento realizado por pesquisadores como Aniceto e Davi de Alcântara busca dar visibilidade a essas presenças, transformando o mapa em um instrumento de denúncia e afirmação.

Pereira Júnior (2012), em sua vasta obra sobre os quilombos de Alcântara, introduz a noção de "território em disputa" como uma categoria central para entender o Maranhão. Ele demonstra que o conflito não é apenas pela terra física, mas por visões de mundo inconciliáveis. De um lado, o Estado e as corporações veem o território como um recurso a ser explorado; de outro, os quilombolas veem o território como o suporte de sua identidade. Esta disputa se manifesta na luta contra a Base Espacial de Alcântara, onde a "modernidade" tecnológica tenta apagar a "ancestralidade" quilombola, tratando os moradores como obstáculos ao progresso.

A contribuição de Aniceto, por sua vez, foca na dimensão da territorialidade da baixada. Ele descreve como os quilombos dessa região desenvolveram uma relação única com os ciclos das águas, criando uma geografia que é ao mesmo tempo terrestre e aquática. A pesca artesanal e o extrativismo não são apenas atividades econômicas, mas rituais de interação com o meio ambiente que definem o ritmo da vida comunitária. Para Aniceto, o território quilombola é um "espaço de cura", onde a preservação da biodiversidade é indissociável da preservação da cultura negra.

Na sequência, apresenta-se o Quadro 3 referente as características conceituais de territorialidade.

Quadro 3 - Características conceituais de territorialidade no Maranhão

Região do Maranhão	Característica da Territorialidade	Principais Desafios
Baixada Maranhense	Ciclos das águas, pesca e extrativismo.	Grandes projetos de barragens e cercamento de campos.
Litoral (Alcântara/Ribamar)	Relação com o mar e o turismo.	Especulação imobiliária e bases tecnológicas.
Sertão/Cerrado	Agricultura de subsistência e pecuária.	Avanço da fronteira agrícola e do agronegócio.
Zonas de Transição	Diversidade biológica e cultural.	Desmatamento e conflitos fundiários intensos.

Fonte: Autor (2026)

Ratts (2007) reforça que essa diversidade não fragmenta a identidade quilombola, mas a enriquece. O que une o quilombola da baixada ao do sertão é a consciência de uma origem comum e a disposição para a resistência. A geografia dos quilombos maranhenses é, portanto, uma geografia de redes, onde as comunidades se comunicam e se fortalecem mutuamente através de movimentos sociais e organizações de base. O mapeamento, quando feito de baixo para cima, revela uma força política que desafia as estruturas de poder tradicionais do estado.

Ao tratar das comunidades quilombolas em sua complexidade, o capítulo anterior ofereceu uma base conceitual indispensável para o entendimento das questões que emergem dos territórios ocupados por essas populações. A etnogênese quilombola, compreendida como um processo coletivo de reconfiguração identitária forjado pela resistência histórica e pela ancestralidade, foi abordada como elemento-chave para a leitura dos conflitos contemporâneos (Arruti, 2016; Almeida, 2008).

Ao lado disso, o território foi discutido não apenas como um espaço geográfico, mas como campo simbólico, afetivo, espiritual e político, nos termos propostos por autores como Rogério Haesbaert (2018) e Leite (2000). Neste novo capítulo, o foco se volta para a experiência concreta dos quilombos maranhenses, que, embora compartilhem fundamentos históricos com outras comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, apresentam singularidades que merecem atenção.

A análise das cidades brasileiras sob a ótica da Geografia Negra revela que o espaço urbano não é apenas um cenário de fluxos econômicos, mas um campo de intensas disputas raciais e territoriais. Nesse contexto, o conceito de "Aquilombar" emerge como uma categoria fundamental para compreender as estratégias de sobrevivência e afirmação da população negra nas metrópoles. Diferente da visão tradicional que enxerga o quilombo como um fenômeno estritamente rural ou histórico, o aquilombamento contemporâneo manifesta-se como um verbo de ação política e espacial, capaz de instituir novas territorialidades que desafiam a lógica da segregação e do apagamento.

O ato de aquilombar-se, no Brasil, do século XXI, encontra suas raízes no pensamento de Abdias do Nascimento, que propôs o Quilombismo como um projeto civilizatório e uma alternativa ao modelo de sociedade excludente. Para Nascimento, o quilombo nunca foi apenas um refúgio de escravizados fugidos, mas uma "reunião fraterna e livre" baseada na solidariedade e na comunhão existencial. Ao transpor essa ideia para o ambiente urbano, o aquilombamento deixa de ser uma fuga física para se tornar uma ocupação simbólica e política do espaço. É a prática de instituir redes de proteção e afeto que garantem a integridade física e cultural de corpos que a cidade, muitas vezes, tenta expulsar ou marginalizar.

A dimensão ontológica desse processo é central: o corpo negro é compreendido como o primeiro território de aquilombamento. Antes de se espacializar na rua ou no bairro, o aquilombar ocorre na consciência e na autoafirmação. Como aponta Alex Ratts (2007), a territorialidade negra é indissociável da identidade; o espaço é apropriado através do corpo que dança, que reza e que circula, marcando a cidade com uma presença que se recusa a ser invisível. Portanto, aquilombar a cidade significa reverter o processo de desterritorialização causado pelo racismo estrutural, transformando o "não-lugar" da exclusão em um "lugar de reexistência".

A Geografia do Quilombo é a ciência que estuda essa territorialidade complexa, onde o Pertencimento (a força afetiva e ancestral) se choca com o Poder (a força do Estado e do Capital), e onde a Mobilidade (a migração pendular) se torna um mecanismo de reterritorialização e de expansão da rede de resistência. A compreensão dessa dinâmica para a construção de um conhecimento geográfico que seja, ao mesmo tempo, rigoroso, crítico e engajado com a justiça social e territorial.

A resistência quilombola, enquanto prática histórica e política, ganha novas feições no contexto maranhense, em função das disputas territoriais, da ação predatória do agronegócio e da omissão do Estado. Como afirma Beatriz Nascimento (2021), o quilombo não é apenas um resquício do passado, mas uma forma de organização social que se atualiza frente às opressões e que projeta futuros coletivos baseados na ancestralidade, na oralidade e na partilha. Essa perspectiva de contínua ressignificação da experiência quilombola orienta a leitura que se propõe nesta seção.

O Maranhão é uma das unidades federativas com maior número de comunidades quilombolas certificadas, ainda que enfrente severos obstáculos no processo de regularização fundiária e garantia de direitos (Águas, 2012; Almeida; Nascimento, 2022). Essas comunidades expressam de maneira intensa as marcas da colonialidade, mas também reafirmam modos de vida que desafiam as lógicas hegemônicas de desenvolvimento.

A abordagem do território quilombola no Maranhão exige atenção à sua pluralidade: são comunidades rurais e periurbanas, costeiras, ribeirinhas ou de cerrado, que vivem em diferentes graus de interação com o mundo urbano e com as estruturas de poder. A noção de multiterritorialidade, como proposta por Haesbaert (2009), é particularmente útil para compreender os modos como essas comunidades lidam com a dispersão espacial, a migração pendular e a presença fragmentada do Estado. Em meio a essas dinâmicas, o território permanece como espaço de afirmação de uma identidade coletiva.

É fundamental compreender que o território não se limita ao espaço ocupado fisicamente pelas comunidades. Trata-se de um território vivido e reivindicado, que abriga memórias, práticas culturais, relações com a natureza e sentidos profundos de pertencimento (Campos, 2008;

O'Dwyer, 2010). A territorialidade quilombola, nesse sentido, se constrói em oposição às práticas expropriadoras do capital e à lógica fundiária concentradora herdada do latifúndio colonial (Carvalho; Costa Lima, 2013).

Os quilombos maranhenses carregam, portanto, uma memória social que se articula com os conflitos atuais. A luta pelo reconhecimento e pela titulação das terras revela o quanto o racismo estrutural opera na negação do direito à terra e na criminalização dos modos de vida quilombolas (Américo, 2015; Aragão; Hagino, 2019). A invisibilidade institucional, aliada à força do agronegócio e à violência simbólica e física, configura um cenário de permanente vulnerabilidade para essas comunidades.

Ao mesmo tempo, essas comunidades também se organizam politicamente, criando formas de resistência que combinam ancestralidade e inovação. As práticas culturais, a oralidade, o cultivo da terra, as religiões de matriz africana e a educação quilombola são instrumentos fundamentais de reexistência (Domingues; Gomes, 2013; Da Silva *et al.*, 2022). O que está em jogo não é apenas a permanência física no território, mas a possibilidade de continuar sendo quilombola, em sua plenitude histórica e cultural.

As contribuições de autores como Clóvis Moura, Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento ajudam a compreender o quilombo como projeto político de autonomia e de ruptura com a colonialidade. Moura, por exemplo, já advertia para a centralidade da luta de classes e da violência estrutural na formação do racismo brasileiro, enquanto Beatriz Nascimento afirmava o quilombo como uma experiência de liberdade e de construção de um tempo negro (Silva; Santos, 2022; De Menezes, 2024).

Essa concepção de tempo negro, associada à circularidade da memória e à resistência cotidiana, nos permite pensar os quilombos maranhenses como espaços de criação coletiva frente à colonialidade do poder, do saber e do ser (Santos *et al.*, 2022). A ancestralidade, longe de ser um recurso do passado, é, nessas comunidades, um princípio organizador do presente e uma bússola para o futuro.

Dessa forma, este capítulo se propõe a aprofundar o olhar sobre os modos de vida quilombolas no Maranhão, evidenciando os desafios contemporâneos enfrentados pelas comunidades e as estratégias de permanência e reinvenção que nelas florescem. A partir de agora, passaremos a analisar as práticas cotidianas, as tensões territoriais, a atuação política e os deslocamentos que configuram o cenário atual desses territórios de luta e vida.

O Maranhão ocupa uma posição estratégica na análise das comunidades quilombolas no Brasil. Sua configuração territorial, marcada por grandes extensões de terras ainda não tituladas, um histórico de ocupações tradicionais e uma das maiores concentrações de comunidades quilombolas

reconhecidas oficialmente, o tornam um laboratório vivo das disputas contemporâneas por território e pertencimento. O Estado apresenta, ao mesmo tempo, uma forte presença de populações tradicionais e uma estrutura agrária extremamente desigual, fatores que produzem um campo permanente de tensão social (Silva, 2021).

A história do Maranhão está intimamente ligada às rotas de escravização e ao processo de interiorização da mão de obra africana nos engenhos, fazendas e nos chamados sertões maranhenses (Araújo Ferreira, 2020). Muitos dos atuais quilombos maranhenses têm origem em antigas fugas, resistências organizadas e processos de reterritorialização promovidos por populações negras durante e após a escravidão. Esses territórios não surgiram de maneira espontânea, mas como frutos de lutas históricas por liberdade, autonomia e proteção coletiva frente à violência racial e à exploração do trabalho.

Além da densidade numérica de comunidades quilombolas, o Maranhão é também palco de uma diversidade interna marcante. Existem quilombos em áreas costeiras, em regiões de cerrado, em zonas de mata, em áreas periurbanas e em ilhas fluviais. Essa diversidade ecológica e geográfica influencia diretamente os modos de vida, as práticas produtivas, os rituais religiosos e os vínculos com o território. Cada comunidade desenvolve estratégias próprias de resistência, muitas delas baseadas na ancestralidade, na oralidade e no uso comunitário da terra (Viana *et al.*, 2024).

Apesar de sua importância histórica e cultural, as comunidades quilombolas maranhenses enfrentam obstáculos significativos relacionados ao reconhecimento legal de seus territórios. A morosidade dos processos de titulação, somada à pressão constante de grileiros, fazendeiros e empresas do setor energético e do agronegócio, tem gerado um aumento dos conflitos fundiários na região. Lideranças quilombolas vêm sendo ameaçadas, criminalizadas e, em alguns casos, assassinadas por sua atuação na defesa da terra e dos direitos coletivos.

O papel do Estado tem sido ambíguo nesse processo: por um lado, há políticas públicas voltadas ao reconhecimento formal dos territórios quilombolas; por outro, observa-se uma atuação institucional frágil, por vez conivente com os interesses de grandes proprietários. Essa contradição reforça o cenário de insegurança jurídica e política enfrentado pelas comunidades.

A ausência de serviços básicos - como saúde, educação e infraestrutura - se soma à violência fundiária como um dos principais fatores de vulnerabilidade (Silva, 2021). O Maranhão também se destaca por sua intensa movimentação política quilombola. Diversas organizações locais e redes comunitárias têm atuado para fortalecer os processos de autoidentificação, articulação política e protagonismo juvenil.

A ausência de serviços básicos - como saúde, educação e infraestrutura - se soma à violência fundiária como um dos principais fatores de vulnerabilidade (Silva, 2021).

O Maranhão também se destaca por sua intensa movimentação política quilombola. Diversas organizações locais e redes comunitárias têm atuado para fortalecer os processos de autoidentificação, articulação política e protagonismo juvenil. Em muitos casos, essas articulações ocorrem em parceria com universidades públicas, entidades de pesquisa e movimentos sociais, o que contribui para a produção de conhecimento contra-hegemônico e para a consolidação de práticas pedagógicas e jurídicas alinhadas com os direitos quilombolas.

No Maranhão, a titulação dos territórios quilombolas, seguindo o cenário nacional, não avançou. Apesar do protagonismo do movimento negro no estado, das ações da ACONERUQ², das articulações das comunidades quilombolas, foram poucas as terras desapropriadas para a titulação dos territórios e mesmo no caso das desapropriações, nenhum território que tivesse áreas particulares para serem desapropriadas foi totalmente titulado. Acumularam-se processos parados e queixas sobre a ineficiência do INCRA/MA. A morosidade no andamento dos processos de titulação de terras, somada à violência no campo, acirraram as dúvidas colocadas sobre as titulações dos territórios, sobretudo, no que tange ao interesse estatal em assegurar tais direitos ou mesmo a validade dos compromissos assegurados desde 1988 (de Sousa; Brustolin, 2018, p. 41).

Além disso, as disputas territoriais no Maranhão não se limitam à propriedade da terra, mas envolvem também o direito à memória, à cultura, à espiritualidade e à reprodução social de modos de vida próprios. A expansão de empreendimentos energéticos, como parques eólicos e hidrelétricas, bem como a atuação de mineradoras e grandes monoculturas de soja e eucalipto, tem ameaçado não apenas a integridade física dos territórios, mas também os fundamentos simbólicos e ecológicos que sustentam a existência quilombola (Melo Filho *et al.*, 2025).

Diante desse contexto, o Maranhão se impõe como um território prioritário de investigação, tanto pelas suas complexidades internas quanto pela potência das experiências de resistência que abriga. Estudar os quilombos maranhenses não é apenas lançar luz sobre uma realidade local, mas compreender como os conflitos por terra, identidade e direitos se articulam em nível nacional. É nesse entrecruzamento de passado e presente, de território e memória, que os modos de vida quilombolas no Maranhão se afirmam como trincheiras de luta e de criação coletiva.

A vida cotidiana nos quilombos maranhenses é atravessada por um conjunto de práticas e

² A partir desse trabalho do CCN (Centro de Cultura Negra -MA) a través do PVN (Projeto Vida de Negro), iniciaram-se os processos de organização e luta das chamadas comunidades negras rurais quilombolas do Maranhão pelo cumprimento do artigo 68 do ADCT, com o posterior desdobramento culminando com a criação de uma entidade representativa específica, a ACONERUQ. A pauta do “território quilombola”, com a expressão concreta através de disputas com latifundiários e grileiros ocorrendo em municípios como Mirinzal, Codó, Alcântara e Itapecuru-Mirim, serviu de mote para a criação de uma entidade específica das comunidades quilombolas “ (de Sousa; Brustolin, 2018, p. 32- 33).

² Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.

saberes que articulam ancestralidade, coletividade e permanência no território. Essas vivências não se resumem à rotina de sobrevivência, mas constituem formas de existência política e cultural que resistem às imposições do mundo capitalista e urbano (Ayres *et al.*, 2024). Os modos de vida quilombolas envolvem relações de reciprocidade, partilha e cuidado com o comum - dimensões que estruturam o tempo, o trabalho e as celebrações comunitárias.

A alimentação é um dos pilares centrais dessas experiências. As práticas alimentares nos quilombos não apenas expressam saberes tradicionais de cultivo e preparo, mas também simbolizam pertencimento territorial. Muitas comunidades mantêm roçados coletivos, pequenas criações de animais e sistemas agroextrativistas que garantem o sustento local e preservam a biodiversidade. Os alimentos são preparados a partir de receitas transmitidas oralmente, muitas das quais combinam ingredientes nativos com técnicas ancestrais africanas e indígenas (Silva; Baptista, 2016).

O trabalho nos territórios quilombolas do Maranhão é, em grande parte, realizado de forma coletiva ou familiar. A pesca, o roçado, a produção de farinha, o cultivo de plantas medicinais e o extrativismo de frutos nativos fazem parte das estratégias de autonomia econômica. Diferentemente da lógica individualista do trabalho assalariado urbano, o trabalho quilombola é compreendido como parte da vida em comunidade, sendo marcado pela solidariedade, pela ajuda mútua e pela partilha dos resultados com todos os membros do grupo (Linhares, 2015; Bernardes *et al.*, 2006).

A religiosidade exerce um papel estruturante na vida social quilombola. Expressa-se por meio de práticas sincréticas que combinam elementos do catolicismo popular, das religiões de matriz africana, do culto aos encantados e da devoção a santos padroeiros.

As festas religiosas são eventos coletivos que reúnem múltiplas gerações e reafirmam a identidade cultural do grupo. É comum que essas celebrações envolvam cantos, danças, tambores, rezas e comidas tradicionais, sempre associadas a narrativas de proteção espiritual e de resistência histórica (Lima, 2019).

“As festas populares também ocupam um lugar central nas comunidades. Além das celebrações religiosas, há festas ligadas ao ciclo agrícola, à memória de líderes ancestrais ou a datas simbólicas locais. Esses eventos são espaços de reencontro entre famílias, troca de experiências, fortalecimento de vínculos e atualização da oralidade. São também momentos de afirmação da cultura negra, em que expressões como o tambor de crioula, o bumba-meu-boi, a dança do lelê e os cantos tradicionais reafirmam a vitalidade da memória coletiva (Assunção *et al.*, 2017; Ayres, 2024).

As práticas de cura nas comunidades quilombolas combinam conhecimentos transmitidos por gerações com observações empíricas do ambiente. As rezadeiras, parteiras e curandeiros detêm

saberes que envolvem o uso de plantas medicinais, rituais de proteção espiritual, benzeduras e práticas corporais específicas. Esses saberes fazem parte de uma cosmologia que compreende saúde de forma ampliada, envolvendo o corpo, o espírito, o território e as relações sociais. A medicina tradicional, nesse contexto, é uma forma de resistência epistemológica e de autonomia frente ao sistema médico hegemônico (Freire, 2020; Rodrigues *et al.*, 2025).

A organização comunitária é um elemento-chave dos modos de vida quilombolas. As decisões coletivas são tomadas em assembleias, reuniões de lideranças e mutirões, nos quais se discutem temas como acesso à terra, uso dos recursos naturais, demandas por políticas públicas e enfrentamento de conflitos. Essa dimensão participativa se expressa também na gestão dos bens comuns — como fontes de água, roçados coletivos e espaços rituais — e fortalece a noção de comunidade como sujeito político e coletivo (Nascimento, 2020).

O artigo de Schubert e Dill (2015) aborda a luta das comunidades quilombolas maranhenses por dignidade, respeito e acesso a direitos básicos historicamente negados, como água, saúde e educação. Diante da exclusão e da ameaça de grandes projetos econômicos, como o Projeto Carajás, destaca-se a importância de organizações como a Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas de Icatu (CACQMI)³, que fortalecem a participação política dessas comunidades. Por meio de fóruns, conferências e assembleias, essas lideranças se tornam agentes de mobilização, empoderamento e defesa dos direitos constitucionais das populações quilombolas.

Apesar de sua recente criação a CACQMI desempenha um papel político muito importante, uma vez que a participação política destas lideranças é uma ferramenta de empoderamento destas comunidades; ao integrar processos como: conferências, seminários, fóruns, audiências, assembleias comunitárias, etc. estas lideranças comunitárias compreendem os mecanismos de acesso a determinadas políticas e assim conseguem atuar como multiplicadores destas informações e agentes de mobilização e conscientização. Participar destes espaços de discussão em esfera nacional permite as lideranças saber quais direitos garantidos constitucionalmente lhes são negligenciados (Schubert; Dill, 2015, p. 11).

A terra, para os quilombolas do Maranhão, não é apenas um espaço físico ou um meio de produção. É um ente vivo, carregado de ancestralidade, memória e espiritualidade. A relação com a terra é mediada por sentimentos de pertencimento, cuidado e responsabilidade, e por isso mesmo é fonte de identidade e de sustento material e simbólico. A terra acolhe os mortos, alimenta os vivos

³ “A CACQMI resulta de um longo processo de mobilização entre as comunidades remanescentes de quilombo de Icatu, sua fundação surge da necessidade que as lideranças identificam de organização política das comunidades, conscientização da população, advocacy e articulação com a esfera nacional. Uma das pautas principais deste movimento é justamente a luta pelo reconhecimento dos territórios quilombolas existentes no município de Icatu” (Schubert; Dill, 2015, p. 4).

e assegura a continuidade das futuras gerações. Por isso, a luta pela permanência no território é também uma luta pela continuidade da vida coletiva.

Essa perspectiva relacional com a terra se opõe frontalmente à lógica da propriedade privada e do lucro. A terra não pode ser entendida como mercadoria ou recurso a ser explorado, mas como espaço de enraizamento e de reprodução cultural. Isso explica por que a violação dos territórios quilombolas por grandes empreendimentos é vivida não apenas como uma perda material, mas como uma ruptura profunda com a ancestralidade e com os modos próprios de habitar o mundo.

A relação ecológica com o território também se manifesta na forma como os quilombolas manejam a natureza. Práticas como o pousio, o extrativismo sustentável, o uso rotativo das áreas de cultivo e o respeito aos ciclos naturais garantem a manutenção da fertilidade do solo, da diversidade de espécies e da renovação dos ecossistemas locais. Esses saberes ecológicos, construídos por meio da convivência ancestral com o ambiente, desafiam os paradigmas produtivistas e apontam caminhos para uma convivência mais equilibrada com a natureza (Rocha *et al.*, 2014; Bernardes *et al.*, 2006).

Os modos de vida quilombolas maranhenses revelam, assim, uma profunda articulação entre cultura, território e resistência. Cada gesto cotidiano — plantar, cozinhar, rezar, festejar, cuidar — se inscreve em uma teia de significados que reforça os vínculos entre as pessoas, os ancestrais e a terra. Essas práticas mantêm viva uma memória de luta e de dignidade coletiva, mesmo diante das pressões externas que tentam dissolver essas formas de existência.

Sendo aqui importante destacar que esses modos de vida não são resquícios do passado, mas expressões contemporâneas de um projeto coletivo de futuro. As juventudes quilombolas vêm articulando ações que reatualizam essas práticas, aliando tecnologia, formação política e ativismo digital à defesa dos saberes tradicionais. Assim, os quilombos maranhenses seguem como territórios de invenção, cuidado e resistência diante das múltiplas formas de colonialidade ainda vigentes.

Esses territórios quilombolas no Maranhão têm sido, historicamente, alvos de múltiplas pressões externas que ameaçam sua integridade física, simbólica e cultural. As comunidades enfrentam um processo contínuo de violação de direitos, marcado principalmente por conflitos fundiários e disputas territoriais alimentadas pelo avanço do agronegócio e pela ausência de efetivação das políticas de regularização fundiária. Essas forças não apenas tensionam os modos de vida tradicionais, mas colocam em risco a sobrevivência das comunidades enquanto coletivos territoriais e culturais (Furtado, 2012).

O agronegócio, impulsionado por políticas de incentivo à monocultura, à pecuária extensiva e à exportação de commodities, tem expandido suas fronteiras sobre áreas

tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais. No Maranhão, esse processo se intensificou nas últimas décadas, com a chegada de grandes empreendimentos que resultam no desmatamento de florestas, na contaminação de nascentes e na expulsão de famílias quilombolas de seus territórios. O avanço do capital sobre a terra ignora os vínculos ancestrais dessas populações com o território, tratando-o como uma mercadoria a ser apropriada (Almeida, 2024).

O cercamento ilegal de terras comunitárias é uma das estratégias mais recorrentes utilizadas por grileiros, empresas privadas e até mesmo por agentes estatais em conluio com interesses econômicos. A construção de cercas, estradas privadas e a imposição de limites artificiais sobre áreas de uso coletivo têm provocado a fragmentação dos territórios e restringido o acesso a recursos naturais essenciais, como fontes d'água, matas de coleta e áreas de cultivo. Esse processo compromete diretamente a reprodução dos modos de vida quilombolas.

Na Baixada Ocidental Maranhense o agronegócio tem funcionado, principalmente, na criação de animais, especialmente bovinos e bubalinos. Grandes áreas de terras, e até mesmo os campos alagados que são de uso comum estão sendo usados para a criação de animais, de bubalinos, muitas vezes de propriedade de autoridades públicas, as quais deveriam fiscalizar o cumprimento da legislação vigente. A pecuária extensiva é uma atividade que requer grandes extensões de terras para áreas de pastagens. A aquisição dessas áreas, muitas vezes de forma fraudulenta, tem provocado conflitos entre grandes proprietários e posseiros (Almeida, 2024, p. 81).

Paralelamente ao cercamento físico, há uma crescente especulação fundiária que transforma territórios tradicionais em objetos de disputa judicial, leilões e negócios obscuros. Muitas comunidades se veem forçadas a gastar recursos e energia em longas batalhas jurídicas para defender o que já lhes pertence historicamente. A morosidade no reconhecimento dos territórios por parte do Estado favorece a atuação de invasores, muitas vezes amparados por documentos falsos ou por alianças políticas locais que reforçam desigualdades históricas (Mendonça *et al.*, 2020).

A violência contra as comunidades quilombolas no Maranhão não é apenas simbólica — ela é concreta, material e cotidiana. Lideranças comunitárias, mulheres e jovens que assumem a defesa do território têm sido alvo de perseguições, ameaças, intimidações e assassinatos. Essa violência tem o objetivo de desmobilizar a resistência, gerar medo e romper com a coesão comunitária. A ausência de políticas públicas de proteção a defensores de direitos humanos agrava ainda mais a situação (Melo Filho *et al.*, 2025).

Os impactos dessas pressões externas reverberam sobre o tecido comunitário, fragilizando os vínculos sociais, culturais e espirituais que sustentam as comunidades. O medo, a desconfiança e o trauma coletivo gerado pela violência comprometem as práticas de solidariedade e a transmissão de saberes entre gerações. Em alguns casos, há o esvaziamento de práticas coletivas,

como mutirões, festas e rituais, afetando diretamente a continuidade dos modos de vida quilombolas.

Além da dimensão física e política da violência, os ataques ao território têm implicações subjetivas profundas. A destruição de áreas sagradas, o impedimento de acesso a locais de memória e a imposição de uma lógica produtivista sobre o espaço impactam diretamente a identidade quilombola. A territorialidade, que é também espiritual e relacional, sofre rupturas que afetam a autoestima coletiva e o sentido de pertencimento.

No entanto, apesar da intensidade das ameaças, as comunidades quilombolas maranhenses continuam articulando formas de resistência e de reexistência. A denúncia pública, a articulação com movimentos sociais, a formação política das juventudes e o fortalecimento das práticas culturais têm sido estratégias centrais para enfrentar as forças externas. O território permanece como espaço de disputa, mas também como campo de afirmação política e de reinvenção coletiva.

A ausência e a insuficiência de políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas do Maranhão evidenciam a marginalização histórica desses povos em relação ao Estado brasileiro (Almeida, 2024). Mesmo com os avanços legais conquistados a partir da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da OIT⁴, a realidade cotidiana ainda é marcada por negligência institucional, escassez de recursos e falta de efetividade na implementação de políticas específicas (Brasil, 1988; 2004). Essa lacuna compromete diretamente a qualidade de vida das comunidades e enfraquece sua autonomia socioterritorial.

A educação escolar quilombola no Brasil é respaldada por um conjunto de legislações e diretrizes que reconhecem o direito à diferenciação pedagógica e ao respeito às identidades culturais das comunidades remanescentes de quilombos. Instrumentos como a Constituição Federal de 1988⁵, a LDB (Lei nº 9.394/1996)⁶, e especialmente a Resolução CNE/CEB nº 08/2012⁷, estabelecem que essa modalidade de ensino deve ser específica, intercultural, comunitária e contextualizada. No entanto, apesar desses avanços legais, a efetivação da política educacional quilombola ainda enfrenta inúmeros desafios.

⁴ A Convenção 169 da OIT foi ratificada pelo Brasil em 2002 e promulgada pelo Decreto nº 5.051/2004. Desde então, tem sido usada como instrumento jurídico para proteger os direitos dos quilombolas, especialmente em ações de demarcação de território e defesa contra remoções forçadas ou grandes empreendimentos.

⁵ “Art. 210, §2º: Garante o direito à educação bilíngue e diferenciada para comunidades indígenas, e por analogia e jurisprudência, esse direito foi estendido também às comunidades quilombolas, considerando sua especificidade cultural” (Brasil, 1988).

⁶ “Art. 78: Prevê o atendimento diferenciado às populações do campo e aos povos que necessitam de formas específicas de organização escolar” (Brasil, 1996).

⁷ “Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução” (Brasil, 2012).

§ 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica:

I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se:

- a) da memória coletiva;
- b) das línguas reminiscetes;
- c) dos marcos civilizatórios;
- d) das práticas culturais;
- e) das tecnologias e formas de produção do trabalho;
- f) dos acervos e repertórios orais;
- g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país;
- h) da territorialidade (Brasil, 2012).

Entre os principais obstáculos estão a escassez de escolas localizadas dentro ou próximas dos territórios quilombolas, a ausência de infraestrutura adequada e a carência de professores com formação específica que considerem uma perspectiva decolonial e antirracista. Além disso, muitos materiais didáticos utilizados ainda reproduzem uma visão eurocêntrica da história e da cultura, negligenciando os saberes e tradições das comunidades quilombolas. A falta de participação das próprias comunidades na construção do projeto político-pedagógico também compromete a qualidade e a pertinência da educação oferecida (Castro Coelho, 2021).

Em diversas regiões, crianças e adolescentes quilombolas são obrigados a percorrer longas distâncias até escolas urbanas, onde, muitas vezes, enfrentam episódios de racismo, discriminação e negação de sua identidade cultural. Esse deslocamento cotidiano não apenas compromete o rendimento escolar, como também afasta os estudantes de suas raízes e modos de vida tradicionais. A valorização da ancestralidade, do território e dos saberes locais, prevista em lei, só se tornará realidade quando o Estado garantir, de forma efetiva, o acesso a uma educação quilombola de qualidade, construída em diálogo com as comunidades e baseada em seus próprios modos de existência (Silva *et al.*, 2023).

A precariedade no acesso à saúde é outro entrave significativo. As comunidades quilombolas costumam contar com postos de saúde mal equipados, escassez de profissionais e ausência de políticas de saúde da família adaptadas às realidades locais. A medicina tradicional, amplamente praticada nos quilombos, raramente é reconhecida pelos serviços oficiais, o que gera um desencontro entre as práticas de cuidado locais e a lógica biomédica. A falta de transporte sanitário e a dificuldade de acesso a hospitais de referência agravam os índices de morbimortalidade, sobretudo entre mulheres, crianças e idosos (Dantas *et al.*, 2025).

O saneamento básico é praticamente inexistente em muitas comunidades quilombolas. A ausência de abastecimento regular de água potável, de coleta de lixo e de sistemas de esgotamento sanitário compromete a saúde coletiva e afeta diretamente a dignidade dos moradores. Essa negligência reforça um ciclo de vulnerabilidade que se perpetua de geração em geração,

alimentando estigmas e aprofundando desigualdades (Fonseca, 2022).

No que se refere à infraestrutura e transporte, a maioria das comunidades enfrenta estradas de difícil acesso, muitas vezes intransitáveis durante o período chuvoso. Isso limita não apenas a mobilidade dos moradores, mas também o acesso a serviços básicos e a comercialização de produtos agrícolas, comprometendo a economia comunitária. O isolamento forçado pelo abandono do poder público contribui para a sensação de exclusão e para a dependência de redes externas de apoio (Brustolin, 2024).

Essa situação de omissão institucional não é aleatória: ela é sustentada por um racismo estrutural que historicamente impede que a população negra e quilombola acesse os direitos mais elementares.

A invisibilidade política e estatística das comunidades dificulta o planejamento de ações governamentais e alimenta a ideia de que são populações "fora do tempo", "sem prioridade" ou "sem representatividade". Isso se reflete na subnotificação de dados, na ausência de consultas prévias e na exclusão dos quilombolas de processos decisórios.

Além disso, os marcos legais muitas vezes não se traduzem em políticas efetivas. O reconhecimento formal de territórios não garante a chegada de serviços públicos. Mesmo após a titulação de terras, muitas comunidades continuam sem acesso a direitos básicos, como energia elétrica, sinal de telefonia e internet. Isso mostra que a luta quilombola vai muito além da terra: ela é pela vida com dignidade, pela cidadania plena e pelo respeito às singularidades de seus modos de existir.

O enfraquecimento das políticas públicas também tem relação com o desmonte de instituições e conselhos participativos que historicamente serviram de ponte entre o Estado e os quilombolas. O esvaziamento de espaços de diálogo e a descontinuidade de programas específicos reduzem ainda mais a capacidade das comunidades de pautar suas demandas e influenciar nas decisões que as afetam diretamente. A ausência de políticas públicas, portanto, é também uma forma de violência institucional.

Diante desse cenário, as comunidades quilombolas seguem criando formas autônomas de resistência e organização. Mobilizam mutirões, redes solidárias, articulações com universidades e organizações da sociedade civil para suprir as lacunas deixadas pelo Estado. A construção de uma política pública quilombola, que considere a realidade dos territórios e a pluralidade de suas experiências, permanece como uma das principais urgências para a superação das desigualdades históricas no Maranhão.

2.3 Juçatuba: O Engenho, o Quilombo e a Modernidade

A comunidade de Juçatuba, em São José de Ribamar, representa uma síntese singular das contradições e resistências que marcam a geografia maranhense. Sua história é atravessada pelo encontro entre o projeto da modernidade colonial — materializado na presença de engenhos e missões religiosas — e a emergência "inesperada" do quilombo como um espaço de autonomia negra. Enquanto o engenho era o símbolo da ordem, da produção voltada para o mercado e da exploração do trabalho escravizado, o quilombo surgiu nas brechas desse sistema, subvertendo a lógica da mercadoria para instituir a lógica da vida comunitária.

A geografia de Juçatuba desafia classificações rígidas. Seria ela uma geografia agrária ou cultural? A resposta reside na indissociabilidade dessas dimensões. Juçatuba é agrária em sua base material, na relação direta com a terra, o roçado e a pesca, que garantem a subsistência das famílias. No entanto, essa atividade agrária é profundamente cultural, pois é regida por saberes ancestrais, tempos rituais e uma ética de uso comum que difere radicalmente da agricultura capitalista. Portanto, Juçatuba é uma geografia cultural-agrária, onde o modo de produzir é, em si, uma expressão da identidade quilombola.

A especificidade histórica de Juçatuba deve ser compreendida a partir de sua origem ligada às famílias Monroe e Garcês. O relato tradicional sobre o encontro entre o sacerdote Eduardo Monroe e a jovem negra Francisca Garcês não é apenas uma narrativa de origem familiar, mas um marco da formação de um "território de parentesco". Esse conceito, central para entender Juçatuba, define um espaço onde a posse da terra é legitimada pelos laços de sangue e pela descendência comum, criando uma rede de proteção e solidariedade que dificultou a expropriação externa ao longo dos séculos.

O reconhecimento de Juçatuba como quilombola não foi um processo externo imposto pelo Estado, mas uma conquista que partiu da própria comunidade. A ideia de reconhecimento oficial amadureceu a partir da organização interna das lideranças locais, que perceberam na categoria jurídica de "remanescente de quilombo" uma ferramenta política para proteger seu território secular contra o avanço da especulação imobiliária e da urbanização da Grande Ilha.

Quadro 4 - Dimensão de Juçatuba

Dimensão de Juçatuba	Manifestação Concreta	Significado Geográfico
Econômica	Roçados, pesca artesanal e extrativismo da juçara.	Produção voltada para a reprodução social e autonomia.
Política	Associação de moradores e luta pela titulação do INCRA.	Organização coletiva para a defesa do território.
Cultural	Festejos do Divino e de Nossa Senhora Mãe dos Homens.	Afirmação da identidade e coesão comunitária.
Histórica	O "Poço de Pedras" e a memória da escravidão.	Marcas espaciais da ancestralidade e da resistência.

Fonte: Autor (2026)

A modernidade em Juçatuba apresenta-se de forma ambivalente. Se por um lado ela trouxe o acesso a infraestruturas como estradas e energia, por outro, trouxe a pressão do capital imobiliário e a necessidade de migração pendular para os centros urbanos. O desafio contemporâneo da comunidade é integrar os benefícios da modernidade sem perder a essência do quilombo. O engenho, fruto da modernidade colonial, ficou no passado como ruína e memória; o quilombo, que ninguém esperava que sobrevivesse, permanece como a realidade vibrante que projeta Juçatuba para o futuro.

A análise da migração pendular em Juçatuba exige uma superação da visão tradicional que enxerga o deslocamento apenas como uma perda ou um enfraquecimento dos laços comunitários. Na geografia contemporânea, o movimento é parte constituinte do território. Para o quilombola que se desloca diariamente para São Luís ou São José de Ribamar, o território não termina nos limites físicos da comunidade; ele se estende através das redes de trabalho e consumo, criando uma territorialidade em rede. Este fenômeno demonstra a resiliência do quilombo, que consegue se manter como centro de referência identitária mesmo quando seus membros estão inseridos na lógica urbana.

No entanto, as disputas geradas por esse movimento são reais. A inserção no mercado de trabalho urbano impõe ritmos e valores que muitas vezes colidem com o tempo cíclico e ritual do quilombo. A organização comunitária enfrenta o desafio de integrar esses membros "pendulares" nas decisões e festejos, garantindo que a experiência urbana não resulte em uma desterritorialização simbólica. A migração pendular é, portanto, uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo que garante a sobrevivência econômica das famílias frente à escassez de políticas para a agricultura tradicional, ela pressiona a coesão cultural da comunidade.

Quadro 5 - Aspectos da migração pendular em Juçatuba

Aspecto da Migração Pendular	Impacto Positivo	Desafio / Risco
Econômico	Diversificação da renda e acesso a bens de consumo.	Dependência do mercado de trabalho externo e precarização.
Social	Acesso a educação e serviços de saúde urbanos.	Afastamento dos jovens das práticas tradicionais de roçado.
Territorial	Fortalecimento da presença quilombola na região metropolitana.	Pressão da urbanização sobre os limites da comunidade.
Cultural	Intercâmbio de saberes e novas formas de organização.	Risco de homogeneização cultural e perda de tradições orais.

Fonte: Autor (2026)

A resposta de Juçatuba a esse desafio tem sido o fortalecimento do movimento interno. A associação de moradores atua como um polo de aglutinação, promovendo atividades que reforçam o pertencimento. O território quilombola, assim, reafirma-se como um "porto seguro", um lugar de retorno onde a identidade é recarregada após o contato com a impessoalidade da metrópole. A migração pendular, longe de extinguir o quilombo, revela sua capacidade de se adaptar e reexistir em contextos de modernidade periférica.

2.4 Lutas para ao acesso à terra e pertencimento

As lutas pelo acesso à terra e pelo reconhecimento do pertencimento nos territórios quilombolas constituem uma dimensão central da experiência política e existencial dessas comunidades no Maranhão. Neste subcapítulo, aprofundamos a abordagem nas múltiplas camadas que compõem a disputa do território, considerando tanto os processos históricos de expropriação e resistência quanto os mecanismos contemporâneos de invisibilização, violência e criminalização que afetam diretamente o direito à permanência nos territórios ancestrais. Ao analisar essas dinâmicas, reconhece-se que a terra, para os povos quilombolas, ultrapassa o aspecto meramente produtivo: ela representa memória, ancestralidade, identidade coletiva e autonomia cultural.

A exposição dos argumentos será organizada a partir de quatro eixos fundamentais. Primeiramente, serão abordados os processos históricos de expulsão e resistência protagonizados pelas comunidades desde o período pós-abolição. Em seguida, analisa-se a titulação dos territórios como uma disputa atravessada por entraves burocráticos e interesses políticos.

O terceiro eixo explora o sentido simbólico, espiritual e social do território enquanto

espaço de pertencimento e reprodução da vida. Por fim, discutem-se os conflitos contemporâneos que envolvem desde a expansão do agronegócio até a criminalização de lideranças quilombolas, evidenciando as estratégias de resistência e afirmação territorial diante de um contexto marcado por ameaças constantes.

A história da luta quilombola por terra no Brasil tem origem no próprio processo decolonização, no qual o território foi apropriado por meio da violência, da escravidão e da lógica de mercantilização da terra e da vida. Os quilombos surgiram, desde o início, como territórios de refúgio e resistência, erigidos por pessoas negras que escapavam do cativeiro e se organizavam coletivamente para garantir sua sobrevivência, liberdade e autonomia.

Esses espaços, construídos à margem do regime colonial, já evidenciavam uma concepção de território centrada na coletividade, na ancestralidade e na autossuficiência (Souza, 2008). No Maranhão, a formação de quilombos foi especialmente expressiva, dada a densidade da população escravizada e o caráter profundamente rural e concentrador das terras⁸ (Furtado, 2012).

Durante o período colonial e imperial, o aparato jurídico formal ignorava ou criminalizava essas comunidades. A própria ideia de posse coletiva da terra era contrária à lógica fundiária imposta pela Coroa portuguesa, que distribuía grandes extensões por meio das sesmarias, beneficiando elites econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601), o Estado brasileiro instituiu a compra como único meio legal de acesso à terra, excluindo a possibilidade de aquisição por posse, o que marginalizou juridicamente as populações negras que já ocupavam e cultivavam territórios por décadas (Brasil, 1850). Essa lei consolidou a exclusão dos ex-escravizados do acesso formal à terra, mesmo após a abolição da escravidão.

A Lei Áurea (1888), embora tenha posto fim legal à escravidão, não foi acompanhada por qualquer política de reparação, redistribuição de terras ou integração social (Brasil, 1888). O resultado foi o aprofundamento das desigualdades e a consolidação de um modelo de expropriação indireta: sem acesso à terra ou à moradia, milhões de ex-escravizados foram compelidos a aceitar condições de trabalho exploratórias nas fazendas de antigos senhores ou a migrar para áreas periféricas e marginais (Ribeiro, 2020). No Maranhão, muitas comunidades negras buscaram refúgio em áreas isoladas, como matas, planícies e encostas, estabelecendo formas autônomas de organização social e territorial (Gato, 2019).

Assim,

⁸ Entender o Estado, por meio de suas políticas de demarcação de terra para “comunidades tradicionais”, sobretudo de “remanescente de quilombos”, revela como este tem concebido a igualdade e a diferenciação dos elementos formadores da chamada “Nação Brasileira” e as contradições inerentes ao processo histórico da formação desta Nação. Observando os processos demarcatórios oficiais de territórios quilombolas, ou melhor; a inoperância quanto a esses atos, percebo uma sobreposição de visões e interesses, notadamente reconhecida pelos quilombolas como atos de “desmarcação” (Furtado, 2012, p. 102).

[...]“pretos”, “pardos”, “mulatos”, “cafuzos”, desde meados do século XIX, tornou cada vez mais importante a mobilização da etiqueta social e simbólica da escravidão, em especial da velha nomenclatura das cores, para subjugar e controlar homens e mulheres que viviam fora do cativeiro. O uso dessas categorizações de grupo contra negros e mestiços livres alterou e ampliou os significados culturais da cor, intensificando a racialização campo ou na cidade. A invenção “liberto” como um problema social condensava valores e atitudes que insistiam no passado, bem como davam lugar a um novo campo simbólico de legitimidade para a dominação racial. Por outro lado, as particularidades da região permitem observar um elemento estrutural da configuração do racismo moderno no Brasil: a proeminência da cultura e da política – isto é, um conjunto de tensões cotidianas em torno de disputas por status e direitos, aliada à concentração do poder político oligárquico – enquanto fator a orientar o estabelecimento das fronteiras raciais no espaço da cidadania” (Gato, 2019, p. 273).

No entanto, o contexto pós-abolicionista também foi marcado por tentativas de resistência e manutenção dos territórios. As comunidades quilombolas desenvolveram estratégias de sobrevivência e consolidação territorial baseadas na coletividade, na transmissão de saberes e na oralidade. A manutenção da posse da terra foi possível, em muitos casos, por meio de alianças internas, cultivo comunitário, práticas religiosas e relações simbióticas com o ambiente.

A ausência de títulos formais, contudo, as deixava juridicamente vulneráveis diante da expansão da propriedade privada, da grilagem e do uso da violência como instrumento de retomada por parte de latifundiários (Silveira *et al.*, 2019).

Já no século XX, o Estado brasileiro manteve uma postura ambígua: por um lado, reconhecia a necessidade de regularizar a malha fundiária, mas por outro, favorecia sistematicamente os grandes proprietários. Durante a Ditadura Militar (1964–1985), o estímulo à expansão agropecuária, à ocupação da Amazônia Legal e aos grandes projetos de infraestrutura intensificou os conflitos fundiários e a expropriação de populações tradicionais (Silva, 2021).

No Maranhão, onde os megaprojetos de mineração e agronegócio avançaram sobre territórios historicamente ocupados por quilombolas, as comunidades enfrentaram um novo ciclo de ameaças, agora impulsionado pela convivência (ou omissão) do Estado com interesses empresariais (Brustolin, 2024).

Brustolin (2024) ao discutir a expansão de estruturas logísticas de escoamento de grãos e minérios sobre territorialidades quilombolas no Maranhão conclui que:

O universo do conflito envolvendo grandes empreendimentos, como estruturas construídas em “nome do progresso” sobre povos, não possibilita a afirmação de nenhum compromisso com os grupos. É possível pensar o reconhecimento da territorialidade quilombola, amparada pelo Direito brasileiro após 1988, como uma afirmação jurídica que permite claramente uma mudança nas concepções de apropriação territorial envolvendo grupos negros no Brasil (Brustolin, 2024, p. 28).

Foi somente com a promulgação da Constituição Federal de 1988 que os direitos das

comunidades quilombolas foram, pela primeira vez, reconhecidos formalmente no texto constitucional (Brasil, 1988). O artigo 68 do ADCT⁹ garante o direito à propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir os respectivos títulos. Esse marco legal representou uma conquista histórica dos movimentos negros, mas sua implementação tem sido lenta e cercada de obstáculos, especialmente no Maranhão, onde a disputa por terras se cruza com conflitos históricos, interesses econômicos e práticas racistas.

Apesar do respaldo constitucional, a efetivação do direito à terra depende de políticas públicas, vontade política e capacidade institucional para enfrentar a desigualdade histórica. No Maranhão, o processo de titulação tem sido marcado por morosidade, judicialização e pressão de grupos contrários ao reconhecimento dos territórios quilombolas. Muitos processos tramitam por décadas sem desfecho, enquanto as comunidades seguem ameaçadas, invadidas ou judicialmente contestadas. A resistência, nesse cenário, se dá tanto no campo jurídico quanto no fortalecimento interno das práticas tradicionais e da organização coletiva.

A atuação de movimentos sociais, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), tem sido fundamental na defesa do direito à terra, por meio de articulações com universidades, defensorias públicas, entidades internacionais e fóruns de justiça racial (Terra de Direitos, 2018). As comunidades quilombolas do Maranhão também têm protagonizado denúncias junto a organismos como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), especialmente em casos de violência, assassinatos de lideranças e omissão estatal. Essa mobilização é uma continuidade da resistência histórica, agora fortalecida por alianças institucionais e redes de solidariedade (Serejo *et al.*, 2017).

Outro elemento importante da resistência é o fortalecimento da memória e da história oral. Muitas comunidades constroem sua legitimidade territorial a partir da narrativa dos mais velhos, que contam como os ancestrais ocuparam a terra, fundaram os povoados e resistiram a tentativas de expulsão. Essa transmissão intergeracional sustenta a consciência coletiva sobre o pertencimento àquele território e fortalece a identidade quilombola como base da luta por reconhecimento e permanência. A oralidade, nesse sentido, funciona como um instrumento político e jurídico, reivindicando formas próprias de provar a ocupação ancestral da terra. A resistência também se dá pela reinterpretação e apropriação crítica da legislação.

As comunidades e suas assessorias jurídicas utilizam, além da Constituição de 1988,

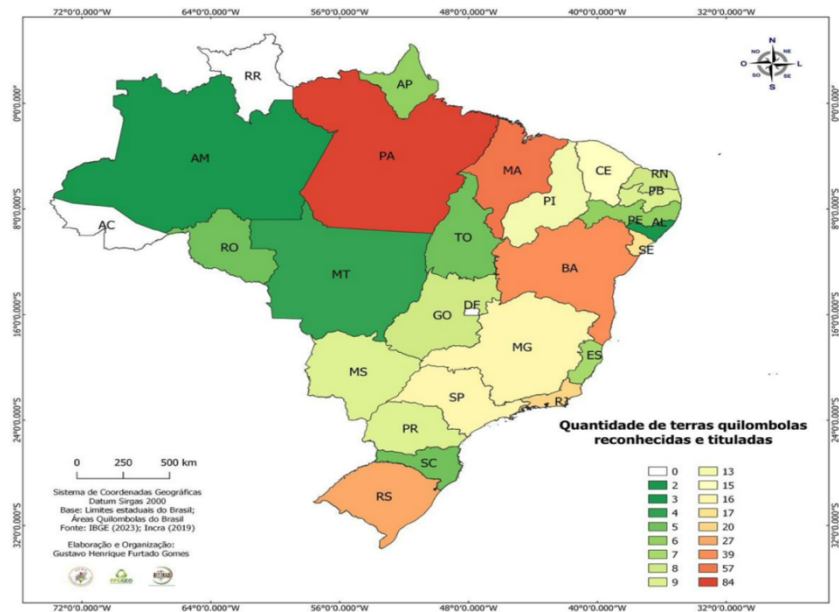
⁹ “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

normas como o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o processo de identificação, delimitação e titulação dos territórios quilombolas. Embora tenha sofrido ataques judiciais ao longo dos anos, esse decreto continua sendo um dos principais instrumentos legais para a defesa territorial. No Maranhão, sua aplicação tem sido central em disputas com empresas do agronegócio, mineradoras e posseiros que tentam deslegitimar a presença quilombola em áreas valorizadas economicamente.

O mapa abaixo representado pelos dados do IBGE 2023 E INCRA 2019 apresenta a distribuição espacial das terras quilombolas reconhecidas e tituladas no Brasil, evidenciando fortes desigualdades regionais e revelando aspectos importantes da formação territorial e das políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais.

Observa-se, inicialmente, uma maior concentração de territórios quilombolas na região Norte, com destaque para o Estado do Pará (PA), que aparece com o maior número de áreas reconhecidas. Esse padrão pode ser explicado tanto pela dimensão territorial da Amazônia quanto pela presença histórica de comunidades formadas a partir de processos de resistência de populações negras, muitas vezes associadas a áreas de difícil acesso e menor controle estatal no passado.

Figura 1- Mapa Terras quilombolas



Fonte: IBGE (2023) INCRA (2019).

Na região Nordeste, os dados também indicam uma expressiva presença de terras quilombolas, especialmente em Estados como Maranhão (MA) e Bahia (BA). Essa concentração está diretamente relacionada à história da escravidão no Brasil, já que o Nordeste foi um dos principais polos de economia colonial baseada no trabalho escravizado, favorecendo a formação de comunidades quilombolas ao longo do tempo. No caso específico do Maranhão, o número

significativo de territórios reflete não apenas a herança histórica, mas também a atuação de movimentos sociais e processos recentes de reconhecimento territorial.

O Maranhão é uma das unidades federativas com maior número de comunidades quilombolas apresentando 398 comunidades em processo de regularização territorial pelo INCRA, enquanto apenas 74 estão tituladas ou certificadas, parcialmente tituladas. Dessa forma, ao analisar os dados numéricos, percebe-se que há uma forte concentração nas regiões Norte e Nordeste, especialmente no Pará (84), Maranhão (57) e Bahia (39), enquanto as demais regiões apresentam números mais reduzidos.

Todavia, ainda há uma grande quantidade de comunidades quilombolas que ainda estão no processo de autodefinição, buscando suas origens e ancestralidades diante do contexto de ocupação e historicidade que as caracteriza. No Maranhão, as comunidades apresentam uma característica de formação que se configurou, principalmente, pelas ocupações de terras tradicionalmente ocupadas, que eram fazendas que exploravam a mão de obra escrava, passando pelos períodos imperiais e até a contemporaneidade.

Em muitos casos, a resistência física ao avanço da grilagem e dos cercamentos ainda se mostra necessária. Comunidades se mobilizam para impedir cercamentos ilegais, retomam áreas invadidas ou acionam o poder judiciário diante de ameaças. No entanto, a resposta estatal nem sempre é eficaz, e em muitos casos, a morosidade institucional favorece os interesses dos invasores. Apesar disso, essas ações diretas, somadas à luta jurídica e à mobilização política, compõem um repertório complexo de enfrentamentos que garantem, mesmo que parcialmente, a manutenção da vida quilombola em seus territórios originários.

A história das comunidades quilombolas no Maranhão, portanto, é inseparável da luta pela terra e da resistência às diferentes formas de expulsão. Essa trajetória revela um modelo de territorialidade baseado na coletividade, na ancestralidade e na autonomia, em oposição à lógica individualista, exploratória e predatória imposta pelo Estado e pelos setores econômicos dominantes. A permanência quilombola é, ao mesmo tempo, um ato de memória, de justiça histórica e de afirmação de um futuro possível, em que os territórios sejam reconhecidos não apenas como espaços físicos, mas como fundamentos da dignidade e da liberdade de um povo.

A titulação dos territórios quilombolas no Maranhão tem se consolidado como uma arena marcada por embates políticos e entraves burocráticos. Embora a Constituição de 1988, em seu artigo 68 do ADCT, reconheça o direito dos remanescentes de quilombos às suas terras, a efetivação desse direito permanece lenta e sujeita a interpretações jurídicas restritivas, disputas institucionais e interesses econômicos concorrentes (Silva, 2021; Brasil, 1988). No plano infraconstitucional, o Decreto nº 4.887/2003 buscou regulamentar o processo de titulação, mas vem sendo constantemente

questionado, judicializado e negligenciado pelo poder público (Brasil, 2003).

A burocracia se torna um dos principais obstáculos à regularização fundiária, seja pela morosidade nos trâmites administrativos, pela subnotificação dos processos, ou pela fragilidade institucional dos órgãos responsáveis, como o INCRA e a Fundação Palmares (Silva, 2021; Sousa; Brustolin, 2018). Essa lentidão tem permitido a sobreposição de interesses privados e públicos nos territórios quilombolas, agravando os conflitos e enfraquecendo a segurança jurídica das comunidades (Almeida, 2024). Muitas vezes, a ausência de titulação formal serve como justificativa para a negação de outros direitos, como acesso a políticas públicas, infraestrutura básica e educação específica (Castro Coelho, 2021; Silva, 2013).

Além das barreiras institucionais, há uma disputa entre distintas racionalidades sobre o uso da terra: de um lado, as comunidades quilombolas, que enxergam o território como espaço de vida, memória e ancestralidade; de outro, o capital agrário, os megaprojetos de infraestrutura e os interesses fundiários privados, que objetificam a terra como mercadoria. Nesse contexto, lideranças quilombolas e movimentos sociais como a CONAQ têm desempenhado papel central na articulação de redes de solidariedade, denúncias públicas e ações jurídicas.

O MOQUIBOM ganha destaque a partir de ocupações a órgãos públicos, grandes atos públicos e passeatas a partir de 2011, com denúncias sobre assassinatos e perseguições a lideranças quilombolas no campo. Nesse sentido, o surgimento do movimento está relacionado aos trabalhos da CPT (Comissão Pastoral da Terra) junto a comunidades quilombolas no interior do Maranhão, mais especificamente na região da Baixada Maranhense. Esses trabalhos se dão, sobretudo, ao dar visibilidade às garantias Constitucionais existentes desde 1988, bem como auxiliando as comunidades nos processos de auto identificação e elaboração de relatos sintéticos a serem enviados a FCP (Fundação Cultural Palmares), como forma de assegurar a obtenção do certificado emitido pela Fundação, um dos passos no processo de titulação territorial das comunidades quilombolas.

As ações do MOQUIBOM giram em torno de pequenos encontros em comunidades quilombolas, pequenas ações em nível local na organização dessas comunidades, bem como encontros maiores, em que ocorriam com a troca de experiências e vivências, a partir da construção de laços e da demonstração de pertencas étnicas em comum e situações de opressão compartilhadas por esses sujeitos. Como situa Marivânia Furtado:

Reunidos a partir da mística da terra como dom de Deus e direito de todos que dela precisam, o primeiro encontro da articulação MOQUIBOM aconteceu no sítio dos “padres” em Mangabeira, povoado de Santa Helena. Embalados e motivados por cânticos que denunciam o descaso do poder público e a necessidade de luta dos despossuídos, essa articulação marcou o primeiro semestre de 2011 com mobilizações jamais vistas, sobretudo por se tratar de um movimento quilombola (Furtado, 2012, p. 260-261).

Parte desses encontros ocorriam também em instalações ligadas a Igreja Católica, como o mencionado “sítio dos padres” no município de Mangabeiras, reunindo comunidades quilombolas, padres, estudantes universitários, setores próximos a CPT e alguns sindicatos. Nesse sentido, as ações da CPT se davam principalmente pela interlocução que a entidade confessional tem para com as comunidades rurais, pelo prestígio gozado pelos padres e pela atuação destes na mediação de conflitos e na resolução de questões pontuais.

Assim, o MOQUIBOM reivindica a rubrica de movimento social por conta de sua não institucionalidade, ou seja, ausência de sede fixa, CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica), ou qualquer formalidade além de seus membros agremiados e seu poder de mobilização junto às comunidades, realizando ocupações a órgãos públicos, passeatas e greves de fome, como forma de visibilizar a luta de comunidades quilombolas por direitos territoriais.

A terra, para os povos quilombolas, não é apenas um bem material, mas um território de pertencimento, de espiritualidade e de continuidade histórica. Está profundamente entrelaçada à memória coletiva, às práticas culturais e aos saberes ancestrais, representando uma extensão do corpo comunitário e de sua cosmopercepção. As matas, os rios e os terreiros de suas comunidades não apenas sustentam a vida física, mas também nutrem vínculos sagrados com os encantados, com os ancestrais e com os ciclos de produção e cura (Linhares, 2015).

Essa relação simbiótica com o território reforça a centralidade da terra como lugar de reprodução da vida social, econômica e espiritual dos quilombos maranhenses. As práticas tradicionais de cultivo, os saberes fitoterápicos e os modos coletivos de organização do trabalho evidenciam que a terra é simultaneamente sustento, escola e templo. Por isso, a luta pela terra ultrapassa o campo jurídico ou econômico e assume uma dimensão existencial e política.

Contudo, a expansão do agronegócio, a implementação de grandes obras de infraestrutura e a especulação fundiária vêm intensificando os conflitos nas regiões onde se situam os quilombos (Brustolin, 2024; Mendonça *et al.*, 2020). Os projetos de desenvolvimento desconsideram as territorialidades tradicionais e impõem uma lógica colonial de uso da terra, baseada na monocultura, na exploração intensiva dos recursos e na expulsão dos habitantes originários. Essas iniciativas são frequentemente acompanhadas de violações de direitos humanos, destruição ambiental e rompimento de laços culturais.

Nesse cenário, torna-se cada vez mais comum a criminalização das lideranças quilombolas e a judicialização de suas ações coletivas. Processos movidos por fazendeiros, empresas ou mesmo pelo Estado buscam enfraquecer o movimento, gerar medo e desarticular a resistência (Ribeiro, 2020). A violência simbólica e física se manifesta em ameaças, assassinatos, prisões arbitrárias e em

uma retórica que marginaliza os quilombolas como "invasores" ou "entraves ao progresso" (Gato, 2019).

Diante disso, as comunidades vêm desenvolvendo estratégias múltiplas de resistência, combinando saberes tradicionais, articulação política e mecanismos legais. A produção de mapeamentos sociais, o uso de tecnologias participativas, a mobilização de redes de apoio nacional e internacional e a atuação no sistema judiciário têm sido instrumentos fundamentais para a defesa de seus territórios e modos de vida. A resistência não é apenas reação, mas afirmação de uma outra forma de viver e produzir, que desafia as estruturas coloniais e capitalistas ainda vigentes.

A titulação, portanto, não é apenas um ato administrativo, mas um campo de disputa sobre qual modelo de sociedade deve prevalecer: o do lucro e da acumulação ou o da coletividade, da memória e da justiça territorial. O reconhecimento pleno dos direitos quilombolas exige uma ruptura com a lógica de dominação e o fortalecimento de políticas públicas construídas em diálogo com as comunidades, respeitando seus tempos, valores e saberes. Trata-se de reconfigurar as relações entre Estado, território e povos tradicionais à luz de uma ética decolonial e reparadora.

A expressão "Modos de Vida" nas comunidades quilombolas do Maranhão transcende a sua acepção sociológica tradicional, que a circunscreve a um conjunto de práticas econômicas, hábitos culturais e padrões de consumo. No contexto da Geografia Crítica e dos estudos decoloniais, ela se eleva à categoria de resistência ontológica, definindo a própria essência do ser e do existir em contraposição à lógica hegemônica do capital e do Estado (Escobar, 2008, p.57). O modo de vida quilombola é, fundamentalmente, uma cosmologia territorializada, onde a reprodução material e simbólica da comunidade está intrinsecamente ligada à manutenção de um território-corpo, um conceito que dissolve a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto, natureza e cultura (Porto-Gonçalves, 2006).

A abordagem ontológica serve para compreender a profundidade dos conflitos territoriais no Maranhão. A luta quilombola não é meramente por um pedaço de terra, mas pela possibilidade de continuar sendo, de perpetuar uma forma de existência que se choca frontalmente com o projeto de modernização excludente imposto ao campo brasileiro. Como argumenta Escobar (2008), estamos diante de um confronto entre diferentes "ontologias políticas", onde o território é o campo de batalha para a afirmação de mundos distintos. O modo de vida quilombola, com sua ênfase na coletividade, na reciprocidade com a natureza e na circularidade do tempo, representa uma ontologia relacional que se opõe à ontologia dualista do Ocidente, que separa o humano do não-humano e transforma a natureza em recurso(Quijano, 2000).

Neste contexto, a Alex Ratts torna-se fundamental para a compreensão da territorialidade negra como um fenômeno geográfico complexo e dinâmico. Ratts, (2003) nos diz que a

territorialidade negra não se restringe aos limites formais do quilombo, mas se manifesta em uma geografia da memória e da identidade que utiliza o corpo como primeiro território de aquilombamento. O corpo negro, historicamente submetido à violência da escravidão e do racismo estrutural, é ressignificado como um espaço de afirmação e resistência, a partir do qual se constrói a relação com o espaço vivido.

A territorialidade quilombola maranhense é, na perspectiva de Ratts (2015), uma territorialidade etnicamente diferenciada. Isso significa que a relação com o espaço é mediada por uma história específica de diáspora, resistência e ancestralidade. A Geografia da Memória atua como um mecanismo de reterritorialização simbólica, onde os elementos da paisagem (o rio, a mata, o cemitério) são saturados de significado e funcionam como marcos civilizatórios que conectam o presente ao passado de luta.

A luta quilombola no Maranhão, portanto, não é apenas pela posse da terra, mas pela legitimidade da memória inscrita no espaço. O território é o palco da história e o arquivo da ancestralidade. A ameaça do agronegócio ou dos megaprojetos de infraestrutura não é apenas econômica, mas epistemológica, pois visa apagar os traços da memória e impor uma racionalidade espacial que nega a história e a identidade quilombola.

Os desafios contemporâneos enfrentados pelos quilombos maranhenses são manifestações da colonialidade do poder (Harvey, 2005). A pressão exercida pelo agronegócio (soja, eucalipto), pela mineração e pelos megaprojetos de infraestrutura (como a expansão do Porto do Itaqui e a duplicação da Ferrovia Carajás) representa uma força de desterritorialização sistêmica. Esta força não visa apenas a expropriação da terra como meio de produção, mas a desestruturação dos modos de vida que nela se ancoram, promovendo o que Harvey chama de "acumulação por espoliação".

A lógica do capital, ao buscar a maximização do lucro e a eficiência produtiva, impõe uma racionalidade espacial que é diametralmente oposta à racionalidade territorial quilombola. Enquanto a primeira vê o território como espaço abstrato, uma superfície homogênea a ser loteada, explorada e conectada por fluxos de mercadorias (o espaço liso de Deleuze e Guattari, 1997), a segunda o percebe como espaço vivido, saturado de significado, memória e ancestralidade.

O território quilombola é um espaço estriado, um tecido complexo de relações sociais, ecológicas e espirituais que conferem identidade e sentido à existência coletiva (Porto-Gonçalves, 2006).

A tensão socioambiental é, portanto, um conflito de racionalidades, uma disputa por hegemonia na produção do espaço. A contaminação de rios e solos por agrotóxicos, o desmatamento dos babaçuais, a destruição dos manguezais para a carcinicultura e a especulação imobiliária são ataques diretos à base material da resistência ontológica. A destruição do ambiente

é a destruição do modo de vida, pois a terra, a água e a floresta não são meros "recursos naturais", mas extensões do corpo coletivo, como argumentam os teóricos da ecologia política e do pós-desenvolvimento. A sustentabilidade quilombola não pode ser compreendida através dos paradigmas do "desenvolvimento sustentável" ou da "economia verde", que frequentemente reduzem a natureza a um capital a ser gerenciado.

A sustentabilidade, no modo de vida quilombola, é um imperativo ético e cosmológico, um princípio que emana da ancestralidade (Haesbaert, 2004)

O conceito de Território-Corpo, inspirado em contribuições de intelectuais indígenas e quilombolas e formalizado por teóricos como Porto-Gonçalves e Leff, é uma ferramenta analítica poderosa. Ele postula que o corpo individual e coletivo do quilombola é inseparável do território que habita. A saúde, a espiritualidade, a identidade e a memória são mediadas pela integridade do ambiente. Quando o território é ferido pela poluição ou pelo desmatamento, o corpo adoece; quando um rio é privatizado, a comunidade perde uma de suas artérias vitais; quando um local sagrado é profanado, a identidade coletiva é violada. Essa interconexão visceral desafia a fragmentação do conhecimento e a separação entre natureza e cultura que fundamentam a racionalidade ocidental moderna (Almeida, 2006) .

A reprodução social quilombola, nesse sentido, é a reprodução do território-corpo. Os saberes tradicionais sobre o manejo da terra, as práticas agrícolas de policultivo, a medicina popular baseada nas plantas da região e os rituais religiosos que celebram os ciclos da natureza são mecanismos de territorialização que garantem a continuidade da vida e a afirmação da identidade em face da desterritorialização imposta pelo mercado. São, em suma, tecnologias de resistência ontológica.

2.5 Migração pendular em território quilombola

A migração pendular refere-se aos deslocamentos regulares de pessoas entre o local de residência e outros espaços onde exercem atividades econômicas, educacionais ou de cuidado, retornando no mesmo dia ou em intervalos curtos. No contexto de comunidades quilombolas, esse tipo de mobilidade adquire características específicas, pois se relaciona com as condições históricas de exclusão territorial, as limitações de acesso a serviços públicos e as transformações impostas pela expansão de mercados externos às comunidades tradicionais (Melo, 2020; Aguiar, 2020).

Diferentemente de processos migratórios definitivos, a migração pendular é marcada por um duplo pertencimento: os sujeitos mantêm vínculos afetivos, familiares e culturais com seu território de origem, ao mesmo tempo em que se inserem em circuitos urbanos e regionais que

garantem sua sobrevivência material. Esse movimento constante entre dois mundos implica um esforço contínuo de adaptação e negociação de identidades, papéis sociais e relações de trabalho (Nunes *et al.*, 2022).

Um dos principais fatores que impulsionam a migração pendular em comunidades quilombolas é a precariedade das condições econômicas locais. A ausência de oportunidades de emprego ou geração de renda compatíveis com as necessidades familiares leva muitos quilombolas a buscar trabalho temporário ou informal em centros urbanos próximos. Em geral, essas atividades envolvem ocupações com baixa remuneração, pouca proteção social e jornadas exaustivas, como o trabalho doméstico, a construção civil, serviços gerais ou venda ambulante (Da Silva; Gonçalves, 2020).

Além da busca por renda, muitos migrantes pendulares quilombolas se deslocam em função da escassez de serviços públicos essenciais em suas comunidades. O acesso à educação em níveis mais avançados, ao atendimento médico especializado e a processos administrativos vinculados à previdência ou à regularização de direitos exige, muitas vezes, a presença física em cidades vizinhas ou polos regionais. Tais deslocamentos são recorrentes, mas nem sempre garantem a permanência digna nas áreas urbanas, criando zonas de trânsito e vulnerabilidade (Silva; Gonçalves, 2020).

Outro fator importante é a reconfiguração do espaço agrário e das práticas produtivas comunitárias. O avanço de grandes projetos de desenvolvimento, a pressão sobre os recursos naturais e as mudanças climáticas têm impactado negativamente os modos de vida quilombolas, especialmente os sistemas agrícolas de base familiar. Diante disso, muitos jovens e adultos passam a dividir seu tempo entre as obrigações com a terra e atividades externas, numa lógica de “complementaridade forçada” entre território ancestral e mercado capitalista (Santana, 2018).

A migração pendular, no entanto, não representa apenas perda ou ruptura. Para muitas comunidades, ela constitui uma forma estratégica de manter o vínculo com o território ao mesmotempo em que se busca algum grau de estabilidade econômica. Ao contrário do êxodo rural, em que a permanência na cidade significa o afastamento definitivo do território de origem, o migrante pendular negocia sua permanência e sua ausência de forma dinâmica, articulando redes familiares, sistemas de apoio comunitário e práticas culturais em múltiplos espaços.

Contudo, esse tipo de mobilidade também gera tensões e desafios internos. A ausência prolongada de membros da comunidade pode comprometer a manutenção das práticas coletivas, como o mutirão agrícola, os rituais religiosos ou as assembleias de decisão. Além disso, as mulheres, crianças e idosos que permanecem no território enfrentam sobrecarga de trabalho e aumento da insegurança diante da redução da força de trabalho e da presença de lideranças no

cotidiano local.

Do ponto de vista simbólico, a migração pendular tensiona o sentido de pertencimento territorial. Para alguns jovens, especialmente, a exposição a outras realidades urbanas pode gerar o desejo de romper com o modo de vida tradicional, o que provoca embates geracionais sobre valores, saberes e aspirações. Ao mesmo tempo, muitos migrantes pendulares reforçam a importância do território como referência afetiva e identitária, retornando periodicamente para as festas, rituais ou para contribuir com a luta por direitos (Teixeira, 2020).

Ainda, é importante compreender a migração pendular quilombola como parte de um sistema mais amplo de desigualdade territorial, marcado pela histórica negação de cidadania plena às populações negras e rurais. Ao mesmo tempo em que os quilombolas se veem forçados a sair de seus territórios para garantir condições mínimas de existência, sua presença nesses espaços continua sendo estratégica para a reprodução de modos de vida e para a afirmação de direitos. Assim, a migração pendular é, paradoxalmente, um movimento de ida e volta que expressa tanto a fragilidade das políticas públicas quanto a resistência cotidiana à exclusão.

Os processos de regularização fundiária dos territórios quilombolas no Brasil, e especialmente no Maranhão, são atravessados por uma intensa disputa política e burocrática (Silva, 2021). Embora o direito ao território esteja constitucionalmente assegurado pelo artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988, sua efetivação depende de uma série de etapas administrativas morosas, conflitivas e frequentemente paralisadas. A titulação, nesse contexto, não é apenas uma formalidade jurídica, mas uma arena de tensões que envolve diferentes atores sociais e interesses.

A burocracia estatal atua, muitas vezes, como um obstáculo para o reconhecimento dos direitos quilombolas. A tramitação de processos de titulação pode levar décadas, enfrentando entraves nos órgãos responsáveis - como o INCRA e as secretarias estaduais de regularização fundiária - , seja por falta de recursos, seja por interferência política. Os procedimentos envolvem etapas como a autoidentificação, elaboração do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID), publicação de portarias, contestação por terceiros, demarcação e emissão do título.

A cada fase, abrem-se brechas para contestações jurídicas e pressões externas (Santos, 2024).

A lentidão da burocracia agrava-se diante de conflitos abertos entre comunidades quilombolas, fazendeiros, empresários e representantes do poder público. Frequentemente, as áreas requeridas pelos quilombolas se sobrepõem a propriedades registradas por meio de grilagem ou títulos concedidos em contextos de favorecimento político. Os interesses econômicos, sobretudo do agronegócio, da mineração e de grandes empreendimentos logísticos, entram em choque com a permanência das comunidades nos territórios. Como resultado, as ações de regularização fundiária

tornam-se politicamente sensíveis e juridicamente complexas.

Nesse cenário, a atuação das lideranças quilombolas tem sido central para a sustentação da luta pelos territórios. Lideranças como as da Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas do Maranhão (CEACQ-MA) mobilizam estratégias jurídicas, alianças políticas, articulação com universidades e organizações de apoio para pressionar o Estado a cumprir sua função legal. São essas lideranças que resistem às pressões, enfrentam ameaças e conduzem os debates internos sobre o futuro das comunidades diante dos processos de titulação (Governo do Maranhão, 2022).

Os movimentos sociais também cumprem um papel relevante como mediadores e formadores políticos. A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), por exemplo, atua como ponte entre as comunidades e as esferas de governo, denunciando a criminalização das lutas, os retrocessos legislativos e os projetos que ameaçam os territórios. O apoio de entidades como a Terra de Direitos e o Ministério Público Federal também tem contribuído para fortalecer juridicamente a causa quilombola. Contudo, a disputa pela terra vai muito além da questão documental. Para as comunidades quilombolas, o território não se restringe a um bem imóvel ou a um ativo produtivo: ele é expressão de uma relação ancestral com o espaço, enraizada na memória coletiva, nas práticas culturais e na espiritualidade. A terra é o espaço da continuidade dos saberes tradicionais, da oralidade, dos rituais religiosos e da organização comunitária. Trata-se de um território vivido, sentido e ressignificado a cada geração.

Essa dimensão simbólica da terra é o que torna a titulação um processo profundamente identitário. Ao lutar pelo reconhecimento formal do território, os quilombolas afirmam também sua existência enquanto povo, sua história de resistência e seus direitos originários. A certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares ou o título expedido pelo INCRA não bastam se não forem acompanhados da afirmação política do território como lugar de pertencimento e de reprodução da vida comunitária.

O vínculo com os antepassados - com os que fundaram as comunidades, fugiram da escravidão ou resistiram ao colonizador - permanece vivo na relação que os quilombolas mantêm com a terra. Muitas práticas culturais, como as festas de santo, os mutirões, os sistemas de roça, as rodas de conversa e de cura, acontecem em espaços coletivos que carregam memória e espiritualidade. Assim, a terra torna-se também um arquivo vivo da história negra, um espaço de resistência contra o apagamento e o racismo estrutural.

A experiência de pertencimento a um território quilombola envolve, portanto, dimensões subjetivas e coletivas, materiais e imateriais. Cada roçado, cada árvore, cada trilha guarda histórias de luta e sobrevivência. A demarcação e a titulação não são apenas uma questão de limites

geográficos, mas de reconhecimento da dignidade de um povo que, historicamente, foi expropriado e violentado. Defender o território é defender a possibilidade de existir em seus próprios termos.

O território é também extensão do corpo e do saber comunitário. O espaço não é neutro nem homogêneo: ele é marcado por significações, afetos e relações sociais específicas. Para os quilombolas, a terra não apenas sustenta a vida biologicamente, mas oferece os elementos com os quais se constrói a identidade. É nela que se aprende a viver com o outro, a cuidar do comum, a partilhar a existência. Por isso, cada ataque à terra é também um ataque à vida, e cada título conquistado é um passo na construção de um futuro menos desigual e mais respeitoso com os povos do Brasil profundo.

O avanço do agronegócio sobre os territórios quilombolas tem sido uma das principais ameaças contemporâneas à permanência das comunidades nos seus espaços ancestrais. Impulsionado por políticas de incentivo à monocultura, especialmente soja, e pela expansão da fronteira agrícola, esse modelo de desenvolvimento territorial ignora a existência dos modos de vida tradicionais, promovendo o desmatamento e o esvaziamento dos direitos territoriais quilombolas.

Em regiões como o Maranhão, essa expansão ocorre frequentemente de forma violenta, com cercamentos ilegais, ocupações de áreas em processo de titulação e pressões econômicas e ambientais sobre os modos de produção comunitários. Conforme apontam Brustolin (2024) e Rocha *et al.* (2014), grandes empreendimentos agroindustriais e logísticos têm operado como catalisadores de conflitos socioambientais, afetando diretamente a segurança alimentar, os recursos hídricos e o equilíbrio ecológico das comunidades.

A especulação fundiária também se insere nesse contexto como elemento decisivo. A valorização artificial da terra - seja por obras públicas, expectativa de titulação ou incentivos externos - tem levado à grilagem, à falsificação de documentos e ao uso da força privada para pressionar as comunidades. O território deixa de ser visto como espaço de reprodução da vida coletiva e passa a ser tratado como ativo financeiro.

Essa lógica produtivista gera uma série de impactos no cotidiano quilombola, desde a destruição de áreas de roça até a contaminação de fontes de água e a perda de áreas sagradas. Diante disso, as comunidades vivem um duplo enfrentamento: contra a força física do capital e contra a indiferença do Estado, que muitas vezes atua como legitimador da violência por omissão ou cumplicidade.

A criminalização de lideranças quilombolas tem se intensificado em paralelo à ampliação dos conflitos. Representantes comunitários que denunciam invasões ou reivindicam seus direitos são frequentemente alvo de processos judiciais infundados, ameaças e campanhas difamatórias. Essa

estratégia visa desmobilizar as comunidades, fragmentar as resistências e gerar medo coletivo. Casos emblemáticos no Maranhão revelam a recorrência dessa prática (Silva, 2021).

Além da criminalização, observa-se a judicialização dos processos de titulação como ferramenta de proteção. A cada avanço administrativo, recursos judiciais são acionados por fazendeiros, empresas ou até prefeituras, alegando irregularidades ou interesses econômicos. Isso torna o tempo da justiça incompatível com a urgência da sobrevivência das comunidades, perpetuando um cenário de insegurança territorial.

A violência física e simbólica contra quilombolas também se expressa em ataques às suas práticas culturais, religiosas e educativas. Lideranças espirituais, mestres da cultura popular e educadores comunitários são, muitas vezes, alvos de intolerância, desqualificação e deslegitimação. Esse processo de apagamento cultural é parte da tentativa de romper os laços simbólicos que ligam as comunidades à terra, tornando-as mais vulneráveis ao deslocamento.

Frente a essas ameaças, as estratégias de resistência têm se diversificado e se fortalecido. Em muitos casos, as comunidades quilombolas vêm buscando apoio jurídico junto a organizações como a CONAQ e a Terra de Direitos, além de recorrer ao Ministério Público Federal para denunciar violações sistemáticas. A utilização da Convenção nº 169 da OIT (Decreto nº 5.051/2004) tem sido um instrumento importante de exigência da consulta prévia e da proteção dos modos de vida tradicionais.

Paralelamente, há um fortalecimento das estratégias de resistência popular baseadas em saberes comunitários, espiritualidade e redes de solidariedade. Mutirões para retomada de áreas invadidas, fortalecimento da economia comunitária e mobilizações simbólicas são formas de reconstruir o pertencimento territorial e reafirmar a legitimidade da ocupação ancestral. Isso se articula com a ideia de *aquilombamento* como processo político e cultural (Furtado, 2012).

O uso da educação como instrumento de resistência tem sido central em diversas comunidades. Experiências de escolas quilombolas com currículos próprios, práticas pedagógicas ancestrais e valorização dos saberes locais criam condições para que as novas gerações compreendam e defendam o território como herança e responsabilidade coletiva. Como observa Silva (2013), educar em um território quilombola é também formar sujeitos políticos conscientes de sua história.

As mulheres quilombolas desempenham papel estratégico nesses processos de resistência, atuando como guardiãs da memória, da cultura alimentar, da espiritualidade e da saúde comunitária. Segundo Ayres *et al.* (2024), a atuação feminina se revela tanto nas lutas políticas quanto na manutenção das redes de cuidado e afeto que sustentam a vida coletiva frente às rupturas impostas pelo capital.

A comunicação comunitária e o uso das tecnologias digitais também têm sido ferramentas de denúncia e mobilização. Redes sociais, rádios locais, blogs e vídeos são usados para divulgar violações, articular alianças e sensibilizar a sociedade. Essa presença pública contribui para romper o isolamento histórico das comunidades quilombolas, transformando conflitos locais em pautas nacionais e internacionais.

Em contextos de extrema violência, as comunidades têm apostado na reterritorialização simbólica, com o fortalecimento de festas tradicionais, celebrações religiosas e práticas de cura. Esses eventos não apenas reafirmam a identidade quilombola, mas também operam como estratégias de coesão social, reconstrução de vínculos e reafirmação dos laços com os antepassados. Trata-se de um enfrentamento espiritual à desestruturação promovida pela lógica colonial contemporânea.

A articulação entre resistência legal e resistência cultural tem gerado resultados concretos, ainda que parciais. Algumas comunidades têm obtido vitórias jurídicas importantes, como suspensões de licenciamento ambiental, decisões de reintegração de posse ao contrário e a continuidade dos processos de titulação mesmo sob embargos. No entanto, essas conquistas só ocorrem quando há mobilização política e pressão constante.

Por fim, os conflitos contemporâneos vivenciados pelos quilombolas não podem ser compreendidos de forma isolada: eles se inscrevem em uma longa história de expropriação, apagamento e resistência. O que se observa hoje é a atualização de mecanismos de dominação sob novas formas — empresariais, judiciais, discursivas — que reafirmam o racismo estrutural e a desigualdade fundiária no Brasil. Reconhecer e combater essas formas é fundamental para garantir a permanência digna e autônoma dos quilombos em seus territórios.

2.6 Desafios Contemporâneos: Disputas, Organização e Migração

A vida no quilombo de Juçatuba é tecida por uma trama de significados onde o cotidiano e o sagrado se fundem de maneira indissociável. Para a geografia quilombola, a cultura não é apenas o que é visível - as vestimentas, as danças ou a arquitetura -, mas sim o sistema de significados que dá sentido à existência e à ocupação do espaço. Como afirma a máxima de que "cultura é o significado, menos o visível", a verdadeira força do quilombo reside naquilo que não se vê à primeira vista: as redes de parentesco, o respeito aos tempos da natureza e a fé que sustenta a esperança em dias melhores.

O sagrado em Juçatuba possui especificidades que revelam o hibridismo e a resistência cultural da comunidade. O Festejo do Divino Espírito Santo e a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens são mais do que eventos religiosos; são momentos de reafirmação territorial. Durante as festas, o espaço da comunidade é sagrado, as hierarquias sociais são suspensas e a identidade coletiva é celebrada. O Divino no quilombo assume uma tonalidade própria, onde a fartura da mesa e a alegria do encontro simbolizam a vitória da vida sobre a escassez e a opressão. É uma religiosidade que "aquilomba", unindo a comunidade em torno de um propósito comum e fortalecendo os laços de pertencimento.

As fugas históricas e a produção das comunidades não devem ser vistas apenas como movimentos de afastamento, mas como atos de fundação de novos mundos. Cada fuga era uma negação do território da exploração e a afirmação de um território da liberdade. Em Juçatuba, essa produção do espaço continua ocorrendo através da manutenção das práticas tradicionais. O território é o resultado desse movimento contínuo de resistência, onde o ato de plantar, pescar e celebrar é uma forma de manter viva a chama do quilombo.

No cenário atual, a palavra "luta" é frequentemente substituída por termos que melhor descrevem a complexidade das ações quilombolas: disputas, movimento e organização. Essas palavras refletem uma atuação política mais estratégica e articulada. As disputas territoriais em Juçatuba não ocorrem apenas no campo físico, mas também no campo jurídico e simbólico. A organização comunitária, através da associação de moradores, é a ferramenta que permite à comunidade dialogar com o Estado e enfrentar as pressões externas com maior coesão.

Um dos desafios mais prementes é a migração pendular. A proximidade com São Luís e São José de Ribamar atrai os jovens para o mercado de trabalho urbano, gerando um fluxo diário de saída e retorno. Esse movimento impacta a territorialidade quilombola, pois introduz novos valores e ritmos de vida que podem fragilizar as tradições locais. No entanto, a migração pendular também pode ser vista como uma estratégia de sobrevivência econômica que permite às famílias permanecerem no território, trazendo recursos que auxiliam na manutenção da comunidade. O desafio é garantir que o "ir e vir" não resulte em um "partir definitivo", mantendo o vínculo identitário com a terra de origem.

A interpretação territorial de Juçatuba revela que o território é um campo de forças em constante tensão. De um lado, a pressão da urbanização e do capital; de outro, a resiliência de um modo de vida que se recusa a desaparecer. A organização quilombola é a resposta a essa tensão, transformando a vulne. Ao longo deste capítulo, buscou-se explorar as múltiplas dimensões dos territórios quilombolas no Maranhão, com foco especial na comunidade de Juçatuba. A análise teórica demonstrou que o quilombo é uma categoria dinâmica, que se reinventa para enfrentar os

desafios da modernidade sem abrir mão de sua essência ancestral. Através dos conceitos de Quilombismo e Aquilombar, e sob a luz de autores como Alex Ratts e intelectuais maranhenses, compreendemos que o território é o suporte da memória e o palco das disputas pelo direito ao futuro. Juçatuba, com sua história de engenhos e resistências, permanece como um farol de esperança e um exemplo de que a geografia, quando vivida com propósito, é a ferramenta mais poderosa de libertação.

CAPITULO 3 COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JUÇATUBA EM SÃO JOSÉ DE RIBAMAR – MA

3.1 Quilombo de Juçatuba: recorte espacial e aspectos da formação local

O território de Juçatuba teve origem a partir da chegada dos primeiros negros escravizados que vieram embarcados de Portugal, em meados, do ano 1705. Os negros refugiados, gradativamente, começaram a ocupar essa área, e dessa forma, formaram uma comunidade de rica diversidade cultural, nesse contexto, culturalmente, reproduziram os costumes e tradições de matriz africana, a subsistência da comunidade estava baseada na agricultura (arroz, milho e mandioca), caça e pesca artesanal (Pereira, 2023).

Antevejo importância, em introduzir sobre a realidade do Estado Maranhão, no século XVIII, com vistas de melhor aprofundamento acerca do processo de formação da comunidade quilombola de Juçatuba. No século XVII, o Estado encontrava-se economicamente instável baseada na exploração de gêneros amazônicos, na produção agrícola de subsistência e na exploração de mão de obra indígena. Ressalta-se que nessa época, dependia financeiramente da Fazenda Real, mediante o envio de produtos para consumo local, e o dinheiro adquirido dessa comercialização era destinado para a manutenção bélica e proteção da fortaleza (Mota; Barroso, 2017).

Outrossim, no século XVIII, o Estado do Maranhão encontrava-se no movimento crescente da comercialização de mão de obra para trabalhar nas fazendas algodojeiras e nos arrozais. Ademais, o Estado pertencia a Coroa Portuguesa e, na capital lisboeta, ocorriam as negociações referentes à escravização africana. Os registros oficiais, da época, consoante a entrada de negros africanos no território maranhense eram realizados de forma morosa e, em poucos volumes, contudo, a partir de 1755, intensificou-se o tráfico e a comercialização de escravizados para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, o aumento na exploração da mão de obra africana, deu-se em virtude do veto a utilização de indígenas e da criação da Companhia Geral de Comércio (Pereira, 2023).

No tocante a ocupação do território do Maranhão, é mister discorrer que, até o século XVIII, o Estado foi capitania anexada ao governo português e, apesar, de sua importância

administrativa, não era “cobiçada” pela Coroa lusitana. O processo de ocupação foi realizado, gradativamente, em dois momentos específicos. Iniciando-se pelo litoral, 1612, com a incursão francesa capitaneada por Daniel de La Touche e François de Rasilly, o segundo momento ocorreu, a partir do século XVIII, mediante a expansão pecuária e da agricultura, principalmente, na porção meridional do Estado.

Estudos demográficos sobre o período de escravidão da Província do Maranhão e Grão-Pará, sete e oitocentista, identificaram que esse processo estava relacionado a criação do Diretório dos Índios e a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Mota e Barroso (2017) exploraram que, na época, o processo de escravidão negra foi intensificado, a partir da epidemia de sarampo, que vitimou um contingente significativo da povo indígena, que representavam a mão de obra produtiva.

Até a primeira metade do século XVIII, as possessões ao norte do Estado do Brasil permaneceram sob vigilância, mas sem maiores investimentos por parte da metrópole portuguesa. A partir do esgotamento das minas auríferas no Sudeste e da crise decorrente, o Império português promoveu uma série de intervenções no sentido de dinamizar economicamente sua porção setentrional ainda inexplorada. O ministério pombalino organizou a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1777), no intuito de impulsionar o cultivo e a exportação de algodão, arroz e outros produtos. Em troca de monopólio comercial, a Companhia subsidiou a introdução massiva de mão de obra vinda do continente africano, vendida quase a preço de custo a proprietários já favorecidos com doações de terras pelo Estado (Mota, 2017 p.2).

Ademais, mediante dados compilados de inventários por Walter Hawthorne (citado por Mota e Barroso, 2017), entre o período de 1751 à 1787, que correspondia ao monopólio desta Companhia, constatou-se que “41.602 cativos de diferentes regiões da África e 3.293 cativos de outras partes do Brasil ingressaram no Maranhão e no Pará. Do total de 44.895 escravos que aportaram em tais regiões entre 1751 e 1787, 22.414 (49,9%) foram destinados ao Maranhão e 22.481 (50,1%) ao Grão-Pará” (p.6).

Registros apontaram que, a maioria, dos escravizados africanos vieram da Alta-Guiné (Cabo Verde, Malagueta, Guiné-Bissau e Cacheu). O quantitativo de cativos importados das áreas supracitadas só teve uma significativa redução, após 1816, com a proibição do tráfico negreiro pelo Congresso de Viana, em 1815. Lago (1821) inventariou que a população maranhense, em 1821, era formada por 152.893 habitantes, com 55,3% de escravizados (Mota; Barroso, 2017).

Cumprе resgatar que, a visão dos historiadores da década de 70, caracterizava o negro como uma ferramenta produtiva no sistema econômico do século XVIII (visão marxista). Nessa concepção, homens, mulheres e crianças eram desumanizados, e para sua “humanização” eram aceitos os castigos pedagógicos, a violência cometida contra o povo africano era concebida como

inata ao sistema. Somente, na década posterior, que ocorreu no meio acadêmico e etnográfico a busca da subjetividade do indivíduo escravizado e sua despersonalização ao tornar-se uma mercadoria (Santos, 2015).

Salientar-se-á que, para a sociedade local, a utilização de mão de obra escravizada tornou-se um processo próspero que “alimentava” as desigualdades sociais e aumentava o enriquecimento da elite branca, *a priori*, os primeiros povos a serem explorados e subjugados foram os indígenas, sendo sucedidos pela escravização dos africanos monopolizada pela Companhia que detinha o direito do tráfico, a venda de mercadorias e compra de gêneros alimentícios.

Retomando-se a ocupação do território de Juçatuba, é pontual discorrer que muitos negros eram oriundos do interior maranhense, principalmente de Icatu, município próximo separada pela Baía de São José. Assim, a ocupação desse território teve início quando os negros fugitivos entraram na Praia de Unicamping e ao explorarem o espaço, se depararam com um local abundante de água potável, local que deu início ao território quilombola, além da fartura de água, possuía uma vegetação que predominava palmeira do gênero *eyrterpe edulis*, popularmente conhecida no Maranhão, como juçara. Daí surge o nome do quilombo de Juçatuba.

Deveras, nesse contexto, essa região configurou-se como quilombo que servia de refúgio para os negros escravizados fugitivos. Para sua sobrevivência, os quilombolas começaram a desenvolver atividade agrícola, especificamente com o plantio de arroz, milho e feijão, além da pesca artesanal (pesca de curral e camboa).

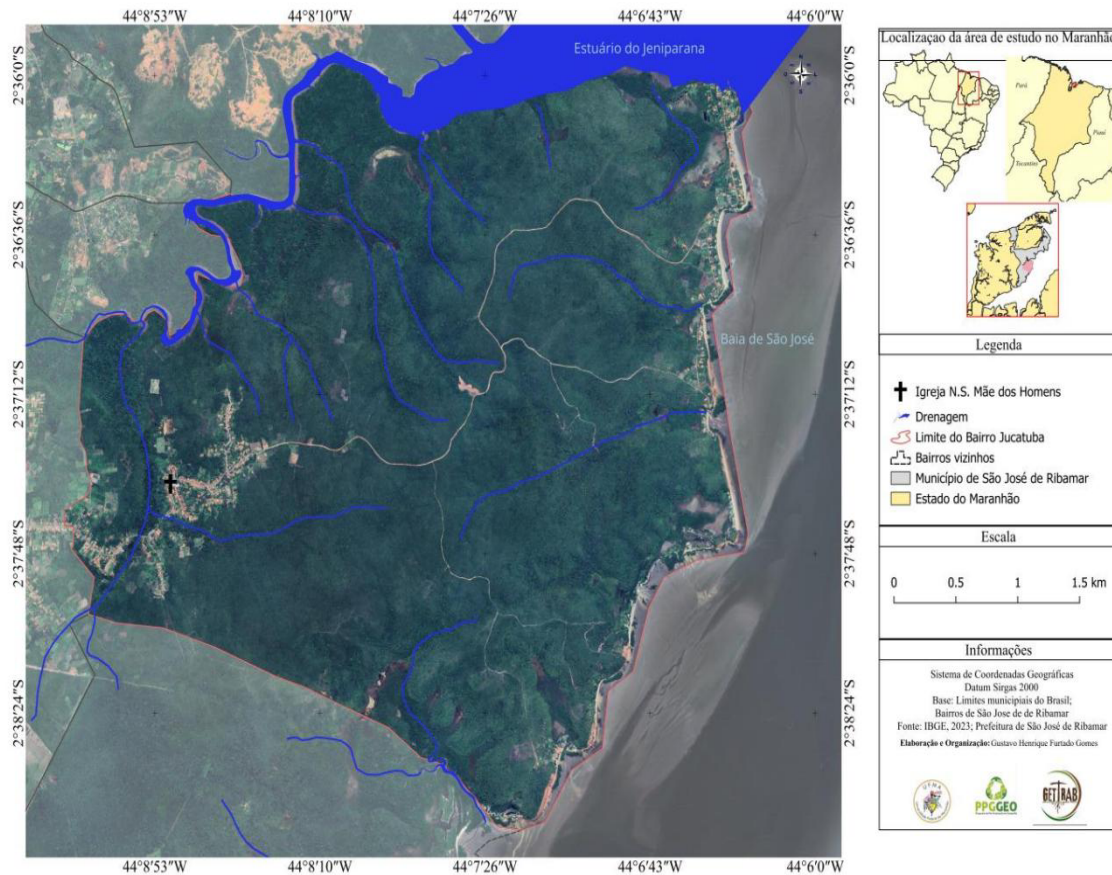
As primeiras ocupações do território da Comunidade de Juçatuba datam, aproximadamente, dos anos 1705, conforme afirma Garces (2021). Baseado em uma entrevista desenvolvida no ano de 2005 com o depoente João Francisco Monroe, descendente de negros escravizados, na qual ele afirmou, apoiando-se, sobretudo, em histórias narradas por seus antecessores, que os primeiros descendentes de negros escravizados a povoar Juçatuba foram trazidos de Portugal forçadamente e que teriam chegado ao lugar através de uma embarcação (Pereira, 2023, p.51).

É mister, discorrer que essa comunidade foi formada pelos negros das famílias Garcês e Monroe, oriundos das fazendas maranhenses e de outras localidades próximas, provavelmente, em 1705. A origem, dessas famílias, ocorreu com a introdução das missões jesuítas, organizadas pela igreja católica com a missa “catequisar” índios e africanos.

Essas missões atracaram na região provavelmente através do porto de Santana ou até mesmo pela praia de Areia, hoje chamada de Unicamping, vindas de São José do Lugar dos Índios, atualmente São José dos Índios, antes a sede administrativa de São José de Ribamar. É provável que após a “catequização” dos índios Gamelas, a referida missão tenha se deslocado para a comunidade de Juçatuba através da baía de São José (Conceição Filho, 2015, p. 45).

O território quilombola de Juçatuba situa-se no município de São José de Ribamar (MA) nas coordenadas geográficas 02° 36' 01.35" e 02° 38' 18.00" de latitude sul e 44° 06' 16.00" e 44° 06' 16.00" de longitude oeste. Limites: Porto de Santana (norte); Comunidade Iguair (sul); Baía de São José (leste) e Comunidade de Andiroba (oeste).

Figura 2-Mapa de localização do território quilombola de Juçatuba



Fonte: Prefeitura de São José de Ribamar (2023).

Cumprе salientar que devido a predominância desses sobrenomes no quilombo, Furtado (2013) o caracterizou como sendo um território de parentesco. Estes compreendem duas perspectivas: um local povoado por várias famílias de descendentes de um ancestral comum e a questão do direito à terra (moradia, roçado e entorno). Nessa toada, Furtado (2013, p.6) diz “o território étnico quilombola de Juçatuba é produto e produtor, dialeticamente falando, desse grupo étnico que o reivindica”.

Observa-se que este território é marcado pela preservação e valorização de costumes e tradições ancestrais, o que é determinante para o reconhecimento de uma identidade étnica relacionada aos tempos da escravidão. Outrossim, a tradição herdada dos ancestrais escravos se

consolidou como uma ferramenta de pertencimento e identificação enquanto sujeitos remanescente de quilombos.

Em um estudo de dez anos atrás, Conceição Filho (2015) ressaltou a falta de infraestrutura e a carência de assistência técnica (políticas públicas) para os agricultores e pescadores. Outra questão, na época residia na falta de uma política voltada para o turismo. Por fim, ratifica Furtado (2013, p.10) : “No caso de Juçatuba a identidade quilombola, além de definir-se através dessa trajetória histórica comum, também acentua o vínculo com a origem, origem esta que precisa ser mantida e entendida como fator de importância e identidade de um povo”.

3.2 Trajetória da regularização fundiária do Quilombo de Juçatuba em São José de Ribamar - MA

A legitimação por lei de uma comunidade quilombola requer um processo de certificação que deve ser iniciado, a priori, pelos moradores da própria comunidade mediante uma declaração (ata) de auto-identificação como quilombola. Ademais, é necessário anexar um histórico sobre a formação do território. Os dados fornecidos serviram para que o órgão competente, o INCRA analise, delimite a área para legitimar sua titulação, *posteriori*, com a posse da titulação, a comunidade quilombola é por direito, dona de seu território, forma coletiva (Conceição Filho, 2015).

Os procedimentos para a titulação das terras quilombolas são orientados por legislação federal e também por legislações estaduais. As legislações estaduais são seguidas quando a titulação é conduzida pelo governo do estado. Atualmente, 10 estados contam com normas próprias para a regularização das terras de quilombo: Amapá, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Pará, Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul e São Paulo. Na esfera federal, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) é o órgão responsável por titular as terras quilombolas seguindo os procedimentos estabelecidos no Decreto Federal nº 4.887 de 2003 e na Instrução Normativa Incra nº 57 de 2009. Aqui apresentamos o passo a passo desse caminho (Comissão do Pró Índio, 2017, p.2).

Segue o percurso para a aquisição do reconhecimento de titulação de terras quilombolas, a saber (principais trâmites):

- ✓ Abertura do processo;
- ✓ Certidão da Fundação Palmares;
- ✓ Relatório técnico de identificação e delimitação;
- ✓ Análise pelo Comitê de Decisão Regional (CDR);
- ✓ Publicidade;
- ✓ Consulta a órgãos e entidades;
- ✓ Análise da situação fundiária;
- ✓ Envio do processo para a casa civil;

- ✓ Envio do processo para a AGU;
- ✓ Envio para o governo estadual;
- ✓ Envio para a SPU;
- ✓ Demarcação física;
- ✓ Registro em cartório
- ✓ Outorga do título (Adaptado da Comissão do Pró Índio, 2017).

Com relação ao processo de certificação da comunidade quilombola de Juçatuba, aconteceu no dia 10 de maio de 2007, pela Fundação Cultural Palmares junto ao Ministério da Cultura, em conformidade com o art. 68 do ADCT e art. 206, v §§ 1º e 5º da Constituição Federal (1988).

Para ampliar os conhecimentos sobre o tema, é pontual discorrer do órgão responsável pela regularização fundiária no âmbito do território maranhense: Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA). O ITERMA possui como missão o desenvolvimento de políticas agrárias para a organização da estrutural fundiária do Estado. No tocante, à nível estadual, esse processo iniciou-se no final da década de 90, com o desenvolvimento de projetos de assentamentos rurais, nesse contexto, a legitimação e a titulação das comunidades quilombolas ocorreu a partir da promulgação da Lei Estadual n.9.169, de 16 de abril de 2010. Ressalta-se que, somente, durante o governo de Flávio Dino, mediante a publicação do Decreto Estadual n.32.433 (2016) que o reconhecimento de áreas quilombolas assume maior notoriedade conceitual e metodológica (ITERMA, 2021).

Abaixo, elencam-se os principais normativos para o reconhecimento do território quilombola, a saber:

Nessa vereda, compete aqui relacionar a legislação estadual de regularização fundiária de territórios quilombolas: Instrução normativa nº 01 de 16 de março de 2020 (Disciplina o procedimento para reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas de que tratam o art. 229 da Constituição do Estado do Maranhão, a Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010 e o Decreto Estadual nº 32.433, de 23 de novembro de 2016) (Instituto de Colonização e Terras do Maranhão, 2021,p.10); Decreto nº 32.433 de 23 de novembro de 2016 (Regulamenta a Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010, que dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, e dá outras providências) (Instituto de Colonização e Terras do Maranhão, 2021,p.11) e Lei Estadual nº 9.169 de 16 de abril de 2010 (Dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e dá outras providências) (ITERMA, 2021,p.21).

A Instrução Normativa 01/2020 (ITERMA) norteia as diretrizes para a legitimação das comunidades quilombolas, tendo em vista critérios de análise sobre autodefinição, historicidade própria e relações territoriais específicas, intrinsecamente, relacionada a ancestralidade negra. Para

se autodefinir como comunidade quilombola, é preciso a certificação mediante a certidão emitida por órgãos competentes: Secretarias Municipais de Igualdade Racial ou pela Secretaria Extraordinária de Estado da Igualdade Racial, além da certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) (Art. 7º do Decreto 32.433/2016 e Art. 7º §1º da IN 01/2020).

Assim, a delimitação do território quilombola ocorre por meio do processo de georreferenciamento, conforme estabelecido pela Lei Federal nº 10.267/2001. Essa fase é fundamental para a definição dos limites da área pleiteada pela comunidade, possibilitando a realização de estudos técnicos necessários à elaboração do Diagnóstico de Identificação e Reconhecimento do Território Quilombola (DIRTQ), conforme previsto no artigo 12 da Instrução Normativa nº 01/2020.

O Diagnóstico de Identificação e Reconhecimento do Território Quilombola (DIRTQ) é produzido pela Comissão de Territórios Tradicionais, responsável por coordenar as atividades de campo e elaborar os relatórios técnicos. Dessa forma, o DIRTQ é constituído por três documentos técnicos que subsidiam a instrução do processo administrativo de regularização dos territórios quilombolas: o relatório de levantamento ocupacional, o relatório de levantamento cartorial e o relatório de levantamento fundiário (ITERMA, 2021).

Compete, aqui, esclarecer que o processo de reconhecimento do território quilombola de Juçatuba, ainda não foi concretizado conforme acesso aos dados oficiais no site do Observatório Terras Quilombolas.

Logo, o território ainda não está totalmente regularizado (titulado), mas possui um processo administrativo em andamento. No caso aqui estudado, o órgão responsável pela regulação é o INCRA e o processo de regularização de Juçatuba corre predominantemente pelo INCRA (âmbito federal). O Número do Processo de Juçatuba é: 54230.00437/2007-43, possui o status atual de território e possui a Certidão da Fundação Cultural Palmares (concedida em 2007), que é o primeiro passo legal. O INCRA trabalha na elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação), que define os limites da área a ser titulada.

Embora o processo principal seja federal, o ITERMA (órgão estadual) atua frequentemente em parceria ou em áreas de terras devolutas do estado do Maranhão. No caso específico de Juçatuba, há registros de conflitos históricos e sobreposições com assentamentos (como o Bom Jardim II), o que exige a articulação entre os órgãos para desmembrar as áreas e garantir o título coletivo à comunidade

3.3 Mapeamento das manifestações culturais e religiosas na comunidade Quilombola de Juçatuba em São José de Ribamar – MA

A cartografia social e o mapa de cartografia social configuram-se como importantes instrumentos para o planejamento, gestão e desenvolvimento da cidadania, pois refletem aspectos socioeconômicos de um território e sua comunidade. Na atualidade, essa metodologia se constitui como ferramenta de legitimação e pertencimento social, fundamentando-se na investigação-ação-participativa e no desenvolvimento do território. A construção coletiva permite que a comunidade (grupos sociais) se envolvam, durante todo o processo, desde a representação, discussões até materialidade desta, enfatiza-se, que sua metodologia contribui para a reessignificação de lutas sociais, políticas e territoriais (Landim Neto; Paulino; Ribeiro, 2016).

Cumprе salientar que, dentro de uma visão participativa, a construção da cartografia social promove o estabelecimento de cultura de identidade entre os grupos sociais com o seu território.

A comunidade quilombola de Juçatuba constitui um dos mais eloquentes exemplos de resistência negra no estado do Maranhão. Sua origem remonta ao período da escravidão colonial brasileira, quando pessoas escravizadas, abandonadas à própria sorte após o declínio das fazendas que as exploravam, firmaram raízes num território que passariam a chamar de seu, não apenas pela ocupação cotidiana, mas pela força do pertencimento, do afeto e da memória transmitida de geração em geração. Sobre esse solo carregado de história, ergueu-se uma comunidade que, ao longo de séculos, aprendeu a transformar a precariedade em resiliência, o isolamento em coesão e a devoção religiosa em instrumento de luta e afirmação identitária.

A pesquisa de campo desenvolvida na comunidade quilombola de Juçatuba, localizada no município de São José de Ribamar, estado do Maranhão, foi realizada ao longo do ano de 2025, mediante visitas periódicas que permitiram o acompanhamento das manifestações culturais e sociais que estruturam a vida comunitária. As incursões no território quilombola tiveram como objetivo central compreender, a partir da perspectiva dos próprios moradores, as dinâmicas de territorialidade, as práticas de resistência cultural e os modos de organização social que caracterizam essa comunidade remanescente de quilombo, reconhecida pela Fundação Cultural Palmares desde 2007.

As visitas de campo foram conduzidas mediante a técnica de cartografia social, ferramenta metodológica que possibilitou a construção coletiva de representações espaciais a partir dos saberes e das memórias dos moradores. A cartografia social, conforme desenvolvida na comunidade, consistiu em oficinas participativas nas quais os moradores foram convidados a desenhar, discutir e mapear os espaços que consideram significativos para a vida comunitária, sejam eles lugares de trabalho, de cultivo, de celebração religiosa, de memória ancestral ou de encontro social.

A cartografia social é uma abordagem participativa de produção cartográfica que busca

Enfatiza-se a importância da cartografia social na construção coletiva dos moradores do território de Juçatuba. Esse processo possibilitou a construção do mapa que identifica os aspectos culturais e religiosos da área pesquisada. A seguir, na Figura 4 apresenta-se o processo de construção coletiva da cartografia social com representantes da comunidade (em três registros fotográficos).

Figura 4- Elaboração do Mapa de Cartografia Social



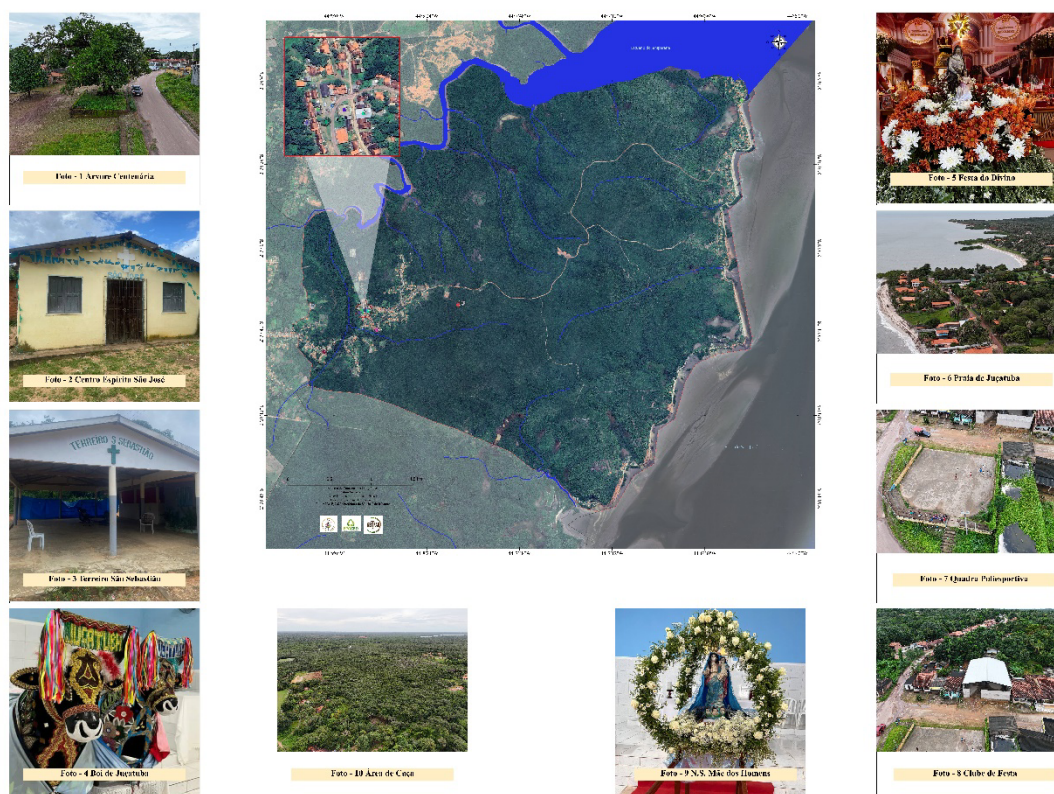
Fonte: O autor (2026).

Por oportuno, vale ressaltar que, devido à participação popular, a cartografia social confere maior valor qualitativo para o estudo e investigações científicas, pois vai além da representação espacial para a representação social, cultural e identitária de uma coletividade, porquanto exerce um significativo papel no fortalecimento de movimentos sociais que fazem uso deste para fins de formulação de caminhos de resistência. Doravante, com a cartografia social, a comunidade consegue

se perceber como grupos pertencentes a um território, reforçando sua voz contra as injustiças sociais, sendo um instrumento para a promoção da justiça e autonomia.

O produto final da oficina, apresentado na Figura 5, demonstra como os moradores representam seu território a partir de uma lógica própria, onde a igreja, os roçados, os rios e as áreas de convivência aparecem interconectados em uma trama que expressa a territorialidade vivida. Esse mapa, elaborado pelos próprios moradores, constitui-se em documento político e simbólico, ao mesmo tempo em que fundamenta a compreensão acadêmica sobre os modos de apropriação do espaço em Juçatuba.

Figura 5- Cartografia Social



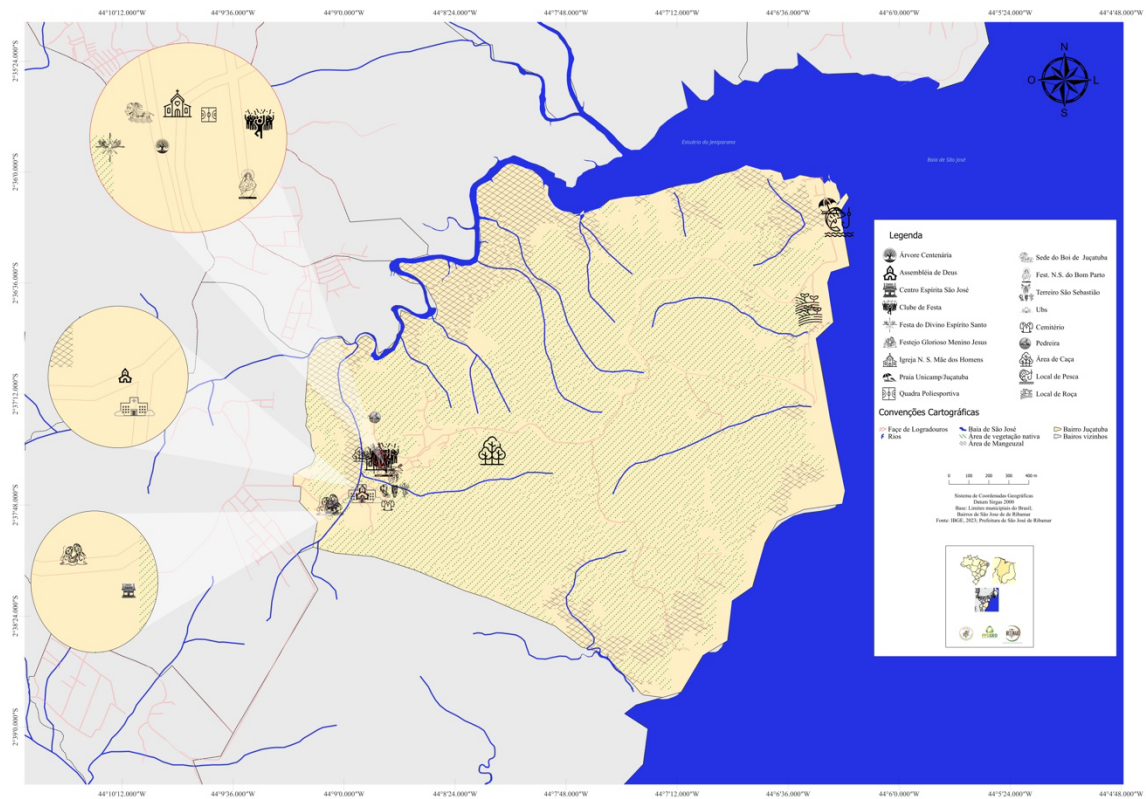
Fonte: O autor (2026).

No âmbito das manifestações religiosas, as visitas de campo privilegiaram o acompanhamento dos festejos que estruturam o calendário comunitário. A Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, padroeira da comunidade, foi objeto de observação sistemática, tanto em sua dimensão arquitetônica quanto em sua função como polo aglutinador das celebrações.

A Figura 6 apresenta a cartografia social elaborada durante as oficinas, na qual se observa a integração entre os diversos espaços que compõem o território vivido: os roçados, a área de pesca,

a igreja, os locais de encontro comunitário e os pontos de memória ancestral. Essa representação espacial, produzida a partir dos referenciais dos moradores, permite compreender que o território quilombola de Juçatuba não se reduz às dimensões físicas, constituindo-se como "espaço estriado" tecido complexo de relações sociais, ecológicas e espirituais.

Figura6- Cartografia social realizada (via drone)



Fonte: O autor (2026).

No âmbito das manifestações religiosas, as visitas de campo privilegiaram o acompanhamento dos festejos que estruturam o calendário comunitário. A Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, padroeira da comunidade, foi objeto de observação sistemática, tanto em sua dimensão arquitetônica quanto em sua função como polo aglutinador das celebrações.

“Assim como para outras comunidades tradicionais, o território para os quilombolas é elemento importante para assegurar sua forma de vida, uma vez que estão atrelados a ele seus modos de organização social, política, cultural e religiosa” (Pontificia, 2017, p.1).

A fachada da igreja, registrada na Figura 7, revela a simplicidade arquitetônica que contrasta com a densidade simbólica do espaço. Trata-se de uma construção que materializa a história de resistência da comunidade, tendo sido erguida e mantida mediante esforço coletivo ao longo das gerações. O espaço religioso funciona como "lugar de memória", onde se reúnem as tradições católicas de matriz popular com possíveis inflexões de práticas de matriz africana,

resultando em uma expressão religiosa híbrida e singular.

Figura 7- Fachada da igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: O autor (2026).

O Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, celebrado no segundo domingo de outubro, foi acompanhado em sua integralidade durante as visitas de campo de 2025. A festa da padroeira constitui um dos momentos de maior mobilização comunitária, reunindo moradores residentes e aqueles que retornam ao território em ocasião da celebração.

Figura 8- Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: O autor (2026).

A Figura 8 registra a atmosfera do festejo, evidenciando a presença massiva da comunidade e a organização coletiva da celebração. A festa compreende novena, missas, procissão e partilha de alimentos, elementos que, em conjunto, reafirmam os laços de solidariedade e o sentimento de pertencimento territorial. A observação participante permitiu constatar que o festejo não se restringe à dimensão devocional: ele funciona como mecanismo de coesão social, de transmissão intergeracional de saberes e de afirmação identitária frente ao mundo externo.

Particular atenção foi dedicada ao Festejo do Divino Espírito Santo, celebrado em 26 de julho, data que coincide com a festa de Sant'Anna. Essa celebração, conforme apurado em entrevistas com lideranças como Dona Ednalva e Dona Rosilda, representa o principal festejo da comunidade, caracterizando-se por um hibridismo devocional que funde as devoções ao Divino Espírito Santo e à Sant'Anna, avó de Jesus e figura que simboliza a ancestralidade feminina.

Figura 9- Caixeiras do Festejo do Divino Espírito Santo



Fonte: O autor (2026).

A Figura 9 apresenta as caixeiras, grupo de mulheres que desempenham papel central na condução dos rituais do Divino. Conforme registrado em entrevista com Dona Ednalva sobre dona Rosilda, líder quilombola e rezadeira, as caixeiras mantêm a tradição das ladainhas em latim, realizadas durante a novena de nove dias que antecede o festejo. A prática das ladainhas, cantadas em uníssono, constitui dispositivo de memória coletiva que conecta as gerações presentes às fundadoras da comunidade, operando como "fio condutor que costura passado, presente e futuro".

Durante o Festejo do Divino ocorre a chamada "pompa e realza popular" - dimensão da celebração em que se observa a subversão simbólica das hierarquias coloniais. A coroação de Reis e Rainhas do Divino, prática mantida em Juçatuba, confere dignidade e nobreza simbólica a

moradores que a ordem escravocrata historicamente tratou como propriedade. Essa inversão ritualística funciona como afirmação política da humanidade negra e como reafirmação da autonomia comunitária.

O mapeamento dos espaços sagrados e das rotas processional foi complementado pelo registro da cartografia social produzida coletivamente, que integra os elementos naturais, construídos e simbólicos do território.

As visitas de campo de 2025 contemplaram ainda o acompanhamento das práticas culturais afro-brasileiras, em especial o Bumba Meu Boi, manifestação que articula dança, música, teatro popular e cosmologia própria. O ciclo do Boi em Juçatuba é iniciado com o Batizado do Boi, ritual de passagem que confere vida, nome e identidade ao animal sagrado.

Durante o período de investigação, registrou-se o momento ritualístico do Batizado, realizado em junho de 2025. Observou-se o couro do boi em toda a sua riqueza artesanal, com bordados multicoloridos, miçangas e fitas que materializam o trabalho coletivo das mãos da comunidade. Compondo o registro, ressalta-se a presença da vela votiva e a imagem de São João, padroeiro do período junino, evidenciam o hibridismo cultural que caracteriza a festa: o catolicismo popular e a brincadeira afro-brasileira sustentam-se mutuamente em síntese culturalmente específica. Ao fundo, os brincantes aguardam o início do rito, incorporando na disposição de seus corpos a disciplina e a solenidade do momento.

Verificou-se que os couros do Boi de Juçatuba em posição frontal, revelam a exuberância do trabalho artesanal. O detalhe mais politicamente carregado é a descrição "JUÇATUBA" bordada em letras destacadas, que transforma o artefato festivo em manifesto cultural e em declaração de pertencimento territorial. As plumas coloridas que coroam as armações estabelecem conexão simbólica entre o boi sagrado e a natureza maranhense, enquanto os bordados em dourado, as flores e as fitas multicoloridas resultam de horas de trabalho coletivo a memória inscrita fio a fio, transmitida entre gerações.

As visitas de campo em Juçatuba, realizadas sistematicamente ao longo de 2025, permitiram constatar que as manifestações culturais e religiosas não são eventos isolados ou folclóricos, mas rituais de territorialização que reafirmam, a cada ciclo festivo, a presença quilombola no território. O Festejo do Divino, a devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens e o Bumba Meu Boi funcionam como mecanismos de produção do lugar, transformando a geografia física em "geografia de sentidos" - espaço vivido, saturado de memórias, afetos e significados compartilhados.

A cartografia social, como metodologia participativa, revelou-se instrumento adequado para acessar essa dimensão simbólica da territorialidade, ao permitir que os próprios moradores

representassem seu território a partir de seus referenciais culturais. O mapeamento produzido não é mera ilustração: constitui documento político que subsidia tanto a reflexão acadêmica quanto as estratégias comunitárias de defesa do território.

As entrevistas realizadas com lideranças, em especialmente Dona Ednalva, presidente da associação de moradores, e Dona Rosilda, rezadeira e guardiã das tradições, complementaram a observação participante, permitindo compreender as festas como "lugares de memória" onde o passado da resistência à escravidão é convocado a comparecer no presente, atualizado nos corpos dos participantes, no ritmo das rezas e na partilha dos alimentos.

A paisagem de Juçatuba é, ela própria, uma narrativa. As casas dispostas ao redor da igreja, os barracões de festa, os caminhos que se abrem para as roças e os terreiros revelam uma comunidade que organizou o espaço de acordo com os ritmos do trabalho, da natureza e da fé. A economia tradicional, fundada na agricultura de subsistência, na pesca, na extração vegetal e no artesanato, conferiu ao território uma lógica própria de reprodução social, pouco dependente das dinâmicas mercantis externas, mas profundamente integrada aos ciclos naturais e às redes de solidariedade interna. Ao longo do tempo, migrações sazonais e a pressão crescente de interesses fundiários externos impuseram desafios a essa organização, sem, contudo, apagar a identidade coletiva que se reproduz, ano após ano, nos festejos que animam o calendário comunitário.

É precisamente nesse calendário que se inscreve o objeto central deste capítulo: o Festejo do Divino Espírito Santo, celebrado em 26 de julho, data que coincide com a festa de Sant'Anna. Longe de ser um evento isolado, o festejo do Divino integra um denso tecido de celebrações que estruturam a vida em Juçatuba ao longo do ano - de São Sebastião, em janeiro, passando pelo Bumba Meu Boi, pela devoção a Nossa Senhora do Bom Parto, pelas festas de Mãe dos Homens e do Menino Jesus, até o encerramento do ciclo festivo em dezembro. Cada celebração é um nó dessa rede de sentidos que sustenta a comunidade; o Divino, porém, ocupa posição singular nesse conjunto, tanto pelo hibridismo que o caracteriza -a fusão das devoções ao Divino Espírito Santo e a Sant'Anna -quanto pela densidade simbólica de seus rituais, que mobilizam a comunidade inteira em torno de práticas de memória, partilha e afirmação coletiva.

A tese central deste capítulo é a de que o Festejo do Divino Espírito Santo em Juçatuba, em sua fusão com a devoção a Sant'Anna, atua simultaneamente como um 'lugar de memória' - no sentido que Maurice Halbwachs (2006) conferiu à memória coletiva enquanto fenômeno social - e como um espaço de produção da identidade quilombola, conforme a compreensão de Stuart Hall (2006) sobre a identidade cultural como processo dinâmico e relacional.

Por meio de seus rituais, a festa reatualiza o passado no presente, conecta as gerações que lutaram pela terra e reafirma os vínculos que tornam Juçatuba uma comunidade de destino. Nesse

processo, a festa cumpre também uma função territorial: ao sacralizar o espaço - através das procissões, do levantamento do mastro, das ladainhas que ecoam pelas ruas - ela inscreve a presença quilombola no território, demarcando, de forma simbólica, a posse coletiva da terra.

Para fundamentar essa análise, recorre-se aos conceitos de 'lugar' formulados por Milton Santos (2006), que permitem compreender como os festejos conferem espessura existencial ao território, transformando-o de simples extensão geográfica em espaço vivido e significado. Articula-se a isso a noção de 'paisagem religiosa' desenvolvida por Zeny Rosendahl (1999), que revela como as práticas devocionais reorganizam o espaço, criando geografias do sagrado que sobrepõem ao mapa físico um mapa de sentidos e afetos. Ao longo do capítulo, esses aportes teóricos dialogam com a descrição etnográfica das práticas festivas, construindo uma análise que pretende fazer justiça tanto à riqueza empírica quanto à profundidade teórica do fenômeno estudado.

3.3.1 Memória Coletiva e Festa

A compreensão da festa como veículo privilegiado da memória coletiva remonta aos trabalhos seminais de Maurice Halbwachs, para quem a memória é sempre um fenômeno social, construído e reconstruído nos marcos dos grupos a que pertencemos. Em sua obra clássica, Halbwachs (2006) argumenta que nenhuma memória é puramente individual: ela se apoia em quadros sociais - datas, lugares, ritos, objetos - que fornecem os pontos de referência a partir dos quais o passado é evocado e reinterpretado. A festa, nesse sentido, é um desses quadros por excelência: ela organiza o tempo, reúne os membros da comunidade em torno de práticas compartilhadas e convoca o passado a comparecer no presente.

No contexto de comunidades quilombolas, essa função da memória coletiva adquire dimensões políticas incontornáveis. Trata-se de uma memória que não apenas lembra, mas resiste, uma memória que se opõe ao esquecimento imposto pela violência histórica da escravidão, do silenciamento e da invisibilização. Ao celebrar seus festejos, a comunidade de Juçatuba não apenas recorda; ela atualiza, para cada nova geração, a narrativa de sua origem, de sua luta e de sua permanência. A festa é, portanto, um ato de memória que é simultaneamente um ato político.

Pierre Nora (1993), ao desenvolver o conceito de 'lugares de memória', oferece uma contribuição complementar importante. Para Nora, os lugares de memória surgem onde a memória viva se enfraquece, onde a comunidade já não pode transmiti-la de forma espontânea e precisa cristalizá-la em rituais, monumentos e celebrações. Em Juçatuba, contudo, o festejo do Divino parece desafiar essa dicotomia: ele é simultaneamente um lugar de memória institucionalizado com seus rituais definidos, seu calendário fixo, suas hierarquias de papéis e uma memória viva, sustentada pela participação ativa de toda a comunidade. A festa não é um museu do passado, mas

uma prática do presente que carrega o passado em seu interior.

3.3.2 Identidade Cultural e Práticas Festivas

Stuart Hall (2006), ao problematizar as identidades culturais na contemporaneidade, rompe com as concepções essencialistas e fixas de identidade para propor uma compreensão relacional e processual. Para Hall, as identidades culturais não são dados naturais ou heranças imutáveis, mas posições que os sujeitos assumem em relação a narrativas do passado, são posições que são sempre temporárias, contingentes e abertas à rearticulação. Essa perspectiva é particularmente fecunda para analisar as identidades quilombolas, que se constituem na tensão entre a herança histórica da escravidão, a experiência presente da luta por direitos e a projeção futura de um território livre e autônomo.

No âmbito das práticas festivas, essa produção identitária se dá de forma especialmente intensa. A festa é um momento em que a comunidade se 'torna' quilombola, no sentido performativo que Hall empresta à identidade: ela não apenas celebra uma identidade preexistente, mas a constitui no ato mesmo da celebração. Ao dançar, cantar, rezar e partilhar, os moradores de Juçatuba reafirmam sua pertença à comunidade e sua diferença em relação ao mundo externo. O festejo do Divino, com seu hibridismo característico, a fusão entre o catolicismo popular de devoção ao Divino Espírito Santo e a devoção a Sant'Anna, com possíveis inflexões de matrizes africanas, é uma expressão privilegiada dessa identidade composta e singular.

Nesse ponto, o conceito de hibridismo cultural desenvolvido por Néstor García Canclini (2003) oferece ferramentas analíticas valiosas. Para Canclini, o hibridismo não é o resultado de uma síntese pacífica entre culturas, mas o produto de processos históricos marcados por assimetrias de poder com a colonização, escravidão, dominação simbólica que as culturas subalternas negociam de forma criativa, sem se dissolver nas culturas hegemônicas. No caso, do festejo do Divino em Juçatuba, o hibridismo com a devoção a Sant'Anna não é uma simples sobreposição de dois calendários religiosos, mas o resultado de uma negociação histórica entre a religiosidade imposta pelo colonizador e as formas de espiritualidade próprias das populações africanas e afro-brasileiras, que encontraram no catolicismo popular um espaço de expressão e resistência.

3.3.3 Território, Lugar e Sagrado

Milton Santos (2006) propõe compreender o lugar não como um simples dado geográfico -uma localização no mapa -mas como um espaço humanizado pela experiência, pelo trabalho e pelos afetos. O lugar é o espaço do vivido, onde as relações sociais se concretizam e onde os sujeitos se

reconhecem como membros de uma comunidade de destino. Em Juçatuba, o território quilombola é precisamente esse tipo de lugar: um espaço que foi produzido coletivamente ao longo de gerações, marcado pelas práticas do trabalho, da convivência e da celebração.

A festa do Divino opera como um potente mecanismo de produção do lugar no sentido que Santos lhe confere. Ao organizar o espaço da comunidade em torno de seus itinerários -a procissão que percorre as ruas, o mastro que se ergue no centro simbólico do território, a igreja que centraliza as celebrações —, o festejo transforma a geografia física em uma geografia de sentidos. O espaço deixa de ser neutro e se torna prenhe de significados, de memórias e de afetos compartilhados.

Zeny Rosendahl (1999), ao desenvolver o conceito de 'paisagem religiosa', explicita essa capacidade das práticas devocionais de reorganizar o espaço, criando o que ela denomina 'geografia do sagrado'. Para Rosendahl, os espaços sagrados não são apenas locais onde se praticam ritos religiosos, mas territórios que condensam a identidade de uma comunidade, que funcionam como centros simbólicos a partir dos quais o mundo é interpretado e ordenado. A igreja de Juçatuba, o local do mastro, os caminhos percorridos pela procissão constituem, nesse sentido, elementos de uma paisagem religiosa que é simultaneamente uma paisagem identitária e política: ela declara, a quem queira ver, que aquele território pertence àquela comunidade.

A tabela do calendário festivo de Juçatuba revela a posição estratégica do Divino no ciclo anual: celebrado em 26 de julho, no coração do inverno maranhense, o festejo marca o ponto de inflexão do ano, quando as chuvas começam a ceder e a comunidade se prepara para as colheitas. Essa inserção no ciclo natural não é acidental: ela revela uma visão de mundo em que o sagrado e o natural se interpenetram, em que a festa é também um rito agrário, uma celebração da renovação da terra e da continuidade da vida comunitária.

3.3.4 O Contexto Festivo de Juçatuba e a especificidade do Divino

Para compreender a singularidade do Festejo do Divino Espírito Santo em Juçatuba, é necessário situá-lo no conjunto mais amplo do calendário festivo da comunidade onde um calendário que, por si só, testemunha a riqueza e a complexidade da vida cultural e religiosa local. Ao longo do ano, a comunidade organiza uma série de celebrações que estruturam o tempo, mobilizam energias coletivas e renovam os vínculos de pertencimento.

O ciclo festivo tem início em janeiro com a festa de São Sebastião, padroeiro associado à proteção contra doenças e adversidades, cuja devoção remonta às primeiras gerações da comunidade. Na sequência, a festa de Nossa Senhora do Bom Parto, invocada pelas mulheres em momentos de gravidez e parto, expressa a dimensão doméstica e íntima da religiosidade popular,

articulando fé, corpo e reprodução social. O Bumba Meu Boi, manifestação cultural de raízes profundamente afro-brasileiras e indígenas, irrompe no calendário como uma explosão de energia criativa, reunindo dança, música, teatro popular e uma cosmologia própria que celebra a morte e a ressurreição simbólica do boi.

A festa de Mãe dos Homens ocupa lugar de destaque no calendário, associada a uma devoção de matriz claramente africana, a figura da mãe ancestral que protege e orienta seus filhos e é ressignificada no contexto do catolicismo popular. Por fim, em dezembro, a festa do Menino Jesus encerra o ciclo anual com uma celebração que, segundo informações da comunidade, inclui a coroação de Reis, Rainhas e Imperadores -um rito de nobreza popular que reproduz, de forma invertida e subversiva, as hierarquias da sociedade colonial, conferindo dignidade e realeza simbólica àqueles que a ordem escravocrata tratou como propriedade.

Esse conjunto de celebrações não é um mero acervo folclórico. Ele constitui um sistema cultural dinâmico, em que cada festa dialoga com as demais, reforçando significados, distribuindo papéis sociais e renovando os compromissos que sustentam a comunidade. O festejo do Divino, celebrado em julho, ocupa posição central nesse sistema: pela amplitude de sua mobilização, pelo hibridismo de suas devoções e pela densidade de seus rituais, ele é talvez a celebração que melhor sintetiza a identidade cultural de Juçatuba.

Quadro 6 – Calendário dos Festejos de Juçatuba

Mês	Festejo / Celebração	Característica Principal
Janeiro	Festejo de São Sebastião	Festejo católico com matriz afro-brasileira (Terreiro de Umbanda); proteção contra doenças
Abril	Ensaio do Bumba Meu Boi	Manifestação cultural afro-brasileira e indígena; dança, música e teatro popular
Junho	São João	Festa junina; celebração do solstício de verão no calendário católico popular
26 de julho	★ Festejo do Divino Espírito Santo / Sant'Anna	Principal festejo da comunidade; fusão das devoções ao Divino e a Sant'Anna; levantamento do mastro, ladainhas em latim, coração popular
Set./Nov.	Festa da Recordação de Juçatuba	Celebração da memória e história da comunidade; data variável conforme decisão coletiva
2º dom. outubro	Nossa Senhora Mãe dos Homens	Festejo da padroeira; devoção de

Mês	Festejo / Celebração	Característica Principal
	(Padroeira)	possível matriz africana ressignificada no catolicismo popular
20 de novembro	Desfile do Dia da Consciência Negra	Ação educativa e cultural para reforçar o pertencimento quilombola; primeira edição envolveu escolas da comunidade e vizinhas
Dezembro	Festejo do Menino Jesus / Rei, Rainha e Imperador	Encerramento do ciclo anual; coroação popular com missa e procissão; subversão simbólica das hierarquias coloniais

Fonte: Elaborado pelo autor com base em pesquisa de campo (2025–2026) e entrevista com Dona Ednalva, líder quilombola de Juçatuba.

A data de 26 de julho é, no calendário litúrgico católico, a festa de Sant'Anna, a mãe de Maria e avó de Jesus, figura que representa a ancestralidade feminina e a continuidade das gerações. Em Juçatuba, essa data coincide com a celebração do Divino Espírito Santo, criando uma fusão devocional que é muito mais do que uma sobreposição casual de calendários. Trata-se de um hibridismo intencional, forjado ao longo do tempo, em que as duas devoções se interpenetram e se enriquecem mutuamente, produzindo uma celebração singular que não se enquadra completamente nem nos padrões do catolicismo oficial nem nos moldes da festa do Divino tal como celebrada em outras regiões do Brasil.

A festa do Divino Espírito Santo tem raízes medievais portuguesas e foi transplantada para o Brasil com a colonização, desenvolvendo aqui características próprias que variam significativamente de região para região. Em muitas comunidades, ela se caracteriza pela coroação de um Imperador ou Imperatriz do Divino -rito de clara inspiração na monarquia lusitana que, no contexto brasileiro, assumiu conotações de nobreza popular e resistência simbólica às hierarquias coloniais. Em Juçatuba, essa dimensão de 'pompa e realza popular' ganha coloração específica quando contextualizada no universo quilombola: coroar um Rei ou uma Rainha do Divino em uma comunidade formada por descendentes de pessoas escravizadas é um ato de subversão simbólica de enorme potência, uma afirmação de dignidade que inverte a lógica colonial que negou humanidade e nobreza aos africanos e seus descendentes.

O sincretismo com Sant'Anna acrescenta à celebração a dimensão da ancestralidade feminina. Em muitas culturas de matriz africana, as figuras femininas ancestrais ocupam posição central no panteão espiritual e na organização social. Ao fundir a devoção ao Divino Espírito Santo

que é associado à renovação, à inspiração e à liberdade, com a devoção a Sant'Anna, associada à ancestralidade, à transmissão geracional e ao cuidado. A festa de Juçatuba cria um espaço simbólico em que diferentes tradições espirituais se encontram e dialogam, produzindo uma síntese culturalmente específica.

Entre os elementos rituais que estruturam o festejo, o levantamento do mastro ocupa lugar de destaque. Erguido no espaço central da comunidade, o mastro é um símbolo polissêmico de enorme riqueza: ele conecta, literalmente, a terra e o céu, o mundo dos vivos e o dos ancestrais, o presente e o passado. Em diversas tradições culturais de origem europeia e africana, o mastro ou a árvore sagrada cumpre essa função de *axis mundi*, eixo do mundo que organiza o cosmos e situa a comunidade no centro do universo significado. Em Juçatuba, o levantamento do mastro é um rito coletivo que exige a participação ativa dos homens da comunidade, reforçando os laços de cooperação e a divisão comunitária do trabalho festivo.

As ladainhas, as rezas em latim ou português popular, cantadas em uníssono pela comunidade, constituem outro elemento central da celebração. Mais do que atos de devoção individual, as ladainhas são práticas coletivas de memória e fé: ao recitar as mesmas palavras que seus ancestrais recitaram, os participantes se inserem em uma cadeia de transmissão que atravessa gerações. Há nas ladainhas uma dimensão de continuidade que desafia o tempo: elas são o mesmo rito que foi praticado pelos fundadores da comunidade, e que será praticado pelos seus descendentes, constituindo um fio condutor que costura passado, presente e futuro.

“Temos a ladainha em latim. Tem aqui? Tem. Tem uma rezadeira, é dona Rosilda [...] Ela tem os festejos, ela faz a novena. De nove dias, rezando em latim. Tanto no festejo de Nossa Senhora mãe dos homens, como em outros festejos da comunidade que ele é convidado.”

(Dona Ednalva, líder quilombola de Juçatuba, entrevista realizada em fevereiro de 2025)

O depoimento acima, colhido em trabalho de campo na comunidade, ilustra com rara precisão a dimensão viva e personalizada das práticas rituais em Juçatuba. A rezadeira Dona Rosilda -guardiã da tradição oral e da memória comunitária -conduz a novena de nove dias em latim, atravessando assim gerações e festejos, do Divino a Nossa Senhora, transformando cada celebração em elo de uma corrente que conecta o presente ao passado fundador da comunidade.

A ‘pomba e realeza popular’ que caracteriza o festejo, com suas vestes especiais, seus cortejo, seus momentos de solenidade e seus momentos de alegria coletiva, nos revela a capacidade da comunidade de criar um mundo festivo próprio, regido por normas e hierarquias internas que

subvertem a ordem cotidiana. Durante a festa, papéis sociais se invertem ou se redefinem: os mais humildes podem ser coroados reis; os mais idosos são celebrados como guardiães da tradição; as crianças são iniciadas nos ritos que as vincularão à comunidade ao longo de toda a vida.

3.4 Identidade quilombola: aspectos culturais e religiosos

A) Festejo do Divino

Retomando a contribuição de Halbwachs (2006) sobre a memória coletiva, é possível compreender o Festejo do Divino em Juçatuba como um dos mais potentes 'lugares de memória' da comunidade. Cada elemento ritual da festa, o mastro que se ergue, as ladainhas que se elevam, a procissão que percorre o território, é um ato de 're-presentificação': o passado não é simplesmente lembrado, mas tornado presente, atualizado no corpo dos participantes, no ritmo das rezas, na partilha dos alimentos.

Figura 10- Divino Espírito Santo



Fonte: O autor (2026).

Essa re-presentificação tem dimensão especialmente significativa no contexto quilombola. A comunidade de Juçatuba carrega em sua história uma memória de dor, a memória da escravidão, do abandono, da luta pela sobrevivência em um território que lhe foi negado pela ordem colonial. Mas carrega também uma memória de resistência e de conquista. A memória de quem permaneceu, de quem reconstruiu a vida sobre as ruínas da escravidão, de quem transformou um lugar de exclusão em um território de pertencimento. O festejo do Divino é o momento em que essa memória bifacial

do sofrimento e da resistência, é mobilizada e transmitida às novas gerações.

Os rituais do festejo atuam como dispositivos de memória no sentido que Halbwachs (2006) atribui aos quadros sociais da memória: eles fornecem os pontos de referência a partir dos quais o passado é evocado, interpretado e repassado. A festa de Sant'Anna e do Divino, realizada no mesmo dia há gerações, não é apenas uma repetição mecânica de gestos: ela é uma repetição criativa, em que a comunidade reafirma, a cada ano, sua capacidade de persistir e de celebrar. Há no ato de festejar, em Juçatuba, algo da ordem do testemunho: 'estamos aqui, continuamos aqui, continuaremos aqui'.

Nora (1993) observa que os lugares de memória surgem quando as comunidades já não podem confiar na transmissão espontânea de suas tradições, precisando institucionalizá-las em rituais e celebrações. Em Juçatuba, o festejo do Divino parece desempenhar precisamente essa função: diante das pressões modernizadoras, as migrações, transformações econômicas, influências culturais externas, ele funciona como um dispositivo de ancoragem da identidade, um ponto fixo em torno do qual a comunidade se reorienta e se reconhece. Não por acaso, os moradores mais velhos são os guardiões por excelência do festejo: são eles que conhecem as rezas certas, que guardam os ornamentos do mastro, que narram a história das celebrações passadas, transmitindo às gerações mais jovens não apenas técnicas rituais, mas uma visão de mundo.

A análise do festejo do Divino como espaço de produção da identidade quilombola exige que se compreenda a identidade não como uma essência dada, mas como um processo sempre inacabado de negociação entre herança e presente, entre pertencimento e diferença. É nesse sentido que Stuart Hall (2006) propõe entender as identidades culturais: não como substâncias fixas, mas como posições que os sujeitos assumem em relação a narrativas históricas e a práticas culturais compartilhadas.

O festejo do Divino em Juçatuba é, nessa perspectiva, um dos principais rituais de produção da identidade quilombola. Ao participar da festa seja erguendo o mastro, rezando as ladainhas, organizando a procissão, preparando e partilhando os alimentos, cada membro da comunidade performa sua pertença ao coletivo. A festa não celebra uma identidade preexistente: ela a constitui e a reafirma no ato mesmo da celebração. É no festejo que se é quilombola de forma mais plena e intensa.

O hibridismo que caracteriza o festejo com a fusão das devoções ao Divino e a Sant'Anna, a articulação entre catolicismo popular e possíveis elementos de matriz africana e longe de ser uma inconsistência ou uma imperfeição, é a marca mais genuína da identidade cultural de Juçatuba. Conforme Canclini (2003) demonstra, as identidades culturais das comunidades subalternas são sempre híbridas, resultado de processos históricos de negociação e resistência cultural. Em Juçatuba,

a fusão devocional de julho é a expressão mais visível de uma identidade que se constituiu na interface entre diferentes tradições sejam africanas, católicas, indígenas e que não se reduz a nenhuma delas.

Essa identidade híbrida não é, contudo, uma identidade fraca ou indeterminada. Ao contrário: é precisamente sua capacidade de articular diferentes heranças em uma síntese culturalmente específica que torna a identidade quilombola de Juçatuba uma identidade robusta e resiliente. O festejo do Divino é a demonstração anual dessa robustez: a comunidade que, a cada 26 de julho, ergue seu mastro, canta suas ladainhas e coroa seus Reis e Rainhas, declara ao mundo que sua cultura é viva, que sua memória é ativa e que sua identidade é irredutível às categorias externas que tentam defini-la.

A dimensão territorial do festejo do Divino em Juçatuba pode ser analisada em três planos interconectados: o espaço físico, o espaço político e o espaço simbólico. Cada um desses planos revela uma faceta distinta da relação entre festa, território e resistência quilombola.

No plano do espaço físico, o festejo funciona como um mecanismo de demarcação territorial. O trajeto da procissão que percorre as ruas e caminhos da comunidade, passando por pontos significativos do território inscreve, literalmente, a presença quilombola no espaço. Conforme Rosendahl (1999) observa, as procissões religiosas são formas de 'sacralizar' o espaço, de transformar a geografia física em uma geografia de sentidos. Em Juçatuba, a procissão do Divino sacraliza o território quilombola, convertendo cada rua percorrida em um espaço consagrado pela memória e pela devoção. O local do mastro, erigido no centro simbólico da comunidade, constitui um marco territorial de enorme potência: ele anuncia, a quem chega de fora, que aquele território tem um centro, tem uma história e tem donos donos coletivos, cuja propriedade é não apenas legal, mas sagrada.

No plano do espaço político, o festejo é um momento de reunião e fortalecimento dos laços comunitários que sustentam a organização política de Juçatuba. A 'generosidade e partilha' que caracterizam as celebrações na comida preparada e distribuída para todos, sem distinção e não são apenas expressões de hospitalidade; são a manifestação prática da economia moral do quilombo, fundada nos princípios da reciprocidade e da solidariedade. Em uma comunidade que enfrenta pressões externas crescentes na especulação imobiliária, conflitos fundiários, tentativas de descaracterização territorial e a capacidade de mobilizar e reunir toda a comunidade em torno de um projeto coletivo é uma forma de resistência política. O festejo do Divino é, nesse sentido, um ensaio anual da unidade comunitária, um exercício de coesão que se traduz, nos momentos de crise, em capacidade de resistir organizada e coletivamente.

No plano do espaço simbólico, o festejo funciona como um 'rito de defesa' do território

quilombola contra as pressões externas que ameaçam sua integridade. Ao reafirmar, a cada ano, a existência e a vitalidade da comunidade, o festejo desafia as narrativas de obsolescência e de extinção que frequentemente são projetadas sobre as comunidades tradicionais. A festa proclama que Juçatuba não é uma 'comunidade em extinção', um 'remanescente' fadado ao desaparecimento: é uma comunidade viva, que celebra, que resiste e que se projeta para o futuro. Essa proclamação tem efeitos concretos sobre a autoestima coletiva e sobre a disposição de luta dos moradores, constituindo um elemento central da resistência quilombola.

A articulação entre esses três planos: físico, político e simbólico, que revela o festejo do Divino como um fenômeno total, no sentido que Marcel Mauss (2003) empresta ao 'fato social total': uma prática que mobiliza simultaneamente as dimensões econômica, política, religiosa e simbólica da vida social, integrando-as em uma experiência coletiva que renova os fundamentos da comunidade. É por isso que o festejo não pode ser compreendido apenas como um evento religioso ou como uma manifestação cultural: ele é um pilar da reprodução social de Juçatuba, um mecanismo fundamental da vida comunitária.

A festa do Divino é também um rito agrário: ela invoca a proteção divina para as colheitas que se aproximam, agradece pelos benefícios recebidos durante o período chuvoso e renova o pacto entre a comunidade e as forças da natureza que sustentam sua subsistência. Essa dimensão agrária do festejo conecta Juçatuba a uma longa tradição de festas do Divino no Brasil rural, em que o Espírito Santo é invocado como padroeiro das colheitas e protetor das comunidades agrícolas.

B) O Bumba meu boi de Juçatuba e o ritual do batizado do boi

O Bumba Meu Boi de Juçatuba representa uma das expressões mais vigorosas e complexas da cultura afro-brasileira preservada pela comunidade quilombola ao longo de gerações. Manifestação que articula dança, música, teatro popular e uma cosmologia própria, o Boi de Juçatuba não é um espetáculo voltado para o olhar externo, mas um rito comunitário profundamente enraizado na memória e na identidade local. Suas origens remontam às tradições trazidas pelos africanos escravizados, que encontraram no universo simbólico do boi - animal central na economia colonial - um espaço de inversão e resistência cultural. Em Juçatuba, o Bumba Meu Boi preserva características que o distinguem das versões mais comercializadas da brincadeira: a organização comunitária do grupo, a transmissão oral das toadas, a confecção artesanal das indumentárias e a centralidade dos rituais que antecedem e encerram o ciclo festivo conferem ao Boi local uma autenticidade e uma densidade simbólica que o tornam um patrimônio vivo da comunidade quilombola.

Entre todos os rituais que estruturam o ciclo do Bumba Meu Boi em Juçatuba, o Batizado do Boi ocupa posição de absoluta centralidade. Realizado geralmente no mês de junho, período que coincide com as festas juninas e com o início do ciclo do Boi em todo o Maranhão, o Batizado é o rito de passagem que confere vida, nome e identidade ao animal sagrado. No ritual, o couro do boi - confeccionado artesanalmente pelos membros da comunidade com bordados, miçangas e adereços que narram, em linguagem visual, a história e os valores do grupo - é apresentado à comunidade e consagrado em uma cerimônia que articula elementos do catolicismo popular com práticas de clara inspiração nos cultos de matriz africana.

A figura do Pai do Boi, responsável pela condução do ritual, e a do Amo, que canta as toadas e comanda a brincadeira, exercem papéis de autoridade espiritual e cultural que são reconhecidos e respeitados por toda a comunidade. O Batizado não é apenas um rito de iniciação do boi: é um rito de renovação da própria comunidade, que se reúne em torno do animal sagrado para reafirmar seus laços, sua memória e seu compromisso com a continuidade da tradição.

A dimensão sagrada do Batizado do Boi em Juçatuba revela a profundidade da visão de mundo que sustenta a brincadeira. O boi não é um simples adereço cênico: ele é uma entidade que precisa ser invocada, consagrada e, ao final do ciclo festivo, ritualmente morta e pranteada no rito de encerramento conhecido como Morte do Boi. Esse ciclo - nascimento, vida, morte e promessa de ressurreição - reproduz, no plano simbólico, os ciclos da natureza e da própria comunidade quilombola, que também conheceu sua morte simbólica na escravidão e sua ressurreição na resistência e na permanência no território.

As toadas cantadas durante o Batizado narram essa história de forma poética e cifrada, misturando referências ao sagrado católico, às divindades africanas, à natureza do Maranhão e à memória dos ancestrais que fundaram Juçatuba.

Nesse sentido, o Batizado do Boi é, como o Festejo do Divino, um 'lugar de memória' (Halbwachs, 2006) em que o passado é convocado a comparecer no presente, e um rito de produção da identidade quilombola em que a comunidade, ao celebrar seu boi, celebra a si mesma - sua história, sua resistência e sua determinação de permanecer. As imagens a seguir foram registradas durante o ritual do Batizado do Boi de Juçatuba e constituem um valioso documento etnográfico, revelando a riqueza visual e simbólica da celebração.

Figura 11 - Ritual do Batizado



Fonte: O autor (2026).

A análise iconográfica dessas fotografias complementa a descrição textual do ritual, permitindo uma aproximação mais concreta à experiência festiva da comunidade quilombola.

A Figura 11 captura um momento de singular densidade ritual. Ao centro da composição, o couro do boi se apresenta em toda a sua riqueza artesanal: bordados multicoloridos, miçangas, franjas douradas e fitas sobrepostas que materializam o trabalho coletivo das mãos que o confeccionaram. A presença do santo católico ao lado do boi sagrado é uma manifestação inequívoca do hibridismo cultural que caracteriza a festa: o catolicismo popular e a brincadeira afro-brasileira não se excluem, mas se sustentam mutuamente em uma síntese culturalmente específica. Ao fundo, fileiras de brincantes uniformizadas - suas indumentárias em tons terrosos, seus cocares enfeitados com a palavra 'JUÇATUBA' - aguardam o início do rito, incorporando na disposição de seus corpos a disciplina e a solenidade do momento.

Figura 12 - Os couros do Boi de Juçatuba



Fonte: O autor (2026).

A Figura 12 apresenta dois couros do Bumba Meu Boi de Juçatuba em posição frontal,

revelando com clareza a exuberância e a sofisticação do trabalho artesanal da comunidade. O detalhe mais imediato e mais politicamente carregado é a descrição 'JUÇATUBA' bordada em letras destacadas na armação superior de ambos os couros: trata-se de uma declaração de identidade e de pertencimento territorial que transforma o artefato festivo em um manifesto cultural. O couro do boi, nesse sentido, é muito mais do que uma peça de indumentária; é um suporte de memória, um arquivo vivo da identidade quilombola de Juçatuba. As plumas coloridas que coroam as armações - vermelhas, azuis, verdes, amarelas - evocam a exuberância da natureza maranhense e estabelecem uma conexão simbólica entre o boi sagrado e o mundo natural que sustenta a comunidade.

Nossa Senhora Mãe dos Homens, padroeira da comunidade quilombola de Juçatuba/MA, emerge como figura central de memória coletiva, identidade e sustento espiritual. A devoção a essa santa, que se entrelaça com práticas religiosas afro-brasileiras e com a vivência cotidiana do território, atua como eixo de legitimidade simbólica e de coesão comunitária. A presença de sua imagem e dos rituais associado, seja nas celebrações, novenas, peregrinações internas ao espaço comunitário e encontros de fé, moldam narrativas de proteção, cuidado e resistência, fortalecendo laços de pertencimento entre moradores, famílias e saberes tradicionais.

Na perspectiva da cartografia social, a devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens organiza espaços de memória e de circulação religiosa, contribuindo para a demarcação de território sagrado e para a reinterpretação do lugar como um ambiente de autonomia comunitária e de agência frente a pressões externas. Dessa forma, a padroeira não apenas consolida a identidade quilombola, mas também encoraja práticas de cuidado com o território, a transmissão de saberes e a participação comunitária na construção de políticas públicas mais sensíveis às dinâmicas locais.

Figura 13 - Nossa Senhora Mãe dos Homens - padroeira



Fonte: Fonte: Acervo da pesquisa (2026).

Os bordados em dourado, as miçangas, as flores e as fitas multicoloridas que revestem o couro são o resultado de horas de trabalho coletivo, em que as mãos das artesãs da comunidade inscrevem, fio a fio, a história e os valores do grupo. Conforme Halbwachs (2006) demonstra, a memória coletiva não existe apenas nos relatos verbais, mas nos objetos, nos gestos e nas práticas que a comunidade compartilha e reproduz. O couro do boi de Juçatuba é, nesse sentido, um 'objeto de memória' - um artefato que condensa e transmite a identidade quilombola através das gerações. Ao longo deste capítulo, procurou-se demonstrar que o Festejo do Divino Espírito Santo em Juçatuba transcende em muito a dimensão religiosa que lhe é imediatamente visível. Mais do que uma celebração da terceira pessoa da Santíssima Trindade ou uma devoção sincretizada com Sant'Anna, o festejo é um fenômeno social total que mobiliza e integra as dimensões da memória, da identidade, do território e da resistência quilombola.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na contemporaneidade, o conceito de quilombo supera a noção limitada de um simples espaço de refúgio e resistência física à escravidão. Passa a ser compreendido como uma manifestação de identidade coletiva, territorialidade e continuidade histórica, simbolizando a luta pela manutenção de modos de vida, conhecimentos ancestrais, práticas culturais e autonomia sociopolítica. Dessa maneira, o quilombo constitui-se não apenas como um espaço de resistência, mas também como um ambiente de construção de memória, de vínculos afetivos e de pertencimento.

Essa nova compreensão não só reposiciona os quilombos nas discussões sociais e jurídicas, como também rompe com a perspectiva que os restringia a acontecimentos do passado. Nesse sentido, a formação do território quilombola não se limita à posse da terra, envolvendo também relações de solidariedade, manifestações culturais, espiritualidade, transmissão de saberes e cuidado com o meio ambiente, elementos que compõem uma dimensão simbólica essencial para a manutenção da identidade coletiva e o fortalecimento das práticas de resistência.

No contexto das comunidades quilombolas, território e territorialidade constituem dimensões inseparáveis. O território quilombola não se restringe a uma área física, mas representa um espaço de memória, ancestralidade e de reprodução sociocultural, sendo fundamental para a existência coletiva dessas populações. A territorialidade quilombola é construída por meio de práticas de uso coletivo da terra, da solidariedade entre os membros da comunidade e da conservação dos recursos naturais, elementos que distinguem significativamente sua relação com o espaço capitalista e privatista.

O território de Juçatuba surgiu com a chegada dos primeiros negros escravizados que vieram de Portugal, por volta de 1705. Gradualmente, esses negros refugiados começaram a se estabelecer na região, formando uma comunidade rica em diversidade cultural. Nesse contexto, eles preservaram e reproduziram costumes e tradições de origem africana. A subsistência da comunidade se baseava na agricultura (com cultivo de arroz, milho e mandioca), além da caça e da pesca artesanal.

A articulação entre festejo, natureza e trabalho revela ainda a integração orgânica da vida em Juçatuba: em uma comunidade cuja economia se funda na agricultura, na pesca e na extração vegetal, o tempo da festa não é um tempo separado do tempo do trabalho, mas o seu complemento necessário. A festa renova as energias, reafirma os vínculos, distribui os recursos e prepara a comunidade para o novo ciclo produtivo. Há uma racionalidade profunda nessa integração: ela garante a reprodução social da comunidade não apenas no plano material, mas no plano simbólico e afetivo, sustentando a coesão que torna possível o trabalho coletivo e a resistência organizada.

O Festejo do Divino Espírito Santo em Juçatuba transcende em muito a dimensão religiosa que lhe é imediatamente visível. Mais do que uma celebração da terceira pessoa da Santíssima Trindade ou uma devoção sincretizada com Sant'Anna, o festejo é um fenômeno social total que mobiliza e integra as dimensões da memória, da identidade, do território e da resistência quilombola.

Doravante, as manifestações religiosas atuam como um 'lugar de memória' e um espaço de produção da identidade quilombola encontra sustentação tanto no arcabouço teórico mobilizado quanto na análise das práticas festivas. Os rituais do festejo no levantamento do mastro, as ladainhas, a procissão, a coroação popular, a partilha dos alimentos são mecanismos de transmissão da memória coletiva, dispositivos de produção identitária e instrumentos de territorialização simbólica. Ao celebrar o Divino, a comunidade de Juçatuba reafirma, a cada ano, sua existência, sua história e sua determinação de persistir.

O hibridismo que caracteriza o festejo a fusão das devoções ao Divino e a Sant'Anna, a articulação entre tradições católicas populares e possíveis elementos de matriz africana é a expressão mais genuína da identidade cultural de Juçatuba. Longe de ser uma inconsistência ou uma fragilidade, esse hibridismo é a força da comunidade: a capacidade de articular heranças diversas em uma síntese culturalmente específica, irreduzível às categorias hegemônicas que frequentemente tentam definir e limitar as identidades quilombolas.

A inserção do festejo nos ciclos da natureza e do trabalho revela, por sua vez, a integração orgânica da vida em Juçatuba, uma visão de mundo em que o sagrado e o natural, o ritual e o produtivo, o passado e o futuro se interpenetram e se sustentam mutuamente. Essa visão de mundo integrada é, ela própria, uma forma de resistência à fragmentação e à mercantilização que o capitalismo contemporâneo impõe às comunidades tradicionais.

O festejo do Divino Espírito Santo é, em última análise, um guardião do território quilombola de Juçatuba não apenas no sentido simbólico de que demarca e sacraliza o espaço comunitário, mas no sentido mais profundo de que sustenta a coesão social e a memória coletiva que tornam possível a resistência organizada.

Uma comunidade que celebra é uma comunidade que persiste. Uma comunidade que lembra é uma comunidade que resiste. E uma comunidade que resiste é uma comunidade que tem futuro.

REFERÊNCIAS

ABACATAL. **Experiência social de grupos negros no Pará**. Belém: NAEA/UFGA, 2004.

ABIB, P. et al. O efeito da cruzada neo evangélica sobre remanescentes de quilombo: questões sobre educação e identidade quilombola. **Horizontes**, v. 34, n. 1, p. 33-44, 2016.

ACEVEDO, R. M.; CASTRO, E. M. de R. No caminho de pedras de quilombo de São Miguel em Mato Grosso do Sul. **Identidade, Diversidade e Alteridades**, p. 156, 2015.

ÁGUAS, C. P. Terra e estrutura social no Brasil: exclusão e resistência das comunidades negras quilombolas. **Revista Angolana de Sociologia**, n. 10, p. 131-148, 2012.

AGUIAR, M.A. S. de. **Ensaio sobre Migração e Deslocamento Pendular**. 2021.

ALANDRÉN, G. O tráfico escravo e a escravidão na América portuguesa. In: DANTAS, C.V; MATTOS, H.; ABREU, M. **O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

ALFAGALI, C. G. M. **Experiências, saberes insurgentes e a Intelectualidade negra orgânica de Beatriz Nascimento (1942-1995)**. 2024.

ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de quilombo. **Terras indígenas, “babaquais livres**, 2008.

ALMEIDA, M. R. G. de; NASCIMENTO, E.F. do. Ocupação, produção e resistência: terras quilombolas e o lento caminho das titulações. **Interações (Campo Grande)**, v. 23, n. 4, p. 945-958, 2022.

ALMEIDA, M. da C. P. de. **Das fazendas ao quilombo: o processo de territorialização quilombola da Baixada Ocidental Maranhense (1970/2020)**. 2024.

AMÉRICO, M. C.. Ressemantização do conceito de quilombo no Brasil. **África e Brasil**, p. 397, 2015.

ARAGÃO, S.; HAGINO, C. H. Identidade cultural e titulação das terras nos quilombos. **Simpósio de Pesquisa em Direito**, 2019.

ARRUTI, J. M. **Entre campo e cidade**: Quilombos, hibridismos conceituais e vetores de urbanização. 2016.

ARAÚJO FERREIRA, A. J. **Revisitando o Maranhão**: apropriação do território e escravidão sustentando a exploração econômica na América portuguesa. 2020.

ASSUNÇÃO, A. V. L. L. et al. **“Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus**: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão. 2017.

AYRES, G. M. et al. **Mulheres quilombolas**: memórias, territorialidades e encantos na Baixada Maranhense. 2024.

BARGAS, J. de K. R.; CARDOSO, L. F. C. **Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra**, Marajó, Pará,

BRASIL. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 10, n. 2, p. 469-488, 2015.

BERNARDES, R. H. et al. **O conhecimento tradicional quilombola e suas interações com o uso dos recursos ambientais na Reserva Extrativista do Quilombo Frechal, município de Mirinzal-MA**. 2006.

BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em 26/07/2025.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 abr. 2004.

BRASIL. **Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888**. Declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm. Acesso em 26/07/2025.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império, e acerca das que são possuídas sem título legal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em 26/07/2025.

BRUSTOLIN, C. Corredor logístico, expansão de fronteiras coloniais e territorialidades quilombolas no Maranhão. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 32, n. 2, 2024.

BRANDÃO, C. R. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1985.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

CAMPOS, R. R. de. A natureza do espaço para Milton Santos. **Geografares**, n. 6, 2008.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

CARVALHO, R. M. A.; COSTA LIMA, G. F. Comunidades quilombolas, territorialidade e legislação no Brasil: uma análise histórica. **Política & Trabalho**, n. 39, 2013.

CARVALHO, M. R.; REESINK, E. [e] CAVIGNAC, J. (orgs). **Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades**. Natal, EDUFRN, 2011.

CASTRO COELHO, M. O. **Educação escolar indígena e quilombola**. Editora Senac São Paulo, 2021.

CHRISTO, D. C.; DOS ANJOS, J. C. G. Relações raciais na comunidade quilombola Macaco Branco: resistência negra em meio a conflitos territoriais e ontológicos. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1, p. 395-417, 2020.

CHRIST, G. **Como os quilombos deram origem e protegeram a cultura afro-brasileira**. 2022. Disponível: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2022/11/como-os-quilombos-deram-origem-e-protegeram-a-cultura-afro-brasileira>. Acesso em: 17 jan. 2026.

COMISSÃO DO PRÓ ÍNDIO. **Caminho da Titulação das Terras Quilombolas** 2017.

CONCEIÇÃO FILHO, J. F. da. **O impacto da política de crédito fundiário na sobreposição de territórios entre a comunidade quilombola de Juçatuba e o assentamento Bom Jardim II, município de São José de Ribamar (MA)**. 2015. 89 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Socioespacial e Regional) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2015. Disponível em: <https://repositorio.uema.br/handle/123456789/634>. Acesso em: 14 jan. 2026.

CORRÊA, R. L. Território e territorialidade. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 247-281.

COSTA, R. R. da S.; FONSECA, A. B. O processo educativo do jongo no Quilombo Machadinho: Oralidade, saber da experiência e identidade. **Educação & Sociedade**, v. 40, p. e0182040, 2019.

CUSTÓDIO, E. S. et al. **Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: protestantismo como eixo de identidade religiosa**. 2017.

CUSTODIO, E. S. Expressões religiosas de matriz africana em quilombo protestante no Amapá-AP. **PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion**, v. 10, n. 1, p. 71-90, 2019.

DANTAS, J. E. F.; LEITE, L. K. T.; DE OLIVEIRA, J. R. Direito à saúde da população quilombola: entre vulnerabilidade e problematização. **Cadernos Ibero-Americanos de**

Direito Sanitário, v. 14, n. 2, p. 13-23, 2025.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

DOMINGUES, P.; GOMES, F. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 5, n. 11, p. 05-28, 2013.

EVARISTO, C. **Tempo de nos aquilombar**. [S. l.: s. n.], 2020. Poema.

FARIA, Ana Tereza Dutra Pena de. **Tramas e laços entre os quilombos das Cabeceiras do Iguape: configurações de um território**. 2019.

FERREIRA, R. C. Promessas e santos, procissões e festas: notas sobre identidade religiosa e catolicismo popular em uma comunidade remanescente de Quilombo. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 12, 2011.

FERREIRA, S. R. B. HAESBAERT, R. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Editora Bertrand Brasil, 2018.

FERREIRA, S. R. **Donos do lugar: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte ES**. 2009.

FIABANI, A. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudos históricos**, n.2, 2009.

FONSECA, S. do N. **Águas subterrâneas: a importância e os perigos que podem ocorrer pela falta de saneamento na cidade de Santa Quitéria do Maranhão**. 2022.

FREIRE, A. B. C. **Saberes tradicionais aliados a medicina convencional na primeira infância de crianças quilombolas**. 2020.

FURTADO, M. B.; PEDROZA, R. L. S.; ALVES, C. B. **Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural**. 2014.

FURTADO, M. L. S. **Aquilombamento no Maranhão: um Rio Grande de (im) possibilidades**. Tese de Doutorado. UNESP, 2013.

GATO, M. Raça e cidadania no pós-abolição maranhense (1888-1889). **Afro-Ásia**, n. 59.

GOMES, F. dos S. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, F.L; GARCÊS, M.M. **Festejos religiosos na Comunidade Remanescente Quilombola de Juçatuba: Fé, Devoção e Memória**. 10p. 2013.

GOVERNO DO MARANHÃO. Agência de Notícias. **Processo de certificação de comunidades quilombolas segue avançando no Maranhão**. 2022. Disponível em: <https://www.ma.gov.br/noticias/processo-de-certificacao-de-comunidades-quilombolas-segue-avancando-no-maranhao>. Acesso em 26/07/2025.

GRIJÓ, W. P. **Mídia e Cultura**: um estudo da televisão e da identidade cultural no quilombo de Itamatatuiua. 2010.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção**. Editora Bertrand Brasil, 2018.

INTERÉTNICAS NA AMAZÔNIA MARANHENSE: perspectivas etno-históricas acerca dos contatos entre os Ka'apor e as comunidades quilombolas. 2024.

HAWTHORNE, W. **From Africa to Brazil**: Culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

INSTITUTO DE COLONIZAÇÃO E TERRAS DO MARANHÃO. ITERMA. **Regularização Fundiária dos Territórios Quilombolas no Estado do Maranhão**: legislação estadual, perguntas e respostas, São Luís, 2021.

JUNIOR, A. Q. S.; SANTOS, M.A. A territorialidade e o território na obra de Robert David Sack. **Geografia (Londrina)**, v. 27, n. 1, p. 7-25, 2018.

LANDIM NETO, F.; OLIVEIRA, P.R; RIBEIRO, A.M. A cartografia social como instrumento de espacialização dos conflitos territoriais no campo: o caso da região da Chapada – Apodi/RN. **AMBIENTE & EDUCAÇÃO**, v.21, n.2, 2016.

LIMA, V. da C. **A família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003.

LEITE, I. B. (org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e reflexões sobre saberes e mercados solidários. **Ágora**, v. 18, n. 1, p. 68, 2016.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e jurídicas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LIMA, C. M. A importância da relação religiosidade e saúde nas práticas de cuidadores tradicionais quilombolas. Universidade Federal da Paraíba. **Revista Temas em Educação**, v. 28, n. 2, p. 59, 2019.

LIMA, U. N.; DE SOUZA, M. E. S. **O quilombola guaporeano**— identidade, trabalho e religiosidade. 2015.

LIMA, K. D. **As reelaborações do conceito de quilombo no pós-abolição e a trajetória das mulheres na comunidade do Tucum.** In: XVI Encontro Regional de História da ANPUH, 2014.

LINHARES, J. F. P. Uso e conservação de plantas medicinais nativas por comunidades quilombolas no município de Alcântara, Maranhão. 2015.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

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

MARANDOLA JR, E.; DAL GALLO, P. M. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **Revista brasileira de estudos de População**, v. 27, p. 407-424, 2010.

MARQUES, C. E. **Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal.** 2008.

MARQUES, L. C. de S. L.; REIMER, H. Análise das representações do fenômeno religioso no quilombo Kalunga. In: **Anais do Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG (CEPE)(ISSN 2447-8687).** 2016.

MELLO, J. C. de. Negros escravos, negros papa-méis: fugas e sobrevivência africana nas matas de Alagoas e Pernambuco no século XIX. **Revista África e Africanidades**,

MELO FILHO, J. W. S. et al. Quilombo da Liberdade um horizonte antirracista: cultura, trabalho e memória da violência no Quilombo Liberdade. 2025.

MELO, S. R. G. dos S. **A vida entre duas cidades:** deslocamentos pendulares, trabalho e lugar. 2020.

MENDONÇA, B. R.; BRUSTOLIN, C.; ALVES, E. de J. P. **Projetos de desenvolvimento e territórios tradicionais no Maranhão, Brasil:** ameaças e processos de resistências. 2020.

MENEZES, P. A. S. Caracterizar o quilombo como instituição africana: princípios para arqueologia brasileira a partir de Beatriz Nascimento. **Revista de Arqueologia**, V.37, 2004

MONDARDO, M.; DO NASCIMENTO, R. Introdução: Povos indígenas, comunidades quilombolas e migrações. **Revista Tocantinense de Geografia**, v. 12, n. 26, p. 01-21, 2023.

MONTEIRO, P.F. Discussão acerca da eficácia da Lei Áurea. **Meritum**, v. 7, n. 1 ,2012.

MOREIRA, A. C. **Cultura e identidade negra no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

MOTA, F. O; FREITAS, B. B. de S. Uma busca pela identidade cultural de origem quilombola na região do Cabula em Salvador-Bahia. In: **Anais do VII Congresso Brasileiro de Geógrafos.** 2014. p. 10-16.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5ª ed. - Teresina : EdUESPI, 2021.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: Quilombos, Insurreições e Guerrilhas**. Porto Alegre, Editora Mercado Aberto, 1988.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, K. - 1995/1996 - Origem e histórico do quilombo na África. **Revista de Antropologia da USP**, n. 28. São Paulo: USP.

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

MOTA, A. da S.; BARROSO, D. Economia e demografia da escravidão no Maranhão e no Grão-Para: uma análise comparativa da estrutura da posse de cativos. **Rev. Hist.** n.176, 2017.

MOTA, A. da S. Batismos, família e escravidão no Maranhão colonial. **Afro-asia**, n.55, 2017.

NASCIMENTO, A. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. **Coleção Sankofa**, v.4, 1980.

NASCIMENTO, L. E. G. **Os Quilombos como novos nomos da terra: da forma-valor à forma-comunitária**. Editora Dialética, 2020.

NASCIMENTO, A. do. **O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, B. **Por uma história do homem negro**. Revista de Cultura Vozes. 68(1), 1974a, pp. 41- 45.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

NASCIMENTO, L. K. do. **Identidade e territorialidade: os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira**. 2006.

NASCIMENTO, M. B. O Quilombo e a historiografia In: Quinzena do Negro, 1977, São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 29, Código de Referência BR NA, RIO 2D. normativas. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 4, n. 2), p. 333-354, 2000.

NORA, P. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, T. A. et al. **Memórias, narrativas de deslocamento e identidades transterritorializadas de migrantes em fluxo forçado: entre o desejo do ser, do pertencer e do (re) existir**. 2022.

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

ODWYER, E. C. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. **Territórios quilombolas e conflitos**, v. 69, p. 42, 2010.

OLIVEIRA, A. D. et al. Capitalismo, território e conflitos: a resistência dos povos e comunidades tradicionais no Brasil. **PerCursos**, v. 19, n. 40, p. 186-220, 2018.

OLIVEIRA, A. U. de. **Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária**. São Paulo: Labur Edições, 2007.

OLIVEIRA, F. B. et al. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée-Revista de Geografia da UEG**, v. 4, n. 2, p. 257-275, 2015.

OLIVEIRA, W. J. F. de. De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade. **Caderno CRH**, v. 26, p. 139-156, 2013. p. 235-274, 2019.

PEREIRA JÚNIOR, D. **Quilombos de Alcântara**: território e conflito – Intrusão do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional, Alcântara. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

PEREIRA, M.S. Quilombos e fugas. In: DANTAS, C.V; MATTOS, H.; ABREU, M. **O negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. Rio de Janeiro:Objetiva, 2012.

PEREIRA, R. A. G. et al. Juventude do campo e quilombola: educação e identidade cultural na Comunidade Quilombola de Itaboca-Inhangapi-PA. 2014. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, p. 106-115, 2014.

PEREIRA, E. de A. **Panorama das religiões afro-brasileiras**. Belo Horizonte: Mazza, 2005.

PEREIRA, A da S. **Paisagem religiosa e festiva de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba, São José de Ribamar/MA**: um território quilombola. Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

PONTIFÍCIA. **Igreja e comunidades Quilombolas no Maranhão**. 2017. Disponível em: <https://pom.org.br/igreja-e-comunidades-quilombolas-no-maranhao/>. Acesso em: 12 abr. 2026.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RAFFESTEIN, C. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo : Expressão Popular : UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. **Eu desejo o desejo do outro**: uma leitura nelsoniana do Brasil. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

RIBEIRO, A. L. R. C. **Racismo estrutural e aquisição da propriedade**. Editora Contracorrente, 2020.

REGINALDO, L. **Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia**

setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

RIZZO, T. P.; FONSECA, A. B. C. Do estar à deriva ao aquilombamento: territorialidade e produção de saberes de coletivos negros da UFRJ. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 17, p. 1-21, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.17.19463.046>. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1809-43092022000100463&script=sci_arttext. Acesso em: 14 jan. 2026.

ROCHA, C. M.M. et al. **Modo de vida e estratégias de produção da comunidade quilombola Bonsucesso, no município de Mata Roma–MA, sua relação com o cerrado do maranhense e percepção sobre os riscos decorrentes do avanço do agronegócio para o ambiente**. 2014.

RODRIGUES, E. F. et al. **Integração de saberes tradicionais e científicos: preservação e uso de plantas medicinais na escola da comunidade indígena Û'tchigüne na Amazônia brasileira**. 2025.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SALLES OLIVEIRA, C. H.. **Ideias em confronto: embates pelo poder na Independência do Brasil (1808-1825)**. Todavia, 2022.

SANTANA, M. M. S. **A mobilidade do trabalho em comunidade camponesa do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) no alto sertão sergipano**. 2018.

SANTOS, G. S. et al. **Educação geográfica, estética e epistemologia anticolonial**. 2022.

SANTOS LEITE, M. J. Tráfico atlântico, escravidão e resistência no Brasil. **Sankofa (São Paulo)**, v. 10, n. 19, p. 64-82, 2017.

SANTOS, J. B. Movimento social dos quilombolas e o direito ao território: resistência e reconhecimento no contexto brasileiro dos últimos 20 anos. **Lutas Sociais**, v. 28, em: 13 Fev. 2025

SANTOS, J. B. **A Territorialidades dos quilombolas de Irará (BA): olaria, tapera e crioulo**. 2016.

SANTOS, M. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. São Paulo – SP. 18 Ed. Bon Tempo 2011.

SANTOS, M. **A Natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SAQUET, M. A. Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C; CARVALHO, M.C.A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições estéticas. **Ambiente & Sociedade**, v.10, n.10, 2002.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & sociedade**, p. 129-136, 2002.

SCHUBERT, J.; DILL, D. E. Participação política e o empoderamento das comunidades remanescentes de quilombo no Maranhão: a experiência da comissão de articulação das comunidades quilombolas do município de Icatu. **Seminário internacional de Ciência Política**, v. 1, 2015.

SEYFERTH, G.. Identidade quilombola e territorialidade: um olhar sobre as comunidades tradicionais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner (org.). **Terras de quilombos**. Manaus: PPGSCA/UFAM, 2006.

SEREJO, J. A. M. et al. Direito dos povos e comunidades tradicionais de terreiro: reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão. 2017.

SILVA, V.G. da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, E. J.; BARBOSA, T.; MOURA, J. D. P. Educação como luta de resistência e afirmação da radicalidade quilombola. **Diálogos e Diversidade**, v. 2, p. e14131-e14131, 2022

SILVA, G. S.; DA SILVA, V. J. Quilombos Brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. **Revista Mosaico-Revista de História**, v. 7, n. 2, p. 191-200, 2014.

SILVA, J. J.; GONÇALVES, C. U. Para além de partir ou permanecer: a migração quilombola em busca do trabalho acessório como estratégia de R- existência no território. **Revista de Geografia (Recife)**, v. 37, n. 1, 2020.

SILVA, M. et al. Quilombolas e comunidades tradicionais. **LIBERTAS: Revista de Ciências Sociais Aplicadas**, v. 10, n. 2, p. 314-342, 2020.

SILVA, V. R. R. A gênese do debate e do conceito de quilombo. **Cadernos CERU**, v. 19, n. 1, p. 203-222, 2008.

SILVA, A. R. Fenômeno quilombola: a constituição da identidade cultural negra. **Rascunhos Culturais**, v. 1, n. 1, p. 203-216, 2010.

SILVA, G.; MELO, S. F. B. Análise religiosa e cultural das comunidades quilombolas na atualidade. **Colóquio de História-Perspectivas Históricas. Histografia, Pesquisa e Patrimônio**, v. 5, 2011.

SILVA, J. de O. et al. **Qual a cor do meu sertão?** Escola, educação em direitos humanos e identidade étnica dos jovens do quilombo os" Rufino". 2023.

SILVA, J. R.; ALENCAR, L. M. de. Corpo-Terra e a construção da sergipanidade: uma pesquisa acadêmica e cênica do corpo como território de resistência, memória e identidade. **Anais do V Seminário Nacional de Sociologia do PPGS/UFS- Sociologia e internacionalização: explorando novos horizontes e desafios**, 2024.

SILVA, M. **Regularização fundiária dos territórios quilombolas**: uma análise acerca da garantia dos direitos territoriais a partir dos processos de titulação quilombola no estado do Maranhão. 2021.

SILVA, R. B. da; SANTOS, G. Aquilombar, Verbo Intransitivo: Experimentações Dialogadas entre Clóvis Moura e Beatriz Nascimento em Aquilombagem Crítica. **Confluente. Revista Di Studi Iberoamericani**, v. 14, n. 2, p. 351-380, 2022.

SILVEIRA, A. da F. S. et al. Resistência e protagonismo negro no espaço rural brasileiro: um debate sobre a formação dos territórios de terra de direitos; coordenação nacional de articulação das comunidades negras rurais quilombolas (conaq). **Racismo e violência**, 2019.

SOARES, M. R. P. Territórios insurgentes: a tecitura das lutas e das resistências de mulheres quilombolas. **Revista Katálysis**, v. 24, n. 3, p. 522-531, 2021.

SOUSA, I. T. Silva; BRUSTOLIN, C.. Quilombos na cena política: os experimentos organizativos do Maranhão-Brasil. **PerCursos**, v. 19, n. 39, p. 28-49, 2018.

SOUTO, S. Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Revista Metamorfose**, v. 4, n. 4, jun de 2020.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de Reexistência**: Poesia, Grafite, Música, Dança: Hip-Hop. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, A. G. de A. **A territorialidade como espaço educativo no Quilombo Serra do Evaristo, Baturité, Ceará**. 2023.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se**: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008.

SOUZA, L.O. **Quilombos**: identidade e história. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, M. L. de. **O Território**: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Castro, Iná Elias de.; Gomes, Cesar da Costa.; Corrêa, Roberto Lobato. (orgs.). **Geografia**, 1995.

SOUZA, M. L. de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, M. L. **“Território” da divergência (e da confusão)**: em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurélio. e , Givânia Maria da. Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas. 2013.

SPOSITO, E. S. (org.), **Territórios e Territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo, 2009.

TALL, Emmanuelle K. **Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia**.v. 1, n. 2, 2008.

TAVARES, F.; CAROSO, C. Tradição e conversão religiosa em quilombos: cotejando produção bibliográfica e notas de pesquisa. **Religião & Sociedade**, v. 44, p. e440109, 2024.

TEISSERENC, P.; TEISSERENC, M. J. da S. A. Mobilização, conflitos e reconhecimento do território: comunidades quilombolas na Ilha do Marajó, Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 115, p. 51-74, 2018.

TEIXEIRA, J. S. “**Pra lá e pra cá**”: o sentido do lugar e do migrar entre jovens rurais. 2020.

TILLQUIST, Y. **Léxico de origem africana em português e espanhol**: Registros lexicográficos de quilombo no Brasil e na região do Prata. 2013.

TORRES, P. R. **Comunidades remanescentes de quilombos**: da escravatura à disputa contemporânea por seus territórios tradicionais. 2020.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANA, F. L. et al. **Novas configurações territoriais e relações**. v. 37, n. 1, p. 30-48, 2024.

VILLARINHO, R. M. Mesmo solo, novo status: A patrimonialização da Serra da Barriga–Quilombo dos Palmares. **Revista de Ciências Humanas**, v. 1, n. 23, 2023.

ANEXOS

ANEXO 1- 16/05/2007 – Portaria Nº 51, de 14 de maio de 2007/Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares | Diário Oficial da União



24

ISSN 1677-7042

Diário Oficial da União - Seção 1

Nº 93, quarta-feira, 16 de maio de 2007

Genipapo Pintos, localizada no município de Itinga, Estado de Minas Gerais. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 967, Fl. 32, em 19/04/2007;

Cachoeirinha, localizada no município de Antônio Carlos, Estado de Minas Gerais. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 968, Fl. 33, em 19/04/2007;

Bairro de Fátima, localizada no município de Ponte Nova, Estado de Minas Gerais. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 969, Fl. 34, em 19/04/2007;

Oiteiro, localizada no município de Pinheiro, Estado do Maranhão. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 970, Fl. 35, em 19/04/2007;

Sesmaria Bigoma/Estiva, localizada no município de Santo Antônio do Leverger, Estado do Mato Grosso. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 971, Fl. 36, em 19/04/2007;

Vila Nova Cachoeira Porteira, localizada no município de Orizimim, Estado do Pará. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 972, Fl. 37, em 19/04/2007;

Maria Compa, localizada no município de Magé, Estado do Rio de Janeiro. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 973, Fl. 38, em 19/04/2007;

Moreiras, localizada no município de Rio Espera, Estado de Minas Gerais. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 974, Fl. 39, em 19/04/2007;

Outeiro, localizada no município de Monção, Estado do Maranhão. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 975, Fl. 40, em 19/04/2007;

Paol, localizada no município de Cristália, Estado de Minas Gerais. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 976, Fl. 41, em 19/04/2007;

Sítio Grotão, localizada no município de Custódia, Estado de Pernambuco. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 977, Fl. 42, em 19/04/2007;

Sítio Carvalho, localizada no município de Custódia, Estado de Pernambuco. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 978, Fl. 43, em 19/04/2007;

Sítio Cachoeira da Onça, localizada no município de Custódia, Estado de Pernambuco. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro 979, Fl. 26, em 19/04/2007;

Lagoa Grande, localizada no município de Feira de Santana, Estado da Bahia. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro n. 980, Fl. 45, em 03/05/2007;

Rio dos Peixes, localizada no município de Pinheiro, Estado do Maranhão, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 010, Registro n. 981, Fl. 46, em 10/05/2007;

Jussatuba, localizada no município de São José do Ribamar, Estado do Maranhão, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro n. 982, Fl. 47, em 10/05/2007;

Santo Antônio dos Pretos, localizada no município de Primeira Cruz, Estado do Maranhão, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro n. 983, Fl. 48, em 10/05/2007;

Centro das Violas, localizada no município de Santa Rita, Estado do Maranhão, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro n. 984, Fl. 49, em 10/05/2007;

Alto da Maravilha, localizada no município de Senhor do Bonfim, Estado da Bahia. Registrada no Livro de Cadastro Geral nº 10, Registro n. 985, Fl. 50, em 10/05/2007.

EDVALDO MENDES ARAÚJO

FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTES

PORTARIA Nº 33, DE 14 DE MAIO DE 2007

O Presidente da Fundação Nacional de Artes, no uso das atribuições que lhe confere o inciso V, artigo 14 do Estatuto aprovado pelo Decreto 5.037 de 07/04/2004, publicado no DOU de 08/04/2004, resolve:

- I - Instituir o "Programa de Apoio a Orquestras";
- II - Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

CELSON FRATESCHI

PORTARIA Nº 39, DE 14 DE MAIO DE 2007

O Presidente da Fundação Nacional de Artes, no uso das atribuições que lhe confere o inciso V, artigo 14 do Estatuto aprovado pelo decreto nº 5.037 de 7/4/2004, publicado no DOU de 8/4/2004, resolve:

- I - Instituir o Prêmio Projetos Fumate de Arte Contemporânea;
- II - Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

CELSON FRATESCHI

Ministério da Defesa

COMANDO DA AERONÁUTICA
GABINETE DO COMANDANTE

PORTARIA Nº 330/GC3, DE 14 DE MAIO DE 2007

(*) Aprova o Regulamento Centro do Cordeiro Aéreo Nacional.

O COMANDANTE DA AERONÁUTICA, de conformidade com o previsto no inciso XI do art. 23 da Estrutura Regimental do Comando da Aeronáutica, aprovada pelo Decreto nº 5.196, de 26 de agosto de 2004, e considerando o que consta do Processo nº 67351.000232/2007-DV, resolve:

Art. 1º Aprovar a edição do ROCA 21-54 "Regulamento do Centro do Cordeiro Aéreo Nacional" (CECAN), que com esta baixa.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revogam-se as Portarias nº 157/GM3, de 26 de fevereiro de 1996 e nº 674/GM3, de 29 de setembro de 1997, publicada no Diário Oficial da União nº 39, de 27 de fevereiro de 1996, Seção I, página 3205, e no Diário Oficial da União nº 188, de 30 de setembro de 1997, Seção I, página 21772, respectivamente.

Ten Brig Ar JUNITI SAITO

(*) O Regulamento de que trata a presente Portaria será publicado no Boletim do Comando da Aeronáutica (BCA).

COMANDO DA MARINHA
DIRETORIA-GERAL DE NAVEGAÇÃO
DIRETORIA DE PORTOS E COSTAS

PORTARIA Nº 55/DPC, DE 8 DE MAIO DE 2007

Cancela definitivamente o Certificado de Habilitação de Prático.

O DIRETOR DE PORTOS E COSTAS, no uso da delegação de competência que lhe confere a Portaria nº 156/MB, de 03 de junho de 2004, de acordo com o contido no artigo 4º da Lei nº 9.537, de 11 de dezembro de 1997, resolve:

Art. 1º Cancelar, de acordo com o inciso (e), da subalínea 1), da alínea a), do item 0228 das Normas da Autoridade Marítima para o Serviço de Praticagem - NORMAM-12/DPC (deixou de exercer a profissão por mais de vinte e quatro meses consecutivos), aprovadas pela Portaria nº 30/DPC, de 23 de março de 2006, alterada pela Portaria nº 57/DPC, de 07 de junho de 2006 e Portaria nº 106/DPC, de 01 de novembro de 2006, publicadas respectivamente, no Diário Oficial da União, de 28 de março de 2006, 08 de junho de 2006 e 16 de novembro de 2006, o Certificado de Habilitação de Prático da Zona de Praticagem de Salvador, Portos e Terminais da Baía de Todos os Santos (BA) - ZP-12, do Sr. WALTER ROSADO PINTO.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação em DOU.

Vice-Almirante GERSON CARVALHO RAVANELLI

PORTARIA Nº 57/DPC, DE 8 DE MAIO DE 2007

Cancela definitivamente o Certificado de Habilitação de Prático.

O DIRETOR DE PORTOS E COSTAS, no uso da delegação de competência que lhe confere a Portaria nº 156/MB, de 03 de junho de 2004, de acordo com o contido no artigo 4º da Lei nº 9.537, de 11 de dezembro de 1997, resolve:

Art. 1º Cancelar, de acordo com a subalínea 2), da alínea a), do item 0228 das Normas da Autoridade Marítima para o Serviço de Praticagem - NORMAM-12/DPC (afastamento definitivo por solicitação do interessado), aprovadas pela Portaria nº 30/DPC, de 23 de março de 2006, alterada pela Portaria nº 57/DPC, de 07 de junho de 2006 e Portaria nº 106/DPC, de 01 de novembro de 2006, publicadas respectivamente, no Diário Oficial da União, de 28 de março de 2006, 08 de junho de 2006 e 16 de novembro de 2006, o Certificado de Habilitação de Prático da Zona de Praticagem de Recife e Suape (PE) - ZP-09, do Sr. AURELIO ROSA BARCELLOS DE ALMEIDA.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação em DOU.

Vice-Almirante GERSON CARVALHO RAVANELLI

Ministério da Educação

GABINETE DO MINISTRO

RETIFICAÇÃO

Na Portaria Normativa nº 14, de 24 de abril de 2007, publicada no Diário Oficial da União de 26 de abril de 2007, Seção 1, página 4, onde se lê: "Art. 2º Designa a Secretária de Educação Especial..."; leia-se: "Art. 2º Designa a Secretária de Educação Especial e a Secretária de Educação Superior...".

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA DE CUIABÁ

PORTARIA Nº 85, DE 4 DE MAIO DE 2007

O DIRETOR GERAL DO CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA DE CUIABÁ, no uso da competência que lhe foi subdelegada pela Portaria nº 3.564 de 27 de novembro de 2003, publicada no Diário Oficial da União de 28 subsequente, resolve:

Art. 1º - Homologar o resultado do processo seletivo para contratação de Professor Substituto, objeto do edital nº 04 de 03/04/2007, de acordo com o anexo I.

Art. 2º - Esta Portaria entra em vigor com efeitos retroativos a 05/05/2007.

ANEXO I

Área	Candidato	Pontuação	Classificação
Agricultura	Larissa Thaisson Ferreira	53,46	Aprovado
Química	Jorge Luiz da Silva	72,44	Aprovado
	Andréia Maria Barbosa	62,36	Classificada

ADEMIR JOSÉ CONTE

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA DE SANTA CATARINA

PORTARIA Nº 362, DE 14 DE MAIO DE 2007

A Diretora Geral do Centro Federal de Educação Tecnológica de Santa Catarina, no uso de suas atribuições legais, e do artigo 30 do Regimento Interno, resolve:

Prorrogar por 01(um) ano, a contar de 29 de junho de 2007, o prazo de validade do Concurso Público, destinado ao provimento de cargos do Quadro Permanente do Centro Federal de Educação Tecnológica de Santa Catarina, a que se refere o Edital de Homologação Nº 4/2006, publicado no DOU de 29/06/2006.

CONSUELO A. SIELSKI SANTOS

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL
DO PIAUÍ

ATOS DE 14 DE MAIO DE 2007

O REITOR DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ, no uso de suas atribuições legais, resolve:

Nº 762 - Tornar sem efeito o Ato da Reitoria nº 631/07, publicado no D.O.U. de 27.04.07, referente à homologação do resultado final do Processo Seletivo para Professor Substituto do Departamento de Letras, do Centro de Ciências Humanas e Letras, em virtude da duplicidade de sua emissão.

Nº 766 - Prorrogar, por 01 (um) ano, a partir de 21.06.07, o prazo de validade do Concurso Público de provas e títulos, para o provimento de vagas desta Universidade, na categoria funcional de Técnico-Administrativos em Educação - Lei nº 11.091/05, de 12.01.05, destinadas aos Campi "Ministro Reis Velloso" - Parnaíba/PI, "Senador Helvécio Nunes de Barros" - Picos/PI, e "Ministro Petrônio Portela" - Teresina/PI, de acordo com as disposições preliminares, gerais e aplicáveis à espécie, e às normas contidas no edital em referência, (considerando o Processo nº 23111.006213/07-24; o item 5 do Edital nº 01/2006-UFPI, publicado no D.O.U. de 17.03.06; o Decreto nº 4.175/2002, de 27.03.2002; o Decreto nº 4.175/2002, de 27.03.2002; o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, publicado no D.O.U. de 07.11.2002).

Nº 767 - Prorrogar, por 01 (um) ano, a partir de 01.07.07, o prazo de validade do Concurso Público de Provas, para o provimento de vagas de cargos na categoria funcional de Técnico-Administrativos em Educação - Lei nº 11.091/05, de 12.01.05, destinadas aos Campi "Ministro Reis Velloso" - Parnaíba/PI, "Helvécio Nunes de Barros" - Picos/PI, e "Profª Cibelelva Elvas" - Bom Jesus/PI, de acordo com as disposições preliminares, gerais e aplicáveis à espécie, e às normas contidas no edital em referência, (considerando o Processo nº 23111.003709/07-73; o item 12 do Edital nº 02/2006-UFPI, publicado no D.O.U. de 18.05.06; o Decreto nº 4.175/2002, de 27.03.2002; o artigo 12 da Portaria nº 450/2002, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, publicado no D.O.U. de 07.11.2002).

LUIZ DE SOUSA SANTOS JÚNIOR