

# COMUNIDADE CARUMA

## Memória subterrânea, cultura e identidade quilombola no município de Pinheiro-MA

Jonas Rodrigues de Moraes<sup>1</sup>  
Arkley Marques Bandeira<sup>2</sup>  
Alipio Felipe Monteiro dos Santos<sup>3</sup>

### RESUMO

O artigo analisa a comunidade Caruma – zona rural de Pinheiro-MA – por meio do acionamento da memória, cultura e identidade quilombola. Para se fazer essa reflexão sobre essa localidade, é necessário também compreender o sistema de dominação oficial paternalista sobre essa comunidade. Parte da historiografia oficial procurou silenciar a memória dos quilombos dessa região. Produziu-se, assim, uma dominação dessa História elaborada por uma narrativa elitista e excludente sobre os moradores desse povoado. Os habitantes dessa localidade mantêm sentimentos de gratidão e bondade para com a família Guterres – donos do engenho Caruma durante o século XIX. Emergiram conflitos em virtude da ocupação dos negros nesse território, que se intensificaram a partir das lutas quilombolas pela regularização das terras dos remanescentes das comunidades de quilombos. Apoiado nas categorias teóricas *memória coletiva*, de Halbwachs (1990), *memória subterrânea*, de Pollak (1989) e *produção de dependentes*, de Carneiro da Cunha (1985), analisa-se os processos em andamento de construção de identidades e territorialidade da comunidade em discussão por meio da “História vista de baixo”. Palavras-chave: Comunidade Caruma. Memória subterrânea. Cultura. Identidade Quilombola. Pinheiro-MA.

### RESUMEN

El artículo analiza la comunidad Caruma - un área rural en Pinheiro-MA - a través de la activación de la memoria, cultura e identidad de quilombola. Para reflexionar sobre esta ubicación, también es necesario comprender el sistema de dominación oficial paternalista sobre esta comunidad. Parte de la historiografía oficial ha silenciado la memoria de los quilombos en esta región. Así, se produjo una dominación de esta Historia, elaborada por una narrativa elitista y exclusiva sobre los habitantes de este pueblo. Los habitantes de este lugar mantienen sentimientos de gratitud y amabilidad hacia la familia Guterres, propietarios del molino Caruma en el siglo XIX. Surgieron conflictos debido a la ocupación de negros en este territorio, que se intensificó como resultado de las luchas quilombolas por la regularización de las tierras de las comunidades quilombo restantes. Con el apoyo de las categorías teóricas *memoria colectiva* de Halbwachs (1990), *memoria subterránea* de Pollak (1989) y *producción*

---

1 Docente da Universidade Federal do Maranhão – Curso de Licenciatura em Ciências Humanas / História, Campus VII – Codó-MA. Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP (2014). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6017428273634746>; E-mail: [jonasacroa@yahoo.com.br](mailto:jonasacroa@yahoo.com.br)

2 Docente do Ensino Superior da Universidade Federal do Maranhão – Campus de Pinheiro, Ciências Humanas / História. Integra o PGCult - UFMA. Doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2013). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3764150553908789>. E-mail: [arkleymbandeira@gmail.com](mailto:arkleymbandeira@gmail.com)

3 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade PGCult – UFMA. Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira UFMA). Graduado em Ciências Humanas / História. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3591041162485401>. E-mail: [alipiomonteiro19@gmail.com](mailto:alipiomonteiro19@gmail.com)

de dependentes por Carneiro da Cunha (1985), se analiza los procesos en la construcción de identidades y territorialidad de la comunidad en discusión a través de la “Historia desde abajo”.

**Palabras-clave:** Comunidad Caruma. Memoria subterrânea. Cultura. Identidad quilombola. Pinheiro-MA.

## I. INTRODUÇÃO

O presente artigo busca discutir e analisar a comunidade intitulada Caruma, localizada na zona rural de do Município de Pinheiro, MA, especificamente acerca da condição da memória, cultura e identidade quilombola. Pensar a relação entre uma memória coletiva considerada subterrânea e sua relação com uma memória oficializada dominante exige discussão de conceitos bem como das estruturas que ancoram<sup>4</sup>.

Esse estudo fundamenta-se teoricamente a partir das análises dos conceitos de memória coletiva, de Maurice Halbwachs (1990); memória subterrânea, de Michael Pollak (1989); visão social de mundo, de Löwy (2009); produção de dependentes, de Carneiro da Cunha (1985). Por meio dessas categorias teóricas, procurou-se compreender o passado escravista do povoado Caruma a partir do ponto de vista teórico da História, especificamente da dita “História vista de baixo” (BURKE, 1992).

É pertinente entender que a palavra “Quilombo” “[...] é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...], quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (LOPES, 2006, p.27-8). Nessa perspectiva, compreendemos que

No Brasil, o termo “quilombo” passou a significar comunidades e agrupamentos autônomos de negros e negras escravizados fugitivos. “Quilombo” provém dos termos “*kilombo*”, da língua kimbundo, ou “*achilombo*”, bem como outras faladas na região de Angola, são provenientes do tronco linguístico Banto (SOUZA, 2016, p. 37).

A luz do pensamento de Pollak (1992), a narrativa historiográfica relacionada ao povoado Caruma se realiza e enquadra no selecionamento de memória – porque ela é seletiva. Mas para compreendermos como Pollak propõe compreender a memória e suas seleções, acionamos o conceito de memória, primeiramente, em Maurice Halbwachs.

De acordo com Halbwachs (1990), em termos genéricos, coexistem duas memórias: uma “interna/pessoal/autobiográfica” e outra “exterior/social/histórica”. Respectivamente, uma trata das lembranças que o indivíduo retém para si, de uma impressão pessoal que todos temos de um fenômeno material que produz imagens sociais e um ponto de vista próprio; a outra, que nos interessa, é a qual Halbwachs localiza como impregnada na memória individual e vice-versa, que desde a infância pode ser localizada no indivíduo porque “[...] a parte social ou, se o quisermos, do histórico, [...] é muito maior do que pensávamos” (HALBWACHS, 1990,

---

4 Essas análises são provenientes também do trabalho de campo.

p. 72). Assim, localizam-se duas memórias que, apesar de serem classificadas e dualizadas por custo de organização teórica, Halbwachs não as aparta, pelo contrário, as converge, mas com nítida hierarquia, porque a memória autobiográfica se apoia na memória histórica<sup>5</sup>, tornando a segunda mais ampla e influente que a primeira, pois nela encontra seus pontos de referência, “[...] em realidade, nunca estamos sós [...] temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Destarte, interessa questionar se tais comunidades pinheirenses possuem uma memória coletiva engajada com sua historicidade tomada como identidade ou soterrada pela produção de uma memória oficial que visa à desmobilização histórica e identitária dessas comunidades como remanescentes de quilombos. Existem estruturas de pensamento que possam nos ajudar a desenvolver tal argumento? Para tal, procurou-se conhecer a realidade do Caruma como território sua gente. Para essas questões buscou-se relacionar a História das comunidades por meio da historiografia oficial bem como a partir da memória oral das comunidades, na qual revelou-se um conflito na construção das identidades desses territórios quilombolas, que possui base na compreensão de sua memória coletiva.

Dessa maneira, a “História vista de baixo” ajuda na compreensão teórica do objeto através do tempo e do espaço. Novos objetos que carecem de fontes documentais, geralmente, apelam à narrativa e ao trabalho com a memória. A História vista de baixo demonstra suas possibilidades e seus limites, mas também os limites dos documentos, suas falhas, lacunas e manipulações. Nesse momento a História se une à interdisciplinaridade, dialogando com os antropólogos, economistas, geógrafos, sociólogos, críticos literários etc (BURKE, 1992).

Assim, o estudo de um quilombo seria um objeto subalterno, visto de baixo; na visão rankeana ou positivista de fazer história, não mereceria atenção. Entretanto, nosso enfoque teórico é lapidar a memória a partir de sua reconstrução, ouvindo experiências ditas “comuns”, mas que também participaram do passado. Jim Sharpe (1992, p. 41), em seu artigo sobre a micro-história, cita Edward Thompson em sua obra *A Formação da Classe Operária Inglesa*, de 1965:

Estou procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual ‘obsoleto’, o artesão ‘utopista’ e até os seguidores enganados de Joanna Southcott, da enorme condescendência da posteridade. Suas habilidades e tradições podem ter-se tornado moribundas. Sua hostilidade ao novo industrialismo pode ter-se tornado retrógrada. Seus ideais comunitários podem ter-se tornado fantasias. Suas conspirações insurrecionais podem ter-se tornado imprudentes. Mas eles viveram nesses períodos de extrema perturbação social, e nós, não [...].

---

5 No decorrer de sua obra *A Memória Coletiva* (1990), Halbwachs abandona esse termo porque entende que memória e história são duas coisas diferentes, que associam termos que se opõem em mais de um ponto, visto que a memória histórica seria uma memória emprestada, apreendida, escrita, pragmática, longa e unificada, e a memória coletiva seria uma memória produzida, vivida, oral, normativa, curta e plural. Todavia, Candau nos lembra que a história toma de empréstimo alguns traços da memória, “[...] os exemplos são inúmeros de uma história arbitrária em seus campos de análise (história factual, história das mentalidades, antropologia histórica, micro-história), em suas categorias e sequências temporais, como na escolha de termos e conceitos.” (CANDAU, 2018, p. 132).

Dessa maneira, utiliza-se a história vista de baixo como uma abordagem que possui duas funções importantes: primeiro, a de “[...] servir como um corretivo à história da elite [...]”, e segundo, a de abrir “[...] a possibilidade de uma síntese mais rica da compreensão histórica, de uma fusão da história da experiência do cotidiano das pessoas com a temática dos tipos mais tradicionais de história” (SHARPE, 1992, p. 53-54).

Para se apropriar das questões relacionadas a esse território, ocorreram duas visitas de campo realizada junto ao povoado<sup>6</sup>. Essas atividades tiveram como objetivo levantar informações históricas e sobre efetivação de políticas públicas próprias à população quilombola. Nessa primeira visita, foram realizadas entrevistas com os moradores mais velhos do povoado, chamando-nos a atenção que, apesar de as comunidades dentro do território do antigo engenho Caruma serem quilombolas, o próprio povoado que herdou o nome do engenho não se identificava como remanescentes de quilombos quilombola, de modo que não lhes interessavam ser quilombo como são seus corresidentes do território do Caruma.

Essa memória passou por um processo de repentina mudança na segunda visita, em abril de 2018, ocasionado por um conflito entre agentes exteriores e os moradores do Caruma. As tensões se deram quando alguém se apresentou como possível dono das terras e colocou cercas nos terrenos próximos dos moradores, tomou propriedades antigas inabitadas, cercou o poço centenário da comunidade e o açude utilizado para pesca e uso da água para inúmeras funções vitais, inclusive criando búfalos soltos que adentravam o açude, causando impactos na prática de criação dos peixes.

Todos estes fatos foram o motor que acionaram a identidade quilombola, ou seja, o processo de autoidentificação foi acionado como mecanismo de defesa etnopolítica, acionado memórias que favoreceram a construção de identidades.

A comunidade iniciou o que seria os passos necessários à sua autoidentificação (tais como organização da associação da comunidade, levantamento histórico por escrito, produção de ata para reuniões e outros) juntamente com lideranças das comunidades vizinhas.

Nessas participações, usamos como método de levantar problemáticas e questões a observação participante (GEERTZ, 1989; MARTINS e THEÓPHILO, 2007), seguido, ao fim da reunião, de entrevistas individuais, realizadas com os moradores que participaram dos conflitos, com roteiro pré-estabelecido e testado, incluindo questionário semiaberto (MARCONI e LAKATOS, 2010). Desse modo, para compreender os conflitos e tensões na comunidade focamos, buscamos entender o conflito em sua perspectiva histórica e social, dialogando com os dados obtidos na primeira visita, em conjunto com análises bibliográficas da literatura local.

---

6 Esse texto é fruto das reflexões discutidas pelo projeto “História, Memórias, Oralidades, Cultura e Artes na Baixada Maranhense”, coordenado pelo professor doutor Jonas Rodrigues de Moraes (UFMA), e teve como um dos colabores Alipio Felipe Monteiro dos Santos (discente/pesquisador) – UFMA – Campus Pinheiro, na época graduando em História, mas que continua sua pesquisa, em nível de mestrado, no território do Caruma.

## II. PASSADO ESCRAVISTA DE PINHEIRO-MA: QUILOMBO E INSURREIÇÃO

Visitar o passado escravista esquecido de Pinheiro é uma análise que se faz necessária. Para se compreender a História local e o peso da sociedade escravocrata do referido município, procurou-se conhecer a bibliografia de dois autores: Josias Abreu (2006) e Jerônimo de Viveiros (2007; 2014).

Um fidalgo de Alcântara, cidade próspera a esse tempo, com grande colônia portuguesa, de nome Inácio Pinheiro, possuidor de avultados haveres, propôs-se a fundar colônias a fim de fazer jus a novos latifúndios.

Muito gordo, viajavam por terra, em rede, trazida pelos seus muitos escravos, chegando assim a esta localidade, então habitada por uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização [...]. Aqui chegando, Inácio Pinheiro tomou posse da terra em seu nome, dando como colonos os próprios índios que a habitavam, batizando-a como o nome de Pinheiro, em sua honra (ABREU, 2006, p. 25).

Ademais, Viveiros (2007, p. 75-78; 2014, p. 131-133) narra revoltas que eclodiram em contingências migratórias de escravos aquilombados do município de Turiaçu em direção aos demais municípios da Baixada Maranhense: “[...] não teve outro aspecto o levante dos negros amocambados em Maracaçumé, no município de Turiaçu” (VIVEIROS, 2007, p. 76); os quais realizavam pilhagens nas fazendas dos arredores e tornavam-se, por esta maneira, “[...] os mocambos tremenda fonte de prejuízos aos fazendeiros, que neles não só perdiam os escravos, como tinham perene ameaça de pilhagem e até morte” (VIVEIROS, 2007, p. 41)<sup>7</sup>.

Os ataques dos quilombolas levaram à constante criminalização dos quilombos antes e posteriormente à abolição. Os amocambados eram chamados pelos fazendeiros de “bandidos”, “ladrões de gado” e “facínoras”. Constantemente surgiam pedidos de destruição de quilombos no território pinheirense, conforme documentação: “Portaria do Presidente da Província Maranhão ordenado ao juiz de paz de Pinheiro: que reúna gente necessária e mande destruir os quilombos de pretos fugidos que existem entre a fazenda do cidadão Lobato e Santo Antônio” (MARANHÃO, 2012, p. 167).

Narra-se ainda a prática de pajelança entre os quilombolas, tidos como vadios que praticavam rapinas sobre o disfarce de curandeiros: “[...] a *pajelança* é um desses disfarces, e, devemos acrescentar, o mais usado talvez, mormente no nosso município e nos vizinhos” (VIVEIROS, 2014, p. 220, grifos do autor).

A historiografia oficial comprova, mesmo que de seu modo tradicional e vista de cima, a existência massiva de trabalho escravizado na gênese do município de Pinheiro e da formação de quilombos. Estas pistas nos levam a perguntar sobre a historicidade e territorialidade dessas

---

<sup>7</sup> De acordo com Viveiros, a população de Pinheiro via o perigo iminente para quase toda a Baixada Maranhense, e estava apavorada: “o pânico avassalou as populações dos municípios [...] pode-se calcular a aflição dos Pinheirenses nesses dias angustiosos de julho de 1867” (VIVEIROS, 2007, p. 78).

comunidades, empreendendo a necessidade de uma construir narrativas que rompem com a historiografia oficial.

## II. CARUMA: MEMÓRIA E ORALIDADES

O município de Pinheiro localiza-se na microrregião da Baixada Maranhense, mesorregião do Norte maranhense. Esta região possui inúmeras comunidades quilombolas autodeclaradas, sendo vinte e uma comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares, e outras em processo de análise<sup>8</sup>.

**Quadro 01: Comunidades Remanescentes de Quilombos (crqs) certificadas em Pinheiro/MA**

UF	Município	Comunidades	Nº de Processo na FCP	Data de Abertura do Processo
MA	Pinheiro	Santana dos Pretos	01420.000865/2005-19	03/05/2005
MA	Pinheiro	Queimada de João	01420.000736/2007-84	17/04/2007
MA	Pinheiro	Oiteiro	01420.000821/2007-42	09/04/2007
MA	Pinheiro	Rio dos Peixes	01420.000918/2007-55	03/05/2007
MA	Pinheiro	Boa Vista	01420.000186/2008-84	01/02/2008
MA	Pinheiro	Espírito Santo	01420.011103/2011-88	22/08/2011
MA	Pinheiro	Lacral	01420.011103/2011-88	22/08/2011
MA	Pinheiro	Alto dos Pretos	01420.003971/2012-75	15/03/2012
MA	Pinheiro	Cuba	01420.010211/2014-86	15/08/2014
MA	Pinheiro	Sudário	01420.000605/2012-64	17/01/2012
MA	Pinheiro	Pacoã	01420.005988/2016-91	10/06/2016
MA	Pinheiro	Bem Fica	01420.005962/2016-42	14/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Maria	01420.005986/2016-00	10/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Rosa	01420.005989/2016-35	10/06/2016
MA	Pinheiro	Belo Monte	01420.005966/2016-21	14/06/2016
MA	Pinheiro	Guaribal	01420.005987/2016-46	10/06/2016
MA	Pinheiro	Santa Vitória do Gama	01420.005967/2016-75	14/06/2016

8 As comunidades que estão com as documentações em análise são: Pericumã dos Araújo, Boa Vista, Cutindimba, Pampilhosa, Estrada Grande e Cumarú.

MA	Pinheiro	Proteção	01420.005990/2016-60	10/06/2016
MA	Pinheiro	Pirinã	01420.012532/2014-15	12/06/2017
MA	Pinheiro	Tatuzinho	01420.005960/2016-53	14//09/2018
MA	Pinheiro	Povoado São Paulo Gama	01420.103048/2018-28	12/11/2018

Fonte: Elaboração própria, a partir dos dados da Fundação Cultural Palmares, 2020.

Nesse estudo privilegia-se o povoado do Caruma, localizado no interior do município, acessível pela rodovia federal MA-006 – em direção às cidades de Mirinzal, Central, Guimarães, Cururupu, entre outras – há quarenta e cinco minutos de carro do centro do município, com mais cinco minutos por um caminho de barro desviando da rodovia.

Caruma é o nome do antigo engenho erguido no local na primeira metade do século XIX e que deu origem, de formas diversificadas, a povoados e quatro comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares, que são Pirinã, Proteção, Pacoã e Sudário. O povoado herdou o nome do engenho e se localiza exatamente no local do antigo engenho, em uma área de 1.800 hectares de terra.

O povoado possui em torno de cento e trinta moradores, distribuídos em dezessete residências. Os moradores idosos foram escutados na época: Dona Maria da Graça Palavra (76 anos), Raimunda Catarina Pinheiro (74 anos), Benedito Palavra (74 anos) e seu irmão Claudionor Pinheiro (76 anos) relatam que o primeiro dono do Caruma foi o Major Jacinto Guterres, que também era proprietário de escravos que nele trabalhavam. “Era uma casa de engenho que funcionava o açúcar, a cachaça, a farinha”, lembra Maria da Graça Palavra (relato oral, 2015).

Jacinto Guterres era conhecido como Major pelos moradores que adotavam o sobrenome dos senhores, como informa Claudionor Pinheiro: “As pessoas que moravam aqui, os antigos, assinavam com o sobrenome dele, Guterres. Fulano de tal Guterres, Raimundo Guterres, aquela coisa toda porque reconhecia o dono da terra” (relato oral, 2018)<sup>9</sup>. Vale salientar que Josias de Abreu (2006, p. 41, 282-283) quantificou as fazendas e engenhos que existiam em Pinheiro, citando a fazenda do Caruma como importante engenho de açúcar da região movido à tração animal<sup>10</sup>.

No Jornal da Cidade de Pinheiro, na coluna de crônicas *Coisas de Antanho*, em uma

9 Em homenagem a sua família, hoje existe uma rua da cidade de Pinheiro com o seu nome, a Rua Dr. Neto Guterres, localizada no Bairro da Matriz. A História local faz referências a Jacinto Guterres diversas vezes.

10 Relação dos engenhos e seus proprietários de acordo com Josias Abreu: movidos à força mecânica: Cuba – Manoel Freitas de Abreu; Olho-d’água – Pimenta E. Filho; Pampilhosa – Joaquim Rodrigues dos Santos; Santa Maria – Ludgero Dias; Tabajara – Raimundo Humberto Pinheiro. Movidos à tração animal: Bolívia – Pedro Santos; Caruma – Jacinto Neto Guterres; Catinga – Athonásio Mariano Almeida; Curralzinho – Marçal Rodrigues Fernandes; Engenho do Meio – Raimundo Ribeiro; Outeirinho da Pedra – Raimundo Cabral Peixoto; Ponta da Capoeira – Antônio Raimundo do Rosário; Santo Antônio – José do Patrocínio Guterres; São Benedito – Benedito Ribeiro Durans; São Francisco – Irmãos Rodrigues Fernandes; São José – Antenor Otaviano Corrêa; Sumaúma – Henrique Marques; Três Furos – João Rodrigues Fernandes; Valença – Estácio Rodrigues Fernandes.

matéria datada de quatorze de dezembro de 1952, verifica-se um personagem cômico da família Guterres, o capitão Bernardo Guterres – irmão mais novo do Tenente-Coronel Antônio Guterres – e também o alcance do respeito social da família na região.

Houve em Pinheiro, um cidadão que deixou celebridade entre seus coetâneos. Pelos modos desabridos, pela acentuada inteligência e pelo desregramento de vida, contribuiu ele para que seu nome fosse sempre focalizado com facécia e jocosidade. Trata-se de capitão Bernardo Guterres. Era oriundo de uma das mais conhecidas e conceituadas famílias desta região e residia no distrito de Gama, onde sua família, em grande maioria, tinha localizadas suas fazendas de cana-de-açúcar, criação de gado, lavoura e etc. O capitão Bernardo Guterres era um extremo brincalhão. Sempre que vinha a Pinheiro, fazia grande estrago na cervejaria “Às de Copas” e quando estava alegre, pintava o sete [...] (ABREU, 2006, p. 56).

Em outra narrativa, Abreu (2006) relata mais sobre a respeitabilidade da família Guterres na região, por meio de uma das travessuras do capitão Bernardo Guterres, dessa vez envolvendo um escravo da fazenda Caruma. Esta narrativa nos faz perceber como foram as relações entre senhores donos de escravos e seus escravizados, baseada em uma hierarquia naturalizada nos modos de vida da sociedade pinheirense da época.

O tenente-coronel Antônio Guterres, o patriarca da família, era o chefe político local, de grande influência, de muita respeitabilidade, homem austero e circunspecto. Sendo o irmão mais velho de Bernardo, ainda era seu padrinho de batismo. No dia do seu aniversário, o Bernardo resolveu levar os parabéns ao padrinho. Chamou um preto da fazenda e, ameaçando-o, propôs ir ao Caruma. Fez o preto vestir um terno de Casimira, sapatos, perneira, esporas de prata, bom rebenque e chapéu de montaria, fazendo-o montar no seu belo cavalo de sela, completamente ajaezado. Ele, Bernardo, vestiu-se com a roupa do preto, calçou uns chinelos velhos, montou numa burra, levando uma maca na garupa, chapéu de carnaúba, e mochila de vaqueiro. Mandou que o preto fosse na frente e que desse “bom dia!” ao coronel, fazendo-se de gente grande, enquanto Bernardo se fazia de pajem. Achava-se o coronel Antonio Guterres no peitoril da fazenda, que era assobrada, quando viu entrar a toda brida, aquele cavaleiro, que ao chegar defronte, foi dizendo: - Bom dia, Coronel! O coronel Guterres logo compreendeu a farsa, pois o Bernardo apareceu na porteira da fazenda em trajes de pajem. Mandou o cavaleiro appear-se e este, ao subir a escada, chegando à varanda, foi recebido com uma boa surra de manguá, aplicada por dois outros pretos. O Bernardo, de longe, ria-se a valer. E o preto, ao descer as escadas, montou no cavalo e ia saindo a bom correr, quando encontrou o autor da farra que lhe perguntou: - O que é isso, meu preto? E o preto, sempre a correr, respondeu: - Mochila, sinhô! (ABREU, 2006, p. 58).



Assim, percebemos clara ligação dos atuais moradores da região do Caruma e sua trajetória histórica própria, dotada de relações territoriais específicas com ancestralidade negra relacionada diretamente à opressão historicamente sofrida (BRASIL, Decreto nº4887/03, Art. 2º). Entretanto, interessa notar que essa memória não ocasionou revoltas ou aquilombamento de imediato no caso do povoado Caruma, restando entender por qual razão.

Jacinto Guterres era conhecido por ser grande humanitarista entre o povo, possuidor de feito paternal (ABREU, 2006, p. 275). Uma farmácia foi erguida em Pinheiro com seu sobrenome, e a memória de dona Maria da Graça Palavra se recorda com saudosismo e respeito o proprietário do Caruma: “Se a pessoa adoecia, se procurava o major”.

Os moradores, como a Dona Raimunda Catarina, Claudionor Pinheiro, Benedito Palavra, lembram-se com sentimento de bondade e compadrio da família dos Guterres, mas em depoimentos orais informaram que no território já viveram negros escravos, inclusive a bisavó de Claudionor Pinheiro era uma escrava do engenho.

Confirmam também a presença de um poço utilizado para castigar os escravos bem próximo de suas casas, o “sumidouro”, fato que permeou a mentalidade da comunidade. O “sumidouro” aparece em outras comunidades da Baixada Maranhense, como revela a pesquisa de Cleudiane Costa Silva (2019), no quilombo Turimirim, em Turilândia, MA. A memória dos mais velhos define o sumidouro da seguinte maneira:

[...] um buraco, feito um poço, utilizado para castigar os negros que faziam algo contrário à vontade de seus senhores. É válido lembrar também que o *sumidouro* é algo que está presente em inúmeras comunidades quilombolas, localizadas em engenhos e fazendas, mais afastadas do centro das cidades, substituindo a ideia de um pelourinho, usado para amarrar e chicotear os escravos publicamente. Talvez seja porque o castigo do pelourinho serve como forma de criar um imaginário de medo na população, pois que é público, de forma que o sofrimento servisse de exemplo para todos os outros. Já o *sumidouro* não compartilha da humilhação pública, pois que sua tática de terror psicológico e físico reside justamente em isolar o escravo, tanto dos outros escravos, da casa grande e da luz solar, funcionando como uma espécie de solitária, só que em forma de cova, fazendo-se assim como uma potente mensagem subjetiva à cova. Além do mais, o escravo ficava sozinho na mata, vulnerável aos animais, doenças e criaturas que permeavam o imaginário em forma de lendas. (SILVA, 2019, p. 52)

Em relação a isso, pensamos como Rosaldo (1980 apud MELLO, 2008, p. 49, 212), na qual se compreende a ligação intrínseca entre território e um sistema coerente de imagens coletivas, a partir das “evidências factuais” e “especialização do tempo”, em que a memória se incorpora a elementos naturais e sociais, inclusive de dor e sofrimento, e são assim temporalizados.

**Imagem 1:** Peça do engenho/moenda



Foto: Alipio Santos

**Imagem 2:** Ruínas do antigo forno



Foto: Alipio Santos

**Imagem 3:** Açude construído para a fazenda



Foto: Alipio Santos

**Imagem 4:** Reunião dos moradores no Povoado Caruma



Foto: Alipio Santos

As fotos acima demonstram os vestígios materiais históricos do lugar, diretamente rememoriado ao engenho, bem como mostram os moradores em reunião para a consolidação da associação de moradores da comunidade, com assistência do presidente da comunidade vizinha Pacoã. Tais restos materiais e o açude são fontes temporais preciosas à comunidade e a memória do grupo, que são analisadas e discutidas em suas reuniões, permeadas por conflitos pelo lugar da memória.

Um conflito no campo simbólico surge quando a comunidade aciona o mecanismo de adscrição quilombola. As memórias dominantes são conexões sólidas que resgatam histórias de senhor de engenho bom e caridoso, dificultando a assunção quilombola coletiva que tenta buscar porto seguro no uso da memória como elemento de coesão étnica. Dessa forma, focaremos nesta análise e discussão teórica, sempre levando em conta a realidade social do povoado.

### III. IDENTIDADES, PATERNALISMO E MEMÓRIAS COLETIVAS

As identidades são altamente influenciadas pela memória coletiva, em que o presente significa as lembranças que são condicionadas por uma estrutura social e cultural, constituída no interior de um grupo (HALBWACHS, 1990). Logo, o enquadramento possibilita a institucionalização da memória oficial e dominante por meio do paternalismo, tornando-a quase inviolável, tornando o Caruma uma comunidade imaginada, nos termos de Benedict Anderson (2008), com mitos de fundação e narrativas próprias, mas não quilombola.

Michelle Perrot (1992) expõe em seu pensamento como o sistema paternalista interfere nas relações entre operários e patrões na industrialização francesa no século XIX. A dependência se evidencia no orgulho do operário pela indústria e patronado, explicando ausência de greves e protestos trabalhistas. No viés desse pensamento, examinamos como o vínculo familiar calcado no paternalismo e atrelado nas relações trabalhistas construíram laços de dependência e paternalização entre o senhor e os descendentes dos escravizados na comunidade Caruma<sup>11</sup>

Considerando a aplicação do paternalismo no escravismo brasileiro, foi este o dispositivo que se apresentou como bloqueio identitário cravado na memória de muitos indivíduos e principalmente de famílias que herdaram seu território diretamente da família que os escravizaram. Assim, E.P. Thompson (1998) compreende o poder do paternalismo como mecanismo de construção de uma sociedade de diferenças e opressão, que conserva privilégios criando diferentes formas de dependência.

Concomitante ao pensamento de Thompson, cita-se a sociedade escravocrata brasileira como modelo nessa forma de dominação, na qual a família (oligárquica e imperialista) concentra várias formas de poder institucionalizadas. Para ele, “[...] a casa-grande está no ápice, e todas as linhas de comunicação convergem para a sua sala de jantar, o escritório da propriedade ou os canis” (THOMPSON, 1998, p. 30). Ademais, Jessé de Souza (2017) identifica, criticamente, que a família patriarcal era a sociedade em si, elencando as seguintes características: família nuclear com seus bastardos, dependentes e escravos, onde não existiam limites à autoridade pessoal do senhor das terras e escravos.

Rituais e simbologias dramatizam, teatralizam-se por dentro das sutis formas de dominação do pós-abolição – mas por vezes encontrado enquanto o sistema escravista funcionava –, afirmando sarcasticamente o poder do dominador, que detém os limites de avanço e reconhecimento do dominado, influenciando, assim, uma visão do mundo amparada em toda uma estrutura simbólica e cultural de poder capaz de influenciar, e mesmo modular, identidades coletivas.

Visão de mundo, em Goldmann (1979), é um conceito sociológico interpretativo da cultura que parte de um intrassubjetivismo que compreenda estruturas mentais que operacionem as ideias e a teoria em uma negação de determinismos e totalidades históricas.

---

11 Para não ficarmos só no exemplo exterior ao Brasil, Sidney Chalhoub (2001) também pesquisa o cotidiano dos trabalhadores no Brasil durante a *belle époque* do Rio de Janeiro, identificando o mesmo sistema paternalista como controle social entre patrão e empregado.

Löwy (2009) pensa no mesmo âmbito, porém, pelo viés da coletividade, menos subjetiva. Por sua vez, Chartier (2002, p. 40, 41) sistematiza as visões de Goldmann e Löwy, em que pensar o conceito de visão de mundo inclui elaborar uma forma de fazer história que liga o pensamento com o social, tal como Febvre articulou no conceito de aparelhagem mental e Panofsky (mais adiante, também Bourdieu) apreendeu com o conceito de “habitus”.

Desse modo, Pollak (1989, p. 4) sintetiza o que interessa incorporar de forma histórica, argumentando que “não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade”. Assim, o conceito de “memórias subterrâneas” de Pollak, revela-se como metodologia histórica e social apropriada para pensar o povoado Caruma e também a historicidade das comunidades remanescentes de quilombo de Pinheiro, história construída sobre uma memória oficial que silencia os modos de vida, territorialidades e história dos considerados “facínoras” e “calhambolas”.

Quando possuímos uma história tradicional e oficial aliada ao paternalismo contra uma história esquecida e quase sem registros como das comunidades quilombolas de Pinheiro, temos o controle de uma única visão de mundo que se impõem aos dominados de forma branda e sem alarmes. Marcelo Mello sintetiza o paternalismo, incluindo um pensamento crítico:

[...]Ao mesmo tempo, outras estratégias de domínio foram empregadas e estimuladas pelo senhorio, dentre elas o paternalismo, fundamental na manutenção da ‘boa ordem’ entre os escravos. O paternalismo caracteriza-se por ser uma política de produção de dependentes. A concessão de ‘privilégios’ a cativos foi uma forma de evitar conflitos, pois visava incutir no escravo o sentimento de gratidão. Essa política de estímulos positivos certamente reverteu em benesses para os proprietários de escravos porquanto mantinha a estabilidade entre o plantel (MELLO, 2008, p. 132, 133).

Assim, o paternalismo é o responsável pela manutenção do cativo colonial na forma de um conjunto ideológico. Todavia, os cativos nunca cessaram de lutar, tentando construir espaços de contrapoder contra a dominação senhorial.

Discutir as ressignificações das revoltas escravas, incute, desse modo, reavaliar o conceito de liberdade e escravidão para os cativos, especificando os contextos sócio-históricos heterogênicos em análise. Boa parte da historiografia que trata da temática já indicou que pode haver uma resistência quando a condição de paternalizado é assumida pelo para manter-se vivo no jogo das ideias, dos signos, das máscaras, dentro do próprio sistema e, ao mesmo tempo, atuando contra ele<sup>12</sup>. Porém, nem sempre é assim.

---

12 Os instrumentos de controle social dos escravos no Brasil são diversos, assim como os de resistência. Chalhoub (2012) demonstra que as alforrias eram motivos de acumulações de dívidas, impulso para a meritocracia, visto que a alforria era colocada como meta para alguns escravos por seus senhores; era mais comum em escravos da cidade por conta de maiores possibilidades de serviços existentes para prestar. Ademais, pode-se constatar outras pesquisas sobre a temática das resistências variadas nos trabalhos de João José Reis (2016) e Hebe Mattos (2013).

No caso do povoado do Caruma, o paternalismo dos Guterres construiu a negação da identidade quilombola e os diferenciou das comunidades corresidentes do território, principalmente no Brasil do pós-abolição e com o crescimento do sistema de aforamento, que parecia significar liberdade alcançada pelos espaços de autonomia propostos pelos Guterres. A negação do grupo – mesmo diante do conhecimento da trajetória histórica própria, e diante do mesmo chão que seus avós escravos pisavam – pertence ao campo das interações (hierarquizadas e desiguais) com o agente dominante.

Nos quilombos de Pinheiro, especialmente o Caruma, o paternalismo utilizou da terra como mecanismo de controle, implantando o sistema de aforamento. Alfredo Wagner Berno de Almeida, na introdução do livro de Viveiros (2014, p. 37), cita o sistema de aforamento que vigorou no Brasil pós-abolição, sobre a lei comum, um quase direito consuetudinário, chamado “fôro”, que consistia no pagamento aos grandes fazendeiros pelo uso da terra, com pelo menos um terço da produção agrícola obtida.

#### IV. “FÔRO” E PÓS-ABOLIÇÃO

O “fôro” foi uma forma social de organização imposta, que a maioria dos ex-escravos se adaptaram para viver sem correr o risco de serem capturados por capitães do mato e terem sua liberdade surrupiada ainda no Brasil Imperial. O motivo é simples: desde a criminalização do quilombo, famílias de negros ex-escravos que se encontravam mais distantes, isolados dos centros urbanos, ou de fazendas e/ou engenhos, corriam certamente o risco de serem sequestradas e voltarem ao sistema da escravidão, medo causado pelo aumento do tráfico interprovincial<sup>13</sup> após a Lei Eusébio de Queiroz. Alencastro (2000, p. 345) demonstra claramente tal situação.

Reputada quilombola, uma família negra isolada, composta do pai, da mãe e de três filhos corria o perigo de ser capturada, cativada e eventualmente massacrada: a criminalização da fuga de escravos negros se transforma numa ameaça mortal a todo núcleo autônomo de negros livres no território brasileiro. Para tais pessoas, tais famílias, a melhor garantia à preservação da liberdade consistia em aceitá-la como uma liberdade relativa, prestando serviços ao fazendeiro ou senhor de engenho que reconhecesse e garantisse seu estatuto não escravo

O “fôro” consistia, então, no pagamento aos grandes fazendeiros pelo uso e habitação da terra, com pelo menos um terço da produção agrícola obtida. O que acabava criando formas de dependência específicas.

A “produção de dependentes”, como assinala Carneiro da Cunha (1985), fortaleceu-se como modelo de dominação no Brasil República, e se tornou essencial na Pinheiro pós-

---

13 Tráfico interno (interprovincial) era comum pelas terras nacionais. Muitos negros acusados injustamente de serem escravos fugidos de seu senhor eram capturados e leiloados quando não esclarecidos seus casos, fato que corrobora a identidade escravagista brasileira. Para saber mais, consultar Sidney Chalhoub (2012) e Bethel (1976).

abolição. Viveiros (2014, p. 118) relata: “A lei de 1888, extinguindo a escravidão no Brasil, abalou profundamente a economia maranhense”. Com isso, compreende-se a tragédia tamanha da significação desse processo para os fazendeiros e donos de engenho.

Município de intensa lavoura, com cerca de quarenta fazendas, servidas por mais de mil escravos, Pinheiro teve de sofrer as consequências do cataclismo. De maneira imediata, refletiu-se ele no orçamento de 1888 – 1889, que os edis daquela época compreenderam a gravidade da situação. De mais de um conto de réis de receita, em que já vinha desde 1874, caiu para 670\$000 [...] (VIVEIROS, 2014, p. 118).

Desse modo, a sociedade Pinheirense via no trabalho livre a morte da produção agrícola, o que grandemente preocupava a economia local, pois, em 1881, Pinheiro gozava ter cerca de quarenta fazendas, das quais vinte e três eram engenhos que funcionavam exclusivamente com mão de obra negra e escrava (VIVEIROS, 2014, p. 153). A partir deste momento, o sistema de aforamento cresce, pretendendo manter sob controle moral e econômico os descendentes de escravos.

Dispomos da minuciosa análise de Viveiros sobre o que ele denomina de “Um Plano de Trabalho Livre”, dedicado a impor um contrato sobre as condições do trabalho na lavoura que ilusionava a liberdade, por alguns fazendeiros temerosos de falência.

Todo o trabalhador receberá, para si e sua família, uma área de terra, tendo 25 braças em quadrado, para edificar casa e fazer quintal e sítio, e mais uma área de 50 braças quadradas para suas roças anualmente, com a obrigação de prestar aos engenhos seus serviços durante 20 dias por mês recebendo um salário que será estipulado na base de 700 réis a 1\$000, segundo a natureza do serviço e o preço do açúcar.

O trabalhador que cumprir fielmente esta cláusula, durante cinco anos, adquirirá para si e sua família posse legítima da área de 25 braças em quadro, onde tiver edificado a sua casa, para todos os efeitos legais. Não podendo, porém, transmitir a estranhos, sem autorização do proprietário dos engenhos.

O trabalhador que resolver mudar-se, abandonando este contrato, pode fazê-lo e vender as benfeitorias, com autorização do proprietário ficando adquirente com os benefícios do contrato.

Findo o prazo de 5 anos, cessa para o trabalhador a obrigação de trabalhar 8 meses por ano nos engenhos, assim como cessa para o proprietário a obrigação de dar-lhe terras (50 braças) para a lavoura, porém o trabalhador poderá obter as ditas 50 braças, sempre que se obrigue à prestação de serviços (VIVEIROS, 2014, p. 153-155).

Fica claro o grau de dominação presente do paternalismo por meio do sistema de aforamento, uma dependência que perpassa não somente as relações simbólicas, mas principalmente econômica. Mas, para o pensamento da época, tal situação era tida quase como romântica, de intensa benevolência e caridade, como informa a escritora local, Graça Leite. Em sua obra “Bem-te-vi bem te conto; crônicas pinheirenses” (2007), narra-se a situação da seguinte maneira: “[...] após a Lei Áurea, alguns escravos permaneceram fiéis aos seus senhores,

ficando com eles por livre e espontânea vontade, ajudando-os nas lavouras e nos engenhos” (LEITE, 2007, p. 15).

Assim, é necessário refletir e pesquisar mais a fundo sobre que tipo de influências essa forma de pensar e narrar uma história deixa na história local, principalmente na constituição de identidades dos grupos que não possuem registros históricos por escrito, mas somente na memória que vive através das oralidades. Certamente, a forma de ensinar a História tem que levar em consideração essa problemática, a fim de exercer seu papel crítico.

O conflito das memórias altera a territorialidade do grupo, sendo que o conflito do território fez emergir o conflito das memórias. O que se põe como dominante no agora com a terra de seus antepassados (o agente exterior que demarca e tenta tomar por posse à força a terra), coloca em xeque a memória do dominante da terra no passado. Logo, não somente a memória é dispositivo atuante, mas as relações com os agentes externos, o conflito e as comunidades vizinhas, que reconstróem as relações de territorialidade do povoado para com o seu território (bem como o influenciam num constante reenquadramento da memória).

A nova territorialidade que surge agora é contra o agente dominante, contra o cercamento de suas terras, de seu açude, de seus modos de vida. O território é posto à reflexão, espacializado e temporalizado por meio das relações de poder que o agora aciona, elucidando sobre as relações de poder do passado, retomando a memória dos Guterres, da escrita de Viveiros, do paternalismo e dos “fôros”.

Dessa forma, o território é construído histórica e socialmente; não é passivo, não é vazio. Território como um resultado tanto das forças produtivas e suas dialéticas, como das estruturas, das relações sociais, da cultura, do saber (LEFEBVRE, 2006; HAESBAERT, 2004, p. 79); entrelaça-se assim, com o espaço da memória e da identidade.

#### IV. CONCLUSÃO

Considera-se Pinheiro como herdeira de uma vasta história escravista, fundada pelo trabalho de escravos em fazendas e engenhos, onde esses foram esquecidos, suas revoltas e seus modos de vida; seus territórios foram esquecidos e afugentados pela memória oficial. Dessa forma, considera-se que este estudo possui uma perspectiva da “História vista de baixo”, de forma a dar voz aos comuns e esquecidos da história. Considera-se que o povoado Caruma reenquadra sua memória coletiva contra outra dominante, uma memória que foi subterrânea, paternalizada e “aforada” por múltiplas e complexas formas de dominação e dependência.

Não obstante, um processo de assunção no presente diante de um conflito com pessoa externa pela posse de suas terras faz emergir uma dicotomia entre memória e identidade quilombola coletiva, em que o território é pensado de forma multifacetada, pela multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004) ou pela identidade territorial (RITTER, 2011), tendo em vista que a memória é fundamental no desenquadramento do dominante oficial. Memórias essas que são acionadas a partir das interações com o conflito do agora, como elemento dicotomizador crítico na formação étnica nas fronteiras, de forma interssocietária,

tanto com as comunidades corresidentes do território Caruma como com o agente externo gerador de conflito fundiário.

A memória apresenta-se como uma construção social sujeita às forças políticas, comumente, na posse das forças dominantes. Desse modo, resta ao grupo dominado a resistência, a qual se constrói, no nosso caso de estudo, com estratégias etnopolíticas complexas, que visam conhecer-se e reconhecer-se em sua própria história, relacionando cultura, identidade e memória.

Constatamos que a compreensão da historicidade dos quilombolas perpassa não somente pela memória do período escravista, mas também por uma cultura do pós-abolição que impôs novas formas de dominação econômicas, mental ou moral, visando conservar certas estruturas de poder centrais para manter a desigualdade das diversas relações. Por isso, a interdisciplinaridade na pesquisa histórica é um instrumento vital para compreender a construção do conhecimento histórico presentes nos ditos e não-ditos, alargando as problematizações e os métodos, de forma que a história desses quilombos não fique no esquecimento e na marginalização da história e da cultura local e regional.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Josias. *Coisas de Antanho*. Josias Abreu: organizado por: José Jorge Leite Soares. São Luís, Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1982.  
BURKE, Peter (org.). *A escrita da história - novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992.

BRASIL. *Decreto 4887/2003*. In. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)> Acesso em 19 abr. 2018.

BURKE, Peter. Abertura: A nova história, seu passado e seu futuro. In.: *Escrita a história: novas perspectivas / Peter Burke (org.); tradução de Magda Lopes*. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. - (Biblioteca básica).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2018.

CHALHOUB, Sidney. População e Sociedade. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Coleção História do Brasil Nação: 1808-2010, volume 2. Organização de Lilia Mortiz Schwarcz. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 36-81.



- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GOLDMAN, L. *Dialética e Cultura*. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- LEFÉBVRE, H. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: fev. 2006.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na sociologia do conhecimento*. – 9ª Ed. – São Paulo: Cortez, 2009.
- MARANHÃO, Secretaria de Estado da Cultura. *Repertório de documentos para a História da Escravidão no Maranhão 1754 – 1840 / Arquivo Público do Estado do Maranhão*. São Luís: Edições SECMA, 2012.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. *Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. São Paulo: Atlas, 2007.
- MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural / Marcelo Moura Mello*. Campinas, SP: [s.n.], 2008.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, vol.2, nº3, 1989. p.3-15.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- REIS, João José. De Escravo a Rico Liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História*. São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan.-jun., 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.usp.br/revhistoria/article/view/108145>>. Acesso em: 04 fev. 2019.

RITTER, Carlos. Reflexões epistemológicas sobre os “territórios de identidade”. *Revista Geografar*. Curitiba, v.6, n.1, p.95-109, jun./2011.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *Escrita a história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, Cleudiane Costa. *História e Memória de Quilombo: a formação do quilombo de Turimirim, em Turilândia-MA*. 90 f. Monografia (Graduação) – Curso de Ciências Humanas – História Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro, 2019.

SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. Curitiba: Appris, 2016.

SOUZA, Jessé. *A Elite do Atraso. Da escravidão à Lava Lato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

THOMPSON. E.P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhias das Letras, 1998.

VIVEIROS, Jerônimo de. *Quadros da vida Pinheirense*. São Luís: Instituto Geia, 2007.

VIVEIROS, Jerônimo de. *História Social, Econômica e Política de Pinheiro*. São Luís: UEMA, 2014.

## FONTES ORAIS

### Entrevistas na comunidade Caruma

01. PINHEIRO, Claudionor. **Depoimento** [abril de 2018]. Pinheiro-MA. Entrevista concedida aos autores.

02. PALAVRA, Maria da Graça. **Depoimento** [abril de 2018]. Pinheiro-MA. Entrevista concedida aos autores.