

UNIVERSIDADE POSITIVO
ADRIANA RITA TREMARIN

**TERRITORIALIDADE E ETNOCARTOGRAFIA QUILOMBOLA:
VÍNCULOS SOCIOAFETIVOS E RECONHECIMENTO DE DIREITOS DA
COMUNIDADE VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA (PR)**

CURITIBA
2026

ADRIANA RITA TREMARIN

**TERRITORIALIDADE E ETNOCARTOGRAFIA QUILOMBOLA:
VÍNCULOS SOCIOAFETIVOS E RECONHECIMENTO DE DIREITOS DA
COMUNIDADE VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA (PR)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Gestão Ambiental da Universidade Positivo, como
requisito parcial à obtenção do título de Doutora em
Gestão Ambiental.

Orientador: Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn

Linha de pesquisa: Planejamento, Conservação e
Desenvolvimento Socioambiental
Projeto associado: Planejamento e implantação de
propostas de gerenciamento ambiental

CURITIBA

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central – Universidade Positivo

T789 Tremarin, Adriana Rita.

Territorialidade e etn-cartografia quilombola: vínculos socioafetivos e reconhecimento de direitos da Comunidade Vila Esperança de Mariental, Lapa (PR) / Adriana Rita Tremarin. — Curitiba : Universidade Positivo, 2026.
334 f. : il. color.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb) – Universidade Positivo, 2026.
Orientador(a): Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn.

1. Gestão ambiental. 2. Cartografia social. 3. Quilombo periurbano. 4. Identidade. 5. Direitos territoriais. 6. Gestão ambiental. I. Michaliszyn, Mario Sergio. II. Título.

CDU 504.03

DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTOS

Dedico este trabalho à minha família, ao meu amigo e orientador, Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn, e às amigas e aos amigos que estiveram comigo. Agradeço, em especial, às mulheres da Vila Esperança, por terem compartilhado comigo suas histórias e geografias. Agradeço aos professores da banca de qualificação e defesa – Prof. Dr. Francisco de Assis Mendonça, Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes, Prof. Dr. Marcelo Limont, Prof. Dr. Rafael Zanlorenzi e Dra. Alaerte Martins. Agradeço, ainda, à Universidade Positivo, aos docentes e colegas do Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela concessão da bolsa de estudos e pela oportunidade de retornar à vida acadêmica.

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida (Nascimento, B. In: Ratts, 2006, p. 124).

PRÓLOGO

Mulher, mãe, esposa e professora. Geógrafa. Humanista. Inquieta por janelas e portas abertas.

Nasci a segunda de três em uma família de classe média baixa. Pais rígidos na educação, na moral e fé católica, orgulhosos de sua ascendência italiana pelo lado paterno, portuguesa e ucraniana, pelo lado materno, mesmo com reminiscências caíçara e ‘bugre’.

Minha infância e início da adolescência acompanhou a redemocratização do país e a efervescência dos movimentos sociais de base, ainda que na família prevalecesse a miopia política característica da classe média brasileira entusiasta da “ordem e progresso” e avessa às lutas de *negris e brasilianis*.

Sem crítica e trato social, limitada pela rigidez parental, passei a frequentar as bibliotecas das escolas públicas que frequentei. Com pouco discernimento para a escolha de conteúdos, meu universo se limitava aos romances *best sellers* da literatura estrangeira, como aos volumes da “Biblioteca das Moças”.

No início da década seguinte, o ingresso na instituição progressista de maior referência na minha formação – o Instituto de Educação do Paraná Professor Erasmo Pilotto – promoveu minha consciência e esclarecimento. Apesar de tradicional na formação de ensino médio para jovens moças no magistério, a escola era o reduto de professoras e professores engajados na luta pelos Direitos Humanos, na transformação da educação pela pedagogia histórico-crítica dos conteúdos, pelo construtivismo. De início, “O que é educação”, de Carlos Rodrigues Brandão; na sequência, José Carlos Libâneo, Demerval Saviani, Jean Piaget, Lev Vygotsky, Maria Montessori, Emilia Ferreiro, Paulo Freire.

A revelação proporcionada por essas/es autoras/es, impulsionou minha criticidade, meu olhar para as humanidades, minha revolta contra as mazelas.

Contra a rigidez do pensamento da Casa. Pelo engajamento político.

Era tempo de *impeachment* do aristocrata que atuava como falso caçador de privilégios. Era tempo de desacreditar o herói para quem a moça se rende no final. Era tempo de ver que a Casa tinha problemas e que os problemas não eram miúdos.

Da necessidade de espaço – físico-real-material / abstrato-idealizado-de pensamentos e palavras – decidi ingressar na Geografia. Caminhos e descaminhos me levaram a pensar e pesquisar a

cidade e a relação das pessoas, o ambiente híbrido de natureza e gentes, de realização e segregação, de liberdade e condicionamentos, de planejamento e realidades.

E o caminhar junto ao arquiteto-urbanista de olhar sensível e ponderado, foi dando medida à minha lucidez, à leitura da paisagem, do espaço e de suas relações. Aí veio a maternidade. As lentes de leitura e interpretação do mundo se transformaram, se intensificaram na defesa do feminino contra a redução da mulher (das Minhas Três Meninas-Mulheres) ao estereótipo social da fragilidade, da subserviência, do condicionamento a padrões estéticos e de comportamento, assumindo essa luta para que possam exercer a liberdade cerceada para tantas antes delas e ainda agora.

Limitações e acomodações que carecem de resistência na família, entre amigas e amigos, na sociedade em geral. Contradições acirradas pelo contexto político do país, pelo dualismo, violência e intolerância promovidos por grupos ultraconservadores.

Chega a inesperada oportunidade de ingressar no PPGAmb. E o objetivo acadêmico deixado de lado por mais de vinte anos, revive com a possibilidade de interlocução com pesquisadoras/es de diferentes áreas com a temática ambiental.

Ao conhecer a proposta do Professor Mario, sua compreensão de como a pesquisa acadêmica deve estar à serviço das comunidades, me fez aceitar seu desafio de mudar a perspectiva do projeto. Inicialmente, pensara em tratar da relação entre a cidade e seus rios. Mas sua proposta foi a de me voltar para a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), no município da Lapa (PR). Visitar a comunidade e deixar que ela me contasse como eu, com meu trabalho de pesquisadora, poderia ajudar a desvelar o que precisava ser posto...

RESUMO

Em contexto de expansão periurbana, vulnerabilidade socioambiental e persistência de racismo estrutural, comunidades quilombolas reconhecidas recentemente enfrentam desafios específicos para afirmar sua identidade e garantir o direito à terra. Esta tese analisa a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), localizada no município da Lapa (PR), com o objetivo de avaliar a contribuição da Cartografia Social Etnográfica para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra. A pesquisa adota abordagem qualitativa, aplicada e etnográfica, combinando revisão bibliográfica e documental, análise de dados secundários, questionário socioeconômico, observação participante, entrevistas individuais e oficinas de etnocartografia com mulheres quilombolas. As análises revelam um quadro de insegurança fundiária, precariedade de infraestrutura, multiterritorialidade e fragilidade de vínculos comunitários, atravessado por processos de branqueamento e apagamento histórico-cultural. Ao mesmo tempo, evidenciam redes de cuidado, fé e trabalho que sustentam formas cotidianas de pertencimento e resistência. As cartografias sociais etnográficas produzidas com as mulheres da CRQ VEM tornam visíveis o eixo casa–quintal–comunidade, as territorialidades do corpo, do cuidado e do trabalho, bem como áreas de conflito, risco e vulnerabilidade ambiental. O processo de automapeamento resultou na priorização de problemas socioambientais e na identificação de zonas de maior criticidade, orientando a formulação de diretrizes futuras de cuidado territorial e gestão ambiental compartilhada e fornecendo insumos para a elaboração de Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PGTAQ) e instrumentos municipais de planejamento. Ao articular Geografia Socioambiental, epistemologias decoloniais, etnodesenvolvimento e Cartografia Social, o estudo contribui para o debate sobre direitos territoriais quilombolas e dialoga especialmente com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável 10 (Redução das Desigualdades), 11 (Cidades e Comunidades Sustentáveis), 17 (Parcerias e Meios de Implementação) e com a proposta do ODS 18 (Igualdade Racial).

Palavras-chave: cartografia social; quilombo periurbano; identidade; direitos territoriais; gestão ambiental.

ABSTRACT

In a context of peri-urban expansion, socio-environmental vulnerability, and persistent structural racism, recently recognized quilombola communities face specific challenges in affirming their identity and securing land rights. This dissertation analyzes the Quilombola Remaining Community Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), located in the municipality of Lapa (PR), with the objective of evaluating the contribution of Ethnographic Social Cartography to the strengthening of cultural identity and quilombola territoriality, aiming at the recognition and effective realization of the right to land titling. The research adopts a qualitative, applied, and ethnographic approach, combining bibliographic and documentary review, analysis of secondary data, a socioeconomic questionnaire, participant observation, individual interviews, and ethnocartography workshops with quilombola women. The analyses reveal a situation of land tenure insecurity, precarious infrastructure, multiterritoriality, and fragile community bonds, permeated by processes of whitening and historical-cultural erasure. At the same time, they highlight networks of care, faith, and work that sustain everyday forms of belonging and resistance. The ethnographic social cartographies produced with the women of CRQ VEM make visible the house–yard–community axis, the territorialities of the body, care, and work, as well as areas of conflict, risk, and environmental vulnerability. The self-mapping process resulted in the prioritization of socio-environmental problems and the identification of zones of greater criticality, guiding the formulation of future guidelines for territorial care and shared environmental management and providing inputs for the preparation of the Technical Report for Identification and Delimitation (RTID), the Quilombola Territorial and Environmental Management Plan (PGTAQ), and municipal planning instruments. By articulating Socio-environmental Geography, decolonial epistemologies, ethnodevelopment, and social cartography, the study contributes to the debate on quilombola territorial rights and engages in particular with Sustainable Development Goals (SDGs) 10 (Reduced Inequalities), 11 (Sustainable Cities and Communities), and 17 (Partnerships for the Goals), as well as with the proposal for SDG 18 (Racial Equality).

Keywords: social cartography; peri-urban quilombo; identity; territorial rights; environmental management.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – DIAGRAMA SOBRE A TRIANGULAÇÃO NA COLETA DE DADOS.....	31
FIGURA 2 – DIAGRAMA DAS UNIDADES DE REGISTRO (UR) E DOS PRINCIPAIS AUTORES/AS	32
FIGURA 3 – FLUXOGRAMA DO PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS.....	90
FIGURA 4 – FRAGMENTOS DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 05 DE JUNHO DE 1880, EDIÇÃO 2052 E DE 31 DE AGOSTO DE 1880, EDIÇÃO 2076.....	104
FIGURA 5 – DOCUMENTO DE CLASSIFICAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS A SEREM LIBERTOS PELO FUNDO DE EMANCIPAÇÃO NO MUNICÍPIO DA LAPA, 04 DE AGOSTO DE 1880	105
FIGURA 6 – REGISTRO DE ÓBITO DE JOAQUIM, ESCRAVIZADO DO BARÃO DOS CAMPOS GERAIS, EM 07 DE ABRIL DE 1882	105
FIGURA 7 – FRAGMENTO DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1883, EDIÇÃO 00013	106
FIGURA 8 – FRAGMENTO DO TESTAMENTO DE VICENTE MACHADO (1907).....	109
FIGURA 9 – PRAÇA DA MATRIZ, LAPA (PR)	110
FIGURA 10 – LOCALIDADE DO ANTIGO SÍTIO DO MOINHO VELHO	111
FIGURA 11 – ANTIGA SENZALA.....	115
FIGURA 12 – FONTE D'ÁGUA DO QUEBRA POTE.....	116
FIGURA 13 – FRAGMENTO DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 10 DE JULHO DE 1878, EDIÇÃO 1924.....	118
FIGURA 14 – LOCALIZAÇÃO E ÁREA APROXIMADA DAS ANTIGAS FAZENDAS PRÓXIMAS ÀS CRQS DA LAPA (PR), CONFORME DESCRIÇÃO DE MÜLLER (2011)	119
FIGURA 15 – ESCRITURA PÚBLICA DE MANUMISSÃO LAVRADA NO CARTÓRIO DA LAPA (PR), EM 21 DE AGOSTO DE 1872	120
FIGURA 16 – CARTOGRAMA DA POPULAÇÃO QUILOMBOLA POR MUNICÍPIO DO ESTADO DO PARANÁ SEGUNDO O CENSO 2022.....	136
FIGURA 17 – LOCALIZAÇÃO DA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL (CRQ VEM), LAPA (PR)	141
FIGURA 18 – LEVANTAMENTO AEROFOTOGRAFÉTRICO REALIZADO COM DRONE (2022).....	142
FIGURA 19 – PRODUÇÃO E EXTRAÇÃO DE MADEIRA EM ÁREA DA CRQ VEM	143
FIGURA 20 – MAPA DE HIPSOMETRIA DA CRQ VEM, LAPA (PR)	144
FIGURA 21 – VIA DE ACESSO E ÁREA COMUNITÁRIA DE LAZER DA CRQ VEM	145
FIGURA 22 – MAPA DE DECLIVIDADE DA CRQ VEM, LAPA (PR)	146
FIGURA 23 – MANEJO INADEQUADO DO SOLO NA CRQ VEM.....	147
FIGURA 24 – AFLORAMENTO DE ROCHA NA CRQ VEM	147
FIGURA 25 – DOMICÍLIO CONSTRUÍDO EM DECLIVE APÓS CORTE DA ENCOSTA E CRIAÇÃO DE PLATÔ NA CRQ VEM	148
FIGURA 26 – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA VILA ESPERANÇA E DO FEIXO EM RELAÇÃO ÀS ÁREAS ESTRATÉGICAS DE CONSERVAÇÃO E RESTAURAÇÃO FLORESTAL (AECR) [221]	149

FIGURA 27 – MAPA AMBIENTAL DAS ÁREAS DE ENTORNO DA CRQ VEM, LAPA (PR) [221]	150
FIGURA 28 – PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS DOMICÍLIOS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM	153
FIGURA 29 – PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS DOMICÍLIOS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM	154
FIGURA 30 – ÁREA DA CRQ VEM EM AEROLEVANTAMENTO DE 07 JUN. 1980 [221]	157
FIGURA 31 – ÁREA DA CRQ VEM EM AEROLEVANTAMENTO DE 06 JUN. 2000 [221]	158
FIGURA 32 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 05 JAN. 2015 [221]	159
FIGURA 33 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 30 SET. 2019 [221]	160
FIGURA 34 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 09 NOV. 2023 [221]	161
FIGURA 35 – PREPARO DO SOLO E CULTIVO DE HORTALIÇAS NA ÁREA 1 DA CRQ VEM.....	164
FIGURA 36 – MAPA DAS ÁREAS DE INTERESSE DE MANANCIAIS DE ABASTECIMENTO PÚBLICO DA REGIÃO METROPOLITANA DE CURITIBA NA REGIÃO DA CRQ VEM, LAPA (PR)	166
FIGURA 37 – CONDIÇÕES SANITÁRIAS NA ÁREA 2 DA CRQ VEM.....	167
FIGURA 38 – LOCALIZAÇÃO, DISTÂNCIA E PERFIL ALTIMÉTRICO ENTRE A CAPTAÇÃO DE ÁGUA DO POÇO ARTESIANO NA BACIA DO RIO CORISCO E A GRANJA	167
FIGURA 39 – CONDIÇÕES SANITÁRIAS NA ÁREA 2 DA CRQ VEM.....	168
FIGURA 40 – IMPACTO AMBIENTAL DAS CRIAÇÕES DE SUÍNOS NA CRQ VEM [223]	169
FIGURA 41 – DESCARTE INADEQUADO DE RESÍDUOS SÓLIDOS NA ÁREA 2 da CRQ VEM	169
FIGURA 42 – MULHERES DA CRQ VEM.....	178
FIGURA 43 – FORNO DE TIJOLOS REVESTIDO COM BARRO	183
FIGURA 44 – PÁGINAS DO LIVRO “LAPA: MEMÓRIAS DE UM ‘GURI’ (EM TEMPO DE GUERRA) 1936 A 1945”	189
FIGURA 45 – PÁGINA DO LIVRO “LAPA: MEMÓRIAS DE UM ‘GURI’ (EM TEMPO DE GUERRA) 1936 A 1945”	192
FIGURA 46 – PROCISSÃO EM LOUVOR A NOSSA SENHORA APARECIDA, CRQ FEIXO.....	206
FIGURA 47 – TRABALHO AGRÍCOLA INFORMAL	214
FIGURA 48 – SEDE DA ANTIGA INDÚSTRIA DE PRODUTOS QUÍMICOS ONDE MUITAS MULHERES TRABALHARAM	216
FIGURA 49 – CAVIDADE ABERTA PARA RECEBER EFLUENTES DE RESIDÊNCIA NA CRQ VEM .	224
FIGURA 50 – QUILOMBOLAS DA LAPA	237
FIGURA 51 – OFICINAS DE ETNOCARTOGRAFIA CRQ VEM.....	239
FIGURA 52 – MAPA VISUAL DAS PALAVRAS MAIS FREQUENTES NAS ENTREVISTAS E OFICINAS	241
FIGURA 53 – AUTORREPRESENTAÇÕES FEMININAS.....	244
FIGURA 54 – DIAGRAMA DA ROTINA DIÁRIA DAS MULHERES DONAS DE CASA DA CRQ VEM	246
FIGURA 55 – DIAGRAMA DA ROTINA DAS MULHERES QUE TRABALHAM FORA DA CRQ VEM.	247
FIGURA 56 – DIAGRAMA DE SABERES DA VILA ESPERANÇA, LAPA (PR)	250
FIGURA 57 – AUTOMAPEAMENTO DE MEMÓRIA DA CRQ VEM – OFICINA 1	255

FIGURA 58 – AUTOMAPEAMENTO SOBRE IMAGEM DE SATÉLITE, CRQ VEM, – OFICINA 2	256
FIGURA 59 – CALENDÁRIO DOS PERÍODOS ANUAIS DE COLHEITA/TRABALHO AGRÍCOLA.....	257
FIGURA 60 – MAPA DE USO DO SOLO DA ÁREA 1 CRQ VEM - 2025.....	259
FIGURA 61 – MAPA DE USO DO SOLO DA ÁREA 2 CRQ VEM - 2025.....	261
FIGURA 62 – MAPA DOS EQUIPAMENTOS URBANOS E LOCAIS DE TRABALHO ACESSADOS PELA CRQ VEM – 2025.....	263
FIGURA 63 – TERRITORIALIDADE DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM.....	266
FIGURA 64 – TERRITORIALIDADE DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA ÁREA 2 DA CRQ VEM.....	267
FIGURA 65 – RELAÇÕES DE PARENTESCO ENTRE AS MATRIARCAS E OS PATRIARCAS DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA CRQ VEM	268
FIGURA 66 – LINHA DO TEMPO DE FATOS DESTACADOS DA CRQ VEM (~1992 a 2025)	271
FIGURA 67 – MAPEAMENTO DOS PROBLEMAS APONTADOS NA CRQ VEM - 2025	277
FIGURA 68 – IMÓVEIS CADASTRADOS NO SICAR NO ENTORNO DA CRQ VEM – 2025	278
FIGURA 69 – IMÓVEIS CADASTRADOS NO SIGEF NO ENTORNO DA CRQ VEM – 2025	279
FIGURA 70 – ANÁLISE DE PROXIMIDADE INSTITUCIONAL A CRQ VEM - 2025.....	281

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – POPULAÇÃO DO PARANÁ, ENTRE LIVRES E ESCRAVIZADOS, 1772-1872	98
GRÁFICO 2 – POPULAÇÃO DA LAPA, ENTRE LIVRES E ESCRAVIZADOS, 1772-1872	98
GRÁFICO 3 – POPULAÇÃO QUILOMBOLA DOS MUNICÍPIOS PARANAENSES EM RELAÇÃO AO ÍNDICE DE DESEMPENHO MUNICIPAL (IPDM - ÍNDICE IPARDES), 2021.....	137

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – OBJETIVOS E METAS DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL	24
QUADRO 2 – OFICINAS DE ETNOCARTOGRAFIA NA CRQ VEM [238]	38
QUADRO 3 – MATRIZ DE TRIANGULAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA TESE	41
QUADRO 4 – SÍNTESE SOBRE A CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA	82
QUADRO 5 – ASSOCIAÇÃO DE ENTREVISTADAS QUILOMBOLAS A FIGURAS FEMININAS NEGRAS BRASILEIRAS	175
QUADRO 6 – PRIORIZAÇÃO DE PROBLEMAS DA CRQ VEM – 2025.....	275
QUADRO 7 – DIRETRIZES AMBIENTAIS E TERRITORIAIS PARA USO E OCUPAÇÃO DO SOLO QUE SE SOBREPÕEM NA ÁREA DA CRQ VEM	282

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACP	Área de Concentração de População
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AECR	Áreas Estratégicas de Conservação e Restauração
AID	Área de Influência Direta
Amep	Agência de Assuntos Metropolitanos do Paraná
ANTT	Agência Nacional de Transportes Terrestres
APA	Área de Proteção Ambiental
APP	Área de Proteção Permanente
CAMP	Centro de Assessoria Multiprofissional
CAR	Cadastro Ambiental Rural
CBPE	Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais
Cedope	Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses
CMPU	Conselho Municipal de Política Urbana
Conaq	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais
Conep	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CPLI	Consulta Prévia, Livre e Informada
Cras	Centro de Referência de Assistência Social
CRQ VEM	Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental
DEAP/SE	Departamento de Arquivo Público do Paraná
DER/PR	Departamento de Estradas de Rodagem do Paraná
DPA	Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro
DRP	Diagnóstico Rural Participativo
ELAA	Assentamento do Contestado e a sede da Escola Latino-Americana de
ETA	Estação de Tratamento de Água
FCP	Fundação Cultural Palmares
FOM	Floresta Ombrófila Mista
GPS	Sistema de Posicionamento Global (Global Positioning System)
GTCM	Grupo de Trabalho Clóvis Moura
IAT	Instituto Água e Terra
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDDEHA	Instituto de Defesa dos Direitos Humanos
IDHM	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal
IDR-PR	Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná
IML	Instituto Médico Legal
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Ipad	Instituto de Pesquisa e Análise de Dados
IPDM	Índice de Desempenho Municipal
Ipea	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPTU	Imposto Predial e Territorial Urbano
IT	Itinerários Terapêuticos
ITCG	Instituto de Terras, Cartografia e Geociências
LabGen	Laboratório de Estudos de Gênero e Interseccionalidade
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar
MIR	Ministério da Igualdade Racial

MMA	Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima
MNU	Movimento Negro Unificado
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
Nega	Núcleo de Estudos de Geografia e Ambiente
ODS	Objetivos do Desenvolvimento Sustentável
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
OSC	Organizações da Sociedade Civil
PCT	Povos e Comunidades Tradicionais
PDDMAP	Plano Diretor de Drenagem e Manejo das Águas Pluviais Urbanas
PDUI	Plano de Desenvolvimento Urbano Integrado
PGTAQ	Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola
PMGIRS	Plano Municipal de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos
PMMA	Plano Municipal de Conservação e Recuperação da Mata Atlântica
PMSB	Plano Municipal de Saneamento Básico
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNGTAQ	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola
PPGAmb	Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental
PPP	Projeto Político-Pedagógico
RMC	Região Metropolitana de Curitiba
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEED	Secretaria de Educação do Estado do Paraná
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SICAR	Sistema de Cadastro Ambiental Rural
SIG	Sistema de Informações Geográficas
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
Suderhsa	Superintendência de Desenvolvimento de Recursos Hídricos e Saneamento
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TQ	Territórios Quilombolas
UC	Unidade de Conservação
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UP	Universidade Positivo
UR	Unidades de Registro
ZEE-PR	Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Paraná
ZRD	Zona Residencial de Baixa Densidade

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 MÉTODO.....	27
2.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	30
2.1.1 Coleta de dados	31
2.1.2 Análise de dados.....	40
2.1.2.1 Estratégia de triangulação	40
2.1.3 Etapas de desenvolvimento.....	42
3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	43
3.1 POVOS OU COMUNIDADES TRADICIONAIS	43
3.2 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE	46
3.3 RAÇA	49
3.4 GEOGRAFIA E SUSTENTABILIDADE.....	55
3.5 ESPAÇOS PERIURBANOS, PLANEJAMENTO TERRITORIAL E GESTÃO AMBIENTAL	60
3.6 CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA.....	66
3.6.1 A emergência e os objetivos da Cartografia Social	66
3.6.2 Cartografias de populações tradicionais	76
4 ESCRAVIZAÇÃO NEGRA NO BRASIL E NA LAPA (PR): MAZELAS PERSISTENTES DO COLONIALISMO.....	84
4.1 ESCRAVIZAÇÃO E ESPOLIAÇÃO.....	92
4.2 NA LAPA	96
4.2.1 O Barão dos Campos Gerais e a origem das comunidades quilombolas da Lapa	100
4.2.2 Quilombolas da Lapa entre heróis, tropeiros e imigrantes	114
5 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA (PR) E SUA RELEVÂNCIA PARA ESTUDOS E PRÁTICAS DE GESTÃO AMBIENTAL.....	125
5.1 IDENTIDADE QUILOMBOLA	125
5.1.1 Etnogênese e etnicidade	130
5.2 QUILOMBOLAS DA LAPA (PR)	133
5.2.1 Participação demográfica.....	135
5.3 CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS DA LAPA (PR).....	139
5.3.1 A Vila Esperança de Mariental da Lapa (PR)	140
5.3.1.1 Território e características ambientais	140
5.3.1.2 População e ocupação do solo.....	151
5.3.1.3 Condições socioeconômicas.....	163
5.3.1.4 Condições socioambientais e de saúde	165
5.4 DESAFIOS AO RECONHECIMENTO E POSSIBILIDADES.....	170
6 IDENTIDADE, RECONHECIMENTO, DIREITOS TERRITORIAIS E GESTÃO AMBIENTAL SOB A PERSPECTIVA DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA LAPA (PR)	172
6.1 UMA GEÓGRAFA NO QUILOMBO: O LUGAR DE FALA DA PESQUISADORA E O	

CAMPO COMO "PRESENTE ETNOGRÁFICO	172
6.2 AS MULHERES DA VILA ESPERANÇA	177
6.2.1 <i>Identidade, pertença e memória</i>	179
6.2.2 <i>Comunidade</i>	185
6.2.3 <i>Reconhecimento e preconceito</i>	188
6.2.4 <i>Mulher, mulher-mãe, mulher-família</i>	196
6.2.5 <i>Saúde e cuidado</i>	201
6.2.6 <i>Religiosidade e saberes tradicionais</i>	205
6.2.7 <i>Educação, cultura e lazer</i>	210
6.2.8 <i>Trabalho e renda</i>	213
6.2.9 <i>Alimentação</i>	218
6.2.10 <i>Questão ambiental</i>	220
6.2.11 <i>Infraestrutura</i>	224
6.2.12 <i>Segurança e violência</i>	227
6.2.13 <i>Territorialidade</i>	231
7 CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA NA CRQ VEM, LAPA (PR)	238
7.1 PERCEPÇÕES FEMININAS	240
7.2 O FEMININO	243
7.3 IDENTIDADE QUILOMBOLA	249
7.4 USO DA TERRA, TRABALHO E MOBILIDADE	254
7.5 TERRITORIALIDADES FAMILIARES	265
7.6 TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICO-ESPACIAIS	270
7.7 VULNERABILIDADES E TERRITORIALIDADES EM CONFLITO	270
7.8 PENSANDO O PLANEJAMENTO AMBIENTAL TERRITORIAL DA CRQ VEM	286
7.8.1 <i>Diretrizes para uso e ocupação da terra e etnozoneamento</i>	286
7.8.2 <i>Infraestrutura, saneamento e serviços ambientais</i>	287
7.8.3 <i>Mobilidade, acessibilidade e segurança</i>	288
7.8.4 <i>Memória, cultura e espaços coletivos</i>	289
7.8.5 <i>Articulação com PGTAQ e planos municipais</i>	290
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
REFERÊNCIAS	297
APÊNDICE A – CARTA DE APRESENTAÇÃO [31]	318
APÊNDICE B – CARTA DE AUTORIZAÇÃO [31]	319
APÊNDICE C – RESULTADOS DA BUSCA POR ARTIGOS EM BASES CIENTÍFICAS [32].	320
APÊNDICE D – TERMO DE COMPROMISSO [33]	322
APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) [33] ..	323
APÊNDICE F – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ [33]	325
APÊNDICE G – TERMO DE SIGILO E CONFIDENCIALIDADE [33]	326
APÊNDICE H – GUIA DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE [35]	327
APÊNDICE I – QUESTIONÁRIO [35]	328
APÊNDICE J – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA [36]	333

1 INTRODUÇÃO

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso (Bispo dos Santos, 2023a).

A luta por território é, ao mesmo tempo, uma luta por memória, pertencimento e justiça. No Brasil, os quilombos se formaram entre os séculos XVI e XIX, configurando-se como comunidades de insubordinação e resistência à escravização, constituídos pela população negra e afrodescendente em luta contra a exploração e a violência (Moura, 2021).

Na segunda metade do século XIX, comunidades negras surgiram por ex-escravizados libertos por meio de manumissões promovidas pelo Imperador D. Pedro II, pela Igreja e, em alguns casos, por membros das elites econômicas regionais que buscavam preservar seu prestígio político (Ianni, 1962). Dessa forma, além dos quilombos localizados em áreas de difícil acesso, outras comunidades se estabeleceram próximas a fazendas escravocratas ou em zonas periurbanas, refletindo os padrões econômicos dominantes da época – como a produção de açúcar, algodão, tabaco, mineração, pecuária e cultivo do café (Moura, 1986).

Os quilombos funcionavam como sistemas sociais alternativos e, por isso, acolhiam todos aqueles marginalizados que desejavam *aquilombar-se*. Ao longo do tempo, passaram a apresentar variações conforme a localização geográfica, o grau de repressão e a diversidade étnica da população antes escravizada. Sob essa perspectiva, podem ser compreendidos como comunidades identitárias, marcadas por uma racionalidade e um sistema cultural compartilhado, sustentados por laços de pertencimento, história comum e objetivos coletivos (Bauman, 2003; Hall, 2006; Michaliszyn, 2024).

Silva (2000) identifica características comuns entre os quilombos: organização social baseada em laços de parentesco; pouca preocupação com a legalização das terras até a promulgação da Lei de Terras (1850); uso comunitário e sazonal da terra; e atenção aos limites de exploração dos recursos naturais. Outro aspecto fundamental era o ideário de liberdade, que, mesmo após o fim do regime escravista, manteve-se como símbolo de resistência e inspiração para a consciência nacional (Nascimento, B. In: Ratts, 2006, p. 122-123).

Apesar do reconhecimento constitucional dos direitos das comunidades quilombolas desde 1988, as práticas discriminatórias persistem. A negação de direitos se manifesta em

processos fundiários lentos, falta de políticas públicas efetivas e marginalização territorial (Leite, 2000). O [Decreto n.º 4.887/2003](#) buscou definir essas comunidades com base na autoatribuição, em uma trajetória histórica própria e em relações territoriais específicas, além de estabelecer os procedimentos de identificação, delimitação e titulação (Brasil, 2003a). No entanto, interesses conflitantes resultaram em frequentes contestações jurídicas e instabilidade fundiária.

Até recentemente, o Brasil não possuía uma política nacional integrada de planejamento e gestão ambiental territorial específica para as comunidades quilombolas, apesar de iniciativas esparsas terem abordado o tema. A “Agenda Social Quilombola”, instituída pelo [Decreto n.º 6.261/2007](#), foi um dos primeiros esforços e, por meio do “Programa Brasil Quilombola”, focou quatro eixos: Acesso à Terra; Infraestrutura; Inclusão Produtiva; e Direitos e Cidadania (Brasil, 2007c).

Em 2023, o [Decreto n.º 11.447](#) instituiu o programa “Aquilomba Brasil”, em substituição ao anterior, ampliando os eixos de atuação para: Acesso à Terra; Infraestrutura e Qualidade de Vida; Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; e Direitos e Cidadania. O novo programa também detalha ações específicas nas áreas de soberania alimentar, saúde integral, educação, inclusão digital e enfrentamento à violência (Brasil, 2023a). No mesmo ano, o [Decreto n.º 11.786](#) criou a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PNGTAQ), representando um avanço institucional na consolidação de uma gestão integrada para os territórios quilombolas (Brasil, 2023b).

No município da Lapa (PR), as três Comunidades Remanescentes Quilombolas (CRQs) existentes – Feixo, Restinga e Vila Esperança de Mariental – têm certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) desde dezembro de 2006. A história da formação das duas comunidades mais antigas – Restinga e Feixo – teve início por volta de 1880, quando teria havido a doação de parte das terras que formavam a Fazenda do Registro Velho – posteriormente denominada Fazenda Santa Amélia –, e que era de propriedade de David dos Santos Pacheco, Barão dos Campos Gerais (Paula, 2007).

Já a Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM) surgiu em meados da década de 1990, após um acordo fraudulento em que algumas famílias do Feixo trocaram suas terras com um fazendeiro da região. Sem moradias adequadas, infraestrutura básica e condições favoráveis para o plantio, muitas dessas famílias ainda vivem sob a insegurança decorrente da ocupação irregular, uma vez que nem todas obtiveram a documentação legal da propriedade.

A territorialidade das CRQs em áreas periurbanas apresenta desafios específicos, distintos daqueles enfrentados por comunidades situadas em regiões rurais mais isoladas. Essas

comunidades frequentemente emergem em contextos marcados por processos de urbanização acelerada, forte pressão imobiliária e escassas referências materiais e simbólicas a uma memória ancestral consolidada. Diferentemente de comunidades quilombolas com laços históricos contínuos com a terra, essas populações são, muitas vezes, compostas por grupos multiétnicos que se reorganizam em meio a condições de vulnerabilidade socioeconômica. Assim, reivindicam o direito à terra não apenas como reconhecimento de sua ancestralidade, mas também como estratégia de sobrevivência e resistência, articulando reparação histórica e efetivação de direitos fundamentais.

Nesse contexto, a luta dessas comunidades pelo reconhecimento oficial e pela titulação de seus territórios enfrenta questionamentos que tensionam os critérios de autoidentificação e territorialidade. A ausência de marcos históricos visíveis, aliada à composição multiétnica dos grupos, desafia as narrativas tradicionais sobre a identidade quilombola e pode ser instrumentalizada por agentes externos para deslegitimar suas reivindicações. Além disso, a proximidade com centros urbanos impõe desafios adicionais – como processos de gentrificação e disputas com o poder público sobre a destinação das terras ocupadas.

A análise preliminar dessa situação aponta para uma condição de vulnerabilidade da CRQ VEM: a insegurança fundiária, a fragilidade ambiental da terra para que exerça sua função social de manutenção da vida e (re)produção da cultura, bem como os tênues vínculos sociais, a violência da discriminação étnico-racial e a escassez de políticas públicas eficazes, evidenciam a problemática: **Como a recente história de constituição da CRQ VEM influencia a construção de sua territorialidade, afetando os vínculos socioafetivos, a organização comunitária e as estratégias de resistência diante da insegurança fundiária e das pressões do contexto periurbano?**¹

Esta pesquisa utiliza a Etnocartografia – ou Cartografia Social Etnográfica – como estratégia aplicada à CRQ VEM. Essa abordagem tem sido amplamente empregada em comunidades tradicionais, em especial indígenas, no contexto de mapeamentos territoriais e diagnósticos socioambientais, valorizando os saberes locais e as formas próprias de organização e percepção do território. O [Decreto n.º 7.747/2012](#) fortaleceu essa proposição ao estabelecer as ferramentas de etnomapeamento – mapeamento *participativo* das áreas de relevância

¹ Nas Ciências Humanas e Sociais, especialmente quando o estudo é etnográfico, a elaboração de hipóteses não se aplica. Há o entendimento, desde Geertz (1978), de que a pesquisa nessas áreas do conhecimento não tem o intuito de validar premissas sobre causas e efeitos, mas desenvolver uma compreensão densa e detalhada do contexto em que ocorrem os fenômenos sociais. É de sua episteme caracterizar, historicizar e espacializar a complexidade das relações socioculturais entre as pessoas, os povos e deles com o ambiente natural-humanizado por meio da interpretação dos significados que as pessoas atribuem aos seus comportamentos e às práticas sociais.

ambiental, sociocultural e produtiva para o grupo social, com base em seus conhecimentos e saberes – e de etnozoneamento – planejamento *participativo*² pela categorização de áreas de relevância para o mesmo grupo (Brasil, 2012a).

A Cartografia Social é uma metodologia que possibilita a construção coletiva de narrativas iconográficas baseadas nos saberes, na memória e na reflexão compartilhada por um grupo social em relação ao seu território, com o objetivo de promover seus direitos (Acsehrad et al., 2013; Almeida, 2013). Já a Cartografia Social Etnográfica se concentra na representação dos saberes e práticas de grupos étnicos-culturais específicos. Por meio de oficinas, são realizados o diagnóstico socioambiental, o etnozoneamento e o plano de ações de mitigação dos problemas identificados, prevenção e desenvolvimento da comunidade. O produto não é uma elaboração objetiva da realidade empírica; trata-se, acima de tudo, da representação narrativa e afetiva da comunidade, de sua história, de suas práticas culturais e das relações sociais que constituem a identidade coletiva e as formas de resistência do grupo. A Cartografia Social Etnográfica possibilita que as comunidades representem suas práticas territoriais e culturais de forma autêntica e plural, fortalecidas pelo processo de politização que permeia suas estratégias (Hammersley; Atkinson, 2022).

No caso das comunidades quilombolas, a utilização dessa metodologia para o zoneamento coletivo e a autogestão é normatização recente, estabelecida pelo [Decreto n.º 11.786/2023](#), que institui PNGTAQ (Brasil, 2023b). Sua análise é uma das contribuições possíveis a serem exploradas por esta pesquisa.

Nesse sentido, o **objetivo** desta pesquisa é avaliar a contribuição da Etnocartografia para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra.

Para isso, são **objetivos específicos**: (i) investigar como o processo histórico de constituição da CRQ VEM influencia sua relação com a terra e a construção de sua identidade; (ii) caracterizar a comunidade nos aspectos demográficos, socioeconômicos e territoriais, incluindo a análise das sobreposições normativas e das delimitações institucionais nos planos e legislações locais e regionais; (iii) compreender, a partir da perspectiva das mulheres da CRQ VEM, sua realidade objetiva e simbólica em relação ao papel social que exercem, à vida comunitária e à territorialidade; (iv) investigar práticas da Cartografia Social, com ênfase na Etnocartografia, a fim de propor e acompanhar o processo de automapeamento desenvolvido

² Apesar de o [Decreto n.º 7.747/2012](#) empregar o termo “participativo” ao definir etnomapeamento e etnozoneamento, a [seção 3.6](#) discutirá em que medida esse vocábulo pode ser inadequado quando aplicado a processos de etnocartografia.

pela CRQ VEM.

A **justificativa** está em sua relevância acadêmica e prática, ao abordar a gestão territorial de comunidades quilombolas em contextos de fragilidade identitária e vulnerabilidade ambiental. A investigação explora a etn-cartografia como ferramenta de autogestão territorial, contribuindo para o aprofundamento teórico sobre a territorialidade das comunidades tradicionais. Com base nas diretrizes da PNGTAQ – consolidadas pelo [Decreto n.º 11.786/2023](#) e articuladas aos processos de regularização fundiária –, a pesquisa oferece subsídios para o desenvolvimento e a implementação de políticas públicas orientadas à qualidade ambiental e ao fortalecimento político dessas comunidades.

Ao preencher lacunas na literatura – que pouco aborda a aplicação da etn-cartografia em comunidades quilombolas –, a pesquisa propõe estratégias para consolidar a autogestão e o reconhecimento territorial. As contribuições esperadas incluem subsídios para futuras propostas de Cartografia Social para comunidades quilombolas em contextos semelhantes. Os benefícios projetados envolvem impactos sociais, culturais e ambientais, como o fortalecimento dos vínculos comunitários, a preservação de práticas culturais e a conservação dos serviços ecossistêmicos locais.

Esta pesquisa vincula-se à linha Planejamento, Conservação e Desenvolvimento Socioambiental e ao projeto associado de Planejamento e Desenvolvimento de Sistemas de Gestão Ambiental visando ao Desenvolvimento Sustentável, do Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb-UP).

É da natureza do PPGAmb o entendimento de que as pesquisas desenvolvidas no programa contribuem com os 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Agenda 2030, promovida pelas Nações Unidas, uma vez que, como tema transversal e interdisciplinar, a questão socioambiental tem dimensões indissociáveis (Oliveira; Michaliszyn, 2021). No entanto, para além dessa complexidade escalar, a análise etnográfica da Cartografia Social volta-se para os problemas do lugar – aqui, a Comunidade Quilombola Vila Esperança. Assim, a partir de sua história e características, evidenciam-se, especialmente, alguns ODS e, dentre eles, ODS 18 (Igualdade Étnico-Racial), objetivo voluntariamente adotado pelo Brasil e anunciado em discurso na abertura da 78.^a Assembleia Geral das Nações Unidas, em setembro de 2023 ([QUADRO 1](#)):

QUADRO 1 – OBJETIVOS E METAS DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
DE MAIOR RELAÇÃO COM A PESQUISA

		
Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles:	Objetivo 11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis:	Objetivo 17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável:
10.2 Até 2030, empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, gênero, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outra;	11.1 Até 2030, garantir o acesso de todos à habitação segura, adequada e a preço acessível, e aos serviços básicos e urbanizar as favelas;	17.17 Incentivar e promover parcerias públicas, público-privadas e com a sociedade civil eficazes, a partir da experiência das estratégias de mobilização de recursos dessas parcerias.
10.3 Garantir a igualdade de oportunidades e reduzir as desigualdades de resultados, inclusive por meio da eliminação de leis, políticas e práticas discriminatórias e da promoção de legislação, políticas e ações adequadas a este respeito.	11.3 Até 2030, aumentar a urbanização inclusiva e sustentável, e as capacidades para o planejamento e gestão de assentamentos humanos participativos, integrados e sustentáveis, em todos os países;	
	11.4 Fortalecer esforços para proteger e salvaguardar o patrimônio cultural e natural do mundo.	
A pesquisa vincula-se ao ODS 10 ao fornecer subsídios para um plano territorial que promova a melhoria das condições de vida e o desenvolvimento socioambiental por meio da valorização dos saberes tradicionais, da cultura e da história da CRQ VEM.	Já o ODS 11 é o foco do levantamento das normas de uso e ocupação do solo, dos planos e das políticas públicas que abrangem a comunidade, além de fundamentar um futuro processo de elaboração coletiva do etnozoneamento.	Por fim, o ODS 17 reforça o compromisso com a sustentabilidade que, nesta pesquisa, materializa-se nas ações decorrentes do automapeamento, com mobilização coletiva e negociação articulada.
	Objetivo 18. Igualdade Racial	Promover a igualdade racial a partir do enfrentamento a todos os tipos de racismo.

FONTE: A autora (2024), a partir de ONU (2025); Ipea, 2024).

A tese foi estruturada para abordar os diversos aspectos da construção identitária e da territorialização da CRQ Vila Esperança de Mariental, localizada no município de Lapa (PR). Assim, a seção 2 descreve o método adotado, fundamentado em uma abordagem qualitativa, etnográfica e fenomenológica, de orientação sociocultural e crítica, alinhada à Geografia Humanista renovada. Essa perspectiva valoriza os saberes locais e as territorialidades historicamente marginalizadas, compreendendo o espaço como uma construção simbólica, vivida e socialmente produzida, permeada por memórias, afetos, práticas e disputas. O percurso metodológico integra observação participante, entrevistas individuais e coletivas, oficinas de etnocartografia e análise documental, em diálogo com referenciais que concebem o pesquisador como mediador na construção compartilhada de sentidos. A fenomenologia geográfica e a análise de conteúdo permitem apreender as experiências e representações das mulheres da CRQ VEM, revelando dimensões subjetivas, culturais e políticas de sua territorialidade e contribuindo para o fortalecimento identitário, o etnodesenvolvimento e a formulação de estratégias de sustentabilidade socioambiental. A apresentação do método e dos procedimentos logo no início justifica-se pela forte interdependência entre os achados de fontes bibliográficas, documentais e de campo, visto que a revisão de literatura, a pesquisa documental e os resultados etnográficos perpassam todas as seções do trabalho em um diálogo contínuo.

A **seção 3** apresenta as bases teóricas da perspectiva científica sobre as quais o problema de pesquisa é investigado e os resultados são interpretados e analisados. A fundamentação decorre de escolhas por linhas de pensamento com raízes na Geografia Cultural, em diálogo com a Antropologia, e na confluência de saberes sobre a questão ambiental. Debate a Cartografia Social Etnográfica como uma ferramenta central para o fortalecimento da identidade territorial e da gestão ambiental autônoma, compreendendo a cartografia tanto como campo de disputa de narrativas quanto como instrumento relevante para o reconhecimento territorial de populações tradicionais. Esta última parte, em especial, foi submetida como artigo de revisão bibliográfica e encontra-se em processo de revisão por pares.

A partir da **seção 4** os resultados da pesquisa historiográfica são apresentados e discutidos de modo articulado. A seção, de caráter exploratório, descritivo e analítico, realiza uma análise sobre a escravização negra no Brasil e suas implicações sociais e territoriais, utilizando fontes bibliográficas e documentais de natureza primária e secundária. O foco é compreender como a escravidão impulsionou a espoliação de terras e a formação de quilombos, com ênfase no papel do Barão dos Campos Gerais no surgimento dessas comunidades na região da Lapa. As dinâmicas políticas e econômicas que moldaram a relação entre essas comunidades e o território – além dos desafios persistentes em relação ao direito à terra e à inclusão social –

também são investigadas. Uma versão anterior do texto foi submetida e aprovada no [Edital Pós-abolição no Paraná](#), promovido pelo Museu Paranaense (2024-25). O texto, intitulado “As origens quilombolas da Lapa (PR): identidade, território e a desconstrução de narrativas coloniais persistentes”, compõe o volume que está em fase de diagramação e impressão gráfica.

A **seção 5** aprofunda a construção da identidade quilombola da Vila Esperança, utilizando uma abordagem metodológica que articula pesquisa bibliográfica, documental e de campo, com aplicação de *survey*. Os processos de territorialidade são analisados para além da dimensão física do espaço, compreendendo-os como construções sociais e simbólicas vinculadas à identidade coletiva e à resistência cultural. São examinadas as práticas comunitárias e a forma como essas dinâmicas de territorialidade sustentam o pertencimento e a coesão do grupo. Além disso, discutem-se os desafios à continuidade desses processos – como a degradação do solo, a pressão sobre os recursos naturais e a insegurança fundiária – que comprometem a reprodução social e ecológica do modo de vida quilombola. Os mapas desta seção fazem parte da publicação [“Atlas ambiental da Comunidade Quilombola Vila Esperança de Mariental, Lapa \(PR\): subsídios para uma abordagem sustentável e integrada da população tradicional”](#), em coautoria com os professores do PPGAmb-UP Rivail Vanin de Andrade e Mario Sergio Michaliszyn (2023). Em 2024, uma versão deste texto, intitulada [“A construção da identidade quilombola da Vila Esperança de Mariental, Lapa \(PR\) e sua relevância para estudos e práticas de gestão ambiental”](#), foi publicado pela revista *Caderno de Geografia*.

Na **seção 6**, a etnografia é o eixo analítico para compreender a territorialidade quilombola da CRQ VEM. Com base em observação participante, entrevistas semiestruturadas e diálogo contínuo com fontes documentais, os achados são triangulados com referenciais da Geografia Socioambiental, da Ecologia Política e da Antropologia. A centralidade das mulheres orienta a leitura: elas sustentam redes de cuidado, articulam estratégias produtivas, negociam conflitos e acionam repertórios de resistência. O texto evidencia, de um lado, como nomeações pejorativas, processos de outrificação e custos de conformidade urbano-fiscais corroem pertencimentos; de outro, como as práticas cotidianas reconstituem vínculos e ampliam a capacidade de agência comunitária.

A **seção 7** apresenta a aplicação da Cartografia Social Etnográfica na CRQ VEM, fundamentada em pesquisa de campo. A proposta metodológica busca validar a Etnocartografia como uma estratégia de valorização dos laços sociais e dos processos de territorialidade em contextos marcados por vulnerabilidades socioambientais e identitárias. Ao favorecer a escuta ativa, o diálogo intercultural e a construção coletiva de saberes, essa abordagem contribui para a preservação da memória territorial e para o fortalecimento da autonomia comunitária.

2 MÉTODO

O pesquisador de hoje mostra-se preocupado em não deixar passar nada do que ele pode ver - ele pratica a descrição profunda à maneira de Clifford Geertz. Nunca subestima a inteligência daqueles que estuda e a complexidade e profundidade das suas interpretações. Ele já não tem acesso privilegiado à razão. Graças à profissão que aprendeu, é capaz de analisar a forma como as pessoas concebem os seus saberes e os põem em prática, mas também eles adquiriram uma profissão e formas específicas de apreender o real e de agir sobre ele. A razão não nasce de uma súbita iluminação. Trata-se de uma construção coletiva conduzida paralelamente por todos os que trabalham e pensam. A perícia do pesquisador em ciências sociais não lhe dá o direito de refutar *a priori* o que pensam e dizem as pessoas que observa, e de subestimar a inteligência daqueles que estuda, assim como a complexidade e profundidade das suas interpretações. Uma ruptura ocorre assim com as epistemologias positivistas, kantianas e hegelianas. A disciplina que se elabora assim é mais modesta, mas como está sempre em busca da verdade, é uma ciência (Claval, 2021, p. 17).

Esta pesquisa tem uma orientação filosófica de base fenomenológica e sociocultural, característica da Geografia Humanista renovada ou crítica. Adota uma postura interpretativa diante da realidade estudada e está comprometida com a valorização dos saberes e territorialidades historicamente marginalizadas. Parte-se da compreensão de que o espaço não é um suporte neutro ou meramente físico, mas uma construção simbólica, vivida e socialmente produzida – atravessada por disputas, memórias, afetos, práticas e representações (Nunes; Costa, 2022). No caso das comunidades quilombolas, as territorialidades expressam formas históricas de resistência, pertencimento, identidade e reexistência.

Para Serpa (2025), a fenomenologia não exclui a contradição própria da razão dialética, pois procura romper a familiaridade com o mundo para apreendê-lo e revelá-lo enquanto paradoxo. Nessa perspectiva, uma Geografia Humana orientada por princípios fenomenológicos e pela produção dos espaços vividos no cotidiano não pode prescindir da corporeidade e do corpo-lugar como mediações fundamentais para evidenciar tal processo. Como reafirma Suertegaray (2005):

[...] Trata-se da valorização do espaço não apenas sob a perspectiva econômica, como portador de recursos, mas também como o lugar da existência. Essa valorização está, em parte, associada à ideia de diferença. Considerando que a Pós-Modernidade questiona as explicações totalizantes, os planejamentos centralizados, as verdades eternas e universais, e valoriza a pluralidade do poder discursivo – o jogo de linguagem em que cada indivíduo ou grupo pode gerar, a partir de seu lugar, distintos códigos e sentidos – valoriza-se também a singularidade do lugar. Essa perspectiva abre novos campos à Geografia, expressos pela Geografia dos lugares dos homens e mulheres que vivem este momento; pela Geografia das percepções e/ou das representações; e pela Geografia das manifestações culturais derivadas da expressão das diferenças, das identidades e das territorialidades (p. 35).

O lugar, nesse contexto, é compreendido como espaço existencial, construído por experiências singulares e vínculos afetivos. Essa abordagem reconhece as vozes de sujeitos que

habitam e representam seus mundos a partir de lugares concretos, impregnados de memória e identidade.

A cultura, entendida como um conjunto dinâmico de práticas, valores e saberes, molda o agir dos sujeitos e organiza o espaço socialmente. Vivida de forma coletiva e individual, ela é constantemente reinterpretada, revelando a diversidade de modos de existência. Essas práticas se materializam em representações simbólicas – míticas, ideológicas ou afetivas – que estruturam os vínculos territoriais e as formas de pertencimento (Claval, 2002; 2021b).

A fenomenologia, como método filosófico e epistemológico, busca descrever os fenômenos como eles se apresentam à consciência, prescindindo de categorias prévias. O real é construído na relação sujeito-mundo, exigindo uma postura descritiva, reflexiva e empática. O fenômeno – entendido como “aquilo que se mostra por si mesmo” – é captado pela intuição, sendo esta o meio de acesso ao conhecimento (Bicudo, 1994; Oliveira; Cunha, 2021). Reconhecer que toda forma de intuição original é uma fonte válida de conhecimento significa acolher aquilo que se manifesta diretamente à consciência como legítimo – ainda que essa manifestação ocorra dentro de limites e condições próprios (Dartigues, 2003).

Na fenomenologia, a intenção não é provar se algo é real, mas compreender como esse algo é vivido. Toda experiência é válida para análise. O método consiste em suspender julgamentos – a *epoché* – e descrever os fenômenos tal como se manifestam à consciência, revelando sentidos que não se mostram de imediato. Essa descrição não é passiva, mas interpretativa, ao buscar o que há de essencial no fenômeno (Martins; Boemer; Ferraz, 1990).

De acordo com Oliveira e Cunha (2021), o pesquisador, na abordagem fenomenológica, não assume uma posição neutra, mas é mobilizado por uma inquietação diante do fenômeno que deseja compreender. Parte da percepção, não como simples captação sensorial, mas como modo pelo qual o mundo se revela à experiência. A consciência, sempre voltada para algo, permite que o sujeito interprete o mundo em relação com os outros e com o espaço vivido, constituindo a condição de *ser-no-mundo*. Nesse contexto, o corpo não é apenas uma estrutura física, mas um corpo vivido, que sente, age e media a relação com o mundo. Esse corpo expressa a subjetividade do sujeito e permite a partilha de significados com os outros – o que configura a intersubjetividade.

A fenomenologia geográfica reconhece os sentidos atribuídos aos lugares como objetos científicos e possibilita explorar o “*corpo-lugar*” como uma espacialidade existencial e multidimensional, articulada por meio da memória e da imaginação (Serpa, 2025). Assim, não se impõe um único procedimento metodológico rígido; existem caminhos possíveis conforme o fenômeno estudado. Os autores Martins, Boemer e Ferraz (1990), por exemplo, apresentam

três momentos da trajetória fenomenológica: a descrição, a redução e a compreensão.

A descrição busca diferenciar o fenômeno de outros, destacando suas características essenciais, sempre mediada por empatia, intuição e imaginação. Não se trata de relatar dados objetivos, mas de oferecer uma imagem clara da vivência descrita. Para os autores, a análise de conteúdo – como propõe Bardin (1977) – pode contribuir nesse processo: o pesquisador examina a experiência vivida a partir de unidades de significado, fragmentos do relato com relevância cognitiva, afetiva ou simbólica. Essas unidades são inicialmente acolhidas como expressas pelo sujeito e, posteriormente, reformuladas segundo a perspectiva do campo de estudo. A análise envolve comparar, selecionar e destacar elementos da experiência, buscando identificar o que é essencial à consciência do fenômeno. A síntese dessas unidades visa revelar padrões, contrastes ou singularidades nas vivências analisadas. Vale ressaltar que tais unidades não estão previamente dadas no texto; elas emergem da postura interpretativa do pesquisador, que reconhece no relato uma manifestação legítima do fenômeno investigado.

A redução fenomenológica consiste em suspender pressupostos e teorias para acessar a experiência em sua essência. Por meio da variação imaginativa, o pesquisador isola os elementos invariantes da vivência. Ainda assim, reconhece-se que uma redução completa é impossível – a *epoché* absoluta é um horizonte –, já que toda reflexão se inscreve no fluxo temporal da própria consciência.

A compreensão é o momento em que se interpretam os significados essenciais que emergem da descrição e da redução. Ela depende da intenção comunicativa do sujeito e da abertura do pesquisador ao sentido que se revela. A realidade, portanto, é compreendida como construída, interpretada e comunicada: não como uma verdade única, mas como uma multiplicidade de realidades possíveis.

Ao integrar essa perspectiva fenomenológico-cultural à crítica geográfica contemporânea, a pesquisa assume a abordagem ambiental crítica como orientação fundamental. Compreende-se que as territorialidades quilombolas são atravessadas por contradições estruturais que articulam exploração econômica, desigualdade ambiental e disputas políticas pelo espaço vivido. As territorialidades são, assim, campos dinâmicos de construção da vida, de disputa por direitos e de afirmação coletiva frente às lógicas excludentes do capital e do Estado (Porto-Gonçalves, 2010; Santos, 1997).

O conhecimento aqui produzido é, portanto, perspectivado, relacional e situado. Ele emerge de um diálogo entre meu olhar como pesquisadora – a partir do meu lugar e da minha história – e o mundo vivido dos sujeitos quilombolas, assumindo a tensão entre particular e universal, entre forma e conteúdo, como expressão viva da realidade. Como propõe Claval

(2021), trata-se de uma ciência mais modesta, que não pretende totalizar, mas que, justamente por isso, é mais fiel à pluralidade do mundo e às suas formas diversas de existir, resistir e significar o espaço.

2.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para responder à problematização e alcançar os objetivos enunciados, a pesquisa é de natureza qualitativa, aplicada e etnográfica, embora utilize dados estatísticos de forma complementar. Foram utilizados procedimentos bibliográficos, documentais e de campo. Em termos de finalidade, a pesquisa é exploratória e descritivo-interpretativa, buscando compreender, em profundidade, os sentidos atribuídos à territorialidade e à identidade por sujeitos historicamente marginalizados. A opção por uma abordagem qualitativa de base fenomenológica e estratégia etnográfica privilegia a descrição densa e a interpretação situada dos significados e não, necessariamente, explicações causais.

Alinhada com o método fenomenológico, a pesquisa etnográfica, conforme Hammersley e Atkinson (2022) – caracteriza-se pela imersão prolongada em um grupo social, com observação participante, escuta ativa, entrevistas formais e informais e registro de práticas culturais. O foco está na construção compartilhada de sentidos, valorizando as categorias nativas e a interpretação dos sujeitos sobre sua realidade. Assim, as categorias de análise emergem das próprias experiências e representações da comunidade estudada.

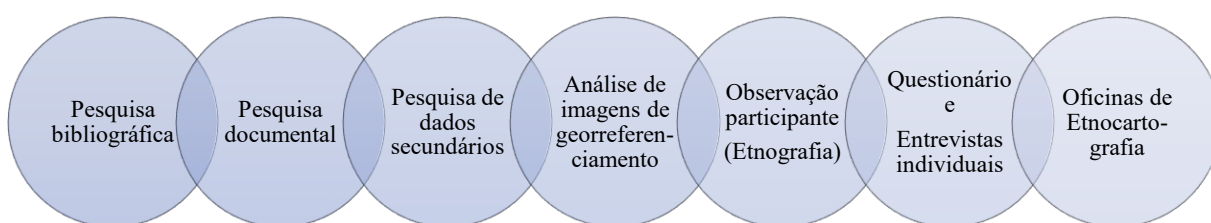
Além disso, a triangulação é amplamente utilizada na pesquisa etnográfica, conforme destacado por Geertz (1978) e Angrosino (2009). A triangulação envolve o uso de múltiplas fontes de dados e métodos de obtenção para validar e verificar as descobertas da pesquisa, garantindo maior precisão e confiabilidade das conclusões em todas as etapas – da coleta de dados à análise e interpretação dos resultados.

Complementarmente, ao longo da tese, a escrita transitará da impessoalidade dos debates teóricos à descrição-interpretação etnográfica, variando entre o registro formal-acadêmico e a primeira pessoa. A escrita etnográfica adotada baseia-se em Angrosino (2009), Eckert e Rocha (2008) e Sevaio e Silva (2021) e assume cinco compromissos metodológicos que orientam todo o percurso de campo e de análise: (i) organizar descrições e interpretações em sequências e categorias que produzam efeitos analíticos explícitos; (ii) assumir a autoria localizada, apresentando a análise como uma leitura situada entre outras possíveis; (iii) reconhecer a dimensão composicional da escrita nas escolhas de foco, voz e recorte; (iv) exercer reflexividade sem abrir mão do rigor ético e acadêmico; e (v) ler criticamente poder e contexto

com a atenção às codificações/decodificações que o texto aciona. Esses princípios articulam-se à fenomenologia e à triangulação, fortalecendo a coerência entre práticas de campo, modos de análise e formas de apresentação dos resultados.

A partir dessas considerações, os procedimentos metodológicos da pesquisa estão sintetizados no diagrama (FIGURA 1):

FIGURA 1 – DIAGRAMA SOBRE A TRIANGULAÇÃO NA COLETA DE DADOS



FONTE: A autora (2023).

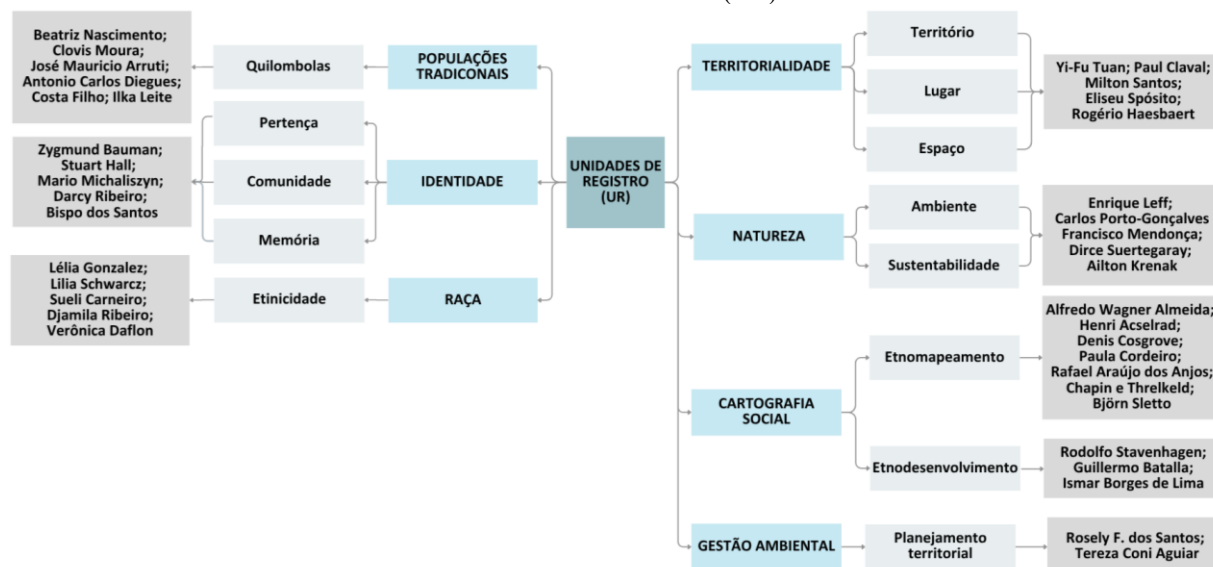
2.1.1 Coleta de dados

A proposta da pesquisa foi apresentada aos líderes comunitários da CRQ VEM (APÊNDICE A), que autorizaram sua realização (APÊNDICE B). O início esteve condicionado à submissão e aprovação do projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo (UP), por meio da Plataforma Brasil. A aprovação ocorreu em 16 de maio de 2023, pelo parecer n.º 6.061.751.

A pesquisa bibliográfica foi estruturada a partir de eixos temáticos, sendo eles a escravidão e a construção da identidade afro-brasileira; a etnicidade e territorialidade quilombola; o contexto histórico, social e ambiental da Lapa (PR); e a Cartografia Social Etnográfica (ou Etnocartografia) como ferramenta para o etnodesenvolvimento e a promoção de uma sustentabilidade complexa. A escolha desses eixos foi fundamentada em leituras que permitiram compreender o estado da arte e aprofundar os conceitos essenciais ao tema.

A partir das primeiras leituras, foram definidas as categorias e subcategorias iniciais do trabalho, cada uma vinculada a autoras e autores de referência nas áreas da Geografia, Antropologia, Ciências Sociais, Filosofia e Ciências Ambientais (FIGURA 2).

FIGURA 2 – DIAGRAMA DAS UNIDADES DE REGISTRO (UR) E DOS PRINCIPAIS AUTORES/AS



FONTE: A autora (2025).

Além da revisão dessas/es autoras/es, foi realizado um levantamento de artigos para a construção do estado da arte em três bases: *Scopus*, *Web of Science* e *Capes*. A investigação sobre a relação entre comunidades quilombolas, Cartografia Social e planejamento ambiental revelou uma produção acadêmica ainda incipiente sobre o tema, principalmente em contextos periurbanos metropolitanos. O levantamento bibliométrico foi conduzido a partir de categorias como populações tradicionais, identidade, território, natureza, Cartografia Social, planejamento e participação social. Posteriormente, os descritores foram desdobrados em subcategorias para ampliar os resultados e obter indicações de leitura mais aderentes à problemática da pesquisa.

A seleção dos textos, que ocorreu em agosto de 2023, considerou os seguintes critérios: artigos revisados por pares, trabalhos publicados na última década (dada a atualidade da temática) e relevância para os debates teóricos mais recentes. Os descritores foram aplicados nos títulos, palavras-chave e resumos – tanto em português quanto em inglês – utilizando operadores booleanos (APÊNDICE C).

Após a seleção, observou-se que as combinações entre quilombo/quilombola AND identidade resultaram no maior número de documentos, seguidas pelas combinações quilombo/quilombola AND sustentabilidade, cartografia social e geografia. Contudo, embora a categoria “cartografia social” tenha gerado muitos resultados, após a seleção pelos resumos, poucos documentos apresentaram aderência efetiva à temática da pesquisa.

Com base na disponibilidade das informações dos artigos selecionados pela *Scopus* e *Web of Science*, foi realizada a análise bibliométrica utilizando o *software* R e o pacote Bibliometrix. O Portal de Periódicos da Capes não foi incluído nessa etapa devido às limitações

na extração dos dados, uma vez que não disponibiliza todas as informações necessárias para o processamento pelo *software*. Após a remoção dos registros duplicados entre as bases, foram identificados 78 artigos. Neles, as palavras mais recorrentes nos resumos foram: quilombola, comunidade/comunidades, identidade, direitos, desenvolvimento social, sustentabilidade e território, todas diretamente relacionadas à pesquisa – todas em estreita consonância com o objeto desta pesquisa.

Considerando o número de citações dos artigos, a maior correspondência com as UR da pesquisa e a presença de autores na rede mais densa de cocitação, os documentos selecionados foram classificados para estabelecer uma ordem de prioridade de leitura. Desse montante, incluindo agora os títulos recuperados na base da Capes, 48 artigos atenderam aos critérios de priorização.

Em relação às estratégias de coleta de dados em campo, os princípios éticos que orientaram a pesquisa foram formalizados no Termo de Compromisso (APÊNDICE D) entregue à CRQ VEM. O documento expressa o rigor ético nas diferentes etapas, tais como a observação participante, a aplicação de questionários, entrevistas semiestruturadas e a condução de oficinas com as mulheres da comunidade.

As mulheres foram escolhidas como foco da pesquisa devido ao seu papel social, evidenciado por fatores como maior permanência na comunidade, envolvimento nas rotinas e tarefas familiares, estabelecimento de relações de vizinhança e contribuição para a interação entre as famílias. Esses aspectos foram identificados nas primeiras visitas para observação participante. A partir desse reconhecimento, as interações com a comunidade foram sendo gradualmente ampliadas, por meio de visitas periódicas, em frequência quinzenal.

A utilização dos dados e informações das entrevistas, bem como dos registros e produtos das dinâmicas da pesquisa ocorreu somente após as assinaturas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE E) e do Termo de Autorização de Uso de Imagem e Voz (APÊNDICE F) pelas pessoas participantes e com a preservação de suas identidades.

A participação voluntária das mulheres esteve condicionada ao atendimento dos critérios de inclusão e à ciência dos riscos e benefícios da pesquisa, conforme descrito no TCLE. Foram definidos como critérios de inclusão: mulheres com 18 anos ou mais, residentes na CRQ VEM há pelo menos cinco anos, que concordassem e tivessem disponibilidade para integrar o estudo. A exclusão ocorreu em casos de incompatibilidade com os critérios supracitados.

Os riscos identificados incluíram: desconforto emocional durante entrevistas ou oficinas – com garantia de interrupção ou desistência a qualquer momento –; fadiga decorrente

das atividades, mitigada por pausas asseguradas pela pesquisadora; e risco de exposição indevida de dados, embora a proteção das informações esteja garantida pelo Termo de Sigilo e Confidencialidade ([APÊNDICE G](#)).

Ainda que de forma indireta, essa pesquisa poderá contribuir com o avanço no processo de titulação das terras da CRQ VEM, por meio do fortalecimento de sua identidade territorial e da sistematização de informações coletivas que auxiliem na elaboração de seu plano de etnodesenvolvimento, além do reconhecimento e da valorização das comunidades tradicionais negras da Lapa e do Paraná.

A observação participante é uma das principais ferramentas da pesquisa etnográfica, pois possibilita obter informações imersivas e diretas sobre o grupo social estudado, incluindo suas práticas, comportamentos e valores, bem como as dinâmicas internas do grupo. Desde agosto de 2022, realizei visitas frequentes à Vila Esperança, especialmente aos finais de semana, quando as mulheres da comunidade demonstram maior disponibilidade para conversar. Essas idas, que somam dezenas de encontros, constituíram momentos privilegiados de aproximação e escuta atenta. No início, os diálogos se restringiam aos portões das casas, em conversas breves e marcadas pela cautela. Com o tempo, à medida que os laços de confiança foram se fortalecendo, passei a ser recebida no interior das residências – ao redor do fogão a lenha, na sala, no sofá, muitas vezes na hora do chimarrão, ouvindo as rezas que ecoavam do rádio ou da televisão.

Durante esse processo, organizei – com estudantes e colegas de diferentes áreas da Universidade Positivo (UP) – o [Festival Cultural Quilombola](#) e, posteriormente, como parte das atividades da disciplina de Educação Ambiental, uma oficina de artesanato com resíduos sólidos. Essas atividades contribuíram para estreitar vínculos e criar espaços de partilha com mulheres e crianças da comunidade. Também acompanhei outras ações promovidas por projetos universitários, como festividades que, embora não tenham surgido diretamente da iniciativa comunitária, foram acolhidas com entusiasmo. Em algumas ocasiões, ofereci caronas para facilitar o deslocamento das mulheres até o campinho de futebol – gesto que se inseriu na dinâmica de trocas e afetividades mútuas. De algumas mulheres mais velhas, o afeto se expressava na saída, em forma de abóboras, limões e outros presentes ofertados com delicadeza, como sinal de confiança e reciprocidade.

À medida que nossos encontros se repetiam, as conversas ganharam profundidade, deslocando-se dos temas cotidianos para confidências sobre trajetórias pessoais, memórias familiares, experiências de sofrimento. Essas trocas – construídas no tempo lento da convivência e da escuta – revelaram dimensões afetivas, subjetivas e políticas fundamentais

para a compreensão do modo de vida e das dinâmicas sociais da comunidade.

Para facilitar o processo de registro, utilizei um guia de observação de uso exclusivo (APÊNDICE H) e mantive um diário de campo, complementando as anotações com registros em áudio e imagens fotográficas, sempre realizados mediante autorização prévia. Beaud e Weber (2007) destacam a importância da observação cuidadosa e sistemática na pesquisa etnográfica, enfatizando a necessidade de registrar tanto as observações objetivas sobre fatos e fenômenos socioculturais, quanto as impressões e interpretações pessoais do pesquisador. Para Angrosino (2009), a característica central da observação etnográfica é a descrição detalhada e criteriosa, buscando minimizar preconceitos e inferir sobre padrões.

De acordo com Cachado (2021), o diário de campo é, simultaneamente, descrição dos acontecimentos, quadro de interpretações e espaço de reflexão metodológica e teórica: “[...] é útil ao pesquisador que está trabalhando entre pessoas; e, no mesmo sentido, é importante para partilhar num lugar seguro os dilemas éticos com que nos vamos deparando, os cansaços e entusiasmos no campo” (p. 558). Durante a observação direta, registrei anotações descritivas e reflexivas – ou seja, de observação e análise – em forma de notas de campo condensadas. Ao final do dia, revisava esses registros e os desenvolvia com mais detalhamento, transformando-os em notas de campo expandidas, conforme orientam Campos et al. (2021).

Antes dos trabalhos de observação e das entrevistas em campo, uma estratégia inicial possibilitou a obtenção de dados preliminares: ainda no final de 2022, apliquei – em colaboração com o pesquisador Allan Barcelos – um questionário presencial com oito questões (APÊNDICE I). Com duração média de vinte minutos, o instrumento foi aplicado em 57 dos 73 domicílios da comunidade, visando levantar dados socioeconômicos e culturais no âmbito do projeto “Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental, Lapa-Paraná: Aspectos Territoriais e Autorreconhecimento”. Ambos os projetos foram aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo (UP). A coleta foi planejada para atender simultaneamente às duas investigações, evitando a sobreposição de esforços e o desgaste da população com a realização de dois *surveys* distintos. Os dados foram tabulados e analisados em conjunto e, somados ao levantamento aerofotogramétrico por drone (PEC - Classe A) da CRQ VEM (Barros et al., 2022), fundamentaram a publicação do [“Atlas ambiental da Comunidade Quilombola Vila Esperança de Mariental, Lapa \(PR\): subsídios para uma abordagem sustentável e integrada da população tradicional”](#) (Andrade; Michaliszyn; Tremarin, 2023).

A publicação em questão e os resultados desta pesquisa serão entregues à comunidade e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), pois, além de fornecerem

subsídios fundamentais, constituem-se em informações relevantes que poderão contribuir com o plano de etnodesenvolvimento ambiental e territorial da Vila Esperança – no âmbito da PNGTAQ –, bem como para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da CRQ VEM.

Já as entrevistas – baseadas em um roteiro de seis questões – foram realizadas presencialmente e de forma individual, com duração média de uma hora e meia, com 27 mulheres adultas da CRQ VEM. Elas ocorreram em paralelo às observações, de modo que um procedimento subsidiasse o outro, incorporando novas indagações, percepções e entendimentos (Beaud; Weber, 2007).

Complementarmente, e de modo não previsto inicialmente, foram registradas conversas mais extensas com dois homens da CRQ VEM. Além disso, foram realizadas visitas às comunidades da Restinga e do Feixo para dialogar, sobretudo, com mulheres guardiãs da memória sem relação a aspectos que articulam as três comunidades. Nestas localidades, foram ouvidos: três mulheres e um homem da Restinga; seis mulheres e um homem do Feixo; e duas mulheres e um homem de Mariental – entre os quais, duas quilombolas que se mudaram para a sede do distrito.

O roteiro das entrevistas com as mulheres (APÊNDICE J) abordou cinco eixos principais: (i) identidade (autoidentificação quilombola, sentimento de pertença e reconhecimento oficial da CRQ VEM); (ii) territorialidade (uso e divisão da terra, propriedades vizinhas e conflitos); (iii) produção e gestão ambiental (rotinas, sustento, técnicas e saberes); (iv) infraestrutura e políticas públicas (saneamento, resíduos e atuação institucional); e (v) cultura e gênero (memórias, crenças, lazer e cotidiano das mulheres). As entrevistas foram realizadas até a exaustão das informações, obtida à medida que as respostas se tornavam redundantes ou saturadas.

À medida que a pesquisa avançava, alguns nomes³ de pessoas não quilombolas ganharam relevância como referências para aprofundar pontos específicos:

- Antônio Ernesto da Silveira – médico e professor nascido na Lapa (PR), que, em 2024, recebeu a Comenda dos Heróis da Lapa;
- Dalvan Joel Petry Mallmann – técnico do Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná (IDR-PR), liderança do Assentamento Contestado e coautor de um artigo sobre o casarão da Fazenda Santa Amélia;

³ Os nomes são evidenciados com a devida autorização dos atores.

- Leila Aubrift Klen – engenheira agrônoma e política brasileira, prefeita da Lapa entre 2013 e 2016 e, atualmente, superintendente estadual do Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA) no Paraná;
- Lucas Mauro Pacheco – agente do Centro de Referência de Assistência Social (Cras);
- Olanda Mazur – atual proprietária do antigo moinho do Feixo;
- Olga Tide – professora e agente de saúde que atendeu as famílias da CRQ VEM; e
- Pedro Pacheco – engenheiro florestal e doutor em Ecologia, autor de um livro sobre a família Pacheco que reconstitui a linhagem desde a Idade Média até a formação de cidades no Sul do Brasil, com destaque para a Lapa.

Para essas entrevistas, não havia um roteiro comum, mas perguntas direcionadas, construídas a partir da escuta sobre sua relação com a Lapa e, ainda que indiretamente, sobre seu conhecimento das comunidades quilombolas.

Em todas as situações de entrevistas e conversas, o procedimento adotado foi, inicialmente, a escuta. Após alguns minutos de diálogo, eu iniciava as anotações no diário de campo e, conforme o conforto da pessoa entrevistada, solicitava permissão para a gravação do áudio. Posteriormente, ampliava essas anotações e transcrevia os áudios, como etapa de tratamento do material.

As oficinas de Etnocartografia – inicialmente pensadas em maior número – ocorreram em cinco momentos distintos, a partir do convite realizado presencialmente e também por meio do grupo de mensagens da comunidade (no qual fui inserida por uma das lideranças). Com duração aproximada de duas horas cada, as oficinas foram concebidas como entrevistas coletivas, apoiadas em estratégias metodológicas semelhantes às de grupos focais. Nessas ocasiões, articulei as informações etnográficas coletadas ao longo das observações e entrevistas individuais com dados de caracterização socioeconômica e ambiental da área. Com base nesse conjunto, propus a elaboração coletiva e mediada de mapas e outras representações gráficas, como parte de um processo reflexivo e de planejamento territorial compartilhado.

Durante as oficinas, atuei como mediadora do diálogo, conduzindo a atividade, incentivando as trocas entre as participantes e lançando questionamentos que favorecessem a construção coletiva de sentidos. Iniciávamos com uma roda de conversa, na qual eu apresentava os objetivos e o tema do encontro. Ao final, retornávamos à roda para avaliar a atividade e refletir conjuntamente sobre os materiais produzidos, em um exercício que valorizava a escuta atenta, o reconhecimento dos saberes locais e o fortalecimento dos vínculos comunitários.

A partir das indicações de Drumond et al. (2009), Verdejo (2006) e Pretty et al. (1997),

elaborei um roteiro de trabalho para as oficinas (QUADRO 2). O planejamento partiu de uma lista de providências necessárias à realização das atividades e avançou para um quadro mais detalhado, voltado ao acompanhamento, à avaliação e à continuidade do trabalho.

QUADRO 2 – OFICINAS DE ETNOCARTOGRAFIA NA CRQ VEM [238]			
OFICINA	OBJETIVOS	ATIVIDADES	PRODUTOS
1	Conhecer as percepções das mulheres sobre o território da CRQ VEM e seus conteúdos sociais, culturais e simbólicos. Ampliar o entendimento do papel social das mulheres em suas famílias e na comunidade, a partir do registro iconográfico de como cada uma se reconhece.	Cada participante elabora um mapa da comunidade, destacando os elementos que desejar. Elaboração de desenho pessoal (autorretrato), situando-se na família e na comunidade. Produção de narrativa pessoal sobre as representações.	1.1 Coleção de mapas mentais da CRQ VEM; 1.2 Coleção das autorrepresentações das mulheres; 1.3 Registros em áudio das narrativas.
2	Compreender os usos da terra/território da CRQ VEM e os significados atribuídos a esses usos. Conhecer as territorialidades dos núcleos familiares que compõem a CRQ VEM.	O grupo identifica os usos do solo em imagem de satélite e os representa graficamente, contemplando diferentes atividades e elementos do território (estradas, habitações, cultivos e criações, remanescentes vegetais, espaços de lazer e de brincar, espaços sagrados etc.). O grupo identifica e representa as áreas ocupadas pelos núcleos familiares.	2.1 Mapa de uso do solo; 2.2 Mapa das territorialidades das famílias.
3	Ampliar o conhecimento sobre as relações sociais e as migrações de saída e entrada de pessoas na comunidade. Identificar transformações espaciais ocorridas ao longo da história da CRQ VEM.	Com as mulheres organizadas por núcleos familiares, representam as pessoas e suas relações de parentesco até os ascendentes de que têm conhecimento. O grupo identifica as transformações mais significativas da paisagem e as organiza em uma linha do tempo.	3.1 Diagramas das árvores genealógicas das famílias; 3.2 Linha do tempo da CRQ VEM; 3.3 Mapa histórico.
4	Conhecer as atividades de produção econômica da comunidade e sua contribuição para o sustento das famílias. Registrar os tempos da produção econômica local e das atividades externas sazonais das quais pessoas da comunidade participam. Conhecer as manifestações culturais e de lazer mais relevantes para a comunidade, seus conteúdos simbólicos e a permeabilidade cultural da CRQ VEM. Identificar as relações da comunidade com instituições locais e regionais.	As mulheres representam, em um diagrama, a produção interna da comunidade e os bens e serviços externos necessários às famílias. O grupo organiza um calendário das atividades de produção e trabalho. O grupo marca no calendário as atividades culturais de participação ou realização da comunidade. Produção de narrativas pessoais sobre as atividades culturais e de lazer mais importantes. O grupo representa as instituições públicas e privadas de apoio à comunidade e as atividades que realizam na CRQ VEM.	4.1 Diagrama da produção e do trabalho; 4.2 Calendário da produção econômica e do trabalho. 4.3 Calendário dos eventos socioculturais e de lazer; 4.4 Registros em áudio das narrativas; 4.5 Diagrama das relações com instituições.
5	Sistematizar a situação socioambiental da comunidade.	As mulheres identificam forças e fraquezas da CRQ VEM em relação às suas características socioambientais.	5.1 Matriz situacional; 5.2 Diagrama da

OFICINA	OBJETIVOS	ATIVIDADES	PRODUTOS
	Inferir o quadro de desenvolvimento socioambiental almejado pelas pessoas da CRQ VEM.	Na roda de conversa, os problemas identificados são organizados por prioridade, definida por consenso do grupo.	priorização das demandas; 5.3 Registros em áudio das narrativas.

FONTE: A autora (2023-25).

Os materiais elaborados durante as oficinas foram revisados coletivamente. Desse processo, resultaram correções e complementações nos mapas e nas demais representações iconográficas dos saberes e fazeres da comunidade.

O sexto encontro, previsto para meados de abril de 2026, será realizado com convite aberto a todas as pessoas da CRQ VEM. Nesse momento, serão partilhados os resultados da tese, incluindo os mapas que compõem o Atlas Ambiental da comunidade, os automapas produzidos nas oficinas de etnocartografia e os livros com as árvores genealógicas dos núcleos familiares. Como devolutiva material, serão entregues versões impressas do Atlas Ambiental, dos livros de genealogia e de livretos com as principais informações do levantamento histórico, territorial e ambiental, em linguagem acessível e voltadas ao uso coletivo da comunidade. A atividade será conduzida como devolutiva etnográfica, em formato de roda de conversa, de modo a acolher leituras, memórias e interpretações dos participantes sobre as representações construídas, fortalecendo o vínculo entre experiência vivida, lugar e territorialidade.

Por fim, como parte da etapa de coleta de dados, também realizei consultas a fontes documentais de acesso público, como os Censos Demográficos e relatórios da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE); informações disponibilizadas pelo Incra e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan); levantamentos produzidos pelo Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (Ipardes) e pelo Instituto Água e Terra (IAT); além de dados fornecidos por órgãos municipais de meio ambiente, saúde e assistência social. Consultei, ainda, acervos do Arquivo Nacional, dos Arquivos Públicos do Paraná e de São Paulo, do Museu Paranaense, da Biblioteca Pública do Paraná (BPP), da Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), da Casa da Memória da Lapa e do Fórum da Comarca da Lapa, entre outros.

Durante esse processo, emergiram fontes documentais que trouxeram à tona informações até então negligenciadas ou silenciadas, muitas delas em dissonância com narrativas oficiais. Esses achados suscitaram inquietações epistemológicas e reforçaram a necessidade de aprofundar a investigação, evidenciando que a produção social do espaço se configura como uma tessitura complexa de temporalidades vividas, disputas simbólicas e

materialidades históricas. Essa compreensão orienta a análise crítica dos processos socioespaciais e sustenta o compromisso com abordagens que reconheçam a pluralidade de experiências e memórias na constituição dos territórios.

2.1.2 Análise de dados

A análise e interpretação dos dados primários das entrevistas de campo, assim como dos artigos selecionados por meio da bibliometria para a fundamentação teórica, foram realizadas com a aplicação da metodologia de análise de conteúdo de Bardin (1977). Esse procedimento possibilitou identificar e validar as unidades de registro mais significativas para o tema da pesquisa. Concomitantemente, ocorreram a seleção e o tratamento das unidades de contexto (UC) – isto é, dos excertos que exprimem o significado das UR –, as quais foram organizadas como categorias e subcategorias analíticas. A partir da pré-análise do material, as unidades de registro e de contexto fundamentaram a construção do referencial ao longo de todo o processo, permitindo conceituar os temas elencados à luz de expoentes teóricos da área.

A análise dos dados bibliográficos e de campo seguiu uma abordagem sistemática. Após a pré-análise – que envolve seleção, organização e preparação do material –, na fase de exploração, foi realizada a codificação, identificando as unidades de contexto e, em seguida, a categorização em grupos e padrões. O tratamento e a interpretação dos dados foram conduzidos por meio da análise categorial, especialmente a análise temática, permitindo a identificação de padrões e a extração de significados.

Na etapa de preparação do material, foram utilizadas ferramentas computacionais de apoio – incluindo processamento de linguagem e visualização de dados – para a contagem de vocábulos semânticos nas entrevistas e para a elaboração de representações gráficas das primeiras famílias (matriarcas e patriarcas) da comunidade. Posteriormente, esses recursos auxiliaram na revisão gramatical do texto.

2.1.2.1 Estratégia de triangulação

Nesta pesquisa, a triangulação foi adotada como princípio para articular diferentes fontes de dados – entrevistas, oficinas de etnografias, observação participante, bases secundárias e documentos oficiais – (QUADRO 3). A convergência dessas fontes possibilitou articular narrativas, representações espaciais, indicadores quantitativos e marcos normativos, configurando uma triangulação que fortalece a consistência interpretativa dos resultados com

base nas UR.

QUADRO 3 – MATRIZ DE TRIANGULAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA TESE					
PROBLEMA: Como a recente história de constituição da CRQ VEM influencia a construção de sua territorialidade, afetando os vínculos socioafetivos, a organização comunitária e as estratégias de resistência diante da insegurança fundiária e das pressões do contexto periurbano?					
OBJETIVO GERAL: Avaliar a contribuição da Etnocartografia para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra.					
OBJETIVOS ESPECÍFICOS E SEÇÕES	FONTES	TIPOS DE INFORMAÇÃO	ESCALA ESPACIAL-TEMPORAL	CONTRIBUIÇÕES	LIMITES
OE1. Investigar como o processo histórico de constituição da CRQ VEM influencia sua relação com a terra e a construção de sua identidade. Seções: 3, 4 e 5	Revisão bibliográfica e documental sobre quilombos, cartografia social e gestão ambiental.	Conceitos e categorias analíticas; histórico da escravidão e da política quilombola; experiências de cartografia social e PGTAQ em outros contextos.	Escala nacional e internacional; longa duração histórica (da escravidão à política contemporânea).	Fundamenta a construção de categorias analíticas; oferece referenciais para interpretar narrativas, mapas e dados secundários.	Produção desigual entre regiões e temas; risco de sobreposição de perspectivas externas; necessidade de diálogo crítico com autores e documentos.
OE2. Caracterizar a CRQ VEM nos aspectos demográficos, socioeconômicos e territoriais, incluindo a análise das sobreposições normativas e das delimitações institucionais nos planos e legislações locais e regionais. Seções: 5, 7 e 8	Censo Demográfico 2022; dados do Ipardes; cadastros municipais; documentos oficiais (legislação e planos); imagens aéreas; aerofotogrametria por drone; cartografias oficiais.	Indicadores demográficos e socioeconômicos; uso do solo, infraestrutura e acesso a serviços; delimitações territoriais oficiais; registros administrativos; normas e diretrizes de políticas públicas. Base cartográfica e altimétrica: curvas de nível; quadras e lotes; remanescentes florestais; áreas de preservação; base para sobreposição com mapas sociais.	Município, distrito e setores censitários, com séries temporais quando disponíveis. Escalas nacional, estadual e municipal, com temporalidade de médio e longo prazo (normas e políticas em vigor). Território da comunidade e entorno, com recorte temporal correspondente às bases disponíveis.	Contextualiza a CRQ VEM com dados; situa a comunidade no marco legal quilombola e ambiental, permitindo confrontar direitos previstos e realidade vivida; aprimora o mapeamento ao georreferenciar representações das oficinas e identificar riscos, vegetação, cursos d'água e padrões de ocupação.	Ausência de recorte específico para a comunidade; diferenças de escala e categorias exigem cautela na extrapolação; documentos técnico-jurídicos podem ter lacunas, ambiguidades e desatualizações, demandando leitura crítica; bases e aerofotos dependem de qualidade e resolução e não captam microdetalhes – a visão aérea não substitui a experiência vivida.
OE3. Compreender, a partir da perspectiva das mulheres da CRQ VEM, sua realidade objetiva e simbólica em relação ao papel social que exercem, à vida comunitária e à territorialidade. Seções: 5, 6 e 7	Observação participante e diário de campo; entrevistas semiestruturadas com mulheres quilombolas	Registros do cotidiano (interações, gestos, silêncios, dinâmicas de reunião, usos do espaço e eventos comunitários); narrativas de vida e percepções sobre identidade, pertença, violência, trabalho, território e futuro.	Escala do cotidiano e de eventos pontuais ao longo do trabalho de campo; trajetória de vida, com ênfase nas últimas três décadas.	Complementa e contextualiza falas e mapas, possibilitando captar dimensões não verbalizadas e apoiar a interpretação de relações de poder, conflitos e formas de organização comunitária; fundamenta categorias como corpo-território, redes de cuidado, reconhecimento e racismo estrutural, orientando a seleção	Olhar situado da pesquisadora, com risco de vieses interpretativos, exigindo explicitação de posicionamento e reflexividade; número reduzido de participantes e recorte de gênero, com possíveis silêncios ou autocensuras diante de temas sensíveis e conflitos internos.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS E SEÇÕES	FONTES	TIPOS DE INFORMAÇÃO	ESCALA ESPACIAL-TEMPORAL	CONTRIBUIÇÕES	LIMITES
				de temas para a cartografia social e a formulação de eixos analíticos.	
OE4. Investigar práticas da Cartografia Social, com ênfase na Etnocartografia, a fim de propor e acompanhar o processo de automapeamento desenvolvido com a CRQ VEM. Seções: 3, 6, 7 e 8	Oficinas de Etnocartografia	Mapas de memória; rotas de deslocamento; marcação de zonas de risco; usos da terra; espaços simbólicos e de sociabilidade.	Território da comunidade e entorno imediato; percursos cotidianos.	Torna visíveis ausências cartográficas, conflitos socioambientais e arranjos espaciais casa-quintal-comunidade; oferece subsídios para etnozoneamento e diretrizes de gestão territorial.	Participação limitada e tempo restrito de realização; necessidade de validações sucessivas com o grupo e com a comunidade mais ampla; necessidade de pactuar o que pode circular publicamente, evitando exposição de informações sensíveis.

FONTE: A autora (2023-25).

2.1.3 Etapas de desenvolvimento

A pesquisa desenvolvida contemplou múltiplas estratégias metodológicas integradas. Realizei a caracterização da CRQ VEM com base nos dados do Censo Demográfico de 2022 e em outras fontes oficiais – tais como o Ipardes, o IAT, a Agência de Assuntos Metropolitanos do Paraná (Amep) e a Prefeitura Municipal da Lapa –, complementadas por levantamentos locais e por mapeamento aerofotogramétrico com drone promovido pelo PPGAmb. Elaborei um inventário ambiental, histórico e fundiário a partir de pesquisa bibliográfica, documental e de campo, bem como da análise de dados obtidos em estudos anteriores do programa. Também levantei informações, junto a órgãos governamentais, sobre políticas públicas e ações de planejamento territorial voltadas às comunidades quilombolas. Além disso, desenvolvi um diagnóstico socioambiental por meio de entrevistas em profundidade e de oficinas de etnocartografia com mulheres da comunidade. Por fim, organizei atividades com a CRQ VEM, promovendo partilhas de saberes e vivências, incluindo ações de educação ambiental e valorização cultural.

A fundamentação teórica, os resultados da pesquisa bibliográfica e documental, além daqueles produzidos em campo, serão apresentados e debatidos nas seções a seguir.

3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Por uma escolha metodológica, esta seção se dedicará à apresentação dos conceitos e fundamentos da perspectiva interpretativa adotada na abordagem do tema de pesquisa. Discussões complementares e outros aprofundamentos teóricos serão desenvolvidos em seções posteriores, articulados com as análises decorrentes da pesquisa documental e de campo.

Imagino a sustentabilidade em um mundo feito de muitos mundos, como a diversidade da vida, em que o futuro emerge da heterogênesse coevolutiva da diversidade biológica e cultural; uma economia cuja produção esteja baseada nas condições ecológicas de nosso planeta vivo, fundado na potência da vida e da criatividade cultural dos Povos da Terra; um mundo coibido pela lei-limite da entropia, mas aberto à produtividade neguentrópica da vida (Leff, 2021, p. 35).

A análise da territorialidade quilombola em áreas periurbanas exige uma abordagem interdisciplinar e sensível às dimensões políticas, sociais, raciais e ambientais do espaço vivido. Assim, a pesquisa se ancora em quatro pilares teóricos, sendo eles: (i) a abordagem integrada da Geografia Humanista e Socioambiental, que concebe o espaço como totalidade histórica, material e simbólica. Tal perspectiva destaca vínculos e memórias, mas também os conflitos de territorialização em que ambiente e sociedade são indissociáveis e o território é produzido na tensão entre pertencimento e expropriação; (ii) a Antropologia Política, que reconhece o papel das comunidades tradicionais na construção de identidades e laços territoriais; (iii) os Estudos Críticos de Raça, Gênero e Interseccionalidade, que desvelam as hierarquias inscritas nos lugares e nos corpos; e (iv) as Epistemologias Decoloniais, que propõem outras formas de conhecer, resistir e viver. O entrelaçamento dessas perspectivas sustenta a leitura da CRQ VEM como expressão viva de uma luta territorial, identitária e epistêmica.

3.1 POVOS OU COMUNIDADES TRADICIONAIS

A expressão “povos ou comunidades tradicionais” surgiu no contexto das Unidades de Conservação (UCs) no Brasil, ainda na década de 1990, para reconhecer grupos com vínculos históricos e culturais com determinados territórios cujas práticas sustentáveis⁴ contribuem para

⁴ Esta tese debaterá a construção do conceito de *sustentabilidade* mais à frente. No entanto, é importante definir que esta categoria é aqui adotada com o sentido de uma construção contínua de formas de convivência que assegurem a integridade dos sistemas ecológicos e a justiça social, reconhecendo a interdependência entre os seres humanos e a natureza. Vai além da simples manutenção dos recursos naturais para o consumo futuro: implica a transformação das estruturas sociais, políticas e culturais que geram desigualdades, exclusões e degradação ambiental. Essa abordagem rejeita a visão dominante que reduz a sustentabilidade a um instrumento de gestão econômica ou à “eficiência verde” do mercado. Em vez disso, propõe uma ética do cuidado, da

a conservação e preservação ambiental: “O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram” (Cunha; Almeida, 2001, p. 184).

O termo passou a orientar políticas públicas e instrumentos legais, integrando essas comunidades à gestão ambiental ao articular a conservação da natureza com os direitos sociais e culturais desses povos (Costa Filho, 2010). Em 2007, o [Decreto n.º 6.040](#) instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e definiu no art. 3º, inciso I:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007a).

O decreto expandiu a compreensão dos direitos dessas populações ao integrar dimensões ambientais, sociais e culturais. Essa categoria engloba grupos diversos – indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, faxinalenses, entre outros – que, apesar de heterogêneos em suas manifestações culturais e formas de organização, compartilham características fundamentais: modos próprios de organização social, vínculos simbólicos e práticos com seus territórios, utilização sustentável dos recursos naturais e transmissão intergeracional de saberes tradicionais (Costa Filho, 2010). Ao consolidar essa noção, a legislação também evidenciou que a conservação ambiental não se dissocia das práticas sociais e políticas dessas comunidades, abrindo espaço para interpretações que destacam tanto os saberes tradicionais quanto as estratégias de luta por seus direitos.

Diegues (2000) enfatiza a relação das comunidades tradicionais com os sistemas de manejo ambiental, que resultam de um conjunto de conhecimentos herdados dos mais velhos e que, somados aos saberes místicos, levam ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. Nesse sentido, Cunha e Almeida (2001) lembram que a categoria de “populações tradicionais” é ocupada por sujeitos que, mesmo não sendo originalmente (e ideologicamente) conservacionistas, podem assumir práticas de conservação em função da defesa de seus territórios e da negociação de direitos. Assim, práticas culturais de uso da natureza podem ganhar caráter conservacionista não apenas por tradição, mas também por compromissos

solidariedade e da reparação histórica, especialmente com os povos e comunidades que têm sido sistematicamente marginalizados – como indígenas, quilombolas e camponeses, dentre outros.

políticos, configurando formas de, segundo os autores, neotradicionalismo ou neoconservacionismo. Estes termos designam a reconfiguração contemporânea da tradição e da conservação por povos e comunidades tradicionais, marcada pela seleção, formalização e, muitas vezes, codificação de práticas pactuadas para dialogar com marcos legais e políticas públicas como estratégias de garantia territorial e reconhecimento de pleitos.

Nesse contexto, os remanescentes quilombolas constituem grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do conjunto da sociedade brasileira, funcionando como base para sua organização interna, para as relações que estabelecem com outros grupos e para sua atuação política. Essa identidade é o elemento estruturante de sua organização social e de sua incidência pública – uma identidade coletiva forjada na história e na resistência que fundamenta a reivindicação por direitos territoriais, culturais e políticos. Desconsiderar essa dimensão política significa negar a própria essência de sua existência e comprometer qualquer tentativa de compreender as dinâmicas de resistência que perpetuam suas trajetórias coletivas (O'Dwyer, 2002; Costa Filho, 2010).

Desde a Constituinte (1988), o termo *quilombo* tem sido disputado em múltiplas arenas – jurídica, acadêmica e política – na busca por uma definição que contemple os sujeitos de direitos do [Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias \(ADCT\)](#) (Brasil, 1988b). O desafio é captar a complexidade dessas comunidades, que transcendem o rural e resistem inclusive nas cidades sob o termo formal de “remanescentes de quilombos” – categoria que não esgota a pluralidade de suas existências.

Antropólogos como Leite (2000) e Costa Filho (2016) têm contestado a demanda por critérios universais na definição de quilombos, privilegiando análises situadas que tratam a formação desses grupos como processos políticos. Em vez de generalizações, destacam a dimensão conflituosa e histórica do autorreconhecimento quilombola, conforme orientado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA):

Definições governamentais têm sido elaboradas a partir da situação e dos contextos presentes no Brasil. Organizações, entidades confessionais e organizações não autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. Exemplo disso é o termo “remanescente de quilombo”, utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. Contemporaneamente, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos, portanto, não se refere a ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos em um determinado território. A identidade desses grupos não se define pelo lugar, tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas

de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados (ABA, 1994).

O *aquilombar-se* contemporâneo amplia a compreensão histórica dos quilombos, transcendendo a concepção de refúgios do passado para afirmar-se como uma epistemologia das lutas atuais. Essa perspectiva articula experiências coletivas de pertencimento, memória e territorialidade com a denúncia das persistentes desigualdades raciais, evidenciadas em indicadores sociais e no acesso desigual a direitos. Nesse contexto, o conceito de *quilombismo*, formulado por Abdias do Nascimento (2002), propõe uma filosofia política que resgata os quilombos como experiências históricas de resistência e como modelo de organização social fundamentado na solidariedade, na construção de autonomia e na afirmação identitária. Ao atualizar esse legado, o *aquilombar-se* constitui uma *práxis* política e existencial, enraizada nas trajetórias de grupos étnico-raciais historicamente marginalizados e orientada por um projeto coletivo de emancipação, justiça e reinvenção das territorialidades étnico-raciais frente ao racismo, à exclusão e à desigualdade (Leite, 2000).

3.2 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (Nascimento, B. In: Ratts, 2006, p. 59).

A compreensão dos povos e comunidades tradicionais exige uma abordagem que vá além das categorias jurídico-administrativas e considere as dimensões simbólicas, políticas e culturais que estruturam suas formas de vida. Como ressalta Milton Santos (1998): “é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. [...] O que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida” (p. 15). Nesse sentido, os conceitos de território e territorialidade assumem papel central na relação específica desses grupos com os espaços que ocupam, significam e defendem.

O território, portanto, não se resume a um bem fundiário ou uma delimitação geográfica, mas constitui uma base ontológica que articula memória, ancestralidade, espiritualidade e modos próprios de existência. Segundo Haesbaert (2010), o território possui

uma dupla natureza: de um lado, sua dimensão material e funcional, associada à propriedade, à jurisdição e à ordenação física; de outro, sua dimensão simbólica e cultural, manifestada por meio da identidade territorial construída por grupos sociais. Assim, o território se configura como um espaço concreto, físico-natural, que abriga práticas de dominação e disciplinarização, mas também de pertencimento, resistência e reexistência. Nesse sentido, Corrêa (1998) destaca que o território:

[...] não se vincula necessariamente à propriedade da terra, mas à sua apropriação. Essa apropriação, por sua vez, tem um duplo significado. De um lado associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço. [...] A apropriação, por outro lado, pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas espacializadas por parte de grupos distintos definidos segundo renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos. [...] Apropriação passa a associar-se à identidade de grupos e à afetividade espacial (p. 251).

De acordo com Fernandes (2009), o território deve ser compreendido como uma construção relacional, histórica e eminentemente conflituosa, resultante das disputas entre classes sociais que imprimem sobre o espaço suas intencionalidades políticas, econômicas, culturais e simbólicas. O território é o lugar onde se materializam projetos antagônicos de sociedade, marcados por relações de dominação, resistência e exclusão. Essa perspectiva implica reconhecê-lo como uma totalidade multidimensional – composta por diversas escalas de análise interdependentes – na qual as dimensões do poder, da cultura, da economia e da natureza se entrelaçam de forma dinâmica.

A intencionalidade dos sujeitos sociais, expressa nas escolhas políticas e nos paradigmas que orientam suas práticas, revela que o território é um projeto político em disputa permanente, cujos significados e usos são negociados e tensionados por agentes com distintas visões de mundo. Fernandes (2009) propõe uma tipologia de três ordens territoriais: o primeiro território (espaços de governança), o segundo território (espaços de propriedades) e o terceiro território (espaços relacionais); ressaltando que tais ordens são interdependentes e articulam-se por meio de processos de multiterritorialidade.

Enquanto o território se refere a uma construção social orientada pela apropriação, controle e significação do espaço por parte dos sujeitos, a territorialidade diz respeito ao conjunto de práticas, relações e sentidos que esses sujeitos estabelecem com esse espaço. Trata-se de uma dimensão mais subjetiva e simbólica, relacionada aos significados atribuídos ao espaço, às formas de apropriação, ao reconhecimento social e à construção de identidades (Haesbaert, 2010). Assim, a territorialidade pode preceder a existência de um território físico ou mesmo persistir na ausência de sua garantia jurídica.

Ambos os conceitos são dinâmicos, interdependentes e manifestam-se em múltiplas escalas. O território é, ao mesmo tempo, produto e, por vezes, condição da territorialidade, sendo continuamente (re)produzido pelas ações humanas. Para Saquet (2008, p. 79), “o território é resultado das territorialidades efetivadas pelos homens”. Essa articulação remete à ideia de espaço como uma construção social relacional, conforme proposto por Lefebvre (2000) em sua tríade dialética: espaço concebido (representações); espaço percebido (práticas); e espaço vivido (experiências). A territorialidade, nesse contexto, explicita como os sujeitos vivem e transformam o espaço, evidenciando as assimetrias de poder que o atravessam e estruturam.

Essas assimetrias são centrais para entender o território como campo de disputa. O espaço territorial é frequentemente marcado por relações de dominação, tanto em sua dimensão política e econômica quanto em sua dimensão simbólica – refletida nas formas de opressão cultural e epistêmica, como demonstram as reflexões sobre a colonialidade do poder de Quijano (2014). A espacialização dos direitos étnicos e a constituição dos chamados “territórios do ser”, como os quilombos, revelam a resistência frente aos “territórios do não-ser”, conceito desenvolvido a partir da crítica de Fanon (2008) e retomado pelos autores decoloniais Mansilla-Quíñones, Quintero-Weir e Moreira-Muñoz (2024). Nesses territórios, a exclusão espacial é transformada em prática de reexistência, ancorada no corpo, na memória e na espiritualidade.

Nas comunidades quilombolas e para outros povos tradicionais, o território é expressão de uma relação não fragmentada entre seres humanos e natureza. Trata-se de uma visão de mundo relacional, distinta da ontologia dualista da modernidade ocidental, que separa cultura e natureza. Como destaca Haesbaert (2021), esses grupos constroem territórios nos quais a terra não é apenas um recurso, mas parte constitutiva de sua existência social, espiritual e cultural. Isso implica reconhecer múltiplas territorialidades e cosmovisões que desafiam os marcos normativos do Estado e os regimes epistêmicos dominantes.

A multiterritorialidade é uma característica das sociedades contemporâneas e um traço constitutivo de muitos povos tradicionais. Ela expressa a capacidade de sujeitos e grupos circularem e se vincularem a diferentes espaços – físicos, simbólicos ou virtuais –, bem como de articular identidades múltiplas em contextos diversos. Já a desterritorialização, segundo Haesbaert (2010), refere-se à perda ou ao enfraquecimento do vínculo com determinado território, fenômeno que pode ser vivenciado de maneira desigual: enquanto para grupos vulnerabilizados implica despossessão e exclusão, para os mais privilegiados pode se traduzir em reterritorializações complexas e estratégicas.

No caso das comunidades afrodescendentes, como os quilombos, a territorialidade é

central para a reprodução social e a afirmação identitária. Seus territórios são compostos por redes de significados, afetos e práticas coletivas que, muitas vezes, escapam às lógicas fundiárias convencionais (Costa Filho, 2010). Terras de uso comum, como faxinais, babaçuais e licurizeiros, expressam modos consuetudinários de ocupação e resistência, tensionando o ordenamento jurídico estatal. O reconhecimento da autodeterminação dessas comunidades – conforme previsto na [Convenção n.º 169 da OIT](#) – fundamenta sua luta pelo direito à terra e por políticas públicas que respeitem sua diversidade sociocultural (OIT, 2011).

Dessa forma, pensar o território e a territorialidade implica adotar uma abordagem sensível às pluralidades culturais, políticas e epistêmicas que conformam o espaço social. Envolve reconhecer que o espaço também é protagonista dos processos históricos e das relações de poder. Mais do que delimitações físicas, os territórios são tramas densas de memórias, afetos, conflitos e esperanças. A territorialidade, nesse contexto, surge como um elemento-chave para apreendê-las em sua plenitude.

Pensar o território implica, concomitantemente, reconhecer as marcas da racialização inscritas no espaço. A distribuição desigual de recursos, o acesso diferenciado a direitos e a segregação socioespacial revelam como as categorias raciais operam na conformação dos territórios urbanos e rurais, tornando a discussão sobre etnicidade indissociável da análise dos processos socioespaciais e das disputas por pertencimento, reconhecimento e justiça territorial.

A compreensão crítica dos territórios quilombolas exige, portanto, ir além da materialidade e apreender a raça como um elemento estrutural: os processos de exclusão e negação de direitos que atingem essas comunidades são sustentados por uma lógica racializada de ocupação e gestão do espaço. Nesse sentido, a próxima subseção aprofunda as dimensões sociais e discursivas da categoria “raça”, evidenciando como ela estrutura desigualdades e influencia diretamente as territorialidades quilombolas.

3.3 RAÇA

Acho até encantadora essa questão de nós outros habitar a América-Africana, já que uma das preocupações tem sido, em nosso trabalho, distinguir, em tudo que se puder, os significantes que constituem a sintomática nacional, e parece uma boa via a gente tentar começar a promover, como trabalho e como estudo, a América-Africana. Pelo menos, temos uma indicação em nosso amigo Mário de Andrade – uma coisa que a gente talvez não dê muita importância no texto, mas o Macunaíma, que para muitos seria uma tentativa de levantamento desse sintoma, começa da seguinte maneira: “No fundo do mato-virgem, nasceu Macunaíma, herói de nossa gente”. É melhor ressaltar essa palavra herói para depois. E aí se diz: “No momento de seu nascimento era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia Tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma”. Quer dizer, se a mãe era índia, Macunaíma era preto. É claro que ele vai mudando de cor, pode ficar

até louro de olhos azuis, como todo crioulo nacional aspira, quer dizer, são nesses embates das culturas pelo privilégio de certos significantes que se monta esse barato estranho chamado Brasil. Por que será que Mário de Andrade fez esse nascimento como preto? Não será talvez algum indício de se trata de América Africana? Não será talvez alguma sacação de que o significante preto, enquanto situado no regime das chamadas raças – estou falando de raça não no sentido físico-antropológico ou biológico do termo, mas no sentido de coalescência discursiva (aliás, é como Lacan define: raça como repetição discursiva) desse que, no texto, é chamado o herói da nossa gente – ou seja, aquele que poderia arcar com a posição paterna – certamente, tivesse ganho, às avessas, a batalha discursiva? (MD, 2008)

A noção de “raça”, conforme Guimarães (2023), não tem origem científica neutra, mas emerge de construções históricas e políticas para justificar privilégios baseados em supostas virtudes naturais ou divinas. No século XIX, a biologia reforçou esse entendimento por meio do chamado *racismo científico*, o qual classificava os seres humanos em hierarquias raciais segundo características físicas e genéticas. Esse conceito, longe de ser neutro, fundamentou práticas coloniais e sociais de dominação, legitimando desigualdades e exclusões com base em traços somáticos e culturais.

Segundo Schwarcz (2012), a construção da ideia de raça no Brasil ocorreu por meio de um processo ambíguo, que articulava valorização simbólica e exclusão concreta. Desde o século XVIII, pensadores europeus oscilavam entre uma visão idealizada dos povos americanos – como a figura do “bom selvagem” – e uma leitura depreciativa, classificando-os como inferiores ou degenerados. Com a disseminação do darwinismo social e de outras teorias raciais deterministas no século XIX, consolidou-se a crença de que traços físicos indicariam capacidades morais e intelectuais. No Brasil, Nina Rodrigues, em obra de 1894, defendeu a existência de raças biologicamente distintas e chegou a propor códigos penais diferenciados conforme critérios raciais. Esse pensamento coexistiu com a celebração oficial da mestiçagem como traço identitário nacional, especialmente a partir dos anos 1930, com a obra de Gilberto Freyre (Schwarcz, 2012).

Contudo, a exaltação da miscigenação não significou o fim do racismo, mas sua reinvenção sob formas mais sutis. A ideologia da “democracia racial” mascarou desigualdades reais ao promover uma imagem de convivência harmoniosa que silenciava as discriminações cotidianas. Lélia Gonzalez (2020) analisa como o racismo, no contexto das colonizações europeias, assumiu diferentes estratégias de dominação. Ela identifica dois padrões principais: o *racismo explícito* e o *racismo por denegação*. O primeiro, associado às experiências coloniais de matriz anglo-saxônica e germânica, funda-se na exclusão direta, na crença na “pureza racial” e na segregação institucionalizada – como exemplificado pelo *apartheid* sul-africano. Já o segundo, típico das sociedades de herança latina, caracteriza-se por um discurso aparentemente

integrador, baseado na miscigenação e na assimilação cultural. No entanto, esse modelo disfarça as hierarquias raciais, sustentando um sistema de discriminação silenciosa e internalizada. Por isso, a América Latina representa um caso paradigmático de racismo que, ao negar sua existência, reafirma-o por meio de práticas cotidianas e instituições sociais que naturalizam a desigualdade.

A análise dessa assimilação inconsciente – marcada pela alienação a respeito da desumanização do *Outro* racializado – é aprofundada por Carneiro (2023) em seu trabalho sobre *o outro como não ser como fundamento do ser*:

São múltiplas as interdições desencadeadas pelo dispositivo de racialidade. O negro é interditado enquanto ser humano, enquanto sujeito, enquanto sujeito de direito, enquanto sujeito moral, político e cognoscente. A interdição é um operador de procedimentos de exclusão, presentes tanto na produção discursiva como nas práticas sociais derivadas da inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão. As interdições são aliadas, enfim, da formação de um certo imaginário social que naturaliza a inferioridade dos negros. [...] Na construção do Outro como ameaça e perigo, a interdição implica negar a admissão do Outro na plena humanidade e promover o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade, inscrevendo-o, no dizer de Foucault, no gabarito de inteligibilidade do monstro (p. 121-22).

Diante desse processo de desumanização, termos como “pardo” exemplificam essa tentativa de enquadrar a diversidade racial em categorias socialmente aceitáveis, vinculadas a *status* e prestígio. Schwarcz (2012) ressalta que, embora a biologia contemporânea tenha abandonado a ideia de raças humanas fixas, o conceito de raça permanece operante como instrumento simbólico e político. No Brasil, ele articula inclusão aparente com exclusão estrutural, revelando uma identidade nacional forjada tanto por narrativas de afeto quanto por práticas de desigualdade.

A ideologia da mestiçagem, ao mesmo tempo que afirma uma identidade nacional “colorida”, é instrumento de controle social. Isso ocorre, por exemplo, quando se atribui à cor da pele – em especial aos tons intermediários, como o “moreno” ou “pardo” – significados que ultrapassam o biológico, funcionando como marcadores de posição social, respeitabilidade ou assimilação cultural. A “democracia racial” sustenta-se justamente nessa ambiguidade: valoriza a mistura, mas mantém, muitas vezes de forma silenciosa e internalizada, a exclusão. O projeto de embranquecimento, presente em discursos científicos e políticas públicas desde o século XIX, mostra que a valorização da miscigenação sempre esteve atrelada à ideia de que o ideal seria a diluição das chamadas “raças inferiores”. Assim, longe de representar uma verdadeira superação do racismo, a mestiçagem institucionalizada no Brasil opera como uma forma sofisticada de manutenção das desigualdades raciais (Nascimento, 1978; Schwarcz, 2012).

Desse modo, o *colorismo* denuncia como o fenótipo é instrumentalizado para reforçar desigualdades, mesmo dentro de grupos racializados:

Na perspectiva do racismo estrutural, um grupo inteiro racializado está sujeito a discriminação, já no colorismo, a maneira como o tom de pele é percebido – tanto pelo grupo que racializa quanto pelo grupo racializado – influencia a frequência e a intensidade das discriminações bem como as vantagens que pessoas com tons de pele mais claros podem experimentar (Soares, 2023, p. 126).

A hierarquia racial também se manifesta nas relações afetivas e nos padrões estéticos dominantes. Sueli Carneiro, em evento promovido pela Companhia das Letras (2020) e citado por Soares (2023), observou que o debate sobre colorismo tem ganhado destaque entre jovens ativistas negras, sobretudo mulheres de pele retinta, ao denunciar a preferência recorrente por mulheres brancas ou de pele clara, inclusive entre homens negros. Essa dinâmica, ainda que apresentada como escolha pessoal, revela a persistência de valores racistas que associam beleza, desejo e aceitação social à aproximação com a branquitude. A autora cita pesquisas e debate o fato de mulheres negras retintas enfrentarem maiores índices de celibato involuntário, apontando o impacto direto do fenótipo na formação da autoestima e do pertencimento pelo “*estigma da ‘feiura’ ou da ‘não desejabilidade’*” (p. 133). O racismo, nesse caso, reforça desigualdades simbólicas, afetivas e sociais.

Para Nascimento (2023), propostas como a *afrocentricidade* e o *quilombismo* não apenas se opõem ao racismo, como também enfrentam suas formas intrarraciais, promovendo a valorização da identidade negra em todas as suas tonalidades e origens como base para um projeto coletivo de emancipação. Contudo, é inerente ao complexo processo de formação do povo brasileiro o debate sobre classificações raciais e, mais profundamente, sobre a identificação étnico-racial.

Com o objetivo de desmistificar a ideia de “democracia racial” no Brasil, o Movimento Negro Unificado (MNU) reivindicou, já em 1982, a ressignificação do termo “negro” como uma categoria política abrangente, capaz de representar todos os descendentes de africanos, com legitimidade conferida pela expressividade dessa parcela da população. Para isso, o MNU passou a se apropriar de símbolos culturais como a capoeira, o samba e as religiões de matriz africana, ao mesmo tempo em que rejeitou discursos assimilacionistas e narrativas de harmonia racial vinculadas à ideologia da mestiçagem. Assim, os movimentos negros passaram a recusar a categoria “pardo” e termos análogos, como “moreno” e “mulato”⁵, adotando “negro” ou

⁵ O termo “mulato” carrega uma história violenta e desumanizante, associada à ideia de mestiçagem como produto de cruzamento entre espécies; por isso, foi amplamente criticado por movimentos negros por reforçar estigmas e apagamentos identitários.

“afrodescendente” como as únicas categorias étnico-raciais consideradas legítimas. Do ponto de vista político e estatístico, defendem que “pardos” e “pretos” devem ser reconhecidos como pertencentes a um mesmo grupo racial: o povo negro. A ênfase nas identidades “morena” ou “parda” é vista, portanto, como um artifício ideológico que obscurece o racismo estrutural, sustentando a ficção da “democracia racial” e encobrindo as desigualdades historicamente construídas (Daflon, 2017).

As categorias raciais, longe de representarem essências naturais ou identidades fixas, constituem formas de classificação social historicamente produzidas e politicamente operadas. Munanga (2004) esclarece que o conceito de raça é uma construção ideológica influenciada pelas relações de poder – uma categoria etnosemântica cujo significado varia conforme a estrutura social. Termos como “negro”, “branco” e “mestiço” possuem significados distintos em diferentes culturas, sendo construções político-ideológicas. Apesar da inexistência biológica das raças, elas persistem no imaginário popular, dando origem às “raças sociais”, que alimentam o racismo e mantêm desigualdades e subalternidades.

Como gêneros sociais reais⁶, os grupos racializados não são meras agregações passivas de indivíduos com traços fenotípicos semelhantes, mas coletivos que emergem da experiência comum da discriminação, do reconhecimento mútuo e da *práxis* política. O processo de racialização incide sobre os corpos de maneira material e simbólica, moldando subjetividades, posições sociais e formas de pertencimento. Assim, o pertencimento racial é construído em meio a relações de poder, microinterações cotidianas e estratégias de resistência, o que torna a raça uma categoria relacional e situada, inseparável dos contextos históricos e sociais que a produzem e a perpetuam (Bessone; Silva, 2020).

Guimarães (2023) reforça essa compreensão ao afirmar que, mesmo após o descrédito da biologia determinista, o conceito de *raça* manteve relevância nas ciências sociais ao se consolidar como uma categoria política e social. Além de estruturar regimes de desigualdade, o termo passou a ser reapropriado por grupos historicamente discriminados como instrumento de resistência e afirmação identitária. A reinterpretção crítica da raça, nesse sentido, torna-se estratégica nas lutas por emancipação e igualdade. Embora contestado no campo científico, o termo permanece fundamental para analisar e enfrentar hierarquias sociais historicamente

⁶ O termo “gênero social real”, conforme utilizado por Bessone e Silva (2020), não se refere ao conceito de gênero em sua acepção mais comum – ligada às categorias de masculino e feminino –, mas a um tipo de classificação social historicamente produzida, como ocorre com as categorias de classe ou raça. Embora seja uma construção social, esse “gênero” é dito “real” porque organiza a vida social de forma concreta: define acessos, restrições e posições dentro das hierarquias sociais. Sua realidade não está na biologia, mas nos efeitos materiais que produz por meio de instituições, práticas e discursos que naturalizam desigualdades e moldam subjetividades.

construídas. Dessa forma, a raça continua a operar como uma ferramenta de análise crítica e como instrumento político de resistência.

A análise das relações raciais no Brasil pode ser ainda aprofundada pela perspectiva interseccional, conforme propõem autoras como Sueli Carneiro (2003) e Djamila Ribeiro (2014, 2019b). Essa abordagem, originada nos estudos feministas negros e sistematizada por Kimberlé Crenshaw nos Estados Unidos, evidencia que raça, gênero e classe não operam isoladamente, mas se entrelaçam na constituição das desigualdades sociais:

Os exemplos mais conhecidos de opressão interseccional são geralmente os mais trágicos: a violência contra as mulheres baseada na raça ou na etnia. Essa violência pode ser concebida como uma subordinação interseccional intencional, já que o racismo e o sexismo manifestados em tais violações refletem um enquadramento racial ou étnico das mulheres, a fim de concretizar uma violação explícita de gênero (Crenshaw, 2002, [s. p.]).

No contexto brasileiro, isso significa reconhecer que a experiência de uma mulher negra pobre não pode ser compreendida apenas a partir da categoria “raça” ou “gênero” isoladamente, mas pela sobreposição de opressões que se reforçam mutuamente (Pereira, 2022). A interseccionalidade também possibilita compreender que as formas de exclusão direcionadas a mulheres negras não são as mesmas vividas por homens negros nem por mulheres brancas. Como observa Carneiro (2003), a posição da mulher negra é marcada por uma dupla subalternização – racial e patriarcal –, agravada por condições econômicas e territoriais. Essa condição a torna, ao mesmo tempo, alvo prioritário da violência estrutural e centro invisível de resistência e organização comunitária, como ocorre em muitas comunidades e movimentos sociais.

Além disso, a interseccionalidade explicita as formas de racismo institucional que se manifestam por meio de políticas públicas seletivas. Para Ribeiro (2019), negar ou ignorar essas intersecções contribui para políticas ineficazes, que partem de um sujeito universal abstrato e desconsideram os marcadores concretos de desigualdade. Portanto, ao incorporar a perspectiva interseccional à crítica do mito da democracia racial e da ideologia da mestiçagem, amplia-se a compreensão sobre como as hierarquias raciais operam em conjunto com outros eixos de opressão. Isso reforça a necessidade de abordagens mais complexas e sensíveis às diferenças internas nos grupos racializados, especialmente no que se refere às estratégias de resistência, de pertencimento e de construção de identidade.

As hierarquias raciais não operam apenas como ideias ou identidades: elas se manifestam espacialmente. No Brasil, o discurso da mestiçagem e o colorismo contribuem para a naturalização de desigualdades que se inscrevem em territórios concretos – na distribuição de

água, saneamento, moradia, mobilidade e proteção ambiental – e se intensificam quando gênero e classe se entrelaçam. Dessa forma, o racismo estrutural configura também um problema territorial e socioambiental, orientando quem ocupa determinados espaços, quem é removido, quem decide e quem é silenciado.

A próxima seção desloca o foco para os debates críticos sobre sustentabilidade e racionalidade ambiental, passando da crítica às classificações raciais para a análise de como essas classificações produzem – e são produzidas por – formas de ocupação, uso e disputa da natureza, elementos essenciais para compreender as territorialidades quilombolas e os caminhos de justiça socioambiental que orientam esta pesquisa.

3.4 GEOGRAFIA E SUSTENTABILIDADE

No campo da Geografia, os conflitos ambientais são, sobretudo, conflitos políticos por apropriação ou por exploração da natureza. Estes se revelam em processos de territorialização/desterritorialização. Em sendo assim, trata-se de pensar o ambiente, no contexto do território, de territórios nacionais (escala da nação) ou em territorialidades, quando se reivindicam territorialidades originárias e locais. As lutas, os conflitos, são desiguais e, enquanto os detentores de capital lutam pela apropriação e pela exploração dos recursos como mercadoria, populações, grupos ou classes sociais subalternas lutam pelo uso do recurso pela sua sobrevivência e pela natureza como habitat (Suertegaray, 2021, p. 113).

A relação da comunidade com o espaço que habita envolve a vivência da territorialidade e do lugar – categorias que extrapolam a dimensão física e assumem significados culturais, afetivos e identitários. Esses vínculos não apenas configuram o modo como os sujeitos percebem e usam o território, mas também fundamentam a construção coletiva da memória, da identidade e da própria história. A espacialidade vivida torna-se parte integrante dos processos de subjetivação e de pertencimento, como destaca Paul Claval, “a geografia se torna explicativa na medida em que ela evidencia os processos que formam este quadro: ela capta dinâmicas e se torna narrativa, mas uma narrativa que se pretende distinta das demais, posto que é científica” (In: Rego; Kozel, 2020, p. 12).

O *lugar geográfico* é o ponto de convergência entre a Geografia Cultural e a Antropologia; é o espaço vivido com o qual e no qual se estabelecem relações de pertença e identidade, mediadas por significações e subjetividades que conferem conteúdo simbólico ao território (Tuan, 2013).

O lugar é uma dimensão do *espaço geográfico* – a categoria mais abrangente e complexa da Geografia –, resultado material da acumulação das ações humanas sobre o meio e animado pelas ações atuais que lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade. Como um

híbrido multidimensional, físico e histórico-social, o espaço se constitui por relações permanentes de interação e tensão, com inseparabilidade entre o ambiental e o social (Santos, 1997; Sposito, 2004).

Outro conceito fundamental para compreender as múltiplas dimensões do espaço geográfico é o de *ambiente*. Para Dirce Suertegaray (2015, 2021) e Francisco Mendonça (2001, 2012), o ambiente não é apenas o pano de fundo das ações humanas, mas o resultado das relações de interdependência entre as sociedades e os elementos naturais. A partir dessa perspectiva, a Geografia Socioambiental rejeita as tradicionais dicotomias entre natureza e sociedade e propõe uma abordagem integradora, que reconhece a complexidade e a inseparabilidade dos processos sociais e ecológicos na produção do espaço.

Segundo os mesmos autores, o ambiente é uma totalidade complexa, dinâmica e historicamente construída. Compreender a produção do espaço geográfico a partir da Geografia Socioambiental requer uma abordagem multi e interdisciplinar, que reconheça a coprodução entre elementos naturais e sociais. Essa perspectiva rompe com a fragmentação característica da ciência moderna e contribui para a construção de um campo epistêmico que valoriza tanto os saberes científicos quanto os saberes populares – especialmente aqueles oriundos de povos e comunidades tradicionais.

Nesse sentido, uma possibilidade de pesquisa em Geografia consiste no estudo das territorialidades quilombolas, compreendidas a partir dos processos históricos e culturais que as constituem como expressões da acumulação de tempos e de conteúdos sociais. Valoriza-se, assim, o conhecimento local, as práticas de cuidado e as formas tradicionais de interação com o ambiente, elementos essenciais à identidade e à reprodução sociocultural desses povos. Tais dimensões configuram bases indispensáveis para uma gestão ambiental verdadeiramente inclusiva.

Enrique Leff (2021) faz uma crítica contundente à apropriação do conceito de sustentabilidade pelos discursos hegemônicos do capitalismo global. Para o autor, o termo foi cooptado como instrumento de legitimação da ordem vigente, operando como uma promessa ilusória que encobre a permanência das estruturas de exploração. A chamada sustentabilidade, nesse contexto, reduz o meio ambiente a um recurso subordinado à lógica mercantil, despolitizando os conflitos socioambientais. Em contraposição, Leff propõe uma “*racionalidade ambiental*” centrada na vida, na diversidade cultural e na justiça epistemológica, opondo-se à racionalidade econômica instrumental. Essa proposta inclui a defesa de uma “*ontologia da vida*” e de um “diálogo de saberes” entre diferentes cosmovisões, como bases para a construção de alternativas civilizatórias e uma transformação radical da

economia política contemporânea:

Dessa forma, diversas comunidades estão arraigando novas perspectivas teóricas e processos históricos na reinvenção de seus territórios de vida; onde o tempo e o espaço, antes de se manifestarem enquanto condições a priori da razão, aparecem como manifestações da “acumulação *desigual* dos tempos” que coabitam no espaço geográfico, como o expressa o geógrafo brasileiro Milton Santos, abandonando a ideia *linear*, metafísica-eurocêntrica, do tempo e tornando mais complexa a compreensão fenomenológico-hermenêutica da temporalidade existencial, para repensar a história desde uma ontologia da vida, como a articulação no devir de diversos regimes ontológicos e modos de ser-no-mundo (Leff, 2021, p. 30-31).

Nessa perspectiva, o termo “metafísico” refere-se à concepção abstrata e universalizante de tempo e espaço, própria da modernidade eurocêntrica, enquanto a abordagem “fenomenológica” busca apreender o tempo vivido e situado, ancorado na experiência concreta dos sujeitos e nos ritmos da natureza. Já o “ontológico” aponta para as condições de existência constituídas na inter-relação entre cultura, vida e território. A ontologia da vida, portanto, critica a fragmentação do ser moderno e propõe uma rearticulação entre modos de ser e modos de viver, reconhecendo a pluralidade das existências e a potência das racionalidades não hegemônicas.

Articulando-se a esse marco teórico, o conceito de *ecodesenvolvimento*, formulado por Ignacy Sachs, serve como base para uma concepção crítica da sustentabilidade. Em vez de restringir-se à compatibilização entre crescimento econômico e preservação ambiental, o *ecodesenvolvimento* enfatiza a centralidade da cultura, da autonomia territorial e da justiça socioambiental como fundamentos de um modelo alternativo ao produtivismo. Essa concepção entende o ambiente como expressão histórica das relações sociais de produção e reprodução da vida, marcadas por desigualdades estruturais (Araújo; Barroso; Souza, 2018).

Nessa direção, a *sustentabilidade* é concebida como a capacidade de sustentar a vida de forma integrada, com base na valorização da diversidade biocultural, na autodeterminação dos povos e na continuidade dos modos de existência dos *Povos da Terra*. Trata-se de uma perspectiva que rompe com a lógica economicista da mitigação de impactos ao propor uma reorientação emancipatória que desafia os paradigmas geopolíticos dominantes do chamado desenvolvimento sustentável (Porto-Gonçalves; Leff, 2021).

A crescente crise ambiental tornou a sustentabilidade um conceito-chave para a sobrevivência humana e o equilíbrio ecológico do planeta. No entanto, essa noção é marcada por disputas de significados e usos. Por isso, torna-se necessário historicizar a emergência do discurso do desenvolvimento sustentável desde sua formulação no Relatório Brundtland (1987), reconhecendo seus limites quando desvinculado de transformações estruturais nos modos de

produção, de consumo e nas formas de relação com a natureza.

Essa crítica é compartilhada por autores como Ailton Krenak (2019), que questiona: “Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?”. Em consonância, Bispo dos Santos enfatiza a importância da biointeração e da ancestralidade como alternativas à lógica predatória do “*desenvolvimentismo (in)sustentável*” (Santos, 2015a, p. 100). Ambos defendem que os povos indígenas e quilombolas não são obstáculos ao progresso, mas sujeitos históricos que produzem formas sustentáveis de existência, baseadas em outras racionalidades, afetividades e modos de vida.

Essas reflexões convergem para a proposta de uma “*geo-grafia do des-envolvimento*”, formulada por Porto-Gonçalves (2006), que entende a Geografia como prática de inscrever a terra com memórias, afetos e sentidos, desafiando os discursos lineares do desenvolvimento e propondo outras formas de habitar, conhecer e cuidar dos territórios:

A ideia de desenvolvimento, tal como existe na sociedade moderno-colonial, pressupõe a dominação da natureza mas, para isso, é preciso que se construam determinadas condições jurídicas e políticas para que as técnicas de dominação da natureza possam se desenvolver. Assim, *des-envolver* é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si e destes com a natureza; é não só separar os homens (e mulheres) da natureza como, também, separá-los entre si, individualizando-os. Não deixa de ser uma atualização do princípio romano — *divide et impera* — mais profunda ainda, na medida em que, ao *des-envolver*, envolve cada um (dos desterritorializados) numa nova configuração societária, a capitalista (p. 81).

Des-envolver, portanto, significa retirar a autonomia de povos e culturas sobre seus modos de vida, impondo racionalidades externas, técnicas e jurídicas que mercantilizam a natureza e os corpos. A resistência quilombola se dá, justamente, na contramão desse processo porque está fundada nas relações de *envolvimento-pertencimento* com a natureza, a terra e o território, ou seja, com o ambiente.

Bispo dos Santos (2015) contribui para essa análise ao trazer uma perspectiva crítica sobre o papel das comunidades quilombolas na contemporaneidade. Ele argumenta que essas comunidades não são apenas remanescentes de um passado de resistência à escravidão; são exemplos vivos de modos de vida alternativos e sustentáveis que desafiam a lógica capitalista.

A transgressão da lógica formal de pensamento resulta na (re)criação do *envolvimento* pela incorporação do “eco” e de sua outra metade, o “etno”. Assim, o *etnodesenvolvimento*, em paralelo à sustentabilidade profunda, propõe uma ruptura com o modelo imposto pelos Estados nacionais pós-coloniais, ao defender o reconhecimento das especificidades culturais e históricas dos povos tradicionais. Trata-se de um movimento que valoriza a construção de projetos de

futuro definidos segundo os valores, aspirações e experiências desses grupos, mobilizando sua cultura, identidade e capacidade autônoma de autogestão (Dantas, Albuquerque, 2024; Lima, 2014a; Little, 2002).

A noção de etnodesenvolvimento surgiu entre as décadas de 1970 e 1980, em resposta crítica ao indigenismo integracionista e aos modelos de desenvolvimento econômico e político da modernidade ocidental. Seus principais formuladores foram Rodolfo Stavenhagen (1985) e Guillermo Batalla (1982), que defenderam a necessidade de reconhecer a autonomia territorial, política, econômica e cultural dos povos indígenas e comunidades étnicas tradicionais, assegurando-lhes o direito de construir seus próprios projetos de futuro conforme seus valores, cosmovisões e formas próprias de organização:

Resulta claro que cualquier proyecto de etnodesarrollo consistirá en una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como sobre recursos ajenos de los que pueda apropiarse. Y, consecuentemente, el etnodesarrollo se traducirá en la reducción de los componentes enajenados e impuestos dentro de la totalidad cultural. El problema queda planteado entonces en un nivel político: impulsar o crear las condiciones para el etnodesarrollo implica, funda mentalmente, fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión (Batalla, 1982, p. 135).

Nesse horizonte, a abordagem do etnodesenvolvimento propõe a construção de diálogos com lideranças locais a respeito de suas aspirações por transformação. Tais mudanças emergem do processo de interlocução, que deve ocorrer dentro de uma comunidade comunicativa que se converta em uma comunidade argumentativa, ou seja, em um espaço no qual as ideias são compartilhadas e onde se constroem as decisões pela análise e reflexão conjunta. Com isso, estabelece-se um princípio ético essencial: a negociação deve acontecer em contextos de equidade relacional, com participação ativa, liberdade dos envolvidos e práticas democráticas, pautadas por regras previamente acordadas de forma consensual entre todas as partes envolvidas (Dantas; Albuquerque, 2024).

Essa complexidade epistemológica remete à noção de “ecologia da mente” desenvolvida por Gregory Bateson (1972), cuja perspectiva sistêmica evidencia a indissociabilidade entre os sistemas vivos e seus ambientes (Bateson, 2025). No entanto, as contribuições de autores decoloniais, como Leff, Krenak e Bispo dos Santos ampliam essa abordagem ao politizarem o debate e incorporarem as dimensões espirituais e cosmológicas intrínsecas às territorialidades dos povos tradicionais.

Esta tese foi construída articulando contribuições da Geografia, da Antropologia, da Ecologia Política e dos Saberes Tradicionais, compondo um *ecossistema epistemológico plural* que dialoga criticamente com a modernidade ocidental e suas racionalidades instrumentais. A

proposta integra escalas, temporalidades e linguagens distintas, reconhecendo que a problemática socioambiental é complexa e, por isso, exige múltiplas chaves interpretativas para sua compreensão.

Essas contribuições convergem para a valorização de outras formas de viver, produzir e existir – como as dos povos tradicionais – que trazem consigo os fundamentos de um futuro possível e plural. Trata-se de pensar a decolonização do saber/conhecimento como prática concreta de ressignificação do mundo baseada em uma confluência de saberes. Ao reconhecer sua legitimidade política, essa perspectiva reivindica o pluriverso como horizonte necessário e viável.

3.5 ESPAÇOS PERIURBANOS, PLANEJAMENTO TERRITORIAL E GESTÃO AMBIENTAL

No contexto brasileiro, a separação entre campo e cidade ainda é, em grande medida, definida por parâmetros legais e físicos, como a infraestrutura instalada, a oferta de serviços públicos e os equipamentos urbanos. Essa lógica institucional, frequentemente orientada por normas municipais, tende a reduzir a diversidade dos territórios ao enquadrá-los como urbanos ou rurais com base em critérios formais, desconsiderando dimensões mais amplas, como as dinâmicas sociais, econômicas e espaciais que, de fato, configuram tais espaços.

Essa forma de classificação, centrada na legislação e nos atributos materiais, mostra-se limitada diante da complexidade do território. Uma abordagem mais adequada demandaria a incorporação de elementos como a densidade populacional, os padrões de uso e ocupação do solo, bem como as funções desempenhadas por cada área no conjunto regional. Dessa forma, seria possível compreender com maior precisão como os espaços funcionam concretamente, independentemente das categorias normativas que lhes foram atribuídas (Alves; Vale, 2013).

O espaço periurbano caracteriza-se como uma faixa de transição, dinâmica e multifacetada, situada entre o meio urbano consolidado e as áreas rurais. Essa interface é marcada pela justaposição de diferentes usos do solo, atividades econômicas variadas e práticas sociais heterogêneas, configurando um mosaico territorial complexo e sujeito a transformações contínuas.

Para Mortoja, Yigitcanlar e Mayere (2020), a identificação dessas áreas é dificultada justamente por sua natureza híbrida: elas combinam elementos que não se ajustam plenamente às categorias urbanas ou rurais, o que produz incertezas tanto na classificação quanto na delimitação desses territórios. A progressiva perda de atributos rurais não resulta,

necessariamente, em uma urbanização completa; os limites dessas zonas permanecem fluidos, sendo constantemente redefinidos pelo avanço das cidades. Essas transições não são lineares e produzem, portanto, zonas de incerteza e risco.

Assim, as áreas periurbanas sofrem com um descompasso entre a perda das infraestruturas naturais dos serviços ecossistêmicos e a ausência de infraestrutura construída suficiente – como as redes de água, saneamento, eletricidade –, além de lacunas na governança institucional – como a falta de coordenação entre instâncias regionais e locais. Isso resulta em um “vazio de serviços” e agrava desigualdades sociais, ambientais e de acesso. A expansão urbana e o desenvolvimento acelerado dessas regiões frequentemente não são acompanhados pela expansão adequada de serviços públicos, o que intensifica vulnerabilidades, riscos sanitários e desigualdades (Hutchings et al., 2022). Essa dinâmica se estrutura por relações políticas assimétricas, que conformam “geometrias de poder” na produção do espaço geográfico (Massey; Pasti, 2024).

Esses espaços, geralmente localizados próximos a ecossistemas naturais, áreas agrícolas, novos loteamentos e grandes corredores de transporte, tornam-se palco de intensos conflitos de uso e de desafios ambientais. Nesse contexto, é comum que paisagens eminentemente urbanas ou rurais sejam erroneamente reconhecidas como periurbanas. Acrescentam-se a essa complexidade a indefinição dos limites e a volatilidade no uso do solo, associadas à frequente alteração dos limites administrativos, fatores que tornam o planejamento e a gestão dessas áreas particularmente complexos (Hutchings et al., 2022).

À luz da teoria dos circuitos da economia urbana, proposta por Milton Santos (2002), o espaço periurbano é fortemente marcado pela interação entre o circuito superior – intensivo em capital, tecnologia e vinculado aos fluxos globais – e o circuito inferior, composto por atividades de baixa produtividade, práticas informais e formas alternativas de organização. No entanto, as atualizações recentes da teoria destacam que essa relação não é meramente dualista, mas complementar e interdependente, resultado de um mesmo processo de modernização tecnológica que afeta desigualmente os territórios (Montenegro, 2024).

No contexto contemporâneo, observa-se que o circuito inferior não é estático nem tradicional, mas dinâmico, adaptativo e cada vez mais influenciado por elementos do circuito superior – como o uso de tecnologias digitais, o acesso ao crédito e a reorganização das cadeias produtivas locais (Montenegro, 2024). Essa renovação do circuito inferior é particularmente visível em espaços periurbanos, onde práticas econômicas populares, como a economia solidária e a informalidade, ganham força como estratégias de sobrevivência e resistência frente à precarização do trabalho e à exclusão dos mercados formais.

As reflexões de Silva (1999) sobre os trabalhadores rurais boias-frias, que migravam para frentes de colheita em fazendas e usinas de São Paulo, ajudam a iluminar a condição dos trabalhadores volantes no espaço periurbano. Em ambos os casos, trata-se de grupos inseridos em posições precárias, frequentemente sem direitos trabalhistas assegurados, submetidos a jornadas exaustivas e à invisibilidade social. No caso das comunidades quilombolas, a marca étnico-racial reforça a discriminação e os estereótipos, dificultando a inserção em empregos formais e aprofundando uma hierarquia social racializada. Nessa estrutura, esses sujeitos são tratados como força de trabalho descartável, o que articula exploração econômica, marginalização cultural e reprodução de desigualdades.

A delimitação do espaço periurbano, portanto, não se restringe a critérios administrativos ou demográficos, mas resulta da interação entre a expansão urbana, a reconfiguração do rural e a transformação dos fluxos territoriais. Esse entrecruzamento reflete a multiplicidade de temporalidades, racionalidades e formas técnicas, evidenciando a coexistência de agentes com diferentes capacidades de ação e modos de apropriação do espaço nesse *continuum* socioespacial. Nesse sentido, o espaço periurbano torna-se um território emblemático da urbanização desigual, no qual os circuitos econômicos se entrelaçam e se reconfiguram, exigindo políticas públicas que reconheçam sua natureza fragmentada, complexa e dinâmica.

O planejamento territorial e a gestão ambiental em comunidades quilombolas localizadas em áreas periurbanas metropolitanas, como ocorre na Lapa (PR), exigem uma abordagem atenta à complexidade dos processos de territorialização e aos desafios da integração socioespacial. Nesses contextos, a relação dessas comunidades com o território é marcada tanto pela permanência de práticas tradicionais quanto pela pressão crescente decorrente das dinâmicas regionais, econômicas e políticas que caracterizam o entorno metropolitano.

Historicamente, quilombos situados em regiões limítrofes à expansão urbana experimentam uma dupla condição: por um lado, permanecem enraizados em territórios reconhecidos pela ancestralidade e pela transmissão intergeracional de saberes; por outro, são atravessados por conflitos decorrentes do avanço de projetos de infraestrutura, atividades agroindustriais, especulação fundiária e mudanças no uso do solo, sem que haja, de fato, uma integração equitativa aos processos decisórios (Zhour, Laschefski, 2010; Mendonça, Maciel, Amaral e Silva, 2025).

O *planejamento territorial*, no contexto das comunidades quilombolas periurbanas, ultrapassa a lógica restrita da regulação fundiária ou do ordenamento físico-espacial. Trata-se

de uma prática social complexa, orientada pela garantia dos direitos coletivos, pela valorização e proteção das territorialidades específicas e pelo reconhecimento das múltiplas formas de apropriação e uso da terra historicamente desenvolvidas pelos quilombolas. Essa abordagem exige a articulação entre a conservação de bens e serviços ecossistêmicos e a preservação das culturas, memórias e modos de vida locais.

Nesse sentido, o planejamento é um processo contínuo e de autoria coletiva, que envolve a análise rigorosa das dinâmicas territoriais, a identificação de vulnerabilidades e potencialidades, a formulação de estratégias inclusivas e o acompanhamento permanente das ações implementadas. Para ser efetivo, este processo demanda metodologias dialógicas que promovam a interação entre diferentes sujeitos sociais e a integração de saberes científicos, tradicionais e populares, assegurando o desenvolvimento territorial em suas múltiplas dimensões e escalas (Santos, 2004).

Nessa perspectiva, a concepção de planejamento territorial de/para comunidades tradicionais difere da definição burocrática mais recorrente de planejamento como instrumento técnico-político de intervenção e regulação voltado à organização do território e à gestão eficiente dos recursos naturais. Por isso, esclarece Rosely Santos (2004, p. 19), “[...] os objetivos, a estrutura e os procedimentos em um planejamento serão definidos a partir de um ideário, norteador de todo o seu processo, que levará os conceitos e premissas de desenvolvimento, para um certo espaço, num determinado tempo”.

A partir da proposta de Aguiar (2023) para um planejamento ambiental com enfoque humanista, parece adequado considerar que o primeiro princípio metodológico do planejamento territorial para comunidades tradicionais seja a *singularidade*, ou seja, a consideração do contexto local idiossincrático. Esta também é a perspectiva do [Decreto n.º 11.786/2023](#). Segundo o artigo 11, a implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PNGTAQ) ocorrerá por meio de planos locais formulados, aprovados, geridos e monitorados pelas próprias comunidades quilombolas. O decreto explicita:

Parágrafo único. Os planos de que trata o caput identificam, caracterizam, disciplinam e projetam os usos de recursos naturais, as atividades produtivas, as formas de ocupação dos territórios e a implementação de políticas públicas, de acordo com as necessidades das comunidades e as visões de futuro dos territórios, com vistas ao etnodesenvolvimento e ao bem-viver (Brasil, 2023b).

Embora o decreto mencione o *etnodesenvolvimento*, o conceito não é definido, fato que pode representar uma fragilidade normativa. Essa ausência conceitual abre espaço para interpretações restritivas, podendo reduzir a PNGTAQ à lógica do desenvolvimento econômico

convencional, em detrimento de suas dimensões socioculturais e territoriais. Em contraste, o próprio relatório técnico de elaboração da política explicita a noção de gestão territorial e ambiental:

Gestão territorial e ambiental é compreendida como um processo de planejamento que busca garantir a sustentabilidade dos modos de vida, das atividades produtivas e do manejo dos bens ambientais dos territórios quilombolas, associada a aspectos como ancestralidade, cultura, saberes tradicionais e formas de organização social da comunidade (Brasil, 2023c).

A *gestão ambiental*, assim, é o campo que se ocupa do planejamento e da implementação de práticas que visam à conservação da natureza e à sustentabilidade do desenvolvimento humano, bem como ao acompanhamento das políticas públicas sobre um espaço (Lima, 2014b). No entanto, enfrenta entraves estruturais importantes, tais como a fragmentação das políticas, a desigualdade no acesso a recursos e a pressão dos modelos desenvolvimentistas sobre os ecossistemas.

A *governança compartilhada*, nesse contexto, está relacionada aos princípios de autodeterminação e autogestão, compreendendo a responsabilização conjunta de integrantes e representantes legitimados da comunidade sobre demandas coletivas. Tal abordagem favorece a construção de arranjos institucionais mais equitativos e ancorados nas realidades locais (Paula, 2001).

Diante da complexidade desses territórios, é necessário repensar os marcos conceituais do planejamento ambiental. Conforme definição do Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA), o planejamento e a gestão ambiental devem compor “uma visão estratégica do território, necessária para a conciliação entre desenvolvimento econômico, uso dos recursos naturais, conservação dos ecossistemas e qualidade de vida nas áreas urbanas e rurais” (MMA, 2024). Tal definição, ainda que relevante, mostra-se insuficiente para abarcar as múltiplas territorialidades quilombolas, cuja qualidade de vida e conservação ambiental estão indissociavelmente ligadas a práticas coletivas, ancestrais e identitárias.

Contudo, na contramão dessas concepções, o planejamento territorial no Brasil ainda mantém uma relação tensa com os territórios quilombolas, pois suas origens e práticas frequentemente reproduzem lógicas coloniais e interesses do capitalismo hegemônico (Krenak, 2019; Santos, 2023b). Instrumentos como planos diretores, leis de zoneamento e políticas habitacionais seguem sendo conduzidos pelos diferentes níveis de governo, mas raramente dialogam com as especificidades socioterritoriais dos quilombos. O processo de regularização fundiária avança lentamente, enquanto as áreas quilombolas seguem sendo alvo de interesses

imobiliários, turísticos e de infraestrutura, gerando pressão para a remoção das comunidades e bloqueios à titulação de terras coletivas (Zhouiri; Laschefski, 2010).

Mesmo quando há reconhecimento formal dos territórios quilombolas, o planejamento territorial continua a aplicar parâmetros convencionais, desconsiderando a diversidade de usos, saberes e formas de organização dos quilombos. As normas predominantes ignoram práticas como a agricultura familiar, o extrativismo e os sistemas de uso comum da terra. A efetivação de políticas públicas exige, assim, abordagens que respeitem a lógica territorial e a concepção coletiva de desenvolvimento desses povos (Mendonça; Maciel; Amaral e Silva, 2025).

Nas áreas periurbanas de regiões metropolitanas, a gestão ambiental se torna ainda mais complexa diante da sobreposição de interesses – produtivos, logísticos, habitacionais e ambientais – e da invisibilidade histórica das demandas quilombolas nos processos decisórios. Frequentemente situadas em áreas estratégicas para o desenvolvimento regional, como zonas de amortecimento ambiental, faixas de expansão agropecuária ou eixos logísticos, essas comunidades são impactadas por obras e diretrizes que ignoram suas territorialidades e formas de vida tradicionais. O resultado é a intensificação de conflitos fundiários, o risco de desterritorialização, a degradação de bens naturais e culturais e a fragilização das redes de solidariedade que sustentam sua reprodução sociocultural (Haesbaert, 2020).

A efetividade do planejamento territorial e da gestão ambiental para essas comunidades depende, portanto, da ampliação dos mecanismos *des-envolver* e de controle público nas instâncias intermunicipais e regionais. Ainda que as políticas prevejam algum grau de consulta e participação, é recorrente a sub-representação dos coletivos quilombolas e a pouca valorização dos saberes locais nos processos decisórios (Almeida; Menezes, 2024).

A fragmentação administrativa entre municípios, a carência de políticas intersetoriais e a ausência de instrumentos específicos de planejamento para os territórios tradicionais agravam a vulnerabilidade dessas comunidades frente à dinâmica metropolitana. Ao mesmo tempo, a articulação com redes de apoio externas, movimentos sociais e universidades tem permitido avanços em processos de mapeamento participativo, elaboração de diagnósticos e proposição de alternativas de gestão ambiental autônoma (Acselrad; Coli, 2008).

Diante desse cenário, é fundamental consolidar práticas de gestão ambiental que promovam a autonomia comunitária, valorizem os saberes tradicionais e assegurem o direito à consulta prévia, livre e informada, conforme previsto em normas internacionais. Isso implica reconhecer os quilombolas como sujeitos políticos e históricos do planejamento – e não como beneficiários passivos. Trata-se de romper com o modelo de gestão fragmentada e avançar para uma abordagem integrada, multiescalar e orientada pela justiça socioambiental.

Ao incorporar epistemologias plurais e enfrentar as desigualdades históricas inscritas no território, a gestão ambiental pode contribuir para a construção de regiões metropolitanas mais justas, resilientes e comprometidas com a diversidade sociocultural. Isso significa garantir que comunidades como as da Lapa (PR) não apenas conquistem o reconhecimento legal, mas também sejam efetivamente protagonistas nas decisões sobre seus territórios e futuros coletivos.

3.6 CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA

Tebas, Madian, Monte Hor, esfingéticos nomes. Idumeia, Efraim, Gilead, histórias que dispensam meu concurso. Os mapas me descansam, mais em seus desertos que em seus mares, onde não mergulho porque mesmo nos mapas são profundos, voraginosos, indomesticáveis. Como pode o homem conceber o mapa? Aqui rios, aqui montanhas, cordilheiras, golfos, aqui florestas, tão assustadoras quanto os mares. As legendas dos mapas são tão belas que dispensam as viagens. Você está louca, dizem-me, um mapa é um mapa. Não estou, respondo. O mapa é a certeza de que existe O LUGAR, o mapa guarda sangue e tesouros. Deus nos fala no mapa com sua voz geógrafa (Prado, 2006).

3.6.1 A emergência e os objetivos da Cartografia Social

Desde o início do século XIX, a cartografia esteve fortemente associada ao positivismo, desempenhando um papel crucial na exploração e administração coloniais, além de reivindicar legitimidade acadêmica e científica. Essa associação tornou os mapas alvos de desconstrução pós-moderna. Paradoxalmente, esse processo, ao mesmo tempo em que enfraqueceu a autoridade tradicionalmente incontestada desses documentos, também enriqueceu sua posição na geografia ao promover uma reflexão crítica sobre suas funções e usos, ampliando a compreensão sobre as implicações políticas e culturais da cartografia.

A cartografia tradicional, com seu foco no conteúdo técnico e na eficiência na transmissão de informações, se divide principalmente em duas áreas: a cartografia topográfica e a cartografia temática. A cartografia topográfica prioriza a precisão dos detalhes geográficos, enquanto a cartografia temática se concentra em comunicar informações específicas de maneira clara e eficaz. Essa distinção se tornou mais pronunciada durante a Segunda Guerra Mundial e continuou a ser um elemento definidor da disciplina até a década de 1990. Nesse período, a busca por eficiência guiava as pesquisas em ambas as áreas, moldando as especializações dentro do campo da cartografia (Cordeiro, 2023; Rizzatti, Becker, Cassol, 2022).

A palavra “cartografia” foi cunhada em 1839 pelo historiador português Manuel Francisco Carvalhosa, 2.º Visconde de Santarém. O termo surgiu em uma carta endereçada ao

historiador brasileiro Francisco Adolfo de Varnhagen, refletindo a ascensão da produção de mapas como ferramenta política e técnica. Esse neologismo consolidou-se em um contexto de profissionalização da disciplina, impulsionado tanto pelo desenvolvimento de levantamentos topográficos para a defesa de territórios nacionais, quanto pela utilização do mapeamento estatístico como instrumento burocrático e de planejamento dos Estados europeus (Cosgrove, 2008).

Desde então, a cartografia passou a denominar a transformação de territórios diversos em representações quantificadas, compostas por símbolos e simbologias, muitas vezes criadas por forças militares – como foi o caso no Brasil. Esse processo consolidou uma perspectiva eurocêntrica do mundo, disseminada pela colonização e perpetuada pela colonialidade. Henri Acselrad (2014) descreve este “gesto cartográfico” como um suporte para ações políticas hegemônicas que criam e consolidam verdades sobre os territórios.

Segundo Cosgrove (2008), o questionamento à rigidez técnico-científica da cartografia teve início na década de 1980 com o geógrafo britânico J. Brian Harley, que inaugurou o debate sobre a cartografia crítica ao enfatizar a profunda relação entre representação espacial e poder. Influenciado por teóricos como Foucault e Derrida, Harley argumentou que os mapas não só representam, como também produzem e perpetuam relações de poder e discursos de superioridade cultural. Ele investigou os “silêncios” dos mapas, analisando como eles podem ocultar os saberes das populações locais e colonizadas ao mesmo tempo que promovem interesses hegemônicos. Essa abordagem foi rapidamente incorporada pela Geografia Cultural, que começou a desafiar as pretensões de objetividade e neutralidade científica da cartografia tradicional.

Em resposta, a Cartografia Social emergiu como uma prática alternativa que desafia as narrativas oficiais e oferece novas formas de interpretação espacial. Para Girardi (2021), a denominação “Cartografia Social” surgiu na literatura acadêmica inglesa nos anos 1990, introduzida por Rolland Paulston, professor da Universidade de Pittsburgh. Influenciado por geógrafos como Denis Cosgrove, John Brian Harley e Edward Soja, Paulston propôs a Cartografia Social como uma ferramenta para mapear comunidades discursivas na Educação Comparada. Ele acreditava que mudar o contexto físico e teórico poderia inspirar novas formas de representar o conhecimento.

A Cartografia Social se constituiu como uma resposta crítica às práticas tradicionais de mapeamento, as quais historicamente serviram a interesses coloniais e hegemônicos. Essa prática busca transformar a maneira como os territórios são representados, proporcionando voz às comunidades marginalizadas e oferecendo uma ferramenta relevante para a resistência e o

empoderamento social. Movimentos sociais e comunidades tradicionais têm utilizado essa abordagem para mapear seus territórios, reivindicar direitos e fortalecer suas identidades culturais. Como forma de narrativa afetiva, a Cartografia Social parte do pressuposto de que os espaços e territórios são carregados de memórias e experiências que podem ser expressas graficamente, ampliando o significado dessas representações:

Para os geógrafos, a cartografia - diferentemente do mapa: representação de um todo estático - é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis... A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos (Rolnik, 2011, p. 26).

Desse modo, a Cartografia Social não apenas exprime o real, mas também contribui para sua produção. Para Anjos (2017), a representação cartográfica vai além do conhecimento técnico ou da mera compilação de dados; ela incorpora o discurso dos grupos sociais, que se transforma em um “fato espacializável”, um fenômeno que reflete as dinâmicas de poder e resistência presentes na sociedade. O autor destaca que a cartografia oferece “as melhores possibilidades de representação e leitura da história do território” (p. 31), enfatizando que, embora os mapas não sejam o território em si, eles desempenham um papel crucial na interpretação das relações espaciais e sociais que estruturam o espaço geográfico. Com base nesse entendimento, as Cartografias Sociais são “cartografias de chão”, construídas a partir do diálogo e da ação das comunidades locais, incorporando seus conhecimentos, práticas cotidianas, narrativas territoriais, memórias e significações (Cordeiro, 2023).

Muitos mapas da Cartografia Social estão associados à delimitação de territórios e territorialidades identitárias e fornecem subsídios para debates sobre planos de manejo, unidades de conservação, planos diretores urbanos, demarcação, titulação e regularização fundiária de territórios tradicionais, bem como para o gerenciamento de bacias hidrográficas. Contudo, a Cartografia Social se configura também como um instrumento de resistência e transformação social, possibilitando a construção de novas narrativas e a redefinição de relações de poder e identidade territorial:

A ideia de cartografia social é associada às experiências através das quais as comunidades, os movimentos sociais, as associações localizadas no espaço, começam, elas próprias, a fazer seus mapas, quer dizer, elaborar representações de um espaço em que vivem e trabalham, de certa maneira, representar o seu mundo, quer dizer, a seu modo, na perspectiva que lhes é própria. E aí, a ideia de cartografia, de mapeamento, ela vem muito ligada ao exercício do poder em seu território (Acsehrad, 2014).

Há uma correlação significativa entre conjunturas macropolíticas, contextos territoriais conflituosos e processos localizados de organização de sujeitos e grupos sociais étnicos e subalternizados. Os conflitos territoriais emergem não apenas como disputas físicas sobre o espaço, mas também como disputas de narrativas que moldam a forma como os territórios são representados e compreendidos. Essas disputas refletem o poder das representações cartográficas na construção de realidades espaciais e na imposição de determinadas visões de mundo. A maioria dos mapeamentos convencionais ainda utiliza a projeção de Mercator – amplamente criticada por distorcer as proporções das massas continentais, ao privilegiar as regiões do Norte Global e minimizar as do Sul Global. Esse uso perpetua uma visão eurocêntrica do mundo, que reforça hierarquias históricas de poder.

Em oposição a essa prática, o professor-pesquisador Rafael Sanzio dos Anjos propõe o uso da projeção de Peters em suas cartografias. A projeção de Peters, ao preservar as áreas relativas dos continentes, oferece uma representação mais equitativa e menos distorcida das regiões do mundo, desafiando as relações de poder na cartografia tradicional e fortalecendo uma cartografia crítica que expõe desigualdades e dá visibilidade a territórios marginalizados (Anjos, 2006, 2014, 2017a, 2017b, 2022).

A cartografia tradicional, ciência técnico-científica rígida em coordenadas e delimitações absolutas, desconsidera o conteúdo simbólico das culturas sociais que vivem no espaço e que lhes conferem sentido pelas experiências ali vivenciadas. Acselrad e Viêgas (2022) destacam: *“Con el fin de proporcionar apoyo a su acción política, el territorio plural y polisémico, abierto a lo aleatorio y a lo no controlable, fue siendo transformado por el Estado en extensión cuantificada, limitada controlada por el gesto cartográfico”* (p. 199).

Decorrente dessas imposições, os autores identificam que, nas últimas décadas, muitas iniciativas de automapeamento surgiram no Brasil e em outras partes da América Latina, especialmente em situações de reivindicação de direitos territoriais no espaço rural. Essas demandas incluem o debate sobre as desigualdades sociais e regionais como parte da questão mais ampla da sustentabilidade ambiental.

O avanço do modelo extrativista/capitalista e da modernidade exógena tem provocado profundas transformações nos modos de ser, viver e criar, afetando diretamente as dinâmicas territoriais. Apesar dessas mudanças, os territórios continuam a demandar preservação, sendo percebidos tanto como recursos a serem utilizados quanto como abrigos essenciais para a diversidade societária (Leff, 2021). Nesse contexto, as transformações nos modos de produção tornam imperativa a inclusão do território como uma categoria central na análise social.

Paralelamente à intensificação do debate sobre os direitos dos povos tradicionais e à

incorporação da questão ambiental à agenda global, nas últimas três décadas surgiram diferentes abordagens cartográficas, cada uma com suas próprias denominações e objetivos específicos. Em alguns contextos, práticas semelhantes recebem nomes distintos. O *etnomapeamento* – ou *etnocartografia* – destaca-se dentre essas práticas da Cartografia Social, estando diretamente associado à defesa dos territórios indígenas e representando um esforço significativo para valorizar as representações espaciais construídas pelas comunidades. Sua origem, como prática, foram os mapeamentos feitos por indígenas em uma região entre o Alasca e o Canadá, ainda na década de 1960. O compromisso com a reparação de danos coloniais e recentes aos povos originários impulsionou a etnocartografia como método para garantir a posse das terras, o manejo dos recursos e o fortalecimento cultural, especialmente em situações em que os povos enfrentavam conflitos e deslocamentos forçados (Acsehrad; Coli, 2008).

A partir dessa primeira experiência, metodologias de Cartografia Social Etnográfica foram desenvolvidas em outras terras indígenas. Durante a década de 1980, a emergência de projetos de etnomapeamento em Honduras ocorreu simultaneamente aos movimentos de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas naquele país. Essas iniciativas solidificaram o conceito de etnocartografia e enfatizaram a importância da autonomia indígena na representação de seus próprios territórios (Chapin; Threlkeld, 2001).

No Brasil, tem-se a mesma história colonial vivida no restante da América Latina: a chegada europeia, muitas vezes descrita como conquista, perpetua um projeto racista que minimiza a soberania indígena, retratando o território como desabitado, ainda que a história dos povos Guarani, por exemplo, remonte a 4 mil anos. Antes da colonização, estima-se que entre 2 e 5 milhões de pessoas viviam no território hoje denominado “Brasil”, mas a narrativa europeia de “descobrimento” legitimou a noção de propriedade privada, desconsiderando a relação de pertencimento dos povos originários com a terra.

Com a Constituição de 1988, o Estado brasileiro tentou integrar os povos indígenas à nação, vendo-os como um grupo destinado ao desaparecimento cultural. No entanto, mapeamentos nas décadas de 1970 e 1980 destacaram a presença contínua de comunidades indígenas, desafiando a ideia de um “vazio demográfico” e reafirmando seus direitos ancestrais (Almeida, 2013). A demarcação de terras indígenas, apesar de garantir apenas a posse permanente e o usufruto exclusivo dos recursos naturais, transformou-se em um importante instrumento de luta e resistência, embora os processos de expropriação ainda persistam.

A cartografia oficial, tradicionalmente alinhada aos poderes econômicos, enfrenta oposição de movimentos sociais e comunidades indígenas que buscam afirmar suas narrativas e direitos territoriais pelo protagonismo em seu processo de reconhecimento identitário.

Contudo, variações da Cartografia Social – com adjetivações como cartografia participativa, colaborativa, popular, radical ou insurgente – coexistem, muitas vezes, com objetivos e finalidades conflitantes. Por exemplo, na abordagem do *mapeamento participativo*, as comunidades são convidadas a colaborar na elaboração de mapas, sem garantia de controle e autonomia sobre as informações produzidas.

Para Martins (2021), a emergência da Cartografia Social está relacionada ao movimento internacional em torno da questão ambiental, que ganhou visibilidade com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92), realizada na cidade do Rio de Janeiro. No Brasil, como parte da [Política Nacional de Meio Ambiente \(Lei n.º 6.938/1981\)](#), foi instaurado o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) pela [Lei n.º 9.985/2000](#), que identificou e classificou as áreas prioritárias para a preservação ambiental no país (Brasil, 1981; Brasil, 2000). Já em 2006, o [Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas \(Decreto n.º 5.758/2006\)](#) foi instituído para implementar a criação, delimitação e gestão das UCs e das áreas protegidas, incluindo terras indígenas e quilombolas (Brasil, 2006a). A definição da gestão compartilhada passou a ser realizada por meio dos conselhos e, em decorrência dessa exigência legal, intensificaram-se os *mapeamentos participativos*.

Acselrad (2014) cita a experiência realizada em uma reserva na Amazônia, em que se tentou incorporar o saber tradicional das populações locais para subsidiar a organização do plano de manejo. No entanto, conforme avaliação do pesquisador, o plano não foi construído pelas próprias comunidades, que acabaram subordinadas a uma lógica ambientalista distinta de suas práticas espaciais tradicionais.

A mesma conclusão teve o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida que, na década de 1990, conduziu mapeamentos participativos com representantes de sindicatos, associações e movimentos sociais na região do Projeto Grande Carajás (PA), área de influência da Companhia Vale do Rio Doce – à época uma empresa estatal de mineração. Segundo Girardi (2021), as comunidades, motivadas por organizações sociais da Alemanha interessadas nos impactos do minério que compravam, começaram a representar os efeitos que os projetos de mineração e a estrada de ferro causavam em suas vidas. O seminário “Carajás: Desenvolvimento ou Destruição”, em 1993, gerou muitos mapas e o livro “Carajás: A Guerra dos Mapas”, que debate a complexa coalizão de interesses empresariais e a exclusão de grupos tradicionais. O decreto que instituiu o programa Grandes Carajás foi criticado por invisibilizar a diversidade das populações nos mapas oficiais, facilitando a destruição de existências coletivas. A ausência dessas populações nas cartografias do Estado contribuiu para a opressão

e o genocídio desses grupos:

Apropriando-se de algumas discussões como a de Raffestin sobre os “trunfos do poder”, é possível conceber esses processos de produção de mapas como ambivalentes, onde os mapas, ao mesmo tempo em que são utilizados com fins liberatórios, que visam romper com as formas tradicionais de dominação, podem delinear novas formas de dominação, calcadas, por exemplo, no processo de produção e uso da ideologia do desenvolvimento sustentável – que se constitui como um campo de disputa, um campo de interesse que envolve uma ampla rede de atores nacionais e internacionais (Acselrad; Viégas, 2013, p. 18).

A Cartografia Social, embora concebida como uma ferramenta de empoderamento comunitário, pode ser cooptada por instituições e empresas. Tais organizações muitas vezes financiam mapeamentos participativos como parte de suas iniciativas de responsabilidade socioambiental, utilizando-os tanto como estratégia de marketing quanto como meio para acessar informações sobre terras e recursos de comunidades tradicionais. Esses dados podem se tornar estratégicas para corporações que buscam adaptar suas operações de maneira a reproduzir um modelo econômico insustentável.

O mapeamento, enquanto atividade cognitiva, não se limita à representação espacial, mas envolve processos de interpretação, significação, discurso e poder. Nesse sentido, a chamada “participação” da comunidade pode, paradoxalmente, resultar em sua despolitização, à medida que o protagonismo local é deslocado para os agentes externos que conduzem a iniciativa. O que está em disputa não é apenas a técnica cartográfica, mas os modos de apropriação simbólica e material do território, os direitos sobre os dados produzidos e o controle sobre seu uso posterior, especialmente por quem financia ou conduz o processo: *“Una colonización epistemológica de los conocimientos nativos, en la producción de mapas, tende a ocurrir cuando no hay un esfuerzo por comprender e incorporar las múltiples formas en que esos grupos definen y figuran su propio ambiente”* (Acselrad; Viégas, 2022, p. 202). Assim, o mapeamento pode se tornar um instrumento de dominação caso não reconheça os saberes locais como legítimos e estruturantes da própria cartografia.

Há, portanto, uma importante diferenciação entre o mapeamento participativo e o automapeamento, como aponta Martins (2020), assim como entre a delimitação de territórios e o respeito às territorialidades (Paula; Silva, 2020).

Nesse contexto, movimentos sociais locais decidiram criar suas próprias representações, aprendendo a utilizar e manejar recursos tecnológicos para desenvolverem sua própria cartografia. Uma rede de pesquisadores – incluindo integrantes de instituições universitárias e de Organizações da Sociedade Civil (OSC) – formou o [Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia \(PNCSA\)](#), financiado pela Fundação Ford, com o objetivo de

mapear comunidades tradicionais, especialmente as indígenas. Anos depois, a rede se expandiu para outras regiões do país, dando origem à Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Além das populações indígenas, passaram a participar outros grupos sociais, como quilombolas, ribeirinhos e faxinalenses (Martins, 2021). De acordo com Alfredo Wagner Berno de Almeida, em entrevista concedida em 2022:

A Nova Cartografia Social não consiste num “mapeamento participativo”, porque não cria um lugar social para as pessoas participarem. Aliás, “mapeamento participativo” é uma das expressões da retórica do Banco Mundial, do BID [Banco Interamericano de Desenvolvimento] e de agências ditas de desenvolvimento para implementar projetos que financiam. Concerne ao lugar que instituíram para os representantes das comunidades atingidas pelos projetos participarem ou se expressarem. O nosso projeto neste sentido não é participativo. O significado de “nova cartografia social” se distingue também da expressão “cartografia social”, como consta dos textos editados por empresas e agências de desenvolvimento. Elas se apropriaram dessa expressão pelos resultados que apresentou no âmbito dos movimentos e associações comunitárias, e a utilizam para fins de licenciamento ambiental. A “cartografia social”, assim entendida, é um produto de empresas de consultoria e georreferenciamento para facilitar a aprovação de projetos. [...] A “nova cartografia social” propicia meios para uma descrição aberta e plural que reforça a etnografia ao produzir uma “nova descrição” em que os agentes sociais das unidades mapeadas são os artífices do mapeamento e a posição dos pesquisadores acadêmicos cinge-se à criação de condições de possibilidade para isto. Esta maneira de descrever permite resgatar a autoridade da antropologia, apoiada na precisão das informações, em dados fidedignos e georreferenciados, num trabalho de campo prolongado e crítico aos chamados “diagnósticos ligeiros”, e num conjunto de relações de pesquisa fundado em confiabilidade mútua (Lacerda; Rolemberg, p. 119-20, 2022).

O PNCSA, utilizando metodologias derivadas do campo da Antropologia, impulsionou a Cartografia Social Etnográfica – chamada pelo grupo de “Nova Cartografia Social” –, na defesa de que as comunidades devem ser protagonistas na construção de seus mapas, decidindo o que registrar e para quais fins. Essa prática, frequentemente utilizada em contextos de conflito, possibilita que grupos tradicionais representem suas territorialidades e resistam à lógica da propriedade privada e dos grandes projetos que ameaçam seus modos de vida.

A realização dos etnomapeamentos – ou da Cartografia Social Etnográfica – está estreitamente vinculada ao debate sobre etnias e a partir de uma perspectiva de autogestão; contudo, há outras abordagens e situações de aplicação da Cartografia Social igualmente relevantes. Um exemplo são as iniciativas para desenvolver planos diretores participativos, em que as comunidades urbanas produzem sua cartografia, conferindo uma dimensão territorial ao planejamento local. Outra situação envolve projetos de auto-organização política, como o mapeamento da territorialidade das quebradeiras de coco babaçu para reivindicar o direito de adentrar propriedades privadas onde há concentrações do recurso. Essa experiência resultou em uma cartografia específica, usada pelas legislações municipais – a Lei do Babaçu Livre. Um

terceiro exemplo é o mapeamento realizado pelos povos de terreiro no Rio de Janeiro, no qual já foram registrados mais de seiscentos pontos simbólicos para as comunidades afro-religiosas, como forma de conferir visibilidade, proteção ao patrimônio étnico-cultural e preencher um vazio de direitos (Acselrad, 2014).

Em 2007, o [Decreto n.º 6.040](#) instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Tal normativa, embora não realize o reconhecimento fundiário direto, estabelece a obrigatoriedade da participação e da consulta às populações tradicionais frente a empreendimentos que possam impactar seus modos de vida.

Rodrigues (2015) destaca que as populações tradicionais possuem formas distintas de organização pessoal e cultural e que a promoção da melhoria de suas condições de vida deve pautar-se em uma concepção de *etnodesenvolvimento* que considere os vínculos culturais do grupo com o território e a natureza. É com essa compreensão que o produto da Cartografia Social Etnográfica revela-se único; por ser uma narrativa pessoal-comunitária, ele amplia a cosmovisão do grupo social, expressando o conteúdo do tempo presente e a sobreposição das significações dos tempos passados.

Ora em contraste, ora ampliando os procedimentos da cartografia técnica – que organiza dados espacialmente referenciados, projeta e representa mapas corrigindo distorções de projeção e escala, além de utilizar fotografias aéreas e imagens orbitais por meio de fotogrametria e sensoriamento remoto –, a Cartografia Social, conforme destaca Almeida (2013), tem como objetivos: o autorreconhecimento e a autoafirmação da identidade cultural; o fortalecimento do processo político de debate entre a comunidade e as instituições; o compartilhamento de saberes tradicionais entre as gerações; a superação de conflitos internos; e a legitimação da luta contra o preconceito étnico-racial. Para Acselrad e Viègas (2022): “*Este es un proceso fundamental para la constitución de esos grupos, no solo como ‘sujetos que mapean’, sino también como sujetos políticos, desde que les sean garantizadas la autonomía de la producción de la información espacial y de la decisión sobre sus mundos*” (p. 200).

Em conformidade com a consulta prévia e informada das populações tradicionais – estabelecida pela Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1989) e promulgada no Brasil pelo Decreto n.º 5.051/2004 (revogado pelo [Decreto n.º 10.088/2019](#)) –, o [Decreto n.º 7.747/2012](#) instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). Esta política definiu o etnomapeamento e o etnozoneamento como instrumentos de gestão territorial, abrangendo desde o planejamento até o manejo do território, com os objetivos de manter tradições, recuperar áreas degradadas e respeitar decisões coletivas.

A Convenção e a PNGATI impulsionaram a necessidade de documentação, incluindo a cartográfica, para respaldar a formalização jurídica de territórios tradicionais, aprofundando a cosmogonia do “corpo-território”, para a qual o etnomapeamento e o etnozoneamento são instrumentais.

O conceito de “corpo-território” emerge como categoria para compreender essas interações intrínsecas, especialmente em contextos de resistência e luta por reconhecimento territorial. Desenvolvido a partir das epistemologias feministas, decoloniais e indígenas, o corpo-território é uma noção que vê o corpo humano como uma extensão do território, integrando-se a ele não apenas de maneira simbólica, mas também material e espiritual (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). A incorporação desse conceito na prática do etnomapeamento e do etnozoneamento permite que as comunidades tradicionais articulem suas experiências e vivências com o espaço que habitam, construindo uma cartografia que reflete suas percepções, memórias e modos de vida. Essa abordagem desafia as lógicas de representação espacial que reduzem o território a mero espaço físico, ignorando as dimensões culturais, afetivas e políticas que o constituem.

Incorporando a dimensão do corpo-território, a etn-cartografia não se limita à mera descrição do estado atual dos territórios, mas se entrelaça com o etnozoneamento na projeção de futuros desejados por meio da organização e do planejamento. Juntos, esses processos formam um par interligado que distingue a etn-cartografia de outras experiências de Cartografia Social que não necessariamente trabalham com ambas as dimensões em uma perspectiva de cartografia contra-colonial. Essa abordagem integrada busca a transformação das realidades territoriais, incorporando práticas de resistência às dinâmicas de poder dominantes:

[...] a etn-cartografia como uma possível ferramenta de gestão se justifica por ser o produto da etn-cartografia um repositório de conhecimentos diversos que permite compreender melhor as relações de seus autores com o meio em que vivem. Se usada como ferramenta de planejamento, pode ainda possibilitar a participação da população tradicional na tomada de decisões (Ataide; Martins, 2005).

A colaboração entre técnicos, mediadores e populações tradicionais é essencial na criação de etn-cartografias. Esses etnomapas, importantes ferramentas de diagnóstico, permitem analisar espacialmente padrões de ocupação – tanto históricos quanto contemporâneos –, além de mapear a distribuição dos recursos naturais e identificar áreas vulneráveis. Tal processo contribui para o planejamento do uso sustentável dos territórios, promovendo não só a preservação ambiental, mas também a proteção do patrimônio cultural e ambiental das comunidades.

Os Sistemas de Informação Geográfica (SIGs), quando adentram territórios tradicionais a pedido das comunidades, podem facilitar o processo de mapeamento sem que o conhecimento técnico-acadêmico se sobreponha ao saber tradicional. Para isso, é importante que os SIGs não constituam o meio de representação final, mas contribuam para a elaboração de mapas híbridos, ao combinar a precisão técnica com as narrativas e simbolismos culturais das comunidades. Na América Latina, o projeto desenvolvido em Honduras – analisado por diversos autores – é um marco na consolidação da etnocartografia e da defesa de que os indígenas devem ser os criadores da iconografia de seus territórios, em vez de sujeitos passivos ou objetos de representação por mediadores externos e técnicos de geoprocessamento.

Outra característica dos etnomapas é sua natureza de representação situacional e provisória; mais do que um produto, trata-se de um processo de reflexão e ressignificação. Utilizados para atender a reivindicações do presente, tais documentos invocam frequentemente tempos e significações do passado que compõem as camadas simbólicas do território (Acselrad; Viégas, 2013). Para Sletto et al. (2023), as “cartografias sociais radicais” representam uma nova perspectiva, ao enfatizar a importância de considerar os mapas como coprodução com o mundo que representam. Essa “virada pós-representacional” questiona a ideia de que o mapa apenas representa a realidade, defendendo que o mapa e o mundo se coproduzem:

El giro posrepresentacional en la cartografía requiere un enfoque renovado en los mapeos como actos performativos, situados, como prácticas controvertidas implicadas íntimamente en procesos sociales complejos, y como configuraciones rizomáticas que emergen através de formas contingentes y corporales de narrar historias [...] (Sletto et al., 2023, p. 21).

Desse modo, em cada interação da comunidade com o mapa, o contexto é singular, conferindo-lhe relevância e propósito. Essa abordagem desafia as formas tradicionais de cartografia, abrindo espaço para práticas mais inclusivas e de autorrealização, que valorizam a diversidade de vivências e saberes.

Cartografia, mapa e mapeamento referem-se, respectivamente, à ciência, ao produto e ao processo. No entanto, a Cartografia Social transcende essas dimensões, tornando-se um campo interdisciplinar que articula a Antropologia, a Geografia e demais ciências humanas, aportando novas perspectivas e metodologias para a prática cartográfica.

3.6.2 Cartografias de populações tradicionais

A literatura acadêmica sobre etnocartografia, especialmente no Brasil, tem se

concentrado majoritariamente nas experiências de comunidades indígenas. Isso se deve, em parte, à tradição histórica dessa abordagem, mas também decorre da [PNGATI](#), implementada desde 2012. A PNGATI estabeleceu o etnomapeamento e o etnozoneamento como instrumentos centrais para o planejamento e a gestão dos territórios indígenas. Recentemente, em novembro de 2023, foi criada uma política semelhante para comunidades quilombolas: a [PNGTAQ](#). Embora o decreto que institui a PNGTAQ não mencione diretamente os termos *etnomapeamento* e *etnozoneamento*, seu primeiro objetivo, conforme descrito no artigo 2.º, é “apoiar e promover as práticas de gestão territorial e ambiental desenvolvidas pelas comunidades quilombolas”. Ainda, no artigo 10, como objetivo específico do eixo 5 da PNGTAQ – referente à organização social para a gestão territorial e ambiental –, está:

[...] promover ações de fortalecimento da organização social nos territórios quilombolas, com reconhecimento e valorização da diversidade de arranjos organizacionais e do sentido de coletividade na gestão territorial e ambiental, pautadas no protagonismo e na autonomia de quilombolas (Brasil, 2023c).

Ainda que haja reconhecimento legal de que comunidades quilombolas e outras populações tradicionais possuem organização própria e dependem do território e dos recursos naturais para sustentar suas práticas e saberes (Brasil, 2007), há comunidades particularmente fragilizadas, nas quais processos de branqueamento e apagamento histórico-cultural enfraqueceram esses vínculos. Nesse contexto, a etnocartografia se apresenta como uma ferramenta relevante para fortalecer laços comunitários e territoriais e ampliar o protagonismo na reivindicação de reconhecimento e direitos.

Dionisio e Silveira (2022), em seu estudo sobre as contribuições do campo teórico-metodológico da Cartografia Social, relatam as experiências do Quilombo da Fazenda, em Ubatuba (SP), e do Quilombo de Cachoeira Porteira, em Oriximiná (PA). Em ambos os casos, foram realizadas oficinas de Cartografia Social com o objetivo de auxiliar na reivindicação e regularização dos territórios quilombolas. Foram utilizadas metodologias semelhantes, com a participação ativa das comunidades, além da mediação de pesquisadores e organizações de apoio. No entanto, a sobreposição do conhecimento técnico sobre o saber tradicional levanta questões sobre o equilíbrio de poder entre as partes envolvidas. Mesmo com a intenção de fortalecer a autonomia das comunidades, o uso de tecnologias complexas – como o Sistema de Posicionamento Global (GPS) e sistemas de georreferenciamento – introduz uma camada técnica que pode reduzir o protagonismo local, demandando a contínua mediação de especialistas.

No Quilombo da Fazenda, as atividades iniciaram com encontros de sensibilização e

mapeamento participativo, utilizando marcos históricos e contemporâneos do território. As crianças da comunidade participaram ativamente, criando uma simbologia personalizada para os mapas, o que facilitou a compreensão do resultado por toda a comunidade. O produto final foi um mapa georreferenciado que, ao refletir as demandas locais, foi utilizado no processo de titulação junto ao governo do estado de São Paulo. Contudo, o processo de titulação permanece em andamento, o que demonstra que a cartografia, por si só, não resolve os conflitos fundiários; torna-se necessário um engajamento contínuo tanto da comunidade quanto das instituições governamentais.

No Quilombo de Cachoeira Porteira, a Cartografia Social foi fundamental para a demarcação do território, destacando-se o levantamento de pontos relevantes para os quilombolas – como castanhais e áreas de uso tradicional. A colaboração entre pesquisadores, a comunidade e órgãos fundiários resultou na criação de mapas detalhados que embasaram o processo jurídico de titulação, finalmente concluído em 2018, após catorze anos de disputa. Entretanto, a dependência da mediação de agentes externos e o uso de ferramentas tecnológicas podem limitar a plena apropriação do processo pelas comunidades, especialmente no que tange à autonomia dessas populações em futuros desdobramentos territoriais.

O projeto desenvolvido por Pires e Bitencourt (2020) com a Comunidade Quilombola dos Alpes, em Porto Alegre (RS), é um exemplo importante para a análise da metodologia e dos ajustes necessários aos projetos da Cartografia Social. Iniciado em 2013, em parceria com o Núcleo de Estudos de Geografia e Ambiente (Nega) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), o projeto enfrentou desafios no uso de símbolos iconográficos que não foram inicialmente reconhecidos pela comunidade, resultando em uma apropriação limitada do produto final.

Do ponto de vista metodológico, o impasse foi enfrentado com a reelaboração do mapeamento, deslocando a ênfase para a oralidade e as narrativas locais e inserindo essas informações em um programa de geoprocessamento por meio de uma metodologia de coparticipação. Com isso, o processo ganhou maior aceitação e engajamento por parte dos quilombolas. Esse ajuste permitiu à comunidade utilizar os mapas como ferramentas práticas de planejamento e gestão territorial. A continuidade do trabalho incluiu a organização de roteiros de visita e oficinas preparatórias para visitantes, reforçando o vínculo da comunidade com o seu território e disseminando seu conhecimento para públicos externos.

Entre 2017 e 2018, a Faculdade de Geografia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) promoveu um projeto de extensão de Cartografia Social com comunidades afrodescendentes da região. A iniciativa teve como objetivos: documentar e

preservar as tradições culturais e a memória local; mapear e analisar os territórios ocupados, destacando a dinâmica territorial e as formas de resistência; e fortalecer a autonomia das comunidades por meio da conscientização territorial e da gestão compartilhada de espaços culturais (Placido, 2018).

Por meio da Cartografia Social, as comunidades puderam mapear e compreender as mudanças em seus territórios – resultantes tanto de forças internas quanto externas, como a especulação imobiliária – que desafiam a preservação de sua cultura e identidade. O projeto também sublinhou a importância da resistência cultural, destacando como as comunidades utilizam o território contra a homogeneização cultural e a perda de identidade. A gestão compartilhada dos espaços simbólicos emergiu como um elemento fundamental para garantir a continuidade das práticas tradicionais, possibilitando que os grupos reavaliassem suas estratégias e fortalecessem sua autonomia frente às pressões externas. O projeto evidenciou, ainda, que as redes locais de resistência, quando conectadas a articulações globais, ganham força, amplificando as vozes das comunidades. Essa conexão é vital para a luta por reconhecimento e preservação, visto que as experiências locais contribuem para uma resistência mais ampla, inserindo as comunidades em um cenário de transformação social multiescalar (Placido, 2018).

A análise ambiental, contudo, não foi o foco principal do projeto; ela emergiu como componente das estratégias de planejamento e gestão dos espaços culturais. A materialidade física dos territórios foi abordada como um dos pilares na consolidação desses espaços, visto que os aspectos ambientais foram considerados fundamentais para a salvaguarda do patrimônio imaterial. Tal abordagem visou garantir que o uso dos territórios respeite e valorize os elementos naturais, que são parte integrante das tradições e das cosmovisões afrodescendentes.

Já no caso dos pescadores artesanais do Delta do Jacuí, no Lago Guaíba (RS) – analisado por Paula e Silva (2020) –, a Cartografia Social demonstrou seu potencial na gestão territorial compartilhada. Desde a criação do Fórum de Pescadores, por iniciativa da comunidade, busca-se promover uma administração conjunta da pesca artesanal, alinhada à realidade local nas dimensões social, cultural e ambiental. O Fórum visa uma governança territorial que contrasta com a abordagem tradicional de gestão de recursos adotada pelo Estado, reconhecendo que a redução na qualidade e na quantidade do pescado é causada, principalmente, pelos impactos de outras atividades econômicas sobre os pesqueiros tradicionais. A simples regulamentação da pesca não resolve o problema; ao contrário, pode agravar a situação dos pescadores, que já enfrentam processos de criminalização decorrentes de danos ambientais.

Entre 2011 e 2012, uma parceria entre o Fórum e o Centro de Assessoria Multiprofissional (CAMP) – vinculado à UFRGS – possibilitou a realização de mapeamentos em quatro comunidades pesqueiras. O processo começou com reuniões comunitárias para estabelecer um acordo de pesca no território, nas quais o Fórum definiu objetivos e metodologia, incluindo a escolha dos elementos a serem representados nos mapas e daqueles que seriam omitidos. As narrativas e memórias coletivas desempenharam papel fundamental na construção dessas representações, reforçando os vínculos sociais e territoriais dos pescadores. Ao longo das atividades, as espacialidades e temporalidades das experiências individuais atribuíram significado simbólico ao mapeamento, fomentando diálogos sobre memórias e conteúdos coletivos. Isso resultou não apenas em um produto cartográfico, mas também no fortalecimento das relações comunitárias e na criação de uma ferramenta de gestão territorial compartilhada (Paula; Silva, 2020).

Outras experiências, como a mobilização dos pescadores da Baía de Sepetiba, no Rio de Janeiro, em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e o Ministério Público Federal (MPF), também ilustram o papel da Cartografia Social na defesa dos direitos territoriais e na resolução de conflitos socioambientais. Em 2018, os pescadores utilizaram mapas coletivos e histórias orais para contra-argumentar no caso da criminalização pela morte dos botos-cinzas na baía. Eles apresentaram evidências de que o envenenamento dos animais foi causado pelo lançamento de substâncias tóxicas pelas indústrias químicas locais, e não pela atividade pesqueira. Essa abordagem reforçou a legitimidade das reivindicações dos pescadores e demonstrou como a Cartografia Social pode ser utilizada para a justiça ambiental, ao oferecer uma base visual e narrativa para a contestação de acusações e a proteção dos direitos territoriais das comunidades tradicionais (Paula; Silva, 2020).

O estudo de Freitas, Souza e Morinico (2021), que investiga experiências de etnomapeamento coletivo em comunidades indígenas, destaca a importância de promover oficinas focadas no uso de GPS para orientação em campo e na apropriação da linguagem técnica pela comunidade. A disseminação desses conhecimentos, aliados aos princípios da cartografia científica, é considerada pelos autores essencial para o mapeamento de temas relacionados aos desafios enfrentados por essas populações.

Um projeto realizado em parceria com a UFRGS, tendo a escola como ponto de partida, defendeu o uso da etnocartografia como um mapeamento coletivo e autônomo. Segundo Freitas, Souza e Morinico (2021), o etnomapeamento preliminar da Tekoa envolveu a capacitação em GPS, processo no qual a comunidade coletou pontos de referência e realizou o etnozoneamento territorial e paisagístico com base em oficinas participativas e atividades de

campo. Mapas mentais foram utilizados para gerar legendas e paletas para mapas temáticos, mantendo os nomes originais dos locais e substituindo ícones padrão por imagens próprias.

Como resultado, o zoneamento também incorporou informações geomorfológicas, destacando a importância da topografia para a gestão territorial. O projeto utilizou diferentes bases cartográficas – desde imagens de satélite até shapes pré-construídos –, resultando em mapas que refletem as zonas naturais, antrópicas e culturais da região.

O estudo demonstrou que a etnocartografia possibilitou que a comunidade da Tekoa se apropriasse dos mapas para planejamento e tomada de decisões. A preservação dos nomes originais e a adaptação dos símbolos fortaleceram a identidade cultural após ajustes metodológicos necessários. A integração entre dados técnicos e conhecimento tradicional foi complexa, mas essencial para o sucesso do projeto:

Portanto, os “etnomapas” (etnomapeamentos, etnozoneamentos etc.) sugerem muito mais uma ação que está sendo realizada com os povos tradicionais do que por esses povos, através de seus conhecimentos. Nesse sentido, para que não se incorra no erro de uma colonização epistemológica dos conhecimentos nativos, na produção do mapa deve haver um esforço por se compreender e incorporar as múltiplas formas desses grupos se definirem e figurarem seu próprio ambiente (Acsehrad; Viégas, p. 23, 2013).

O trabalho realizado na região fronteira entre Brasil e Peru, relatado por Gavazzi (2012), focou na gestão territorial e ambiental de terras indígenas em conflito com madeireiros peruanos e brasileiros. As oficinas realizadas mapearam e classificaram os ecossistemas de acordo com a concepção indígena, identificando áreas de uso, manejo, conservação, além de rios, igarapés, lagos, refúgios de fauna e sítios culturais e espirituais. A formação de professores abordou temas como território, manejo e conservação de recursos naturais. O processo metodológico foi composto por nove etapas, incluindo a sistematização, digitalização e publicação dos resultados do etnomapeamento, que serviria como ferramenta pedagógica e política de planejamento. Esse processo envolveu a produção de mapas temáticos de hidrografia, vegetação, caça, pesca e áreas de conflito, além da elaboração de um plano de gestão territorial e ambiental. O etnomapeamento não se restringe à criação de mapas; ele também atua como instrumento de poder, política e comunicação, sendo utilizado na educação, vigilância e resolução de conflitos socioambientais.

A Cartografia Social Etnográfica tem se mostrado essencial para o fortalecimento da identidade comunitária e para a resistência cultural, proporcionando uma representação que reflete tanto as dimensões materiais quanto simbólicas dos territórios habitados por essas comunidades. O quadro a seguir estrutura essas informações, oferecendo um panorama das características e metodologias inerentes à estratégia (QUADRO 4):

QUADRO 4 – SÍNTESE SOBRE A CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA

Características

Abordagem Colaborativa e Interdisciplinar

- Assegura autoria comunitária em todas as etapas.
- Construção do mapa conduzida e validada pelos habitantes.

Integração de Memórias Individuais e Coletivas

- Representação autêntica das vivências e significações do território.
- Consideração das diferentes gerações da comunidade.

Incorporação de Elementos Simbólicos e Culturais

- Registro cultural que vai além da delimitação física.
- Reforço da identidade e sentimento de pertencimento comunitário.

Aliança entre Saberes Tradicionais e Técnicas Modernas

- Valorização do conhecimento local.
- Uso de tecnologias como SIG para precisão técnica e relevância cultural.

Objetivos

Reversão de Estruturas de Poder e Invisibilização

- Comunidade como protagonista na representação dos territórios.
- Prevalência do conhecimento local sobre interpretações externas.

Fortalecimento da Identidade Territorial e Cultural

- Resgate e preservação de memórias locais.
- Criação de uma narrativa que reflete as percepções e significações comunitárias.

Desenvolvimento de Políticas Públicas Territorialmente Embasadas

- Promoção do reconhecimento formal dos territórios.
- Valorização da gestão comunitária para alcançar justiça socioespacial.

Facilitação do Diálogo entre Comunidades e Instituições

- Criação de canais para reconhecimento de direitos territoriais e ambientais.
- Fortalecimento da capacidade de negociação da comunidade.

Promoção da Sustentabilidade Baseada nas Práticas Locais

- Respeito aos valores e conhecimentos tradicionais.
- Desenvolvimento alinhado às necessidades culturais, sociais e ecológicas da comunidade.

Potencialidades

Autoria e Empoderamento Comunitário

- Cartografia como produto criado pela e para a comunidade.
- Fortalece a autogestão e contribui para a autonomia dos grupos envolvidos.

Valorização da Memória e Cultura Local

- Incentiva a preservação de histórias, práticas culturais e significações.
- Reforça o sentimento de pertencimento ao território.

Criação de um Documento Vivo e Flexível

- Mapeamento participativo como registro dinâmico.
- Pode ser revisitado e atualizado conforme mudanças e necessidades da comunidade.

Resistência Cultural

- Preserva o patrimônio imaterial da comunidade.
- Reforça a resistência contra pressões econômicas, políticas e culturais externas.

Promoção da Coesão Social

- Inclusão de jovens, mulheres e idosos no processo.
- Fortalece os laços sociais e constrói uma identidade coletiva sólida.

Processo metodológico de realização

Oficinas de Mapeamento Comunitário

- Momentos fundamentais para dar voz a todos os grupos da comunidade.
- Promoção de troca intergeracional e participação equitativa.

Registro das Memórias e Significações Locais

- Levantamento de histórias e práticas culturais incorporadas ao mapeamento.
- Representação do território com profundidade simbólica e histórica.

Aplicação de Etnomapeamento e Etnozoneamento

- Categorização do território de acordo com usos e valores específicos da comunidade.
- Consideração das necessidades práticas, culturais e ambientais.

Integração com SIG e Tecnologias Acessíveis

- Uso inclusivo da tecnologia para precisão no mapeamento.
 - Ferramentas acessíveis para promover independência tecnológica.
- Capacitação Contínua e Autogestão
- Formação contínua dos membros para manter e utilizar o mapeamento.
 - Fortalecimento do protagonismo comunitário e a gestão do território.

Pontos de atenção

- Centralidade da Autoria Comunitária
- Participação ativa da comunidade em todas as etapas do processo.
 - Garantia de que as vozes e percepções da comunidade estejam refletidas no produto final.
- Valorização das Narrativas e Memórias Locais
- Histórias e significações dos membros da comunidade como alicerce do mapeamento.
 - Garantia de um retrato genuíno das vivências locais.
- Equilíbrio entre Conhecimentos Técnicos e Tradicionais
- Evitar a predominância do conhecimento técnico sobre os saberes tradicionais.
 - Troca de saberes de forma horizontal, enriquecendo o processo sem desvalorizar o conhecimento local.
 - Sensibilidade às divergências internas.
 - Reconhecimento de diferentes percepções e interesses dentro da comunidade.
 - Promoção de diálogo inclusivo e busca de consensos que respeitem a pluralidade de perspectivas.

FONTE: A autora (2024).

A fundamentação delinea eixos para a leitura da CRQ VEM: território como campo de disputa e produção de sentidos; raça e interseccionalidade como chaves das desigualdades espacializadas; racionalidades ambientais em tensão; e Cartografia Social Etnográfica como método de autoria comunitária e reexistência. Sustenta-se, assim, que a territorialidade quilombola se (re)constitui na confluência entre memória, pactos coletivos e projeto comum – e que o planejamento só é legítimo quando enraizado nos saberes e nas narrativas locais.

Em seguida, a Seção 4 desloca o foco para as evidências históricas: reúne e discute fontes primárias e secundárias sobre a escravização negra no Brasil e seus desdobramentos territoriais na região da Lapa (PR), com destaque para o papel do Barão dos Campos Gerais na espoliação de terras e na formação de quilombos. O exame das dinâmicas político-econômicas, das disputas pela terra e dos mecanismos de inclusão/exclusão permite articular, de modo empírico, os referenciais teóricos mobilizados, compondo uma base explicativa para compreender a trajetória da Vila Esperança e suas reivindicações no presente.

4 ESCRAVIZAÇÃO NEGRA NO BRASIL E NA LAPA (PR): MAZELAS PERSISTENTES DO COLONIALISMO

Os sujeitos coletivos que constituem hoje, continuam a produzir formas de organização social, culturas, identidades e relação com o meio ambiente absolutamente distintas. Elas não podem ser compreendidas somente pelo estabelecimento de interconexões entre uma cultura e um nicho ambiental, mas exigem um mergulho na história, com a identificação de conflitos, migrações e interdependências (Oliveira, 2022).

Durante os quatro séculos em que o escravismo perdurou no Brasil como meio de produção econômica e de povoamento das terras, cerca de cinco milhões de africanos e africanas foram trazidos forçadamente de suas terras ancestrais para o trabalho subjugado no Brasil – país que mais recebeu escravizados no continente americano (Alencastro, 2018).

Dispersos por todo o território brasileiro, no Paraná os africanos escravizados concentraram-se mais na região dos Campos Gerais, em fazendas de criação e invernada de gado que seguia do Sul até Sorocaba (SP). Nessas jornadas, que não se limitaram a abastecer Minas Gerais, as mercadorias eram carregadas para muitos outros destinos, muitas vezes, com os próprios escravizados realizando o transporte das cargas. Em outras atividades, foram os braços das lavouras, do extrativismo nas florestas, a serventia das casas-grandes, das mansões e do comércio nas vilas. Pesquisas indicam que saberes e tecnologias africanas, apropriadas por uma ordem escravocrata, possibilitaram o desenvolvimento econômico pela geração e acumulação de riqueza decisivas no período do capitalismo mercantil e (Gomes, 2021; Cunha Junior 2010).

Os colonizadores precisavam reconhecer as habilidades dos escravizados para trabalhos específicos – como agricultura, mineração e serviços domésticos – considerando suas experiências na África. Surgiram classificações geográficas associadas à identificação dos negros para diferenciá-los com base nas adaptações ao ambiente por sua origem e suas aptidões laborais (Barros, 2010).

Com o passar do tempo, pessoas escravizadas de diferentes origens africanas passaram a ser classificadas e tratadas como um grupo homogêneo pela lógica colonial. Conforme destaca Moura (1986), foram reduzidas à condição de “ser escravo” ou “ser negro” – o que deixou de representar uma situação social transitória para se tornar um estigma permanente –, apagando vínculos identitários e deslegitimando suas referências de origem. À medida que esse processo de desumanização se intensificava, uma nova identidade cultural era forjada em meio à realidade colonial. Longe de significar a mera continuidade de práticas africanas, tratou-se da construção de uma cultura afro-brasileira singular, a qual incorporou novas formas de

organização social, práticas religiosas e expressões artísticas (Barros, 2010).

Portanto, a participação negra não se limitou à esfera econômica; foi igualmente importante para a formação da nação brasileira e, por conseguinte, da sociedade paranaense, embora o reconhecimento desse protagonismo tenha ocorrido de forma tardia e restrita. As manifestações culturais – crenças e práticas religiosas, festas, músicas, danças, jogos, esportes, culinária e linguagem – desempenharam papel central na conformação da identidade nacional, a partir de processos de (re)constituição cultural multiétnica.

Durante os períodos colonial e imperial, entretanto, a categorização – conforme observa Barros (2010) – sustentou uma estratificação social que ressignificou a condição do escravizado, transformando-a em um *status* permanente que demarcava a diferença entre homens livres e escravizados. Nessa lógica, o indivíduo não era reconhecido apenas como alguém submetido à escravidão; mas, reduzido à sua condição, tinha negada sua própria condição humana. Desse modo, a noção de *raça* foi empregada para justificar e legitimar o sistema de dominação imposto pelos colonizadores europeus sobre os indígenas, africanos e mestiços. Supostamente baseada em características biológicas e traços fenotípicos, a classificação racial acabou por se confundir com determinismo social. Isso culminou na subordinação dos “negros escravos” à posição de inferioridade em relação aos “brancos conquistadores” (Cunha; Costa, 2017).

Gomes (2022) destaca que o processo de “ladinização” – ou seja, a incorporação forçada à língua, religião e costumes da sociedade colonial – representou uma transição gradual dos *pretos-novos* ou *boçais*, africanos recém-chegados e ainda pouco adaptados à cultura local, para a condição de *ladinos* ou *crioulos*, já integrados ao cotidiano colonial. Essa transição, marcada por aprendizado e convivência forçada, reduziu barreiras culturais entre diferentes etnias africanas, favorecendo alianças, redes de sociabilidade e estratégias de resistência coletiva contra a escravidão.

De acordo com Ribeiro (1995), em 1800, a população brasileira atingiu 5 milhões de habitantes. Metade desse contingente era composta por “brancos” brasileiros, que correspondia à população parda, a qual falava predominantemente o português e estava integrada à *cultura neobrasileira*. Os negros escravizados somavam 1,5 milhão de indivíduos – sendo um terço composto por crioulos.

A pesquisadora Miriam Hartung (2005), reunindo dados de diversas fontes, registrou que, em 1780, a população de escravizados no Paraná correspondia a 30% do total de habitantes; em 1811, esse índice era de 20%; em 1839, elevou-se para 25% e, em 1866, recuou para 12%. Na segunda metade do século XIX, a retração percentual da população negra no estado

evidencia tanto o contexto abolicionista quanto a política imperial de atração de imigrantes europeus – iniciada em 1854 –, que visava a substituição da mão de obra e o branqueamento populacional.

Com a emancipação política do Paraná em relação a São Paulo e a chegada do novo século, ganhou vulto o Paranismo – termo cunhado por Alfredo Romário Martins para designar o movimento de construção de uma identidade local, conduzido por intelectuais e políticos da época. O objetivo era criar referenciais identitários que se contrapusessem aos de outras regiões do Brasil (Batistella, 2012). O paranaense idealizado seria a soma das heranças luso-brasileiras e indígenas – considerados à época como “bons selvagens”. Nessa elaboração, os africanos e afro-brasileiros foram completamente omitidos. Tratados como inferiores, associados a “vícios” e a “maus hábitos”, eram representados como obstáculos ao desenvolvimento intelectual e econômico.

Com o mesmo entendimento, os paranistas defendiam a tese de que a mestiçagem entre as três raças/etnias – branca, negra e indígena – era um problema a ser solucionado com o branqueamento da população (Camargo, 2007). Começa, então, a invenção de uma identidade que valoriza apenas as heranças étnicas europeias e que mantém o discurso de negação da participação africana na história e na cultura paranaense. O etnocentrismo e a estigmatização do outro foram motores da desigualdade social e empecilhos ao pleno desenvolvimento de grupos étnico-culturais (Michaliszyn, 2024).

Na década de 1930, o Brasil iniciou uma transição gradual do projeto de “branqueamento” para uma aceitação superficial da miscigenação, sustentada pela narrativa da “democracia racial”. Embora aparentemente valorizada, a miscigenação ocultava a rejeição às raízes africanas e perpetuava sua marginalização (Bowen, 2017).

Além da exploração econômica, as elites brancas também obtiveram e continuam a obter benefícios psicológicos, culturais e ideológicos oriundos do sistema escravocrata. No Brasil, esses benefícios se manifestam de forma evidente nos efeitos da ideologia do colonialismo cultural, estreitamente ligada ao mito da democracia racial e fundamentada no conceito de eugenia e pelo branqueamento, que busca “aperfeiçoar” a população por meio da manipulação racial. Os impactos dessa ideologia são visíveis nos comportamentos de negros que, de certa forma, “aceitam seu lugar” na sociedade ou se tornam “negros de alma branca”. Gonzalez (2020) destaca um exemplo emblemático: Oliveira Vianna – descrito como um “mulato, cientista social e político influente na década de 1920” – foi um dos principais defensores da política de branqueamento da população brasileira. Ele argumentava que, incentivando a imigração europeia, seria possível reduzir o “grau de negritude de nosso povo”,

promovendo a arianização e um suposto refinamento racial, em consonância com os princípios eugênicos que prevaleciam no pensamento da época.

Essa perspectiva reflete uma versão do papel desempenhado por feitores e capitães-do-mato do passado, ao perpetuar uma estrutura opressora por meio da ideologia do branqueamento. Essa ideologia serve de alicerce para discursos que exaltam a miscigenação como a expressão mais pura da “democracia racial”, ao mesmo tempo em que ignoram as profundas desigualdades e a marginalização racial que ainda permeiam a sociedade brasileira.

Passados pouco menos de dois séculos, em 2022, 34,3% da população paranaense se declarou preta (4,2%) ou parda (30,1%), enquanto no Brasil esse percentual foi de 55,5%: 10,2% pretos e 45,3% pardos, segundo dados obtidos durante o último censo (IBGE, 2022). Parte dessa população, constitui as comunidades tradicionais negras do estado, mapeadas desde os levantamentos do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010). Essas comunidades foram constituídas por descendentes de africanos escravizados, bem como por pessoas com laços de parentesco com esses grupos e, ao longo do tempo, passaram a incluir pessoas indígenas, brancas e amarelas, num processo de caldeamento étnico-cultural próprio da formação do Brasil.

O Censo Demográfico de 2022, o primeiro a identificar a população quilombola do Brasil, registrou 1.330.186 pessoas que se autodeclararam quilombolas, o equivalente a 0,66% da população brasileira, distribuídas por 1.696 municípios, 7.666 comunidades e 8.441 localidades quilombolas (IBGE; Agência de Notícias, 2024).

Por localidades quilombolas, entendem-se lugares do território nacional onde existe um aglomerado permanente de habitantes quilombolas, relacionados a uma comunidade quilombola, com no mínimo 15 pessoas declaradas quilombolas, cujos domicílios estão a, no máximo, 200 metros de distância uns dos outros (IBGE; Agência de Notícias, 2024).

O Censo 2022 registrou, no Paraná, 10 Territórios Quilombolas (TQ) oficialmente delimitados; 59 comunidades quilombolas declaradas e associadas a localidades; e 68 localidades quilombolas. Os TQs oficialmente delimitados são: Água Morna (Curiúva); Córrego do Franco (Adrianópolis); Invernada Paiol de Telha (Guarapuava e Reserva do Iguaçu); João Surá (Adrianópolis); Mamãs (Castro e Cerro Azul); Manoel Ciriáco (Guaíra); Porto Velho (SP/PR, com localidades em Adrianópolis); São João (Adrianópolis); Serra do Apon (Castro); e Varzeão (Doutor Ulysses) (IBGE, 2024a).

Na Lapa, há 7 comunidades declaradas associadas a 7 localidades quilombolas: Feixo; Paiol; Restinga; Rincão do Feixo; Umaitá do Feixo; Vila Esperança de Mariental (VEM); e Vila Ferreira. Conforme critérios do (IBGE, 2024a), “comunidades declaradas e associadas a

localidades” são aquelas cujos nomes foram informados pelos próprios recenseados – via autodeclaração – e que o Instituto conseguiu vincular a pelo menos uma localidade quilombola no mesmo município. Para esse registro, prescinde-se de certificação prévia da FCP, sendo validadas todas as comunidades declaradas aos recenseadores.

O fato de o Censo 2022 ter sido o primeiro a identificar a população quilombola revela, por si só, a dimensão da exclusão e da invisibilização históricas dessas comunidades. Durante séculos, quilombolas e afrodescendentes não foram considerados de forma específica nas estatísticas oficiais, o que dificultou o reconhecimento de seus direitos e a formulação de políticas públicas voltadas às suas necessidades. O registro de mais de 1,3 milhão de pessoas evidencia não apenas a presença expressiva dessa população no território brasileiro, mas também o atraso estrutural do Estado em reconhecer essas territorialidades e assegurar-lhes visibilidade social e política.

Apesar da representatividade demográfica, o preconceito racial, que legitimava o sistema escravista, ainda se impõe sobre a população afrodescendente na atualidade. A violência não cessou com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, visto que muitas pessoas permaneceram em situação de vida e trabalho degradante:

“O preto era o mais sacrificado do mundo, a cor preta era escravejada. [...] Depois que acabou o cativo ficou uns quarenta anos, cinquenta anos naquela escravidão ainda, que nem onça... já não havia mais coró... mais as vezes ainda batiam em algum, até matavam mesmo. Mesmo depois da escravidão. Eu mesmo fui muito sacrificado na vida de criança... eu tinha um sacrifício danado [...] eu fui escravo do mundo. Eu fui escravo do mundo. Escravo do mundo...meu pai foi escravo de fazendeiro, eu fui escravo do mundo, sofri muito” - Sr. Julião, 81 anos, quilombola, depoimento colhido em 1995 (Rios; Mattos, 2005).

Segundo Michaliszyn (2024), a expectativa de vida dos subjugados era, em média, de apenas dez anos após o início da escravização. A violência física e psicológica sofrida – marcada por torturas, assassinatos, abortos forçados e abusos – perpetuou-se no tecido social por meio de práticas como preconceito, discriminação, segregação e discursos que reforçavam a ideia de degeneração. Por décadas, a construção da imagem do Brasil como um país pacífico e promotor de uma suposta “democracia racial” silenciou as tensões sociais profundamente enraizadas no passado escravista e no racismo. Esse discurso hegemônico contribuiu para invisibilizar a marginalização histórica dos afro-brasileiros e as desigualdades comprovadas pelas estatísticas.

A legitimidade das reivindicações dos movimentos negros em relação à posse das terras ancestrais e à proteção da cultura afro-brasileira só foi reconhecida no país a partir da Constituição Federal de 1988. Mas a inclusão das comunidades tradicionais negras como

sujeitos de direito não reparou séculos de exploração e não eliminou desigualdades sociais históricas, que ainda permanecem enraizadas em discriminação étnico-racial e em interesses econômicos sobre a propriedade fundiária. Destacam Paula e Silva (2020):

Se o que define o povo indígena é sua nação, no que se refere aos quilombolas, o que os define é o território. Tanto que a autoidentificação, realizada junto à Fundação Cultural Palmares, está vinculada diretamente ao território. Ser quilombola significa ser originário de determinado território quilombola (p. 106).

O Artigo 2.º do [Decreto n.º 4.887/2003](#) estabelece que são consideradas terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos aquelas utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. O processo de titulação definitiva das terras quilombolas é de responsabilidade do Incra – em nível federal – e dos estados e municípios, nas esferas regional e local (Brasil, 2003b). O processo tem início com a certidão de autorreconhecimento emitida pela FCP, conforme a Portaria n.º 57, de 31 de março de 2022 (FCP, 2022). Desde o início de suas atividades até meados de abril de 2025, a FCP expediu 3.314 certidões (FCP, 2025).

A [Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho \(OIT\)](#), aprovada em 1989, fortaleceu o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e tribais – inclusive o direito à posse, ao uso e ao controle de suas terras e territórios tradicionais. Embora a [Convenção n.º 107/1957](#) já previsse certa proteção territorial, ela o fazia sob uma lógica tutelar e integracionista. A Convenção n.º 169/1989 rompe com esse paradigma ao reconhecer esses povos como sujeitos coletivos de direitos, dotados de culturas, instituições e modos de vida próprios; ao adotar a autoidentificação como critério fundamental para o seu reconhecimento; ao assegurar o direito de decidir suas prioridades de desenvolvimento e à plena participação na elaboração de políticas que os afetem, mediante consulta livre, prévia e informada (OIT, 2011).

Ratificada pelo Brasil em 2002 e por diversos países latino-americanos, a Convenção n.º 169 tornou-se referência normativa para a proteção jurídica das populações indígenas, quilombolas e das demais comunidades tradicionais (Brasil, 2019).

Para a obtenção da certidão de autorreconhecimento junto à FCP, são exigidos: (i) ata de assembleia ou de reunião específica assinada pela maioria dos membros; (ii) relato histórico⁷ da comunidade – detalhando sua formação, troncos familiares, manifestações culturais e

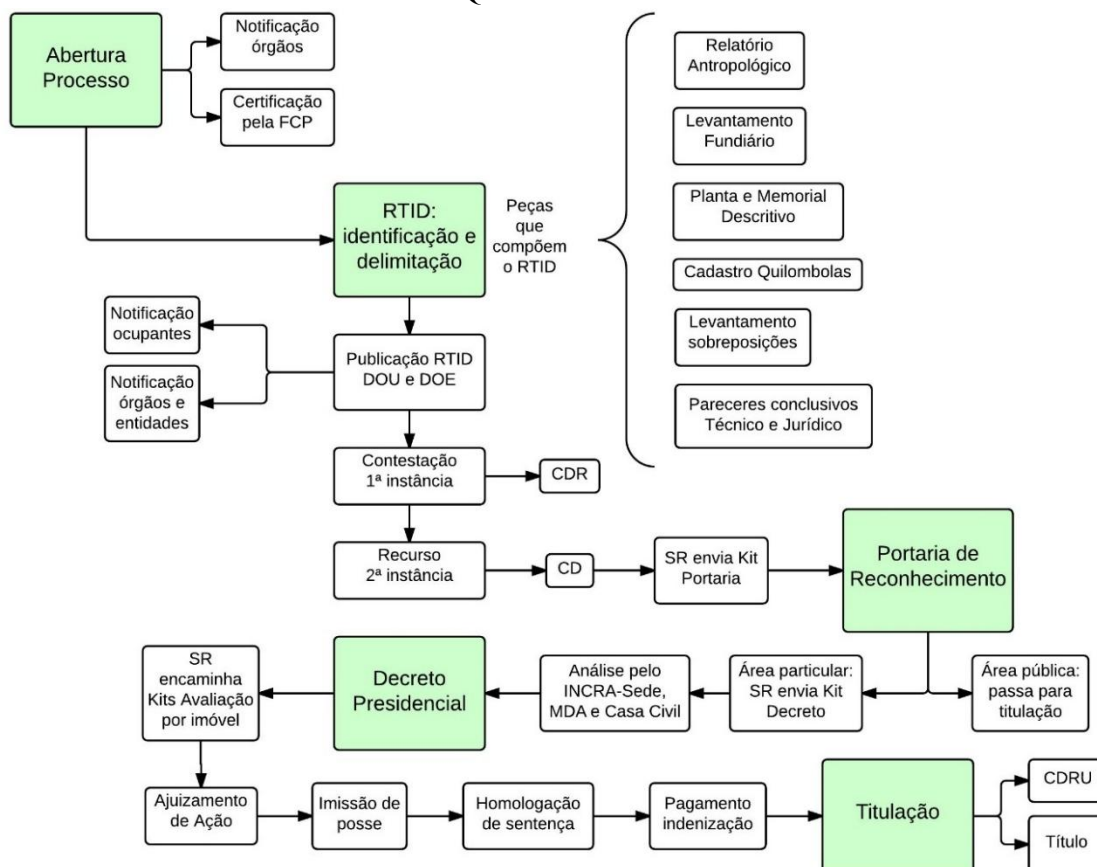
⁷ Em resposta à solicitação protocolada na Plataforma Integrada de Ouvidoria e Acesso à Informação, na qual foram requeridos os relatos históricos das comunidades quilombolas da Lapa, o Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro (DPA) esclareceu que os processos em questão foram instruídos no ano de 2006, sob a vigência da [Portaria FCP n.º 06, de 2004](#). À época, não havia exigência de apresentação de um histórico detalhado, sendo adotados outros procedimentos administrativos. Tal lacuna documental reforça a relevância desta investigação na reconstrução das memórias e trajetórias territoriais do grupo estudado.

atividades produtivas –; e (iii) requerimento formal de certificação.

Após a certificação, o Incra institui um grupo técnico interdisciplinar encarregado de elaborar o RTID. Esse documento, de alta complexidade, compila dados em áreas como cartografia, ecologia, socioeconomia e antropologia, coletados tanto em campo quanto junto a instituições. O RTID inclui o relatório antropológico, a planta e o memorial descritivo do território, o cadastro das famílias, o levantamento da cadeia dominial e o relatório agroambiental, visando fundamentar a delimitação e a posterior titulação das terras (Incra, 2017).

Além das etapas previstas na [Instrução Normativa n.º 57/2009](#), que regulamenta os procedimentos para a titulação e registro das terras quilombolas (FIGURA 3) (Incra, 2009), o reconhecimento efetivo desses territórios pode se tornar ainda mais moroso, especialmente quando condicionado aos interesses políticos de quem ocupa cargos de decisão. Trata-se, portanto, de um processo que combina dimensões políticas e jurídicas: a efetivação dos direitos territoriais quilombolas depende tanto da vontade política quanto da atuação comprometida das instituições responsáveis pela condução dos procedimentos administrativos e legais.

FIGURA 3 – FLUXOGRAMA DO PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS



FONTE: (Incra, 2009).

Nos últimos anos, o Incra avançou na atualização desse arcabouço. A [Instrução Normativa n.º 128/2022](#) estabeleceu critérios técnicos para a emissão da portaria de reconhecimento e do decreto de interesse social, bem como procedimentos para avaliação de imóveis e celebração de acordos administrativos ou judiciais (Incra, 2022). Já a [Instrução Normativa n.º 130/2023](#), ao alterar a anterior, detalhou as etapas relacionadas à vistoria, avaliação e análise da cadeia dominial dos imóveis rurais. Essa nova seção passou a exigir documentos comprobatórios da titularidade fundiária, além de estabelecer diretrizes específicas para casos de sobreposição, de terras em faixa de fronteira e de títulos com cláusulas resolutivas (Incra, 2023).

Em março de 2025, visando modernizar e integrar esses instrumentos, o Incra instituiu dois grupos de trabalho para revisar as Instruções Normativas n.º 57/2009, n.º 128/2022 e n.º 130/2023. O objetivo foi aprimorar os procedimentos, oferecer maior segurança jurídica, acelerar os trâmites de titulação e fortalecer as políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas. Esses grupos contam com representantes do Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA), do Ministério da Igualdade Racial (MIR) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) (Incra, 2025b).

Paralelamente, foi lançado o Plano de Ação da Agenda Nacional de Titulação Quilombola, pela [Portaria Conjunta MIR/MDA/Incra n.º 1/2025](#), no âmbito do Programa Aquilomba Brasil. A iniciativa articula seis eixos com ações como financiamento público, integração de sistemas de informação e inclusão dos territórios em um programa federal lançado em 2024 para ampliar o acesso à terra por meio da reforma agrária (MIR; MDA; Incra, 2025).

Com base no [Decreto n.º 4.887](#), o Incra segue como órgão responsável pela titulação coletiva dos territórios quilombolas, observando o princípio da consulta livre, prévia e informada (Brasil, 2003b).

Do total das comunidades tradicionais negras do estado, 42 estão certificadas e têm processos abertos junto ao Incra para elaboração do RTID e/ou titulação definitiva. No entanto, apenas 19 avançaram nos trâmites – nenhuma delas localizada na Lapa (Incra, 2025b). O Quilombo Invernada Paiol de Telha, em Reserva do Iguaçu, permanece sendo o único caso com parte das terras tituladas no estado. Os estudos para o RTID tiveram início em 2007 e a titulação parcial só se concretizou em 2023, por determinação judicial, que transferiu à Associação Quilombola Pró-Reintegração Invernada Paiol de Telha-Fundão o título de domínio coletivo de duas áreas que somam 225 hectares (Ferreira, Antiqueira, Picanço, 2024; Klozovski, Ichikawa, Angnes, 2024). Em 20 de novembro de 2025, um novo decreto presidencial ampliou, no Paraná,

o território quilombola declarado de interesse social, incorporando mais 1.473,2947 hectares ao TQ Paiol de Telha e declarando de interesse social os territórios Água Morna (Curiúva), Mamãs (Cerro Azul) e Manoel Ciriaco dos Santos (Guaíra), o que possibilita a abertura da fase de desapropriação e a futura titulação dessas áreas (Brasil, 2025c).

Em relação à delimitação dos territórios e às interações das populações tradicionais negras com o ambiente natural, Santilli (2006) ressalta a importância de contornos conceituais claros para compreender a função socioambiental das propriedades ocupadas por comunidades quilombolas. A autora enfatiza que, embora as normas de proteção ambiental incidam sobre essas terras, elas devem ser aplicadas de forma integrada ao reconhecimento dos direitos culturais dos quilombolas – fundamentados em práticas que respeitam os usos, costumes e tradições das comunidades, moldados por suas próprias referências culturais.

Leite (2000) destaca que “os negros, diferentemente dos índios – considerados como ‘da terra’ –, enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais” (p. 334). Durante os governos de 2003 a 2016, a política de reconhecimento e titulação das terras quilombolas no Brasil recebeu maior atenção e visibilidade. No entanto, na gestão encerrada em 2022, essa política foi marcada por retrocessos significativos, como a interrupção de processos de titulação e a desestruturação dos órgãos responsáveis, situação que gerou críticas de movimentos sociais e organizações de direitos humanos (Talanoa, 2022)⁸. Esses retrocessos expuseram a fragilidade das garantias legais e reforçaram a necessidade de um compromisso político consistente para assegurar os direitos territoriais das comunidades quilombolas.

4.1 ESCRAVIZAÇÃO E ESPOLIAÇÃO

A presença e a resiliência de comunidades negras tradicionais não se restringem ao Brasil; elas também estão presentes em vários outros países da América Latina, como Haiti, Jamaica, Cuba, Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua.

A exemplo do que ocorre no Brasil, onde a legislação estabelece o reconhecimento legal dos direitos das comunidades quilombolas às suas terras tradicionais, outros países latino-americanos têm implementado medidas legais para proteger esses direitos. Na América do Sul,

⁸ Em 2022, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e seus coletivos de educação e jurídico, divulgaram o Manifesto Nacional da Conaq. N.º 1/2022 sobre a violação dos direitos dos quilombolas ao autorreconhecimento étnico identitário coletivo.

por exemplo, as constituições de países como Colômbia e Equador reconhecem explicitamente os direitos territoriais de comunidades afrodescendentes. Essa inclusão constitucional demonstra um comprometimento regional com o reconhecimento e a salvaguarda do patrimônio cultural e histórico dessas comunidades, apesar de ainda existirem desafios para a plena implementação e garantia desses direitos (Andrade; Bellinger, 2009).

As designações locais para essas comunidades variam conforme o contexto e a trajetória histórica de cada país. No Brasil, por exemplo, mocambos⁹ e quilombos congregavam quilombolas, calhombolas e mocambeiros (Cunha; Costa, 2017). Na Colômbia, essas comunidades são conhecidas como *palenques*, associadas às práticas de *cimarronaje*, enquanto na Venezuela recebem o nome de *cumbes*. No Haiti e em certas áreas do Caribe francês, são chamados de *marrons*. Em outras localidades, como Jamaica, Suriname e a região sul dos Estados Unidos, o termo utilizado é *marrons* (ou *marroons*) – variações do vocábulo derivado do espanhol *cimarrón*, inicialmente aplicado a animais domésticos fugitivos (tornados selvagens) e, posteriormente, a pessoas escravizadas fugitivas (Miranda; Lozano, 2017).

Essas diferentes nomenclaturas refletem a diversidade de experiências e estratégias de resistência adotadas pelos povos negros ao longo da história na América Latina. De acordo com Carvalho (1996), em diversos países, os emancipados lograram estabelecer-se permanentemente nas terras onde ergueram quilombos antes mesmo da abolição da escravidão, mediante a celebração de tratados de paz e acordos formais com o Estado. Contudo, no contexto brasileiro, os agentes coloniais portugueses e, posteriormente, os do Império, optaram por uma postura inflexível em relação à população negra.

A promulgação da Lei Áurea – [Lei n.º 3.353/1888](#) – isoladamente, não resolveu as disputas jurídicas relacionadas às terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades afrodescendentes, o que perpetuou uma dívida histórica significativa com essas populações (Brasil, 1888). A questão dos direitos territoriais das comunidades negras exige uma solução abrangente, urgente e definitiva. Embora as políticas reparatórias contemplem aspectos como justiça econômica, acesso à terra, educação e representação política, os desafios enfrentados por essas comunidades persistem. Essa conjuntura não é exclusiva do Brasil; também se verifica em outras nações da diáspora africana na América Latina, o que sublinha a complexidade e a urgência de atender às demandas por equidade e justiça social dessas comunidades.

⁹ Os mocambos eram assentamentos improvisados e temporários, feitos por escravizados ou libertos. Consistiam, primordialmente, em acampamentos ou abrigos simples, construídos rapidamente para oferecer refúgio provisório. O termo – embora frequentemente utilizado como sinônimo de quilombo – pode diferenciar-se deste pelo seu caráter menos duradouro (Almeida, 2011).

Segundo Westin (2020), a promulgação da Lei de Terras – [Lei n.º 601/1850](#) –, sancionada pelo Imperador D. Pedro II, institucionalizou a preferência pelos grandes latifúndios, influenciando drasticamente a configuração da propriedade fundiária no país. Antes de ser sancionada, a legislação tramitou por sete anos, período em que legisladores – muitos deles grandes proprietários – apoiaram a medida como estratégia para consolidar o modelo de progresso agrícola baseado na expropriação e na concentração de terras. No Brasil Imperial, a posse era marcada por severa insegurança jurídica, com raros agricultores detendo registros formais. A extinção das sesmarias, em 1823, resultou na ocupação de terras por posseiros que utilizavam o solo para cultivo de subsistência. A Lei de Terras vetou a apropriação de terras públicas e estabeleceu a obrigatoriedade de sua compra, ao mesmo tempo em que concedeu anistia aos ocupantes anteriores (Brasil, 1850). Entretanto, tal anistia beneficiou primordialmente os grandes detentores de terras, marginalizando os pequenos agricultores e as populações negras por meio de taxas de regularização inacessíveis.

Articulada à [Lei n.º 581/1850](#) – a Lei Eusébio de Queirós, que vedou a entrada de novos escravizados africanos no Brasil –, a Lei de Terras assegurou um contingente de trabalhadores assalariados, na medida em que tanto os libertos quanto os imigrantes pobres seriam impedidos de adquirir terras legalmente. Paralelamente, em resposta às pressões nacionais e internacionais pela abolição da escravidão, o governo imperial adotou medidas para formalizar as ocupações de terras baseadas nas sesmarias e em concessões anteriormente estabelecidas. Além disso, todas as áreas territoriais não ocupadas foram classificadas como terras devolutas, visando impedir que os escravizados recém-libertados se estabelecessem nessas terras públicas, individualmente ou coletivamente, sem efetuar o pagamento devido.

Segundo Martins (2010), o escravizado constituía o ativo mais valioso das fazendas, desempenhando duas funções centrais: a de força de trabalho e a de garantia hipotecária em transações financeiras. A importância dessa segunda função dificultava a separação entre o trabalhador e a propriedade da terra, criando um obstáculo significativo para o desenvolvimento econômico independente da escravidão. Para reduzir essa dependência e fomentar um mercado de terras, o governo iniciou a concessão de créditos hipotecários – com destaque para as províncias de São Paulo, Paraná e Santa Catarina –, utilizando as próprias propriedades como lastro. Essa iniciativa visava deslocar a centralidade econômica da propriedade sobre pessoas escravizadas para a terra, promovendo a substituição gradual das garantias hipotecárias baseadas em pessoas escravizadas por garantias lastreadas na propriedade fundiária.

Para organizar o mercado de terras, o [Decreto n.º 1.318](#), de 30 de janeiro de 1854, que regulamentou a Lei de Terras, determinou a implementação do chamado “Registro do Vigário”.

Este sistema – conduzido sob a supervisão do vigário de cada uma das freguesias do Império – tinha por objetivo documentar as posses territoriais em mãos de particulares (Brasil, 1854). A obrigatoriedade do registro paroquial acarretava sérias consequências: a ausência implicava na classificação das áreas como terras devolutas, passíveis de incorporação pelo patrimônio das províncias. Dessa maneira, o propósito do registro do vigário transcendia o mero caráter estatístico, assumindo uma função essencialmente legal, destinada a conferir legitimidade às ocupações da terra já realizadas. Todavia, o registro não constituía prova inequívoca de propriedade ou domínio sobre qualquer imóvel, limitando-se à comprovação da posse. Para que esse registro pudesse atestar a propriedade, era imprescindível que estivesse acompanhado do título correspondente, como o alvará régio de concessão, ou mesmo da devida escritura particular ou pública de compra e venda (Biblioteca Digital Medicina Animæ - Biblioteca Digital de Direito Registral, 2011).

Enquanto muitas famílias eram desapossadas de suas terras, a concentração fundiária exacerbou a violência no campo e contribuiu para o atraso tecnológico na agricultura. Esse fenômeno ainda se mantém como um desafio estrutural no Brasil, provocando repercussões significativas nas esferas social, política e econômica. No que diz respeito à população negra, diz Darcy Ribeiro (1995):

Não podiam estar em lugar algum, porque cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos se organizavam e convocavam forças policiais para expulsá-los, uma vez que toda a terra estava possuída e, saindo de uma fazenda, se caía fatalmente em outra. As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão (p. 221-2).

A Lei de Terras impediu a formação de um campesinato negro. Sem a segurança e a estabilidade proporcionadas pelo reconhecimento legal da posse, perpetuou-se na história o ciclo de desigualdade, marginalização e racismo. O racismo, entendido como uma articulação ideológica e um conjunto de práticas, demonstra sua eficácia estrutural ao estabelecer, como aponta Gonzalez (2020), uma divisão racial do trabalho que permeia todas as formações socioeconômicas capitalistas contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema, o racismo configura-se como um dos critérios mais importantes na articulação dos mecanismos de estruturação das classes, de modo que a maioria da população branca se beneficia de seus dividendos, aproveitando-se de uma vantagem competitiva no preenchimento

das posições que oferecem as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Nessa linha, as desigualdades socioeconômicas são justificadas pela meritocracia.

O discurso meritocrático, ao sustentar a ideia de igualdade formal perante a lei, oculta as condições históricas e estruturais que inviabilizaram a plena participação da população negra na sociedade brasileira. Esse discurso se apresenta como prova de uma suposta harmonia racial, mas, na prática, opera como justificativa para a manutenção de privilégios da população branca e para a responsabilização individual da população negra por sua exclusão. É nesse sentido que Gonzalez (2020) mostra como tal lógica se materializa na retórica dominante:

Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas as suas características de “preguiça”, “irresponsabilidade”, “alcoolismo”, “infantilidade” etc. ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores (p. 28).

O racismo estrutural – manifestado de forma contundente na questão agrária – é o eixo central para a reprodução das desigualdades históricas no Brasil. A persistente concentração fundiária e a exclusão sistemática no acesso à terra configuram um problema estrutural que gera impactos profundos nas esferas social, política e econômica do país. Tal dinâmica é igualmente evidente na realidade local da Lapa, onde a estrutura de propriedade reflete os silenciamentos e as assimetrias produzidas desde o período colonial.

4.2 NA LAPA

Desde o século XVII, a região da Lapa foi marcada por seu expressivo crescimento populacional, contexto em que a população negra – escravizada ou liberta – desempenhou um papel importante nas relações econômicas e sociais. O povoamento teve início com a chegada do casal português João Pereira Braga e Josefa Gonçalves da Silva. No século XVIII, a Capitania de São Paulo instalou um posto fiscal na Estrada da Mata, entre as atuais Lapa e Balsa Nova, às margens do rio Iguaçu (Comec, 2017). Este foi o início do chamado Pouso do Capão Alto, parada de tropas que vinham do Sul e que pernoitavam no lugarejo após a jornada diária iniciada pela manhã, ao deixar as margens do rio Negro.

A fazenda de João Pereira Braga, situada nos campos da Lapa, era conhecida como Fazenda da Boa Vista, depois denominada Registro Velho e, mais tarde ainda, Fazenda Santa

Amélia. O Registro da Lapa – também conhecido como Registro ou Barreira de Curitiba – foi transferido em 1829 para as margens do rio Negro, onde funcionou até 1853 (Borges, 2016).

A concessão de sesmarias a partir de 1740 nas proximidades do rio Iguaçu contribuiu para o crescimento populacional, evidenciando a expansão do espaço agrário. Segundo Andreazza (2002), entre os anos de 1725 e 1744, mais de noventa sesmarias foram requeridas na região; contudo, os titulares dessas concessões delegavam a gestão das terras a capatazes – conhecidos como “fazendeiros” –, evidenciando a predominância de um sistema latifundiário.

A construção da Estrada da Mata em 1730, por João da Silva Machado – futuro Barão de Antonina –, conectou a Lapa a Lages, facilitando o fluxo de pessoas e mercadorias. Em 1769, a população da Lapa era composta por cerca de cem famílias, sendo que aproximadamente 50% eram mulatos e mestiços, segundo dados de Pereira (2018). O crescimento demográfico refletiu-se no aumento dos estabelecimentos rurais, que em 1770 somavam 50 fazendas, 125 sítios e diversos comércios, alavancados pela abertura da estrada no caminho Viamão-Sorocaba (Nascimento, 2009). Nesse mesmo ano, Afonso Botelho fundou duas freguesias nos Campos Gerais: Sant’Anna do Iapó (Castro) e Santo Antônio do Registro (Lapa).

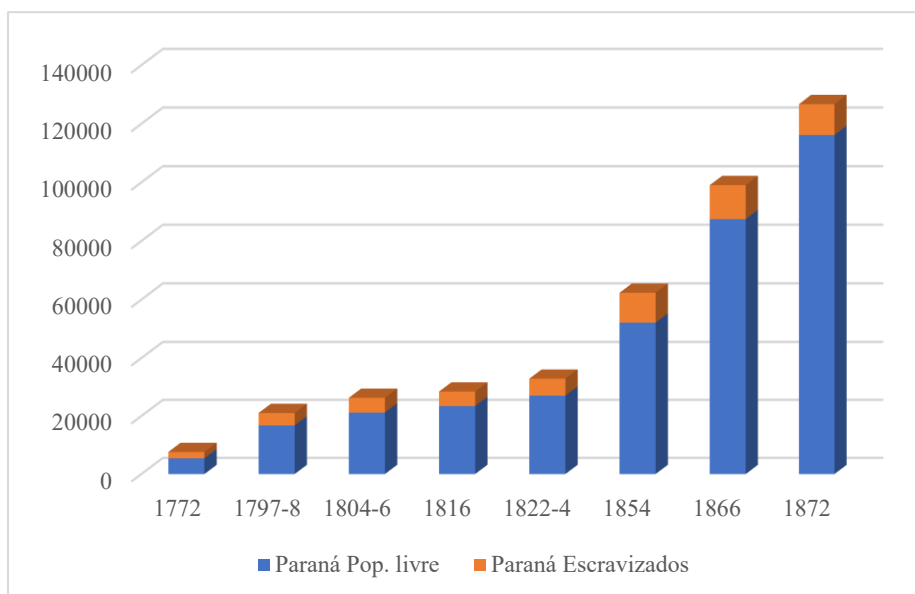
Em 1772, o censo realizado pela Capitania de São Paulo contou 7.627 habitantes no Paraná, sendo 28,8% deles escravizados. Na Lapa, a população era de 500 habitantes, incluindo 40 escravizados, que representavam 8% da população. Nos anos seguintes, a Lapa continuou a crescer: 877 habitantes em 1777; 1.132 em 1783; 1.240 em 1792. Em 1797, foi elevada à categoria de freguesia e, um ano depois, já eram 1.360 habitantes na Freguesia de Santo Antônio da Lapa. A proporção de escravizados, porém, estava em torno de 15% da população total, como aponta Andreazza (2002). Nesse ano, 38 domicílios (14% do total) detinham 210 escravizados, sendo que os maiores grupos – nos termos locais, entre 16 e 30 escravizados – pertenciam a um reduzido número de fazendeiros (GRÁFICO 1 e GRÁFICO 2).

A partir de 1854, a proporção de escravizados na população da Lapa torna-se superior à registrada no conjunto do Paraná. Essa relativa estabilidade no percentual de cativos, em contraste com a tendência observada no estado – marcada por um crescimento mais expressivo da população livre –, pode ser explicada pela importância da atividade tropeira na região.

Em 1806, a elevação à categoria de Vila Nova do Príncipe confirma a importância econômica da Lapa na região, especialmente devido à atividade pecuária, que dependia da mão de obra de escravizados africanos e afrodescendentes. Esses escravizados desempenhavam uma variedade de funções especializadas relacionadas ao gado – incluindo laçadores, domadores, campeiros e tropeiros –, conforme observado por Santos (2017). A iniciativa de D. João VI em 1820 para a construção da Estrada Viamão-Sorocaba impulsionou ainda mais a atividade

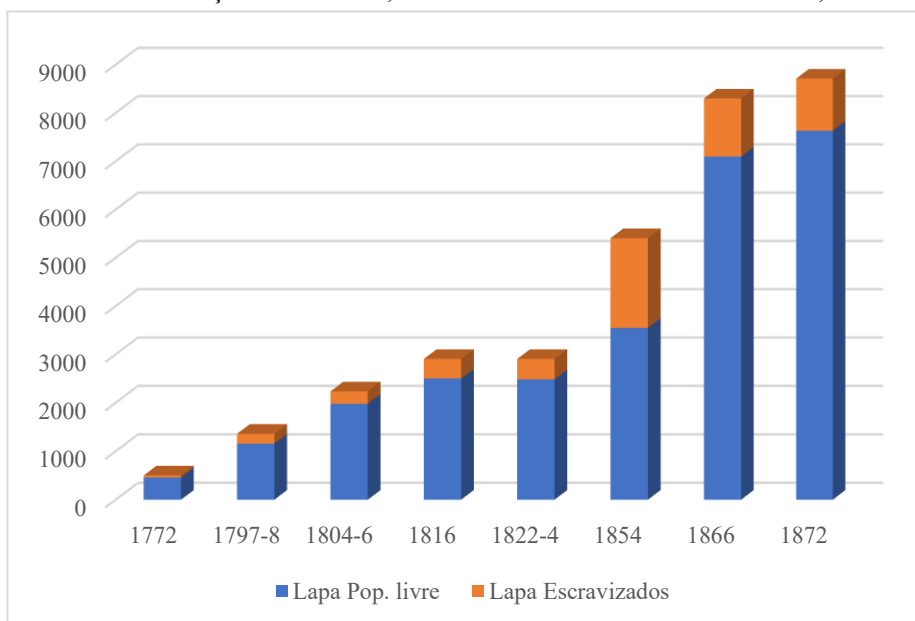
tropeira, o desenvolvimento econômico e o crescimento demográfico da Lapa.

GRÁFICO 1 – POPULAÇÃO DO PARANÁ, ENTRE LIVRES E ESCRAVIZADOS, 1772-1872



FONTES: Andreazza (2002); Balhana et al. (1969); Brazil (1874b); Costa; Gutiérrez (1985); Fleury (1865); Góes e Vasconcelos (1854); Hartung (2005); Nascimento (2009); Valle (1983).
ELABORAÇÃO: A autora (2024).

GRÁFICO 2 – POPULAÇÃO DA LAPA, ENTRE LIVRES E ESCRAVIZADOS, 1772-1872



FONTES: Andreazza (2002); Balhana et al. (1969); Brazil (1874b); Costa; Gutiérrez (1985); Fleury (1865); Góes e Vasconcelos (1854); Hartung (2005); Nascimento (2009); Valle (1983).
ELABORAÇÃO: A autora (2024).

Em 1822, a população da Vila Nova do Príncipe totalizava 2.904 habitantes, dos quais 421 eram escravizados, representando 14,49% do total. No entanto – como destaca Andreazza (2002) –, ao contrário da elite, que evitava casamentos com *crioulos*, a maioria da população

era mestiça, frequentemente identificada como parda ou mulata nos registros paroquiais; a menção ao termo “preto” era rara, sendo mais comum entre os libertos¹⁰.

Após a emancipação da Província do Paraná, em 1854, e a reorganização judicial subsequente, a Vila Nova do Príncipe foi designada como o 5º Termo Judiciário e Policial da Comarca da Capital. Em 30 de maio de 1870, foi elevada à Comarca. Pouco depois, em 1872, o território da Vila Nova do Príncipe foi separado de Curitiba e constituiu-se como um município independente, adotando o nome de Lapa.

Em 1854, o Mapa Estatístico da População do Paraná revelou que na Vila Nova do Príncipe viviam 5.406 habitantes, dos quais 1.858 eram escravizados (Góes e Vasconcelos, 1854). Esses dados evidenciam a presença significativa da escravidão na região, uma vez que, nessa data, na localidade da Lapa mais de 34% da população era composta por escravizados.

Durante as décadas de 1860 e 1870, ocorreu um reforço significativo no controle da movimentação de escravizados, visando evitar contrabandos que contornassem o pagamento da meia sisa¹¹. Este reforço foi motivado pela promulgação da Lei Eusébio de Queirós (1850), que oficialmente proibiu o tráfico de escravizados da África para o Brasil (Brasil, 1850a). Como resultado, surgiu a exigência de cartas de autorização para atravessar as fronteiras provinciais.

A partir da [Lei n.º 2.040/1871](#), conhecida como Lei do Ventre Livre (Brasil, 1871), foi estabelecida a obrigatoriedade de elaboração de listas contendo os nomes dos escravizados destinados ao Fundo de Emancipação. Adicionalmente, observou-se um aumento nos pedidos de alforria e nos processos de libertação, impulsionados pela promulgação da referida lei.

Até 1875, os Campos Gerais lideraram o desenvolvimento econômico da província, sendo posteriormente superados pelo Litoral, que beneficiava e exportava erva-mate dos planaltos. Em 1892, a Lapa contava com 8.709 habitantes, distribuídos em 1.423 domicílios, sendo 172 residências localizadas na área urbana e a maior parte em sítios e fazendas. O cenário urbano incluía a Igreja Matriz de Santo Antônio, a Casa de Câmara e Cadeia, quatro ruas longitudinais, seis transversais, três praças, um cemitério católico e quatro fontes (Brasil, 1874b).

¹⁰ As ambiguidades presentes nos discursos históricos permitem questionar a rigidez da divisão étnico-racial entre negros, indígenas e mestiços. Diversas entidades governamentais, religiosas e privadas – assim como a população em geral – historicamente demonstraram flexibilidade no uso dessas categorias, levantando dúvidas sobre a precisão dessas definições (Arruti, 1997).

¹¹ Introduzida em 1680, a meia sisa era um imposto de 5% cobrado sobre a venda de escravizados, com o objetivo de gerar receita para a Coroa e controlar o tráfico de escravos. Inicialmente destinada apenas a escravizados africanos, a cobrança foi expandida em 1811 para incluir os escravizados nascidos na América Portuguesa, destacando-se como forma de taxação do comércio escravo interno após o tráfico externo ter se tornado ilegal. Este imposto causava insatisfação entre os proprietários e incentivava o contrabando. Aplicada até a abolição da escravidão em 1888, a meia sisa simbolizava as contradições do sistema escravocrata brasileiro (Fernandes, 2005).

Em 1891, foi inaugurado um ramal ferroviário que atravessava a Lapa. Este ramal fazia parte da ferrovia Curitiba – Lapa, com uma extensão de 85 quilômetros, sendo um dos primeiros ramos da Estrada de Ferro do Paraná, projetada para conectar o Segundo Planalto ao Porto de Paranaguá. A seção entre Serrinha (atual localidade do município vizinho de Contenda) e Lapa foi inaugurada em novembro de 1891, principalmente para facilitar a exportação de madeira e erva-mate da região (Paraná, 2001).

A primeira estação ferroviária foi inaugurada em 18 de novembro de 1891, pouco antes dos conflitos do Cerco da Lapa – cenário marcado pelas intensas batalhas entre os maragatos e as forças republicanas. Durante a Revolução Federalista, a posição estratégica da Lapa como ponto final da linha férrea, que ainda não se estendia até Rio Negro, mas já alcançava Palmeira e Curitiba, desempenhou um papel crucial na movimentação das tropas revolucionárias e legalistas. O episódio conhecido como “Cerco da Lapa”, iniciado em 17 de fevereiro de 1894, durou vinte e seis dias e, de acordo com Cordova (2008), desempenhou um papel fundamental na construção da identidade paranaense, constituindo um marco histórico que contribuiu para a consolidação republicana ao garantir a resistência.

Como cidade de turismo histórico, a narrativa preservacionista dos patrimônios tombados da Lapa destaca o Cerco como um episódio emblemático, alicerçado no heroísmo republicano. É a história da perspectiva tradicional dos grandes eventos. Os espaços públicos rememoram as batalhas e os sujeitos em altos postos de comando. No entanto, essa narrativa tende a construir heróis e valorizar determinados personagens em detrimento da história de homens e mulheres “*comuns*”. A exaltação de líderes militares como Gomes Carneiro e Coronel Dulcídio obscurece a existência de outros que – tendo participado ou não do evento – construíram a história da Lapa e, por conseguinte, do Paraná.

4.2.1 O Barão dos Campos Gerais e a origem das comunidades quilombolas da Lapa

Um dos tropeiros mais importantes da história do Paraná foi David dos Santos Pacheco – o Barão dos Campos Gerais (1810-1893). Além de tropeiro, foi comerciante de gado, membro e presidente da Câmara Municipal da Vila Nova do Príncipe, deputado provincial, comandante superior da Guarda Nacional e 1.º vice-presidente da Província do Paraná. Em reconhecimento à sua influência política e econômica, recebeu de D. Pedro II, em 1880, o título de Barão dos Campos Gerais.

Descendente dos primeiros moradores da Lapa¹², David dos Santos Pacheco nasceu na Fazenda do Registro Velho – posteriormente denominada Fazenda Santa Amélia. Era filho de Manoel dos Santos Pacheco (1761-1826) e Maria Colleta da Silva Pacheco, e irmão de Joaquim Pacheco, também tropeiro de renome regional. Casou-se em 1844 com sua sobrinha, Anna Francisca Pacheco de Carvalho – que contava então com cerca de 16 anos –, com quem teve três filhas: Maria Colleta dos Santos Araújo, Ignacia de Araújo e Joaquina dos Santos Pacheco.

A Fazenda Bom Jardim – ou Registro Velho – já pertencia a Joseph dos Santos Pacheco Lima em 1806. Essa propriedade, que abrangia mais de dois mil alqueires (aproximadamente, 3x1 léguas ou 70 km²), situava-se na então Vila Nova do Príncipe, às margens do rio Iguaçu (Pacheco, 2023). Atualmente, parte dessa área é o Assentamento do Contestado, onde está localizada a sede da Escola Latino-Americana de Agroecologia (ELAA), totalizando 3.228 hectares, pouco mais de 23,28 km². Desse montante, 1.240 hectares destinam-se à preservação ambiental – entre Reserva Legal (RL) e Áreas de Preservação Permanente (APP) –, situando-se integralmente nos limites da Área de Proteção Ambiental (APA) da Escarpa Devoniana (Santos, 2015). Registra-se que a toponímia local variou historicamente, havendo referências às denominações Registro Velho, Roça Velha, do Carrapato (no quarteirão do Registro Velho), Boa Vista, Bom Jardim, Serrinha e Santa Amélia. Porém, permanece a incerteza se tais denominações se referiam todas à mesma propriedade ou a propriedades próximas. Ainda que persista a incerteza sobre se tais nomes designavam a mesma gleba ou propriedades limítrofes, é fato que as terras de David dos Santos Pacheco foram fundamentais para a internada das tropas.

Entre 1864 e 1870, o Brasil participou da Guerra do Paraguai, enfrentando um exército paraguaio com 70 mil soldados, em contraste com os 18 mil brasileiros e 6 mil argentinos. O Império brasileiro, em desvantagem, emitiu o [Decreto n.º 3.371/1865](#) (Brasil, 1865) – que criou as Unidades de Corpos de Voluntários da Pátria, formadas por civis não treinados. No entanto, o contingente era insuficiente, levando Dom Pedro II a propor a alforria de escravizados em troca de serviço militar, permitindo aos proprietários a venda de seus cativos ao governo por meio do [Decreto n.º 3.725/1866](#) (Brasil, 1866).

De acordo com Westphalen (1995), o lapeano David dos Santos Pacheco teria oferecido cem reses de sua fazenda em Passo Fundo para manter as forças no Rio Grande do Sul; e teria organizado uma companhia com 150 voluntários fardados e equipados às suas

¹² João Pereira Braga (1696-1747) e Josefa Gonçalves da Silva (1700-1799) foram seus bisavós paternos. Eles eram os pais de Maria Pereira da Silva – sua avó –, que se casou com Joseph dos Santos Pacheco Lima (1732-1806), de quem descende seu pai, Manoel dos Santos Pacheco.

custas, como Coronel Comandante Superior da Guarda Nacional de Curitiba. Contudo, há inconsistência nas informações, porque existem documentos que apontam divergências entre 150¹³, 82¹⁴ ou ainda menos homens¹⁵. É possível supor que, como oficial da Guarda Nacional, tivesse a tarefa de arregimentar homens que aceitassem responder ao Decreto n.º 3.371, assim como indicam as correspondências que trocava com o Comando Superior da Guarda Nacional no Rio de Janeiro.

A tradição historiográfica de narrar o passado por meio da construção de personagens heroicos – homens brancos, católicos e detentores de poder político e econômico – foi responsável por mais uma divergência: a atribuição da doação das cem reses para suprimento das tropas. Em nota datada de 20 de fevereiro de 1865, o então Secretário-Geral da Vila do Príncipe registrou os nomes dos cidadãos que se subscreveram para gratificar, em valores, cada voluntário que se alistasse. Em destaque, encabeçando a lista, consta o nome do futuro Barão dos Campos Gerais, com a doação de um conto de réis. Logo em seguida, está o nome de seu irmão, o Tenente-Coronel Joaquim Pacheco da Silva Rezende, com a anotação de que, além das 100 reses já doadas, ele colocava à disposição 200 mil réis (Magalhães, 1865).

Ainda que em muitas localidades do Brasil escravizados fossem mobilizados para a guerra, seja voluntariamente, ao se apresentarem, ou por meio da libertação pelos senhores em troca de indenização governamental, a pesquisa não encontrou informações sobre casos semelhantes na Lapa.

Em 1873, de acordo com a Relação dos Escravos oferecida à Junta de Classificação do Paraná, David dos Santos Pacheco possuía 34 pessoas escravizadas – 23 homens e 11 mulheres, entre os quais 12 eram crianças. Esses escravizados desempenhavam funções especializadas, como campeiros, roceiros, pagem, sapateiro, carpinteiro e cozinheiro. Além disso, Pacheco remunerava alguns homens que trabalhavam com suas tropas, como Venâncio

¹³ Na obra “Archivo Nobiliarchico Brasileiro”, o Barão de Vasconcellos e seu filho escrevem: “CAMPO GERAES. (Barão de) David dos Santos Pacheco. Falleceu em 28 de Dezembro de 1893, na Província do Paraná, com 84 annos de idade. Era Coronel Commandante Superior da Guarda Nacional de Curytiba, capital da Província do Paraná e prestou relevantes serviços durante a guerra do Paraguay, apresentando 150 voluntários fardados e equipados á sua custa. Era o chefe do partido liberal da Província e foi delia Vice-Presidente. CREAÇÃO DO TÍTULO: Barão por decreto de 31 de Agosto de 1880 (Vasconcellos; Vasconcellos, 1918, p. 105).

¹⁴ Em seu relatório datado de 04 de junho de 1865, o então Presidente da Província do Paraná, André Augusto de Pádua Fleury, assim reporta ao seu vice, Manoel Alves de Araújo: “Para consecução desta força patriótica [alistamento de ‘Voluntários da Pátria’] concorreram o coronel David dos Santos Pacheco, o comendador Antonio Alves de Araujo e outros muitos cidadãos influentes; sendo que o primeiro pôde organizar uma companhia de 82 praças” (Fleury, 1865, p. 4).

¹⁵ O livro “Efemérides paranaenses” informa que, na data de 17 de abril de 1865, “Despedem-se de sua terra natal – a Lapa – os primeiros 49 homens que vão para a Guerra do Paraguai. Chegando a Curitiba, no dia seguinte, esta companhia e Voluntários da Pátria, recebeu o nome de 4ª Companhia, sob os auspícios do Coronel David dos Santos Pacheco” (Negrão, 2020).

Negro, preto Joaquim, preto Apolinário, Joaquim escravo e Clementino Mulato, como foram designados (Westphalen, 1995).

Em 1880 ocorreu a viagem de D. Pedro II à Província do Paraná. Durante as poucas horas em que permaneceu na Lapa, entre os dias 30 de maio e 1.º de junho, o Imperador pernoitou na casa de David dos Santos Pacheco, na época, chefe do Partido Liberal. Muitas fontes¹⁶ repetem que, para homenageá-lo, o tropeiro teria redigido as cartas de alforria para todos os escravos que possuía – tanto no Paraná quanto no Rio Grande do Sul¹⁷ – e solicitado que o monarca as entregasse pessoalmente. Seu ato teria sido um modelo seguido por outros escravocratas da região, uma vez que novas cartas foram lavradas pelo Juiz Municipal, José Pacheco Lima, nos meses seguintes à visita do Imperador. Ainda afirmam que, em razão do ato de libertação, o lapeano teria recebido o título de Barão dos Campos Gerais por meio de um decreto referendado pelo Barão Homem de Melo, em 31 de agosto de 1880.

Apesar da veracidade da concessão do título (Vasconcellos; Vasconcellos, 1918; Dória, 1945), é possível supor que o monarca o tenha feito por outras razões, uma vez que nem mesmo no diário do Imperador há registro sobre alforrias na Lapa (Bediaga, 1999). No livro “A Escravidão Negra na Província do Paraná” (1971), o autor Sebastião Ferrarini destaca as alforrias concedidas pela Baronesa do Tibagi, porém, não menciona semelhante ato pelo Barão dos Campos Gerais. Do mesmo modo, não foram localizadas informações a respeito do suposto feito no principal jornal em circulação no Paraná na época, o “Dezenove de Dezembro” (FIGURA 4), assim como não há registro nos documentos do próprio David dos Santos Pacheco que, segundo a historiadora Cecília Westphalen (1995), possuía anotações muito bem-organizadas sobre seus negócios.

Ianni (1962) considera que alguns escravocratas libertavam seus cativos conforme as expectativas morais da sociedade, desde que tal gesto não prejudicasse seus ganhos. Em alguns casos, os *libertos* permaneciam trabalhando para seus antigos senhores como forma de “recompensa”; em outros, a emancipação servia para desonerar o sistema de indivíduos que não mais contribuíam para a produção e geravam custos, como conclui Ribeiro (1995):

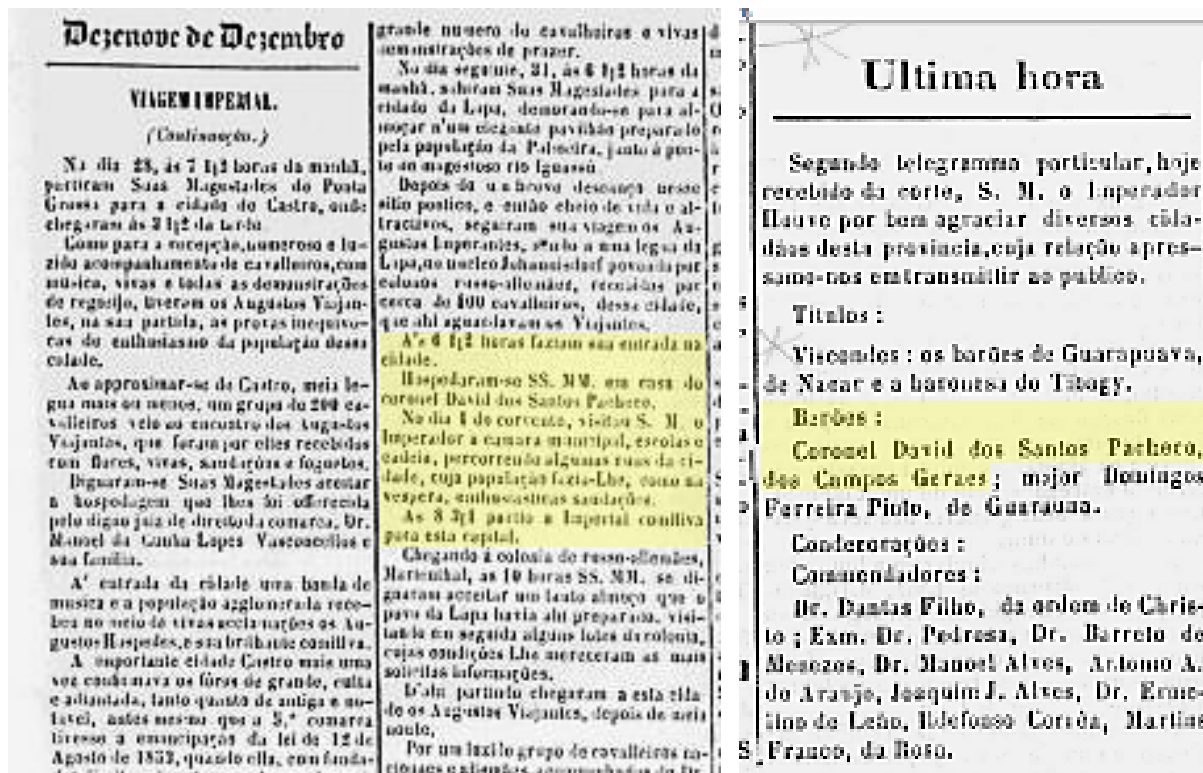
Todo negro alentava no peito uma ilusão de fuga, era suficientemente audaz para, tendo uma oportunidade, fugir, sendo por isso supervisionado durante seus sete a dez anos de vida ativa no trabalho. Seu destino era morrer de estafa, que era sua morte natural. Uma vez desgastado, podia até ser alforriado por imprestável, para que o

¹⁶ Dentre essas fontes estão Vasconcellos; Vasconcellos (1918), Rychwa (1986) e Noronha (2013).

¹⁷ Na época de seu falecimento, em 1893, David dos Santos Pacheco era proprietário do Solar na Praça da Matriz, do Sítio do Registro Velho (Fazenda Santa Amélia) e do Sítio do Moinho, na Lapa; da Campina do Bugre e da Fazenda Campo do Tenente, em Rio Negro; do Sítio da Lagoa, em Ponta Grossa; além de deter parte da Fazenda Quatro Irmãos, em Passo Fundo, no Rio Grande do Sul (Westphalen, 1995).

senhor não tivesse que alimentar um negro inútil (p. 118).

FIGURA 4 – FRAGMENTOS DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 05 DE JUNHO DE 1880, EDIÇÃO 2052 E DE 31 DE AGOSTO DE 1880, EDIÇÃO 2076



Transcrição do fragmento destacado de 05 jun. 1880: “[...] As 6 ½ horas faziam sua entrada na cidade. Hospedaram-se SS. MM. Em casa do coronel David dos Santos Pacheco. No dia 1 do corrente, S. M. o Imperador a câmara municipal, escolas e cadeia percorrendo algumas ruas da cidade, cuja população fazia-lhe, como na véspera, entusiasticas saudações. As 8 ¾ partiu a Imperial comitiva para esta capital”. [Transcrição da autora].

FONTE: Hemeroteca Digital Brasileira, Biblioteca Nacional. Acessos em: 26 abr. 2024. (Dezenove de Dezembro, 1880a; 1880b).

Documentos corroboram a tese de que a alforria concedida pelo influente lapeano não ocorreu conforme a narrativa propagada pela tradição local. Em 04 de agosto de 1880, o presidente da Câmara Municipal da Lapa – em conjunto com o promotor e o coletor de rendas – enviou ao presidente da província um informe com a relação dos escravizados que deveriam ser libertos pela cota do Fundo de Emancipação¹⁸ destinada àquela localidade. Entre os nomes registrados está o de João, de 48 anos, pertencente ao Cel. David dos Santos Pacheco. O fato de esse documento ser posterior à visita de D. Pedro II à Lapa (FIGURA 5) desmistifica a versão de uma libertação geral e imediata por iniciativa privada do Barão.

¹⁸ O Fundo de Emancipação foi instituído pela Lei do Ventre Livre a partir de recursos públicos destinados à gradual libertação de escravizados. Esse fundo era capitalizado por taxas sobre os escravizados, cobradas no momento da matrícula – quando eles eram registrados nas coletorias – e por receitas advindas de multas. O mecanismo facultava ao governo imperial intermediar as relações entre cativos e senhores, controlando o ritmo da emancipação e compensando financeiramente os proprietários pela perda de *patrimônio* decorrente do processo (Silva et al., 2021).

FIGURA 5 – DOCUMENTO DE CLASSIFICAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS A SEREM LIBERTOS PELO FUNDO DE EMANCIPAÇÃO NO MUNICÍPIO DA LAPA, 04 DE AGOSTO DE 1880

293

Paraná. Município da Lapa
Classificação dos escravos para serem libertos pelo fundo de emancipação.

N.º do matrícula	Nome	Sexo	Idade	Estado	Profissão	Atual	Antigo	Valor	Nome do Senhor	Observações
116	Benedicto	mas	34	leite	leite	sem multa	Regular		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
954	Marina	"	35	"	"	sem multa	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
1132	Clara	farda	38	"	"	sem multa	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
107	Baldemar	preto	32	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
1560	Benedicta	farda	36	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
338	Joana	preto	48	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
80	Antônia	"	31	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
1065	Clara	preto	48	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
526	Alma	preto	46	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
1618	João	"	41	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
532	Joaquim	farda	48	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
637	Antônio	preto	38	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
374	João	"	39	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
493	Antônio	"	33	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
635	Antônio	"	31	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
330	Antônio	"	38	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de
1641	Benedicto	farda	40	"	"	"	"		Antônio de Jesus	Ant. e leite. Sem multa de

Lapa 4 de Agosto de 1880

Antônio de Jesus

Guilherme Jorge

Francisco de Jesus

Collector

FONTE: Arquivo Público do Paraná. Ap. 605 / Caixa 16 / pág. 293-4. Consultado em: fev. 2024.
[Destaque da autora].

A pesquisa documental localizou, no Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses (Cedope), núcleo vinculado ao Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), um registro paroquial da Lapa em que consta o obituário de Joaquim (48 anos), escravizado do Barão dos Campos Gerais. O óbito ocorreu em 1882 – dois anos após a suposta alforria em regozijo pela visita do Imperador –, comprovando que o cativo permanecia sob o domínio do Barão até o fim de sua vida (FIGURA 6):

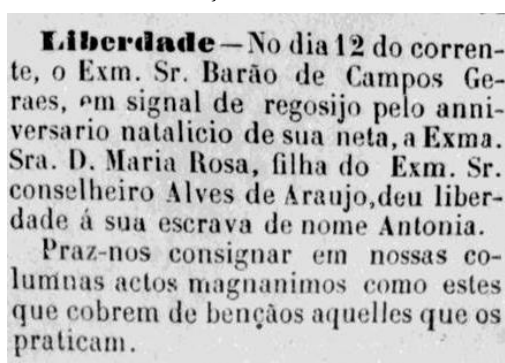
FIGURA 6 - REGISTRO DE ÓBITO DE JOAQUIM, ESCRAVIZADO DO BARÃO DOS CAMPOS GERAIS, EM 07 DE ABRIL DE 1882

João Aos sette d' Abril de 1882 o cônego e os tes-
teiros tacham felleiro seu receber os sacramen-
tos por não procurarem. Joaquim, de qua-
renta e oito annos, solteiro, escravo do Ba-
rão dos Campos Gerais, recomeça de sua al-
forria seu corpo vendido ao Gmte. do
distrito de Lapa. R. J. de Lapa, 7 de Abril de 1882.

Transcrição do documento: “*Joaquim; escro. Aos sete de Abril de mil oitocentos e oitenta dois falleceo sem receber os Sacramentos por não procurarem Joaquim, de quarenta e oito anos, solteiro, escravo do Barão dos Campos gerais, recomendei sua alma e foi seu corpo sepultado no Cimiterio d’esta Cidade. Asigno Ignacio de Almeida Faria. 2024. [Transcrição da autora]. FONTE: Cedope-UFPR. Consultado em: jul. 2024.*”

Um fragmento do jornal “Dezenove de Dezembro”, datado de 1883, exalta a alforria de Eliana como gesto de nobreza do Barão. Contudo, ao considerar os dados dos balanços de David Pacheco – compilados por Westphalen (1995) –, verifica-se que Eliana já contava com aproximadamente 50 anos de idade (FIGURA 7):

FIGURA 7 – FRAGMENTO DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1883, EDIÇÃO 00013



FONTE: Hemeroteca Digital Brasileira, Biblioteca Nacional. Acesso em: 26 abr. 2024. (Dezenove de Dezembro, 1883)

Em seus escritos sobre o Barão, Cecília Westphalen [s.d.] aponta: “De outro lado, ainda, a 11 de novembro de 1886, recomendava [David dos Santos Pacheco] aos sócios do Passo Fundo que os escravos deveriam ser libertados unicamente ao final do prazo estipulado, ou seja, sete anos após a carta de alforria” (p. 9)¹⁹. Em outra correspondência, enviada a Passo Fundo e datada de 07 de fevereiro de 1887, o Barão comunicou o envio do *ingênuo*²⁰ Vidal, que deveria permanecer naquela fazenda enquanto o proprietário lá estivesse e, posteriormente, servi-lo por mais sete anos.

Em 1916, o jornalista Ernesto Mattoso publicou em seu livro “Cousas do meu tempo (Reminiscências)”, episódios de sua carreira e lembranças de quando acompanhou a visita de D. Pedro II à Província do Paraná. Em certo trecho, o autor relata:

Na cidade de Ponta-Grossa fomos recebidos todos por um cidadão, que a todos captivou por sua fidalga hospedagem, mas despido de tudo quanto se ligava á exigencias protocolares. Após o almoço, no dia da partida, o nossa amphitrião dirigindo-se a Sua Majestade disse, mais ou menos se não me falha a memoria:

¹⁹ O acervo da professora e pesquisadora Cecília Westphalen encontra-se na Seção de Documentação Permanente do Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP/SEAP). Consulta em: jan. 2024.

²⁰ A [Lei n.º 2.040, de 28 de setembro de 1871](#) – mais conhecida como Lei do Ventre Livre – define como “ingênuo” o filho livre de mulher escravizada (Brasil, 1871).

“Senhor Imperador! Eu podia ter feito mais alguma cousa; podia ter matado mais uma vitella, mais um Perú, mas preferi assignalar por outro modo a vossa passagem por esta terra e a honra de vir a esta sua casa: libertei todos os meus escravos (mais de setenta) e peço a Vossa majestade o favor de lhes entregar as cartas de liberdade!”. Essa alocução tão simples quanto eloquente, emocionou profundamente o monarca, que agradeceu o gesto de benemerência do digno paranaense. Por ocasião das graças, o governo levou o decreto á assinatura imperial fazendo esse capitão da guarda nacional, oficial da Rosa. Ao apresentar-lhe o decreto disse o monarca ao ministro do Imperio: _ Isto é pouco para esse benemérito; faça-o barão. _ Mas é quase um iletrado, constatou-lhe o ministro. _ Não será o primeiro, e este é muito disno. Mande-me o decreto fazendo barão dos Campos Gerais. E assim foi feito (Mattoso, 1916).

Na verdade, Mattoso cometeu um equívoco ao identificar o anfitrião da comitiva imperial em Ponta Grossa – o Major Domingos Ferreira Pinto – como aquele que recebeu o título de Barão dos Campos Gerais. Essa imprecisão foi corrigida por Davi Carneiro (1945), na obra “D. Pedro II na Província do Paraná”, em que esclarece que o título concedido ao Major Domingos Ferreira Pinto foi o de Barão de Guaraúna, na mesma data – 31 de agosto de 1880 – em que outros títulos nobiliárquicos foram decretados a pessoas da província (Carneiro, 1945).

Outro ponto importante é que, no livro de Davi Carneiro, não há qualquer menção a alforrias associadas a David dos Santos Pacheco – nome que sequer é citado pelo Imperador em seu diário ou pelo jornalista Ernesto Mattoso. Essas evidências atestam, portanto, que a narrativa de liberdade concedida em 1880 por David dos Santos Pacheco a todos os seus escravizados é historicamente inverídica.

Apesar de alguns escravizados receberem remuneração, no testamento do Barão, redigido em abril de 1888, não há menção à propriedade de escravizados. Registra-se, contudo, que deixou a Izidoro – seu antigo escravizado – as partes que lhe pertenciam nas terras da Roça Velha do Carrapato, localizadas no quarteirão do Registro Velho, pelo valor de um conto de réis²¹. Contudo, no inventário realizado em 1895, após o seu falecimento em 1893, tal herança não foi citada. No mesmo testamento, o Barão informa que pequenas parcelas da referida propriedade pertenciam a José Barbosa e Miguel Soares Ramos.

Em seu balanço de 1861, David dos Santos Pacheco havia listado a propriedade de 29 escravizados – sendo 13 crioulos –, que representavam um capital superior a 30 contos de réis. Entre eles estava Izidoro, então com 30 anos e avaliado em 1:500\$000 (um conto e 500 mil réis). Em 1895, data do inventário, Izidoro estaria com 64 anos, em uma época em que a expectativa de vida para pessoas negras era inferior a 60 anos. Ademais, pela Lei dos

²¹ Essa quantia corresponde – em valores atuais estimados a partir de referências documentais de poder de compra – a aproximadamente 39,5 mil reais (jan. 2026). A estimativa foi baseada no preço de um exemplar de jornal em circulação na década de 1880, fixado em 200 réis, conforme pesquisa realizada na [Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional](#). O cálculo considerou como parâmetro comparativo o valor atual de um exemplar de jornal impresso de grande circulação nacional, cujo preço unitário é de R\$ 7,90.

Sexagenários – Lei Saraiva-Cotegipe (1885)²² – Izidoro já estaria liberto antes da morte do Barão, ainda que submetido ao serviço deste até atingir 65 anos e à supervisão de conduta posteriormente. Segundo Ferrarini (1971), na Lapa, 12 escravizados teriam sido libertos até 1887 por meio dessa lei, mediante o pagamento das devidas indenizações aos senhores.

De qualquer modo, Pereira (2018) aponta que o Barão dos Campos Gerais, Manuel Alves de Araújo – então seu genro – e o líder do Partido Liberal, Jesuíno Marcondes de Oliveira, integravam a oligarquia mais influente do Paraná. Manoel Alves de Araújo era casado com Maria Colleta, com quem teve quatro filhos: David Pacheco Alves de Araújo, Hipólito Pacheco Alves de Araújo, Augusto Pacheco Alves de Araújo e Colleta Pacheco Alves de Araújo.

Em seu testamento, o Barão dos Campos Gerais deixou para sua esposa, Anna Pacheco de Carvalho, o sítio do Registro Velho/Bom Jardim e o casarão lá existente – construído em 1835, ainda antes de seu casamento com o Barão. Essa propriedade viria a se chamar Fazenda Santa Amélia. Com o falecimento da Baronesa, ocorrido poucos anos depois, em 1897, a propriedade teria integrado a herança destinada à filha Ignácia Maria dos Santos, casada com Joaquim Alves de Araújo; já à filha Maria Colleta teria cabido o Solar localizado no Largo da Matriz, que, posteriormente, passou a pertencer a seu filho Hipólito (Westphalen, 1995).

O Sítio do Registro Velho (Bom Jardim / Fazenda Santa Amélia) passou para Hipólito (ou Hippólyto) Pacheco Alves de Araújo, tendo a gestão inicialmente conduzida por seu irmão – o Cel. David Pacheco Alves de Araújo – e auxiliada por Jorge Vargas e, posteriormente, por Ricardo do Rosário, sendo este último descendente de pessoas anteriormente escravizadas na propriedade. Na década de 1940, antes do falecimento de Hipólito Pacheco Alves de Araújo, em 1946, sua filha Stella Annunziata, e seu genro, o Almirante Ayres Pinto da Fonseca Costa, assumiram a administração da fazenda. Nesse período, contrataram o engenheiro agrônomo Acyr Monastier para modernizar a propriedade e implementar técnicas agrônômicas avançadas. Em etapas subsequentes, a propriedade foi transferida para os filhos do casal, Ayres Hyppólito e Luiz Alves Porciúncula da Fonseca Costa (Rychwa, 1986).

Em 1952, a família Monastier mudou-se para a Fazenda Santa Amélia. Acyr Monastier

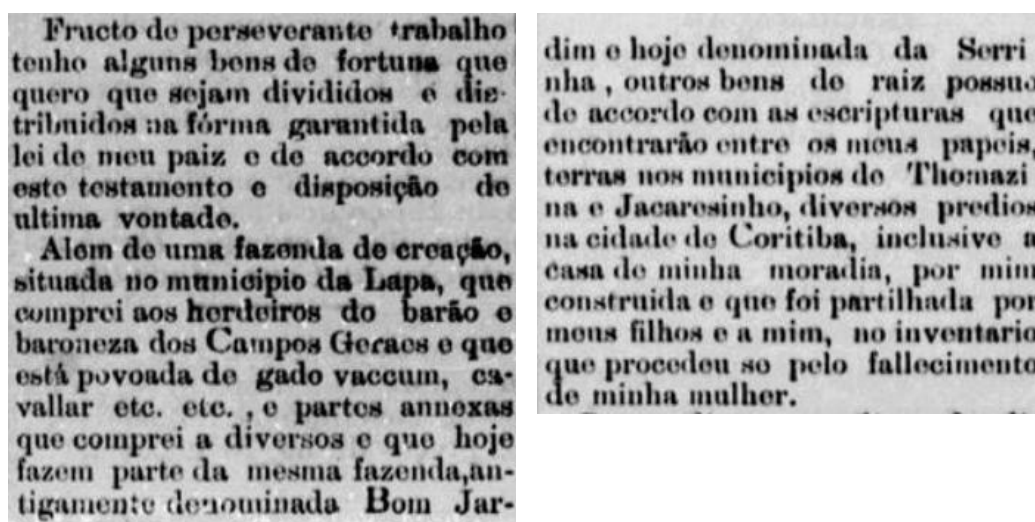
²² A promulgação da Lei dos Sexagenários marcou um período de transição negociada para o fim da escravidão, refletindo os embates entre abolicionistas e a elite agrária. O Projeto Saraiva-Cotegipe tentou conciliar os interesses das classes dominantes por meio de indenizações aos proprietários de escravos idosos. No entanto, a abolição efetiva ocorreu três anos após a lei, evidenciando que o processo não seguiu exatamente os planos das elites. A legislação estabeleceu condições controversas para a libertação de escravos acima de 60 anos, exigindo a prestação de serviços aos ex-senhores por três anos – com dispensa aos 65 anos. Escravos entre 55 e 60 anos poderiam pagar metade do valor arbitrado caso se recusassem a prestar o serviço. Após esse período, os libertos permaneceriam sob a tutela dos ex-senhores, a menos que obtivessem autorização judicial para buscar sustento em outra localidade. Além disso, a lei impôs restrições à livre fixação de residência e punições para ausências sem permissão; os desempregados ficavam sujeitos à prisão ou ao envio para colônias agrícolas, enquanto as transferências provinciais eram permitidas apenas em casos específicos (Paganine, 2015; Gabler, 2015).

e Maria de Lourdes Salgado Monastier foram contratados para administrar a propriedade. Mallmann, Bagnara e Lopes (2018) entrevistaram Maria de Lourdes Monastier em 2017. Durante as conversas, ela relatou que, no século XIX, a propriedade era dividida em duas fazendas: a Fazenda do Moinho, no Feixo, e a Fazenda Bom Jardim (posteriormente denominada Santa Amélia), sendo que cada uma delas foi herdada por uma das filhas do Barão.

Na ocasião da entrevista, Maria de Lourdes contou que, por aproximadamente uma década, a Fazenda Bom Jardim deixou de ser da família do Barão, ficando sob a posse da família de Vicente Machado. Ainda que em sua memória existam incongruências, as principais informações fornecidas por ela foram confirmadas por meio da pesquisa documental no arquivo (FIGURA 8):

“Quem herdou a Santa Amélia a perdeu no jogo. O Comendador [Coronel Joaquim Alves de Araújo] jogava demais e, certo dia, não tendo mais recurso para seguir jogando, pôe como oferta a Fazenda Santa Amélia e perde. Isso aconteceu no Clube Lapeano. Quem ganhou foi o Vicente Machado, que governava o Paraná nesta época. Talvez não fosse o Vicente Machado que estivesse jogando, mas ele que ficou dono da Santa Amélia de 1910 a 1920. Em 1920, Vicente Machado morreu [1907]. O Conselheiro Araújo [Manuel Alves de Araújo] teve um filho que se chamava Hipólito Alves de Araújo, neto do Barão. Ele era pai da dona Stella, esposa do Ayres. Quando foi morar na Santa Amélia... Davi (irmão de Hipólito), pai da Alice, telegrafou para o irmão, que na época era embaixador no Japão [de 1928-30], e disse a Santa Amélia está à venda” – Sra. Maria de Lourdes Monastier, 89 anos, depoimento colhido em 2017 (Mallmann; Bagnara; Lopes, 2018, p. 11).

FIGURA 8 – FRAGMENTO DO TESTAMENTO DE VICENTE MACHADO (1907)



FONTE: Diário da Tarde, de 09 março de 1907, Edição 02446; Hemeroteca Digital Brasileira, Biblioteca Nacional. (Diário da Tarde, 1907). Acesso em: 08 maio 2024.

Considerando essas informações, é importante destacar que, em 1880 – data em que se afirma ter ocorrido a alforria dos escravizados da Fazenda Santa Amélia por Hipólito Pacheco Alves de Araújo (Paula, 2007; GTCM, 2010) –, a propriedade ainda era conhecida

como Sítio do Registro Velho e pertencia a David dos Santos Pacheco. Portanto, não poderia ser de propriedade de seu neto Hipólito, que, à época, contava com apenas onze anos de idade.

Hipólito Pacheco Alves de Araújo (1869-1946) seguiu carreira diplomática, chegando ao cargo de embaixador do Brasil no Japão, em 1928 (Côrtes, 1950). Residindo no exterior no início da década de 1920, decidiu demolir sua antiga residência no centro da Lapa para construir um hospital que – gerido pela Fundação Hipólito e Amélia Alves de Araújo – funcionou até 2004²³ (FIGURA 9). Dada a relevância desse serviço para a população lapeana, é provável que a projeção pública de seu nome, associada ao vínculo de parentesco com o Barão, tenha induzido a historiografia local ao equívoco quanto à autoria das alforrias.

FIGURA 9 – PRAÇA DA MATRIZ, LAPA (PR)



LEGENDA: À esquerda, foto da Praça Matriz da Lapa com destaque para a antiga residência do Barão dos Campos Gerais. Há indicação da foto ser de 1894. À direita, foto atual da mesma praça com o antigo prédio do Hospital Hipólito. FONTES: Pacheco (2022); a autora, Lapa (PR), out. 2025.

Entre a década de 1950 e meados da década de 1970, a Fazenda Santa Amélia retomou seu foco na pecuária, mediante a aquisição de gado de corte proveniente do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e da região de Guarapuava. A partir dos anos 1970, iniciou-se o arrendamento de porções de terra como estratégia para reduzir os custos de produção (Rychwa, 1986). É presumível que a crise econômica do período tenha impactado os negócios. Segundo Mallmann, Bagnara e Lopes (2018), a correspondência entre o administrador e os proprietários, em meados da década de 1980, comprova os prejuízos que culminaram na venda do imóvel em 1986.

²³ O Hospital Hipólito e Amélia Alves de Araújo foi doado à entidade de saúde estadual em 1968 e passou a integrar o patrimônio do Estado do Paraná em 2007. Entre 2003 e 2018, o município utilizou o edifício para a prestação de serviços de pronto atendimento e funcionamento do hospital. Após a desocupação em 2018, o imóvel foi devolvido ao Estado. Foi ajuizada ação judicial com o objetivo de restaurar o edifício, o qual permanece vinculado à Secretaria de Estado da Saúde (SESA) para fins de conservação. Embora a SESA não manifeste interesse em ocupá-lo, comprometeu-se a adotar medidas de segurança e manutenção até a restauração integral (DPE-DGA/PR, Protocolo n.º 17.012.552-5, de 11/05/2021). O local permanece desocupado, em processo de deterioração, contando apenas com uma placa indicativa de obra.

Naquele ano, a Fazenda Santa Amélia deixou de pertencer, em definitivo, aos descendentes do Barão dos Campos Gerais²⁴.

Na série de reportagens escritas por José Rychwa (1986), o autor informa que o Barão dos Campos Gerais, antes de fixar residência na Fazenda Santa Amélia, morou no Sítio do Moinho Velho – localizado na área da CRQ Feixo –, onde um antigo moinho operava por meio de uma roda d’água impulsionada pelas águas represadas do Arroio da Vaca Gorda (FIGURA 10):

FIGURA 10 – LOCALIDADE DO ANTIGO SÍTIO DO MOINHO VELHO



LEGENDA: À esquerda, imagem da roda d’água que movia o antigo moinho; à direita, represamento Arroio da Vaca Gorda, afluente do rio Corisco, para o controle da vazão que movia a roda d’água. Acredita-se que a barragem tenha sido erguida com pedras assentadas por trabalho de escravizados.

FONTE: A autora, CRQ Feixo, Lapa (PR), mar. 2024 e jul. 2023.

Segundo a atual proprietária, o registro da propriedade de 2,5 alqueires data de 1948, ano em que seu sogro iniciou cinco décadas de trabalho moendo trigo, centeio, milho e arroz. Do ponto de localização desse antigo moinho até o casarão, sede da antiga Fazenda Santa Amélia, são cerca de 6 km em linha reta. Essa proximidade fortalece a hipótese de que essa comunidade se formou a partir de indivíduos previamente subjugados nas antigas terras do Registro Velho e do Moinho Velho – hipótese corroborada pela tradição oral preservada localmente.

A permanência dos ex-escravizados em terras que já cultivavam foi apontada por Paula (2007) e pelo Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (ITCG, 2008) como a origem das

²⁴ Restaurado em 1986, o casarão da Fazenda Santa Amélia foi convertido em museu em 1992. Em 1999, o terreno, que pertencia à indústria Incepa, foi destinado pelo Incra a 40 famílias do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) devido às dívidas trabalhistas da Incepa com a União. Assim, a área foi dedicada à reforma agrária, dando origem ao Assentamento Contestado. Atualmente, o local abriga escolas, uma cooperativa agroecológica e áreas de produção de alimentos. Após uma segunda reforma em 2018, o antigo casarão foi transformado em um anfiteatro para eventos culturais (Souza; MST, 2020).

comunidades quilombolas mais antigas da Lapa: a Restinga e o Feixo, por volta de 1880. O documento, resultante de uma iniciativa do governo estadual, registra que “Segundo moradores, *restinga* quer dizer pedaço de terra entre uma fazenda e outra e que *não pertence a ninguém*” (p. 163) [Destaque da autora]. *Ninguém* porque não é reconhecido, porque *não há* documentos:

Uma das mais antigas moradoras da Restinga, Ana Maria Martins Santana, descendente direta daqueles escravizados, nascida em 1928, herdou dos antepassados uma história de resistência e lutas. Famílias influentes tentaram em vão expulsar os Santana de sua propriedade: “Quiseram tirar a gente à força, mas não conseguiram porque minha mãe, Setembrina Caetano de Lima, tinha os documentos” (ITCG, 2008, p. 163).

O [Decreto n.º 5.135](#), de 13 de novembro de 1872, que regulamentava a execução da Lei do Ventre Livre (1871), disponha que:

Art. 42. Os juizes de orphãos, em audiencia previamente annunciada, declararão libertos, e por editaes o farão constar, todos os escravos que, segundo a ordem da classificação, possam ser alforriados pela respectiva quota de emancipação; e entregar-lhes-hão suas cartas pelo intermédio dos senhores; assim como remetterão aos presidentes, nas provincias, e ao ministerio da agricultura, commercio e obras publicas, na côrte, uma relação em duplicada, a fim de ser ordenado o pagamento, publicando-se os nomes do senhor e do liberto por edital impresso nas gazetas do lugar e affixado na porta da matriz de cada parochia, com antecedencia de um mez, para garantir direitos de quem quér que os tenha sobre o preço do mesmo liberto (Brasil, 1872).

No entanto, tais papéis e suas duplicatas não foram encontrados na Igreja Matriz da Lapa, na Casa da Memória nem nenhum outro órgão público – como a Prefeitura ou o Fórum –, tampouco foram localizados no Arquivo Público do Estado do Paraná (DEAP). Nascimento (2009) reforça essa dificuldade ao relatar que, em sua pesquisa sobre a história documentada da Lapa, constatou que as informações disponíveis dependem em grande parte de livros tomo e de estudos de historiadores tradicionais. Esses trabalhos frequentemente se concentram em datas de eventos considerados importantes e figuras de autoridade locais com ênfase em temas como tropeirismo, imigração alemã e Revolução Federalista.

Para Felipe (2018), as políticas de esquecimento podem ser compreendidas a partir de duas abordagens: a omissão, resultante de descartes funcionais em nível individual e social; e a negação, influenciada pela manipulação do esquecimento, muitas vezes conduzida por atores públicos, como agências governamentais responsáveis por moldar a memória oficial e a identidade de grupos ou Estados. Contudo, para além dessas dinâmicas, é possível identificar a violência engendrada pelo projeto de branqueamento que, perpetrado historicamente, construiu o sentimento de *ninguendade*, segundo Darcy Ribeiro (1995):

Sobrevivendo a todas as provações, no trânsito de negro boçal a negro ladino, ao aprender a língua nova, os novos ofícios e novos hábitos, aquele negro se refazia profundamente. Não chegava, porém, a ser alguém, porque não reduzia jamais seu próprio ser à simples qualidade comum de negro na raça e de escravizado. Seu filho, crioulo, nascido na terra nova, racialmente puro ou mestiçado, este sim, sabendo-se não-africano como os negros boçais que via chegando, nem branco, nem índio e seus mestiços, se sentia desafiado a sair da ninguentade, construindo sua identidade. Seria, assim, ele também, um protobrasileiro por carência (p. 131).

A noção de *ninguentade* explora a plasticidade da identidade brasileira que, para o autor, é definida não pela homogeneidade, mas pela diferenciação. Para transcender essa condição, aqueles que não se enquadravam como indígenas, europeus ou negros foram impelidos a forjar uma nova identidade étnica: a identidade brasileira.

De acordo com Marinho (2015), a criação da categoria “raça negra” – a partir da aglutinação forçada de diversas etnias africanas – gerou novas hierarquias e classificações sociais. Surgiram distinções como “crioulo”, referente a indivíduos negros nascidos no Brasil, e “pardo”, que designava sujeitos resultantes da miscigenação entre africanos e europeus ou seus descendentes já estabelecidos na colônia. Identificar alguém como “pardo” frequentemente funcionava como uma estratégia de distinção social, pois atenuava a associação direta com a escravidão, ao mesmo tempo em que reafirmava a lógica da desigualdade racial, a qual também incidia sobre a população liberta.

Essa ideia se conecta ao ato histórico de Ruy Barbosa de ordenar a queima dos documentos da escravidão. Ao destruir esses registros, Barbosa não apenas obscureceu o passado dos escravizados, mas também contribuiu para a perpetuação da *ninguentade*, negando-lhes a oportunidade de reivindicar sua história e sua identidade plenamente. A queima dos documentos, portanto, representa não apenas um ato de apagamento da memória coletiva, mas também um mecanismo de perpetuação da condição social de *não-ser*.

Em 14 de dezembro de 1890, Ruy Barbosa emitiu uma resolução determinando a destruição de documentos relacionados à escravidão depositados nas repartições do Ministério da Fazenda, como registros de matrículas, controle aduaneiro e tributos. Para Slenes (1983), a razão para essa medida estava ligada à reivindicação de ex-donos de escravizados que pleiteavam indenização por parte do Estado, o que o ministro buscava evitar. O Governo Provisório recebeu pedidos para criar um banco que indenizasse esses ex-proprietários com recursos federais, mas Ruy Barbosa recusou a proposta, alegando que seria mais justo indenizar os ex-escravizados – desde que isso não onerasse o Tesouro. O Congresso Nacional apoiou a incineração, embora alguns questionassem a queima, argumentando que a história do Brasil deveria ser registrada com base em provas documentais autênticas (Slenes, 1985).

A destruição dos documentos foi iniciada em 19 de dezembro de 1890 na capital federal e realizada de forma festiva em 13 de maio de 1891. Há registros de incineração no Rio de Janeiro ainda em 1892 e na Bahia em 1893. Para Lacombe et al. (1988), é provável que a decisão do ministro tenha tido como objetivo eliminar a escravidão da história do Brasil como um capítulo considerado de pouco orgulho nacional. Ele cita trecho do despacho de Ruy Barbosa em que este ordenava a queima dos papéis “[...] ‘em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que, pela abolição do elemento servil, entrava na comunhão brasileira’” (p. 34).

4.2.2 Quilombolas da Lapa entre heróis, tropeiros e imigrantes

A economia atual da Lapa está voltada principalmente para as atividades agroindustriais e de serviços, com destaque para os frigoríficos que processam carne de frango, além do setor turístico. Este último desempenha um papel crucial na dinâmica econômica do município, estando fortemente vinculado aos eventos históricos do Cerco da Lapa e da Revolução Federalista, bem como à cultura tropeira, que é amplamente valorizada e promovida na região (Ipardes, 2024).

Entretanto, a narrativa histórica local muitas vezes silencia a significativa presença negra no tropeirismo. Os tropeiros não constituíam uma etnia homogênea; tratava-se de um coletivo socialmente diverso de trabalhadores que desempenhavam várias funções na condução das tropas e no comércio de cargas e animais. Originários de diferentes regiões do país, esses sujeitos possuíam ancestralidades espanhola, portuguesa, indígena, africana e afro-brasileira, entre outras, contribuindo para a conformação de uma cultura profundamente heterogênea, na qual vestimentas, culinária, linguagem e costumes se entrelaçavam em um mosaico cultural dinâmico e relacional.

A reprodução de informações desconstruídas e descontextualizadas em roteiros turísticos desprovidos de embasamento histórico, geográfico e sociocultural resulta em um turismo pedagógico superficial e acrítico, que não apenas empobrece a experiência formativa, mas também perpetua a invisibilidade da população afro-brasileira e contribui para a reprodução do racismo estrutural. No portal [“Turismo Lapa \(PR\)”](#), mantido pela Prefeitura Municipal, constam apenas duas menções à presença negra na aba “História”: (i) “É da Lapa, por exemplo, a única Congada (manifestação folclórica dos descendentes de escravos negros) ativa no Paraná”; (ii) “[...] o município da Lapa possui 2.450 estabelecimentos de agricultores familiares, 640 de agricultores patronais, 300 quilombolas [...]”.

Após a primeira menção, um link direciona para uma página sobre a Congada, tradição afro-brasileira que, apesar de sua relevância histórica e cultural, devido à falta de apoio institucional, não integra a programação oficial de festas da Lapa nos últimos anos, nem mesmo nas celebrações tradicionais de São Benedito, realizadas em 26 de dezembro, como historicamente ocorria.

Para além das manifestações imateriais, Nascimento (2009) e Ribas (2019) destacam que a Lapa possui edificações dos séculos XVIII e XIX que remetem diretamente ao trabalho escravizado. Essa presença está materializada na produção e utilização de telhas coloniais – feitas de argila moldada em formas de madeira –, nos espessos muros e paredes de pedra – como os do Cemitério Municipal, da Igreja Matriz de Santo Antônio e do antigo Santuário de São Benedito –, nos resquícios de senzalas ainda existentes na cidade (FIGURA 11) e na fonte d'água do Quebra-Pote, que durante décadas abasteceu a população por meio do trabalho braçal de mulheres escravizadas (FIGURA 12).

FIGURA 11 – ANTIGA SENZALA



LEGENDA: Construção localizada na Rua Duca Lacerda, apontada por funcionários da Casa Lacerda como o último vestígio remanescente de senzalas no centro histórico da cidade de Lapa, PR.

FONTE: A autora, Lapa (PR), maio 2025.

Na entrevista concedida a Mallmann, Bagnara e Lopes (2018), Maria de Lourdes Monastier lembrou que, em 1952 – ano em que passou a residir na Fazenda Santa Amélia –, ainda existiam na propriedade antigas edificações de madeira, em avançado estado de deterioração, as quais seriam remanescentes de senzalas. Em sua memória, o espaço da casa-sede encontrava-se organizado da seguinte forma:

“Era assim, se você entrar na frente era o salão grande, umas cadeiras e entre uma janela e outra tinha um móvel que ia até o forro, pra escrever era alto, tinha que ficar em pé pra escrever com uma tampa onde se guardava as coisas, e pra mexer nos livros tinha uma escada. Depois da sala grande tinha o corredor, do lado esquerdo tinha três quartos, quarto do Ayrito, da dona Stella e meu quarto. No lado direito tinha mais um quarto e no fim do corredor uma sala de jantar. Aí já tinha a entrada do lado, que dava acesso à cozinha. Tinha um corredor grande, o banheiro, e aqui era um quartinho que servia de despensa com uma janela lá no alto. Tinha cara de despensa, mas os mais antigos diziam que lá fechavam os escravos quando queriam castigar. [...] Quando cheguei lá não tinha luz elétrica e nem água encanada. Tinha o escritório [uma construção próxima ao casarão], e na frente do escritório tinha uma casa grande de madeira, que tava ‘cai e não cai’, e diziam que ali era uma senzala” – Sra. Maria de Lourdes Monastier, 89 anos, depoimento colhido em 2017 (p. 12-13; 14).

FIGURA 12 – FONTE D’ÁGUA DO QUEBRA POTE



LEGENDA: Sítio arqueológico que evidencia a influência histórica da população negra no centro da cidade da Lapa (PR). FONTE: A autora, Lapa (PR), jun. 2024.

Como elementos da paisagem, esses lugares materializam o acúmulo de tempos e de conteúdos sociais associados à realização da vida, constituindo-se como ancoragens de memória das pessoas que ali protagonizaram suas histórias. No entanto, o apagamento sócio-histórico da população negra na Lapa é facilitado pela destruição de patrimônios que – desprovidos do estatuto legal de preservação – acabam abandonados e degradados. Esse descaso integra o processo de construção da memória coletiva paranaense no pós-abolição, que selecionou quais elementos deveriam ser valorizados para representar a identidade regional. Pessoas, fatos, edificações e monumentos vinculados à história tropeira e militar passaram a sustentar a narrativa oficial, enquanto a trajetória de violência, sujeição e abandono à qual esteve submetida a população afro-brasileira foi progressivamente silenciada, desacreditada e relegada ao esquecimento.

Parte dessa invisibilidade também se relaciona à localização geográfica das

comunidades quilombolas. Nos arredores das grandes propriedades rurais do século XIX – entre elas a Fazenda Bom Jardim, posteriormente denominada Fazenda Santa Amélia –, e nas áreas limítrofes às terras ocupadas por escravizados para o cultivo das roças, foi implantada, em 1878, a Colônia de Mariental, com a chegada de vinte e uma famílias de origem alemã-russa. No âmbito desse projeto de imigração, o Império brasileiro propagandeava a Província do Paraná como território privilegiado para a colonização europeia:

A província do Paraná pela sua posição geographica que lhe proporciona a temperatura média das regiões do norte da Europa, atravessada por uma cadeia de montanhas onde se goza o mais delicioso clima, offerece aos immigrants procedentes daquellas regiões a mais desejável collocação, pois que alli encontram em considerável extensão terras magníficas que se prestam com prodigiosa vantagem a todos os gêneros de cultura dos paizes frios, ao passo que os seus immensos campos se prestam á cultura de todos os productos das zonas temperadas. Uma vez abertas as vias de comunicação que se acham projectadas com o fim de comunicar com os grandes centros de consumo, as grandes extensões de terras devolutas existentes no interior, onde se encontram os afamados campos de Palmas e Guarapuava tão notáveis pela sua prodigiosa fertilidade quanto pelas suas excellentes condições para a criação de gado, a província do Paraná será sem duvida um dos pontos mais procurados pela imigração do norte da Europa que alli encontra aliás grande numero de compatriotas seus já estabelecidos prosperamente [...] (Vasconcellos, 1884).

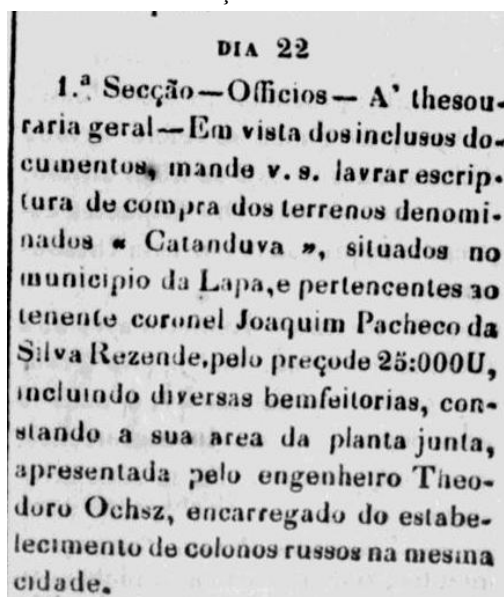
Segundo Lago (2014), diferentemente das regiões cafeeiras, a pecuária no Sul demandava menor volume de mão de obra, o que resultou na utilização de um contingente reduzido de trabalhadores escravizados em comparação às fazendas paulistas. Esse contexto abriu espaço para a implantação, pelo Império, de colônias de imigrantes europeus, organizadas sob a lógica da pequena propriedade familiar. A Colônia de Mariental surgiu nesse cenário, integrando uma política estatal que visava: diversificar a produção agrícola voltada ao mercado interno; consolidar o controle territorial sobre áreas até então ocupadas por trabalhadores pobres e ex-escravizados; e promover o projeto de embranquecimento da população.

Esse processo demonstra que a imigração europeia – ao mesmo tempo em que ampliou a integração econômica da província – esteve intrinsecamente associada ao silenciamento histórico e à marginalização das populações negras. Essas comunidades, invisibilizadas nos interstícios entre as grandes propriedades rurais e as novas colônias de imigrantes, foram impactadas por dinâmicas persistentes de exclusão social e disputas fundiárias, que moldaram de forma duradoura a configuração territorial, social e étnico-racial da região.

Para concretizar a criação da colônia de alemães, o Império adquiriu terras na região da Lapa. De acordo com Müller (2003), as primeiras famílias instaladas em Mariental se estabeleceram em terras que anteriormente pertenciam a Joaquim Pacheco. Em 10 de julho de 1878, o periódico “Dezenove de Dezembro” publicou o seguinte despacho do governo

provincial (FIGURA 13):

FIGURA 13 – FRAGMENTO DO JORNAL DEZENOVE DE DEZEMBRO, DE 10 DE JULHO DE 1878, EDIÇÃO 1924



FONTE: Hemeroteca Digital Brasileira, Biblioteca Nacional. (Dezenove de Dezembro, 1878).
Acesso em: 24 maio 2024.

Joaquim Pacheco da Silva Rezende era irmão do Barão dos Campos Gerais. Segundo o relatório do governo da província, sua propriedade media 2.937.973 braças quadradas, o que corresponde a aproximadamente 983 hectares (Menezes, 1879). A compra, no valor de 25:000\$000 (vinte e cinco contos de réis, cerca de 987,5 mil reais, em valores atuais), foi realizada em 22 de maio de 1878, com escritura lavrada em 08 de junho do mesmo ano. O governo da província adquiriu a propriedade com o objetivo específico de assentar famílias recém-chegadas de imigrantes. Nesse contexto, assim registrou o Imperador D. Pedro II, ao relatar o dia 02 de junho de 1880, quando partia da Lapa:

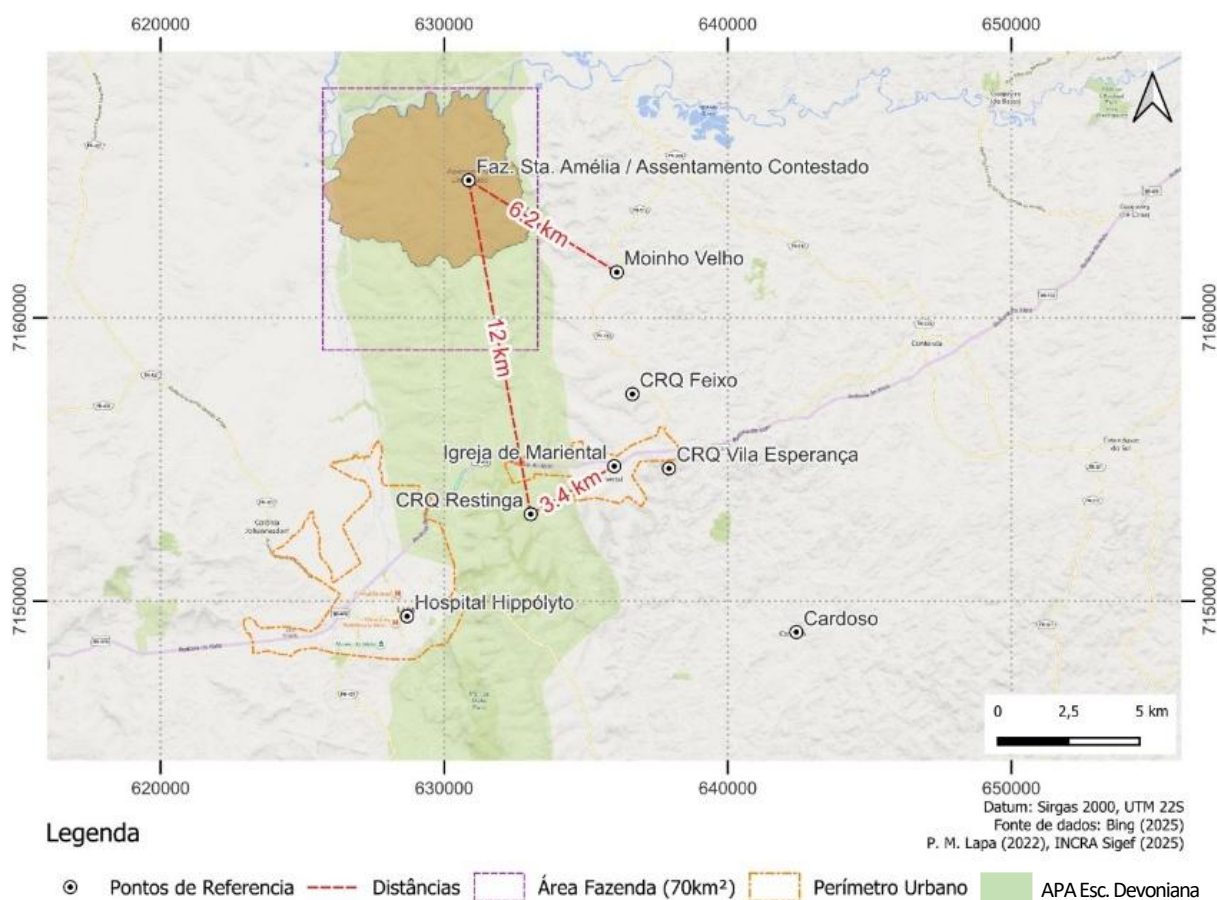
“Partida da Lapa às 8 h ½. Chuviscos. Vista bonita da Lapa ao longe. 11 h Colônia Marientha. Os colonos estão contentes. Plantações maiores no terreno de mato. Casa grande demais. A compra foi feita a Pacheco, irmão do sogro de Manuel Alves de Araújo [o Barão]. Almoço e segui à 1 h” (Bediaga, 1999).

A sede da Fazenda Pacheco consistia em um grande sobrado, que foi ocupado pelos imigrantes até a partilha das terras e a construção das moradias definitivas. Anos mais tarde, o edifício foi demolido e os blocos de pedra de sua estrutura foram reaproveitados para a edificação da primeira igreja de Mariental. Atualmente, a localidade é a sede do distrito municipal. O padre Estêvão Müller, descendente das famílias pioneiras da colônia, descreve – a partir de suas pesquisas históricas – a paisagem da região no final do século XIX:

Um visitante observando o panorama que se desdobrava diante dele, do segundo andar do sobrado avistaria, para o Norte, os campos e terras da família Braga, radicada na Lapa desde os primórdios. Volvendo a vista do lado do sol nascente, mais longe, teria as terras agricultáveis, conhecidas como roças, pertencentes a outra família lapeana, os Westphalen. Lançando as vistas para as bandas do Sul, apresentar-se-lhe-iam as terras e campos do fazendeiro Turman e, mais além despontariam os campos habitados por brasileiros em Restinga (colônia de ex-escravos libertos), antepassados dos irmãos Abílio, Crescêncio, Hipólito e Chico Honório. Eis aqui a visão panorâmica, a feição, a imagem que teria o imaginário visitante da fazenda (Müller, 2011, p. 131). [121]

Diante desses fatos, colocam-se em questão as razões para a alienação da fazenda e o destino dos escravizados a ela vinculados. Pode-se formular uma hipótese sobre a distribuição espacial das comunidades: considerando que a distância entre a Igreja de Mariental e a capela da CRQ Restinga é de aproximadamente 3,2 km em linha reta, supõe-se que essa comunidade tenha se constituído a partir de egressos do cativeiro de Joaquim Pacheco da Silva Rezende – antigo proprietário das terras onde foi implantada a colônia alemã (FIGURA 14):

FIGURA 14 – LOCALIZAÇÃO E ÁREA APROXIMADA DAS ANTIGAS FAZENDAS PRÓXIMAS ÀS CRQS DA LAPA (PR), CONFORME DESCRIÇÃO DE MÜLLER (2011)



ELABORAÇÃO: Rivail Vanin de Andrade (2025).

NOTA: Ao referir-se à família Braga, o autor indicava a fazenda de David dos Santos Pacheco, bisneto de João Pereira Braga, considerado um dos primeiros povoadores da região e de quem o Barão dos bisnetos de João Pereira Braga, considerado um dos primeiros povoadores da região e de quem o Barão dos Campos Gerais herdou a propriedade.

Outra possibilidade é que a comunidade da Restinga tenha se originado de libertos provenientes de outra propriedade. De acordo com Pacheco (2023), em 1872, Firmino José dos Santos Lima (1809-1884) e sua primeira esposa, Maria Joaquina das Chagas (1810-1877), declararam concessão de alforrias em escritura pública lavrada no cartório da Lapa. O documento contemplou Ambrósio, Benecdito, Ricardo, Francisca e seus filhos, além de Manoel, Benecdita, Feliciano, Olegário e Boaventura. Além do casal, subscreveram a escritura seus filhos: o Cel. João Pacheco dos Santos Lima e Antonio dos Santos Pacheco Lima (FIGURA 15). A propriedade localizava-se na área conhecida como Cardosos, no atual município de Contenda, a cerca de 12 km, em linha reta, da CRQ Restinga.

FIGURA 15 – ESCRITURA PÚBLICA DE MANUMISSÃO LAVRADA NO CARTÓRIO DA LAPA (PR), EM 21 DE AGOSTO DE 1872

Transcrição: “Levo a conhecimento --- de liberdade de diversos escravos, cujo --- é o seguinte: Por este --- por mim feito e abaixo assinado por mim e por minha mulher Maria Joaquina dos Santos Lima, declaramos que somos senhores e possuidores dos escravos de nomes (matriculados a seis de maio passado, relação número trinta e oito) Ambrósio, Benedito, Ricardo, Francisca, e os filhos desta, Manoel, Benedicta, Feliciano, Olegário e Boaventura, aos quais, de nossa livre e espontânea vontade, e sem constrangimento de pessoa alguma e com a condição e observada de nos --- de nossa vida, lhes concedemos a liberdade, da qual --- o dia de nosso falecimento, em virtude deste nosso --- sem que ninguém os possa --- já sinais de escravidão por qualquer --- que seja, pois que como senhores que somos dos referidos escravos, lhes concedemos a liberdade, com a observada condição --- e queremos que este --- lhes sirva de promessa, e lhes seja profissão --- e tempo. --- firmarmos este por mim assignado e por nós assignaram de nossa letra a sinal na presença de nossos filhos João Pacheco dos Santos Lima e Antonio dos Santos Pacheco Lima, testemunhas que assistiram a este auto da declaração de nossa vontade, e por isso também assinarão. Sítio da Água Clara, Município da Cidade da Lapa doze de agosto de mil oitocentos e setenta e dois, a Firmino José dos Santos Lima, Maria Joaquina dos Santos Lima, João Pacheco dos Santos Lima, Antonio Pacheco dos Santos Lima, digo, Antonio dos Santos Pacheco Lima. Estava --- de documentos --- mantinha em dito papel de liberdade, ao qual --- Cidade da Lapa, em 21 de agosto de 1872. --- João Domingues Garcia – Tabelaio ---- [Transcrição da autora].

De acordo com Alaerte Leandro Martins – enfermeira, doutora em Saúde Pública, cofundadora da Associação Quilombola e Afrodescendente da Restinga e integrante da Rede de Mulheres Negras do Paraná – a CRQ Restinga tem em Setembrina Caetano de Lima e Amélia dos Santos suas principais referências de ancestralidade.

Setembrina Caetano de Lima (também identificada como Setembrina Martins da Luz – como consta no documento de suas terras), nasceu em 20 de novembro de 1878 ou 1889, data estimada pela família diante da ausência de registro civil. Era filha de Sebastião Caetano de Lima – descrito como “um gaúcho que usava poncho” – e de Etelvina de Andrade de Lima – conhecida como Servina –, mulher “morena clara e de cabelo liso” (Martins, 2017). Setembrina era sobrinha de [Crescêncio, Hipólito](#), mencionados por Müller (2011, p. 131) como moradores da localidade da Restinga no final do século XIX.

Setembrina casou-se com Antônio Martins da Luz, com quem teve seis filhos: Ana, João Maria, Emília, Claudionor, Maria Augusta e Dolores. Antônio era filho de Antônio Sussuesse e Maria Carolina Anastácia da Luz – esta última supostamente indígena Guarani, da região de Itaiópolis (SC), no eixo territorial Rio Negro (PR)–Mafra (SC). Durante sua vida, Setembrina e sua filha Maria Augusta lutaram pelo direito à posse legal da terra, registrada em cartório apenas em 04 de março de 1987, após o falecimento de Setembrina, ocorrido em 1982. A propriedade foi titulada por meio de usucapião, conforme sentença judicial de 1985, que constatou a existência de três casas de madeira no terreno desde período anterior a 1966 (Martins, 2017). Essa trajetória de resistência ecoa o pensamento de Nêgo Bispo:

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como

estão, em função da vida (Santos, 2023).

A filha mais velha de Setembrina e Antônio, Ana Martins Santana, nasceu em 1928 e casou-se com Manoel Diogo Santana. A filha caçula, Dolores, casou-se com Antônio Leandro da Silva – filho de Amélia dos Santos –, sendo o casal os pais de Alaerte Leandro Martins (Martins, 2017).

Amélia dos Santos nasceu em 1914, filha de Afreu Azambuja e Maria dos Santos. Amélia possuía o mesmo sobrenome do Barão dos Campos Gerais, herdado de sua mãe; segundo relatos familiares, Maria teria se mudado para São Paulo, possivelmente como criada, quando Amélia ainda era bebê. Esse período coincide com a retomada da Fazenda Santa Amélia pela família do Barão, após a aquisição por Hipólito Alves de Araújo junto aos herdeiros de Vicente Machado.

Amélia foi criada pelos tios, Ana dos Santos e Antônio Geraldo, e casou-se com Sebastião Leandro da Silva – conhecido como “Bastião Grande” –, com quem teve dezesseis filhos. Sebastião era filho de Serafim – descrito na tradição oral como “*escravo reprodutor*” da localidade de Passa Passa, em Contenda – e de Manoela Ferreira, referida como “*escrava dos Braga*”. Serafim, por sua vez, também descendia de um “*crioulo reprodutor*” (Martins, 2017).

Na tentativa de elucidar essas questões, iniciou-se, em julho de 2024, um processo de solicitação de informações junto ao Tabelionato de Notas da Lapa. Após o contato inicial, a serventia solicitou a formalização do pedido por meio de ofício universitário que atestasse os objetivos acadêmicos da consulta aos livros do final do século XIX. Contudo, apesar da devida comprovação, a resposta institucional alegou que, em virtude da sensibilidade das informações, a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) impedia o acesso aos registros.

Em pedido de reconsideração, foi apresentado o exemplo de outros tabelionatos que disponibilizam documentos históricos como fontes de memória nacional. Diante disso, foi preenchido um requerimento para que o próprio cartório realizasse o levantamento de certidões envolvendo os nomes de David dos Santos Pacheco ou Joaquim Pacheco da Silva Rezende — especificamente em casos de manumissões e registros de transações de terras — no período compreendido entre 1878 e 1888. Em setembro de 2024, um único documento foi localizado, referente a uma transação entre Joaquim Pacheco da Silva Rezende e seu sobrinho, Joaquim Pinto de Oliveira Ribas; portanto, sem relevância direta para os objetivos deste estudo.

Para compreender a profundidade das questões territoriais enfrentadas pelas comunidades quilombolas na Lapa, os conceitos de apagamento, racismo estrutural e

ninguendade revelam as dinâmicas de exclusão às quais esses grupos foram historicamente submetidos. A luta pela posse da terra – exemplificada pela resistência de Setembrina Caetano de Lima e Maria Augusta – é indissociável do enfrentamento a essas forças estruturais de opressão.

A *ninguendade* manifesta-se na segregação socioespacial e na distribuição desigual de recursos e serviços públicos: ao longo do tempo, a valorização das contribuições culturais e do papel desempenhado no desenvolvimento econômico regional pelos imigrantes europeus e seus descendentes fez com que os investimentos públicos – como a construção do colégio estadual, do módulo policial e da unidade básica de saúde – fossem sistematicamente alocados em pontos que atendem prioritariamente à sede do distrito de Mariental.

Nesse contexto, a discriminação e o preconceito racial constituem elementos estruturantes da história da Lapa. Silva *et al.* (2013) registraram relatos de mães da CRQ VEM, colhidos em 2008, que denunciaram a segregação de crianças em função da cor da pele em projetos sociais de contraturno escolar financiados pelo governo do estado. No mesmo sentido, pesquisadores como Nascimento (2009), Daniel (2016) e Sacovicz (2023) documentaram a recorrência de injúrias raciais e as múltiplas expressões do racismo estrutural que permeiam as relações sociais no município.

Esse racismo estrutural, por sua vez, reforça e perpetua a marginalização das comunidades negras por meio do apagamento histórico, ao invisibilizar suas contribuições sociais, culturais e territoriais. Nesse cenário, a luta das comunidades quilombolas da Lapa pela titulação definitiva de suas terras não se restringe a uma demanda jurídica, configurando-se como uma forma de resistência ativa pelo reconhecimento de sua identidade e de seus direitos, historicamente negados:

Um dos artifícios mais utilizados para a legitimação da cultura cartorial [...] baseia-se na produção de dossiês, títulos e mapas territoriais. Foi o que aconteceu na Comunidade de Casca, no Rio Grande do Sul, em que as terras foram dispostas desde divisões sesmarias realizadas pelo próprio legatário em 1824 (Leite, 2004). Os grupos negros que lá chegaram ao fim do século XVIII nunca se preocuparam em produzir mapas. [...] Os mapas e a cartografia apresentada quase meio século depois se sustentavam no uso do aparato cartorial oficial, utilizado para [...] legitimar terras e, neste caso, também o seu esbulho. [...] O registro oral não é suficiente para se chegar ao senso de direito requerido por esses sujeitos, que, aliás, somente passam a sujeitos se ouvidos (Leite, 2010).

À luz dessa discussão, a situação das comunidades quilombolas da Lapa – Restinga, Feixo e Vila Esperança de Mariental – evidencia os entraves persistentes à regularização fundiária, uma vez que, apesar da certificação, a titulação definitiva permanece condicionada à elaboração do RTID. Somam-se a esse quadro as pressões fundiárias, que ampliam a

vulnerabilidade territorial e socioambiental desses grupos.

Assim, a luta pela titulação das terras quilombolas ultrapassa a dimensão jurídica da propriedade, configurando-se como um processo histórico de resistência e de afirmação de direitos territoriais, culturais e sociais, constantemente tensionados pelas práticas cartoriais e pela burocracia institucional.

A próxima seção explora a construção da identidade quilombola da comunidade Vila Esperança de Mariental, na Lapa (PR), destacando sua relevância para a gestão ambiental. Fundamentada em pesquisa bibliográfica, documental e de campo, a análise compreende a territorialidade quilombola como símbolo de resistência cultural e social. A investigação debruça-se sobre o processo de etnogênese da comunidade e examina de que modo os desafios associados à insegurança fundiária, à degradação do solo e à pressão sobre os recursos naturais impactam a construção identitária local. Adicionalmente, a localização limítrofe à APA da Escarpa Devoniana amplia a relevância socioambiental do estudo. Para tanto, são empregados métodos como o levantamento aerofotogramétrico e a cartografia temática, voltados à compreensão das especificidades territoriais que moldam a existência da Vila Esperança.

5 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA E SUA RELEVÂNCIA PARA ESTUDOS E PRÁTICAS DE GESTÃO AMBIENTAL

5.1 IDENTIDADE QUILOMBOLA

A evolução da compreensão dos quilombos e das comunidades quilombolas no Brasil ao longo da história revela uma narrativa complexa. No século XVIII, o Conselho Ultramarino, em correspondência dirigida ao rei, apresentou uma definição de quilombo que se consolidou amplamente. Segundo essa definição, um quilombo era uma “habitação de negros fugidos, contendo mais de cinco indivíduos, situada em áreas parcialmente despovoadas, independentemente da existência de cabanas construídas ou pilões” (Conselho Ultramarino, 1740 *apud* Moura, 1986, p. 16). Essa concepção persistiu até a década de 1970, caracterizando os quilombos como resquícios de um passado insurgente, à margem da ordem social e, consequentemente, marginalizados, associados a um estilo de vida considerado atrasado.

Clóvis Moura (1986), por sua vez, desafiou essa perspectiva ao destacar que os quilombos eram organizações de caráter defensivo e estratégico que, além de se protegerem, realizavam ações ofensivas pontuais para garantir bens essenciais à sobrevivência, configurando formas ativas de resistência ao sistema escravista. Eles abrigavam uma diversidade de indivíduos, incluindo fugitivos do serviço militar, indígenas, pessoas livres marginalizadas e, em alguns casos, guerrilheiros. Em várias ocasiões, contavam com o apoio dos escravizados, dos quais obtinham informações sobre as movimentações das forças repressivas e, ocasionalmente, articulavam-se com escravizados urbanos para planejar e executar rebeliões. Almeida (2011), ao analisar o critério locacional presente na definição de quilombo durante o período imperial, pontua fontes históricas que registram quilombos em áreas próximas à ocupação consolidada.

A perspectiva dos quilombos como comunidades negras isoladas formadas por escravizados fugidos é uma simplificação teórica problemática. De acordo com Schmitt et al. (2002), essa ideia negligencia a diversidade das interações entre escravizados e a sociedade escravocrata, bem como as várias maneiras pelas quais grupos negros coletivamente adquiriram terras e a complexa rede social que possibilitou estratégias coletivas de sobrevivência e resistência, incluindo articulações com comerciantes locais para suprir necessidades cotidianas.

As formas de repressão – legislações restritivas, criação de milícias, instituição dos capitães-do-mato e uso sistemático de torturas – revelam a intensidade do controle exercido

sobre essas comunidades. A libertação dos escravizados era temida pelas elites justamente porque as rebeliões eram consideradas uma ameaça constante. Nesse processo, a Igreja Católica construiu argumentos que defendiam a suposta benevolência do sistema escravagista e legitimavam a violência opressora. Paralelamente, as elites brasileiras passaram a se autodefinir como “o bom senhor” e “o homem cordial”, difundindo a falsa ideia de “democracia racial”.

Barros (2010) destaca que os movimentos abolicionistas foram transgressores ao pautar a perspectiva de luta contra as desigualdades sociais e ao deixar de entender a questão a partir do discurso das diferenças raciais. No entanto, a abolição não revisou a definição de quilombo, que permaneceu como estabelecida pelo Conselho Ultramarino, nem garantiu plenos direitos a essas comunidades. Isso resultou no reforço do preconceito, como evidenciado por Arruti (1997): “Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais...” (p. 17).

Compreender a história dos quilombos é, portanto, essencial para reconhecer a complexidade do conceito na atualidade: *quilombola* é a comunidade que se autorreconhece como afrodescendente, com história comum de resistência política ao colonialismo cultural, de luta pelo direito à terra e de enfrentamento ao racismo. Desse modo, os grupos reconhecidos como remanescentes de comunidades quilombolas têm diversas origens, que incluem não apenas fugas seguidas de ocupação de terras, mas também heranças, doações, aquisições de terras em troca de serviços prestados ao Estado, permanência em terras que cultivavam dentro de grandes propriedades e a compra de terras, tanto durante o período de escravidão quanto após a sua abolição.

Quilombola ou *calhambola* configuram categorias socioespaciais e antropológicas que ganharam densidade jurídica a partir do [Decreto n.º 4.487/2003](#). Os termos designam uma identidade coletiva e comunitária de caráter étnico, marcada por legado cultural e modos de vida próprios, ainda que diversos conforme o contexto regional, vinculados a territórios tradicionalmente ocupados e compartilhados. Para Leite (2000), em diálogo com Moura (2021), a singularidade dos quilombos reside em sua capacidade organizativa, que, após a abolição, deu origem a novas formas de resistência, expressas na territorialização étnica e na convivência com outros grupos no interior da sociedade nacional. Nesse horizonte, sobressaem as noções de identidade, territorialidade e pertença comunitária.

A identidade – entendida como o sentimento de pertença a um sistema cultural historicamente construído no cotidiano por particularidades autoatribuídas – é flutuante no

tempo e no espaço. Ela nem sempre está diretamente vinculada ao território, sendo também influenciada por instituições como a família, a igreja e o Estado. O pertencimento, por sua vez, ultrapassa a dimensão da identidade pessoal, pois envolve uma relação que se estende do individual ao coletivo. Expressa-se, assim, como um compromisso de reconhecimento e valorização do grupo com o qual se compartilham laços históricos, afetivos e culturais, não necessariamente de natureza biológica (Hall, 2006; Bauman, 2005).

No caso dos africanos e seus descendentes, a exclusão sistemática da categoria de brasileiros pela Lei de Terras de 1850 – perpetuada após a abolição – exemplifica como o não reconhecimento da identidade e do pertencimento dessas comunidades contribuiu para profundas desigualdades sociais, políticas e econômicas consequentes do “racismo por denegação”, como coloca Gonzalez (2020).

Mesmo com conquistas como o reconhecimento da cidadania e o direito ao voto na Constituição de 1934, a demarcação de terras quilombolas permaneceu negligenciada. O reconhecimento legal veio só após a redemocratização em 1985, com a Constituição de 1988, que garantiu o direito à propriedade coletiva dos territórios quilombolas e impôs a obrigação de formulação de políticas públicas para sua proteção.

A definição de “descendente de quilombo” na Constituição passou por uma transformação significativa. Inicialmente vaga e focada em comunidades negras rurais, a definição evoluiu para uma concepção mais ampla, baseada em autoidentificação, trajetória histórica e relação com a terra. Essa mudança – influenciada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) – buscou ampliar o reconhecimento e os direitos das comunidades quilombolas, equiparando-os aos dos povos indígenas. Apesar da intenção inclusiva, a aplicação prática da nova definição ainda enfrentou desafios na identificação e reconhecimento dessas comunidades, devido à exigência de documentação de práticas culturais e narrativas ancestrais (Farfán-Santos, 2015).

O [Decreto n.º 4.887/2003](#) reforçou os direitos culturais e sociais dos quilombolas e sua organização social distinta, assegurando-lhes acesso a serviços essenciais e regulamentando a titulação de terras (Brasil, 2003b). Apesar das polêmicas geradas com essas definições, o Supremo Tribunal Federal, em 2018, confirmou a constitucionalidade desse decreto.

Contudo, a inclusão das comunidades tradicionais negras como sujeitos de direito não reparou séculos de exploração e não eliminou desigualdades sociais históricas, que ainda permanecem enraizadas em discriminação étnico-racial e em interesses econômicos sobre a propriedade fundiária. A marginalização e a invisibilidade dos afro-brasileiros na história oficial – associadas à negação dos efeitos estruturantes da escravidão – constituíram o terreno

sobre o qual o racismo histórico se reconfigurou como racismo estrutural no Brasil.

Durante a elaboração do texto constitucional, e mesmo após a sua promulgação, perdurou o debate acerca da propriedade do emprego do termo “Remanescente de Quilombo”, em razão do peso histórico da definição: “De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como categoria de autodefinição, provocada para reparar um dano” (Almeida, 2011, p. 43).

Nascimento (2009) observa que, enquanto historiadores e antropólogos manifestaram preocupações quanto ao risco de anacronismo ao aplicar o conceito de “remanescentes de quilombos”, instituições políticas e grupos sociais apropriaram-se dessa categoria para impulsionar seu engajamento político e social, com o objetivo de buscar reparação pelos direitos humanos historicamente negados aos afrodescendentes. A plasticidade das categorias, embora resultante do processo de transformação histórica de seu conteúdo, não foi consensual:

Então, eu estou, o meu corpo está na cidade permanentemente, neste processo dessa caminhada para a formação, para entender essa sociedade externa, mas o meu corpo físico está nessa cidade, mas o meu corpo ancestral cosmológico, ele fala, emerge do campo do quilombo, das terras do quilombo. [...] Nós, quilombo, por exemplo, quilombo de Mumbuca, não temos memória de sim senhor, sim senhora, não temos memória de uma opressão escravocrata. Sempre vivemos em liberdade, porque construímos nossa liberdade. Desde quando trouxeram nós das terras africanas e nos colocaram em terras nordestinas, nós conseguimos construir as nossas próprias liberdades. E por isso nós somos quilombo. Quilombo não é do passado. Muitas das vezes a gente escreve muito sobre isso, entendendo o quilombo como algo do passado. Como do passado? Os termos, os verbos, é tudo no passado. Nesse sentido, a gente está aí para dizer que não estamos no passado, nós estamos no presente. E no presente, dizendo para o mundo que eles precisam confluir com a gente. Precisa dizer, precisa mostrar ao mundo que para continuarmos vivendo, é preciso inspirar nos povos indígenas, nos povos tradicionais, nos povos que vivem uma vida de circularidade, uma vida de saber viver e não saber vencer (Ana Mumbuca In: Cordeiro, 2023).

Espera-se que a identidade quilombola seja assumida fortemente apesar dos processos históricos de apagamento da memória cultural e social dessas comunidades. É necessário afirmar-se diferente para garantir a igualdade de direitos, ainda que a militância política de movimentos sociais urbanos não seja característica sempre presente na organização das comunidades quilombolas (Arruti, 1997).

Apesar das implicações inerentes ao termo “remanescente”, essas comunidades não representam de forma estática os quilombos do passado, tampouco podem ser identificadas por critérios diretos ou lineares de continuidade histórica. Para Farfán-Santos (2015), quando os descendentes de quilombos reivindicam os direitos assegurados pela Constituição, suas comunidades frequentemente são tratadas como suspeitas ou fraudulentas, até que sua “autenticidade” seja comprovada. Essa autenticidade não depende apenas da capacidade de

narrar a ancestralidade ou a história comunitária, mas, de maneira ainda mais fundamental, da conformidade dessas narrativas a um modelo de passado já reconhecido e legitimado pelo imaginário nacional brasileiro.

Dessa forma, a continuidade histórica que poderia ser facilmente resgatada na “memória coletiva” do grupo nem sempre corresponde a uma realidade empírica linear, tornando o processo complexo e multifacetado: “[...] a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade” (Arruti, 1997, p. 23).

Frantz Fanon (2021) oferece uma contribuição central ao debate ao destacar que a reação inicial dos subjulgados é, muitas vezes, a tentativa de se “desracializar” – ou seja, assimilar características culturais, valores e até padrões de comportamento do opressor, na esperança de ser aceito, reconhecido e valorizado. No entanto, essa assimilação não é genuína ou completa, já que o colonizador mantém sempre uma barreira estrutural que impede a verdadeira integração do colonizado. Assim, o indivíduo é alienado tanto de sua cultura original quanto da cultura dominante, permanecendo em uma espécie de deslocamento cultural.

Fanon observa, contudo, que esse processo de alienação não é definitivo. Em algum momento, o colonizado inicia um processo de redescoberta e revalorização de sua própria cultura, anteriormente negada. Esse retorno às raízes não configura um movimento nostálgico, mas uma estratégia ativa de resistência. A cultura passa a ser compreendida como um instrumento político frente à opressão colonial. Fanon descreve esse fenômeno como um “reencontro com o passado”, no qual o oprimido revisita tradições e modos de vida ancestrais, buscando neles uma fonte de força e identidade coletiva. Esse processo, contudo, pode assumir um caráter paradoxal, uma vez que a cultura à qual o oprimido retorna encontra-se, muitas vezes, deformada ou “mumificada” pela experiência colonial, convertendo-se em uma versão estereotipada de si mesma.

Para Fanon (2021), a verdadeira descolonização requer uma transformação cultural profunda. Isso porque a colonização, além de ser um sistema de exploração econômica, é um processo de dominação cultural. O colonizador impõe sua língua, sua religião, suas leis e seus costumes como normas superiores, enquanto as tradições autóctones são desqualificadas, ridicularizadas ou silenciadas. A descolonização demanda a reconstrução da identidade cultural dos povos oprimidos, que precisam não apenas recuperar suas práticas culturais, mas também revitalizá-las e ressignificá-las, adequando-as às novas realidades políticas e sociais.

No Brasil, séculos de contato entre populações de diferentes origens étnicas

promoveram a mestiçagem, produzindo uma ampla diversidade fenotípica. Contudo, essa diversidade tem sido frequentemente utilizada como argumento para acusações de “impureza”, revelando como o racismo institucionalizado restringe a liberdade identitária e impõe classificações excludentes. Essa lógica obriga a população afro-brasileira a adequar-se a modelos identitários socialmente fixados para acessar políticas de inclusão, reproduzindo desigualdades históricas. Nesse sentido, a cor da pele não constitui critério suficiente para definir o pertencimento a um quilombo, uma vez que o que caracteriza essas comunidades é a condição histórica de marginalização e, sobretudo, o engajamento coletivo em processos contínuos de resistência.

5.1.1 Etnogênese e etnicidade

Ao ser categorizada como “remanescente”, a comunidade quilombola passa por transformações nas relações com as comunidades vizinhas, com as autoridades locais, com o Estado em seu próprio âmbito interno. Seus aspectos culturais e modos de fazer passam por reconfigurações como partes de seu processo de *etnogênese*.

Segundo Bartolomé (2006), a antropologia utilizou o conceito de “etnogênese” para descrever a evolução das comunidades humanas que se destacam de outros grupos devido a características linguísticas, sociais ou culturais exclusivas. Inicialmente, esse conceito foi criado para explicar a formação de grupos étnicos por meio de migrações, invasões, conquistas, divisões ou fusões ao longo da história. No entanto, mais recentemente, passou a ser aplicado na análise dos processos de emergência social e política de grupos anteriormente dominados, miscigenados ou extintos.

Nas comunidades quilombolas, após regulamentações oficiais, a reorganização política local teve como um de seus traços marcantes o uso das manifestações culturais para produzir e comunicar significados capazes de comprovar a remanescente e identidade quilombola, uma condição colocada pelo Estado para o acesso às políticas públicas. Tal processo, enxergado pela ótica da etnogênese, ao mesmo tempo que faz avançar a luta quilombola por representatividade e cidadania, pode potencialmente ultrapassar seus usos instrumentais, gerando novas dignidades e perspectivas de futuro [...] (Cunha; Costa, 2017, p. 155).

Barth (1969) e Cohen (1969) concordam que a etnicidade não pode ser definida pela cultura homogênea no interior de um grupo social, mas por sua diferenciação em relação a pessoas e grupos externos (Luvizotto, 2009). Nesse sentido, de acordo com Marinho (2015), a definição de *etnia* é sempre provisória, ajustando-se às pressões demográficas, ambientais e políticas. Os limites e fronteiras territoriais e, mais ainda, socioidentitários de cada grupo são

ajustados continuamente pelos intercâmbios com outros grupos e por suas próprias inovações; são por esses contatos interétnicos que as identidades são mantidas.

A definição inadequada do conceito de etnicidade leva à crença em uma homogeneidade cultural dentro dos grupos étnicos, ignorando a mobilidade e a segmentação social que ocorrem dentro deles. Ao contrário, a etnicidade é flexível, se transforma ao longo do tempo e envolve interações com outros grupos e com as instituições políticas. Desse modo, a relação entre etnicidade e Estado-nação é complexa, com tensões surgindo quando as reivindicações étnicas entram em conflito com a lealdade ao Estado.

Munanga (2010) ressalta uma nova forma de racismo baseada em diferenças culturais e identitárias, na qual tanto racistas quanto antirracistas promovem a valorização das diferenças culturais e a política multiculturalista. Movimentos negros buscam o reconhecimento de sua identidade para reivindicar a equidade de direitos e a reparação histórica pela escravização, enquanto grupos ultraconservadores alegam seu direito de manter distantes aqueles que lhes são culturalmente estranhos.

A etnicidade também está relacionada a identidades religiosas, linguísticas e raciais, mas seu aspecto fundamental é a relação e o intercâmbio com outros grupos e com a sociedade em geral. A autoatribuição desempenha um papel importante na formação da etnicidade. A diferenciação de um grupo em relação a outro ocorrerá conforme o contexto e, em razão das circunstâncias, os aspectos culturais destacados poderão ser as formas de organização distintas, os valores morais, as relações de parentesco, as manifestações religiosas, os vínculos territoriais, o modo de fazer tarefas rotineiras, as expressões artísticas, entre outras.

Marinho (2015), ao analisar as características da comunidade quilombola Kalunga, em Goiás, com base no construto teórico de Barth (1969), observa que: “[...] a cor negra não é a condição para o pertencimento, tampouco a origem africana, por isso, encontramos alguns poucos indivíduos de cor ‘branca’ e muitos que negam sua origem africana sendo reconhecidos como Kalunga, já que apresentam os critérios étnicos reconhecidos” (p. 216). A autora destaca que a dificuldade em se compreender a complexidade da formação da identidade étnica leva à supervalorização dos aspectos culturais visíveis e à sua espetacularização estereotipada como meio de reafirmação de direitos e geração de renda.

Arruti (1997) esclarece que grupos étnicos não apenas se preservam, mas são ativamente construídos por meio do processo de identificação e reconhecimento como “remanescentes”. Isso implica a formação de novos atores políticos que se organizam em torno de uma identidade compartilhada. Com o objetivo de obter recursos, especialmente de natureza territorial, nesse processo de recuperação e reinvenção da tradição, certos elementos culturais

são escolhidos para serem preservados e transformados em símbolos, elevando-os à categoria de tradição; desse modo, se dá a própria recuperação ou reconstrução da coletividade étnica de pertencimento (Bartolomé, 2006).

Durante o século XX, a narrativa sobre os quilombos foi dominada por uma visão heroica, centrada em revoltas, batalhas e líderes negros, tendo Palmares como principal símbolo de resistência e modelo para os quilombos coloniais. A resistência escrava, por quase um século, foi retratada como restrita a grupos de fugitivos isolados e em constante atrito com a sociedade dominante.

A revisão dessa narrativa suscita uma reflexão sobre o que é considerado “real” – história, ancestralidade e cultura – na nova identidade política dos quilombolas. O debate buscou novas perspectivas para o reconhecimento político dessas comunidades, revelando que mesmo os quilombos coloniais não eram réplicas da África, que nem todos os seus habitantes eram escravizados fugitivos e que a resistência negra não se limitava aos quilombos (Farfán-Santos, 2015).

Apesar desses esforços, a compreensão histórica e política sobre os quilombos ainda não foi totalmente transformada, e os *remanescentes* ainda são submetidos à pressão de representar os antigos quilombos, independentemente das transformações históricas que essas comunidades tenham sofrido.

Por um lado, o reconhecimento das comunidades remanescentes quilombolas é a manifestação pública de coletividades “que já estavam ali”, fosse pela instituição de quilombos ou pela ocupação de “terras de preto”, “terras de herança”, “terras de santo”, “terras de santa”, “terras de índio” ou, ainda, por doações, concessões e aquisições de terras (Almeida, 2011). Por outro lado, é a reconfiguração de sujeitos coletivos que precisam superar sua estigmatização e seu ocultamento pelo racismo estrutural. Se, no passado, aceitar a identidade quilombola implicava estar vulnerável à exclusão legal e sujeito a medidas repressivas, no presente, a autoidentificação passa a constituir um ato político – uma ressignificação da rotulação que transforma a condição de marginalização em instrumento de consciência social, mobilização e luta por direitos coletivos.

A etnicidade não deve ser entendida apenas pela singularidade dos elementos culturais de um povo, mas, sobretudo, pela capacidade de transformar experiências históricas em significados sociais e políticos que os unam na afirmação de sua identidade coletiva. Nesse sentido, a identidade étnica resulta da articulação de dimensões históricas, sociais, econômicas e jurídicas: os traços de resistência e marginalização; os vínculos comunitários que reforçam o pertencimento; as condições materiais que sustentam a vida coletiva; e os marcos legais que

legitimam direitos territoriais e culturais. Assim, mesmo na ausência de características culturais distintas no sentido estrito, os grupos podem afirmar uma identidade étnica própria. Como observa Almeida (2011):

Mesmo que as histórias de vida não sejam construídas a partir da resistência quilombola, mas sim em cima do mito da tutela e do “bom patrão”, que doara as terras aos escravos num momento de crise do preço do açúcar, percebe-se que, nos processos de territorialização e de “desafricanização”, emerge uma identidade, não exatamente baseada na ideia de quilombo, mas na expressão terra de preto, que contradita o domínio pelo pretense proprietário e embute um critério de justiça com fundamentos históricos considerados razoáveis pelo grupo e por ele acatado e defendido (p. 44).

Essa perspectiva evidencia que a identidade quilombola se ancora tanto em narrativas históricas nos processos de luta social e jurídica por reconhecimento e justiça.

A consciência da identidade comunitária é permeável e relacional, sendo definida pelos processos históricos e continuamente redefinida pelo modo como as experiências vividas são reinterpretadas ao longo do tempo. Hall (2006) discute a formação das identidades contemporâneas e alerta para o risco de reduzi-las a dois extremos: o retorno essencializado às origens ou a completa dissolução na assimilação, ignorando a complexidade dos processos sociais e das memórias coletivas. No Brasil, a identidade negra foi historicamente construída sob o signo da marginalidade e da carência, associada à ideia de dependência da assistência benevolente.

Recentemente, entretanto, observa-se um movimento de valorização da identidade e da cultura afro-brasileira, que se expressa tanto na afirmação de tradições culturais quanto na luta política pelo reconhecimento dos direitos territoriais e sociais. No plano fenomênico contemporâneo, essa identidade assume múltiplas formas de expressão, vinculadas ao reconhecimento social, às políticas públicas e às práticas jurídicas voltadas à reparação das desigualdades históricas. Nesse contexto, a memória quilombola manifesta sua historicidade ao articular elementos culturais mutáveis que, em diferentes momentos, servem tanto para afirmar quanto para negar a identidade coletiva, configurando um campo permanente de disputa.

5.2 QUILOMBOLAS DA LAPA (PR)

A CRQ Vila Esperança de Mariental, situada na Lapa (PR), ilustra de forma paradigmática o processo de construção e disputa pela identidade quilombola no contexto contemporâneo. A construção da memória oficial do Paraná, ao longo do século XX, selecionou elementos históricos que moldaram uma identidade regional marcada pela invisibilização da

presença e a contribuição afrodescendente. Essa narrativa foi fortalecida por historiadores como Romário Martins e Wilson Martins, cujos discursos buscaram apagar as marcas da escravidão no estado e promover uma identidade hegemonicamente *branca* para a região, alinhada ao movimento paranista e aos interesses eugênicos vigentes. Nesse cenário, as comunidades quilombolas da Lapa – Restinga, Feixo e, mais recentemente, Vila Esperança – encontram-se em permanente resistência às tentativas de apagamento de suas histórias e contribuições.

A fundação da Vila Esperança e seu reconhecimento como CRQ estão diretamente relacionados à luta por direitos e pelo pertencimento territorial. A comunidade surgiu do deslocamento de grupos afrodescendentes provenientes de comunidades mais antigas, especialmente daqueles que viviam e trabalhavam nas grandes fazendas da família Pacheco. Essas comunidades originais formaram-se em um contexto de desestruturação econômica da Lapa, ocorrido após o declínio do tropeirismo e da economia ervateira. Com a redução da demanda por mão de obra escrava, esses trabalhadores começaram a se organizar coletivamente, estabelecendo-se em terras limítrofes às antigas fazendas. Dessa forma, formaram comunidades auto-organizadas que, ao longo do tempo, passaram a se identificar como quilombolas, reafirmando sua identidade e reivindicando seus direitos territoriais.

A Vila Esperança, assim como outras comunidades quilombolas contemporâneas, não é um quilombo histórico fixado no passado, mas sim uma coletividade que continuamente reconfigura sua identidade em resposta a mudanças sociais, políticas e ambientais. Como a localização atual da Vila Esperança não corresponde ao seu *lugar* original, o processo de etnogênese – entendido como a formação e a reafirmação de uma identidade étnica ao longo do tempo – se torna mais complexo. Nesse processo, não se trata apenas de reivindicar um território físico, mas de construir e ressignificar territorialidades; isto é, vínculos simbólicos, práticos e políticos que fundamentam o pertencimento coletivo. Assim, a comunidade precisa ressignificar seu pertencimento territorial, suas práticas culturais e a construção de sua identidade coletiva em um contexto distinto daquele de seus antepassados e de seus parentes no Feixo e na Restinga.

Embora a CRQ VEM não possua uma memória profunda e consolidada de sua ancestralidade negra, essa lacuna não compromete a legitimidade de seu reconhecimento como comunidade quilombola. A ausência de uma memória histórica consolidada reflete décadas de exclusão, deslocamento e violência simbólica que buscaram apagar os vínculos culturais afro-brasileiros. Nesse sentido, a luta pelo reconhecimento transforma-se em uma forma ativa de resistência, que desafia as noções tradicionais de quilombo e valoriza o autorreconhecimento da comunidade como um ato político de afirmação e pertencimento.

A identidade quilombola contemporânea é construída a partir da interação entre múltiplos fatores, entre os quais se destacam a relação com o território, as pressões sociais e a luta pelo reconhecimento político. Nesse sentido, a demarcação e a titulação das terras da CRQ VEM não dizem respeito apenas à reparação de um passado marcado pela escravidão, mas constituem um eixo fundamental para enfrentar as condições de vulnerabilidade e exclusão produzidas e reproduzidas também na contemporaneidade. Trata-se, portanto, de um processo que articula memória e presente, garantindo a continuidade dos modos de vida e a sobrevivência cultural da comunidade. A exclusão da população afrodescendente dos direitos fundiários, como estabelecido pela Lei de Terras de 1850, perpetuou desigualdades que persistem até hoje, reforçando a importância da luta quilombola. O reconhecimento da Vila Esperança como CRQ implica a garantia de direitos territoriais, o acesso a políticas públicas e a preservação da identidade cultural da comunidade.

A relação da comunidade com o ambiente natural também é central para sua identidade. A proximidade da Vila Esperança com a APA da Escarpa Devoniana ressalta a necessidade de práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais, essenciais para a gestão ambiental. A conservação dos recursos ambientais faz parte da identidade quilombola, evidenciando a interdependência entre a comunidade e o ambiente.

A construção da identidade quilombola de Vila Esperança é, portanto, um processo contínuo que envolve resistência, adaptação e redefinição de práticas culturais em resposta a contextos históricos e socioambientais específicos. Ao considerar a análise da comunidade, não se pode ignorar os desafios enfrentados em sua luta por justiça social, a centralidade do território e as questões de sustentabilidade e bem-estar.

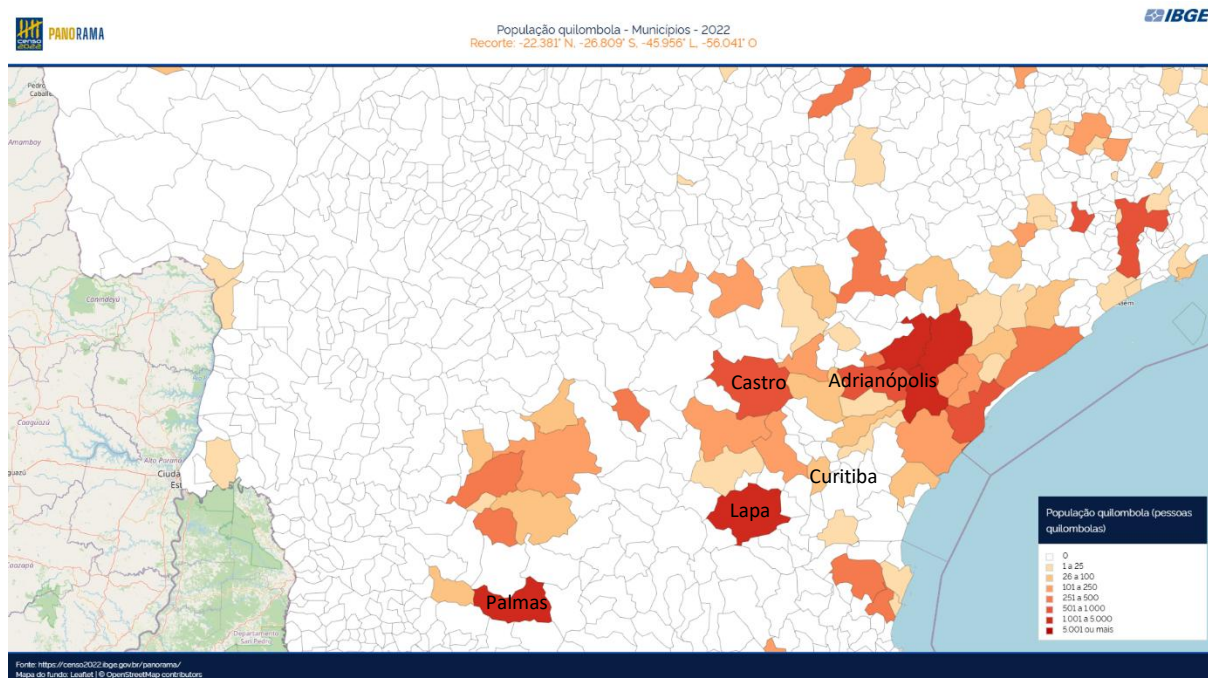
5.2.1 Participação demográfica

As comunidades quilombolas têm uma presença significativa no Paraná, embora representem uma parcela minoritária da população total. Segundo o último censo, há 7.113 pessoas quilombolas no Paraná, correspondendo a 0,062% da população estadual, distribuídas em 22 municípios²⁵ e em 68 localidades quilombolas. Entre os municípios paranaenses, alguns se destacam pela maior presença de populações quilombolas: Palmas tem 1.652 quilombolas,

²⁵ Os municípios paranaenses com população quilombola segundo o censo 2022 são: Adrianópolis, Arapoti, Bocaiúva do Sul, Campo Largo, Candói, Cantagalo, Castro, Cerro Azul, Clevelândia, Curiúva, Doutor Ulysses, Guaíra, Guarapuava, Guaraqueçaba, Ivaí, Lapa, Palmas, Ponta Grossa, Reserva do Iguaçu, São Miguel do Iguaçu, Turvo e Uraí (IBGE, 2022).

representando 3,42% de seus 48.247 habitantes; a Lapa tem 1.381 quilombolas, o que corresponde a 3,07% de seus 45.003 habitantes, sendo o segundo município com o maior número absoluto de quilombolas no estado. O destaque proporcional é Adrianópolis, onde 12,02% dos 6.252 habitantes se autodeclararam quilombolas, totalizando 752 pessoas. Esses números evidenciam a relevância das comunidades quilombolas no Paraná (IBGE, 2022) (FIGURA 16):

FIGURA 16 – CARTOGRAMA DA POPULAÇÃO QUILOMBOLA POR MUNICÍPIO DO ESTADO DO PARANÁ SEGUNDO O CENSO 2022



FONTE: Imagem gerada na plataforma interativa IBGE, Panorama Censo 2022, em 29 set. 2024.

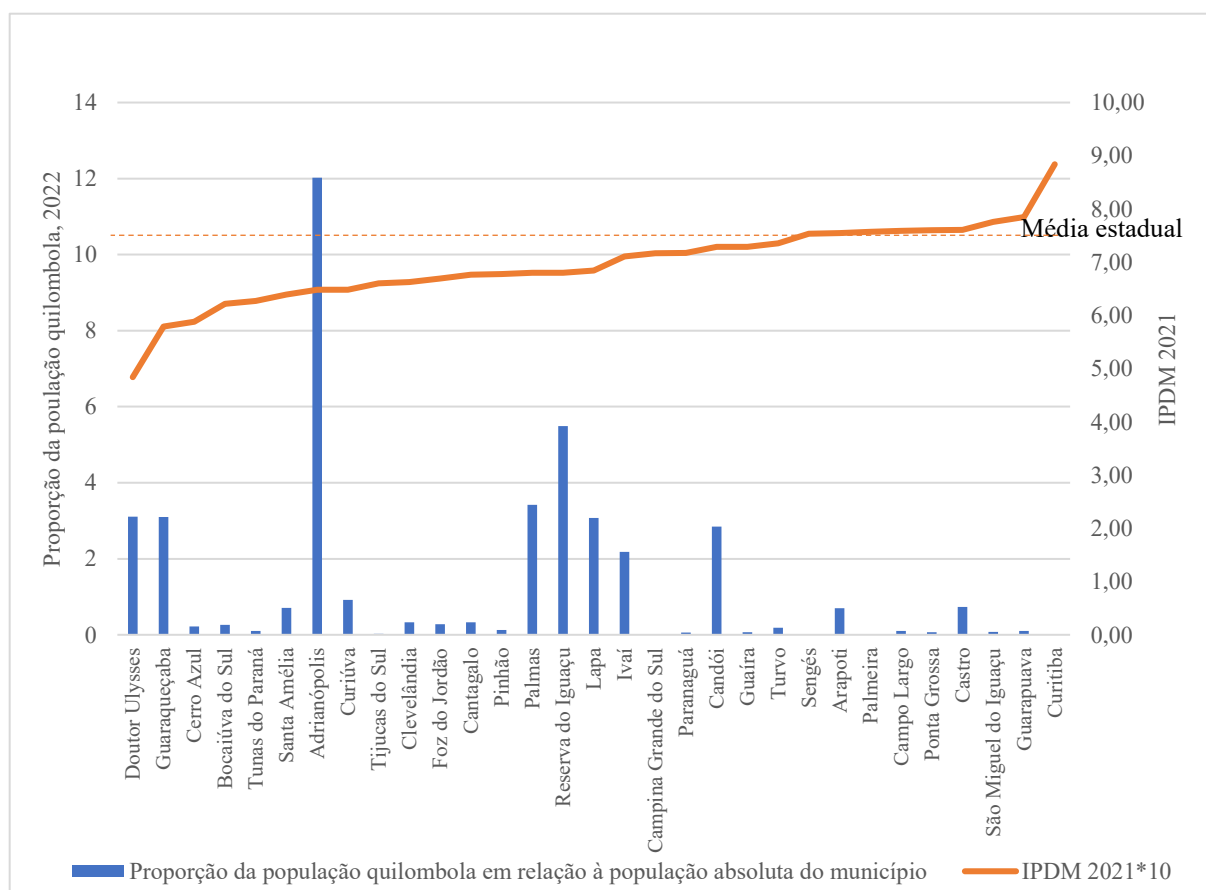
Contudo, é essencial considerar os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas em relação à regularização fundiária. O IBGE identificou 404 territórios quilombolas oficialmente reconhecidos no Brasil, os quais abrigam 167.202 quilombolas – o que representa apenas 12,6% da população quilombola nacional. Esses dados evidenciam a necessidade contínua de assegurar os direitos territoriais dessas comunidades, especialmente no que diz respeito às terras tradicionalmente ocupadas.

A análise dos dados mostra uma distribuição desigual da população quilombola em relação aos municípios paranaenses, com alguns se destacando consideravelmente. Adrianópolis e Palmas, por exemplo, apresentam uma proporção de quilombolas significativamente superior à média estadual. Esse padrão indica uma concentração geográfica das comunidades quilombolas em determinadas regiões do estado, que, em geral, correspondem a municípios de menor porte e com maior vulnerabilidade socioeconômica. Tal concentração

reflete o padrão histórico de marginalização dessas comunidades no território paranaense.

Os contrastes socioeconômicos também caracterizam o espaço da Lapa. Em 2010, o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) do município era de 0,706, inferior ao IDH brasileiro (0,724) e ao paranaense (0,749). Entre as dimensões que compõem o índice, a Educação apresentou o pior desempenho, com valor de 0,595 (IBGE, 2024). Já o Índice Iparades de Desempenho Municipal (IPDM) da Lapa, em 2021, foi de 0,6846, também inferior à média dos municípios paranaenses (0,7291). A dimensão com menor resultado foi Emprego, Renda e Produção Agropecuária, com índice de 0,5222 (Iparades, 2024) (GRÁFICO 3):

GRÁFICO 3 – POPULAÇÃO QUILOMBOLA DOS MUNICÍPIOS PARANAENSES EM RELAÇÃO AO ÍNDICE DE DESEMPENHO MUNICIPAL (IPDM - ÍNDICE IPARDES), 2021



FONTE: A autora (2024), a partir de dados do IBGE (2022); Iparades (2021).

O IPDM de 2021-2022 apresenta variações significativas entre os municípios paranaenses que possuem população autodeclarada quilombola, refletindo as disparidades quanto aos serviços públicos, à infraestrutura e à qualidade de vida. Embora a média do IPDM do Paraná esteja próxima de 0,73 (ou 7,3 no gráfico), poucos municípios conseguem ultrapassar essa média. Observa-se uma tendência de que os municípios com maior concentração de população quilombola apresentem desempenhos socioeconômicos inferiores à média estadual,

ainda que existam algumas exceções. A Lapa, especificamente, reforça esse padrão de desigualdade socioeconômica. O baixo desempenho na dimensão Emprego, Renda e Produção Agropecuária evidencia a frágil integração das populações quilombolas ao mercado de trabalho formal, marcada pelo acesso restrito a oportunidades econômicas e pela falta de suporte adequado para a produção agrícola – atividade fundamental para a economia local. Essa fragilidade econômica do município contribui para perpetuar a vulnerabilidade dessas comunidades, dificultando seu desenvolvimento socioeconômico e a inclusão em atividades produtivas que possam gerar renda e autonomia.

Esses contrastes socioeconômicos entre os municípios do Paraná revelam desigualdades importantes, especialmente quando comparados os índices de desenvolvimento humano e de desempenho municipal. As comunidades quilombolas, que historicamente enfrentaram barreiras de acesso a direitos e serviços, continuam desproporcionalmente impactadas por essas assimetrias. A baixa escolaridade configura-se como um fator estrutural que limita o desenvolvimento pleno dessas comunidades, sobretudo em regiões onde sua presença é mais expressiva.

Os dados apresentados reforçam a necessidade de políticas públicas direcionadas e territorialmente orientadas para o enfrentamento dessas desigualdades. As comunidades quilombolas precisam de investimentos que lhes garantam acesso a serviços básicos, educação de qualidade, saúde e infraestrutura adequada. No campo educacional, o fortalecimento de programas específicos voltados a essas populações pode contribuir para a elevação dos índices de desenvolvimento humano, com efeitos positivos sobre outras dimensões socioeconômicas. Além disso, torna-se necessário promover o desenvolvimento agrícola sustentável nesses territórios, com incentivos à agricultura familiar e assistência técnica continuada, o que pode impactar positivamente os indicadores de emprego e renda, especialmente em municípios como a Lapa, onde a dependência da atividade agrícola é significativa.

Embora a origem dos quilombos da Lapa remonte à segunda metade do século XIX – principalmente às comunidades da Restinga e do Feixo, que posteriormente contribuíram para a formação da Vila Esperança –, o reconhecimento efetivo por parte do poder público e a implantação de serviços essenciais permanecem insuficientes. A ausência de políticas eficazes contribui para a reprodução das desigualdades socioeconômicas que afetam desproporcionalmente essas comunidades. Apesar da relevância histórica e cultural das comunidades quilombolas na Lapa e em outros municípios do Paraná, persistem obstáculos significativos à garantia de igualdade de condições e oportunidades.

5.3 CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS DA LAPA (PR)

Parte do município da Lapa está dentro da delimitação da APA da Escarpa Devoniana. A CRQ VEM está a poucos quilômetros dessa Unidade de Conservação (UC), que é caracterizada por campos e remanescentes da Floresta Ombrófila Mista (FOM). A APA foi criada para proteger a transição natural entre o Primeiro e o Segundo Planaltos Paranaenses, a biodiversidade, os cânions e os vestígios arqueológicos existentes na região (IAT, 2004).

Considerando que a FOM foi intensamente explorada e que já não existe com suas características originais, planos e ações de conservação e restauração são de grande relevância e reforçam a urgência da pauta quilombola no estado. No Paraná, há registros de que nessa formação florestal existem mais de 700 espécies de plantas, sendo pelo menos 350 espécies arbóreas e, destas, 40% endêmicas (Paraná, 2018). Essa grande diversidade biológica e sua fragilidade em relação às ações antrópicas definem a FOM como um *hotspot* – ou seja, uma paisagem frágil e de grande inter-relação com outros elementos do sistema natural, como o clima.

O clima da região é subtropical/mesotérmico brando, com verões quentes e invernos com geadas fortes. De acordo com o Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná (IDR-PR, [s.d.]), entre 1989 e 2017, a média das temperaturas máximas da Lapa foi de 23,2°C, enquanto a média das mínimas foi de 13,3°C. A umidade relativa do ar foi, em média, de 81,9%, e a precipitação anual foi de 1.645 mm, estando a maior parte concentrada nos meses de primavera e verão.

Esse grande volume pluviométrico, cada vez mais concentrado em eventos intensos e de curta duração, aumenta o risco de erosão do solo. Na região da Lapa onde se localiza a CRQ VEM, ocorre a associação entre o Cambissolo Háplico Tb Distrófico e o Argissolo Vermelho-Amarelo Distrófico, que apresenta elevado gradiente textural B/A e, por isso, requer mais cuidados no manejo (IAT, 2004).

As águas pluviais e os tributários da bacia do Alto Iguaçu, impulsionados pelas declividades do terreno, são os principais agentes de erosão na área. Cerca de 10% do território da Lapa, incluindo a região da CRQ VEM, situa-se no Primeiro Planalto Paranaense, caracterizado por relevo mais elevado e ondulado. O município apresenta um gradiente de 372 metros, com altitudes entre 1.134 e 762 metros. As formas de relevo predominantes são topos alongados e aplainados, vertentes convexas e vales em forma de “V” (IAT, 2004).

No município da Lapa, um dos subafluentes do Alto Iguaçu é o rio da Várzea. Há quase duas décadas, quatro áreas foram definidas como mananciais de interesse para o

abastecimento público da RMC, sendo elas as microbacias dos rios Calixto, Ribeirão Claro, Corisco e Estiva, conforme o [Decreto n.º 4435](#) (Paraná, 2016). A microbacia do Rio Estiva é a maior delas, abrangendo toda a área da CRQ VEM e estando identificada para aproveitamento futuro para abastecimento.

O Plano de Manejo da APA da Escarpa Devoniana indica que, no município da Lapa, a expansão das monoculturas florestais exóticas (*Pinus*), a agricultura convencional com o uso de agrotóxicos, a introdução de espécies exóticas forrageiras (*Brachiaria*), a prática de queimadas e a expansão da zona urbana para além das definições legais de uso e ocupação do solo são problemas socioambientais de atenção. Aponta-se a necessidade de incentivar o desenvolvimento sustentável da produção agroecológica, a proteção de encostas, a recuperação de áreas degradadas e a harmonização do Plano Diretor Municipal com o Plano de Manejo da APA (2004) e com o Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Paraná (ZEE-PR) (Paraná, 2018b). Esse contexto socioambiental reforça a condição das comunidades remanescentes quilombolas da Lapa como áreas de relevante interesse ecológico e socioambiental.

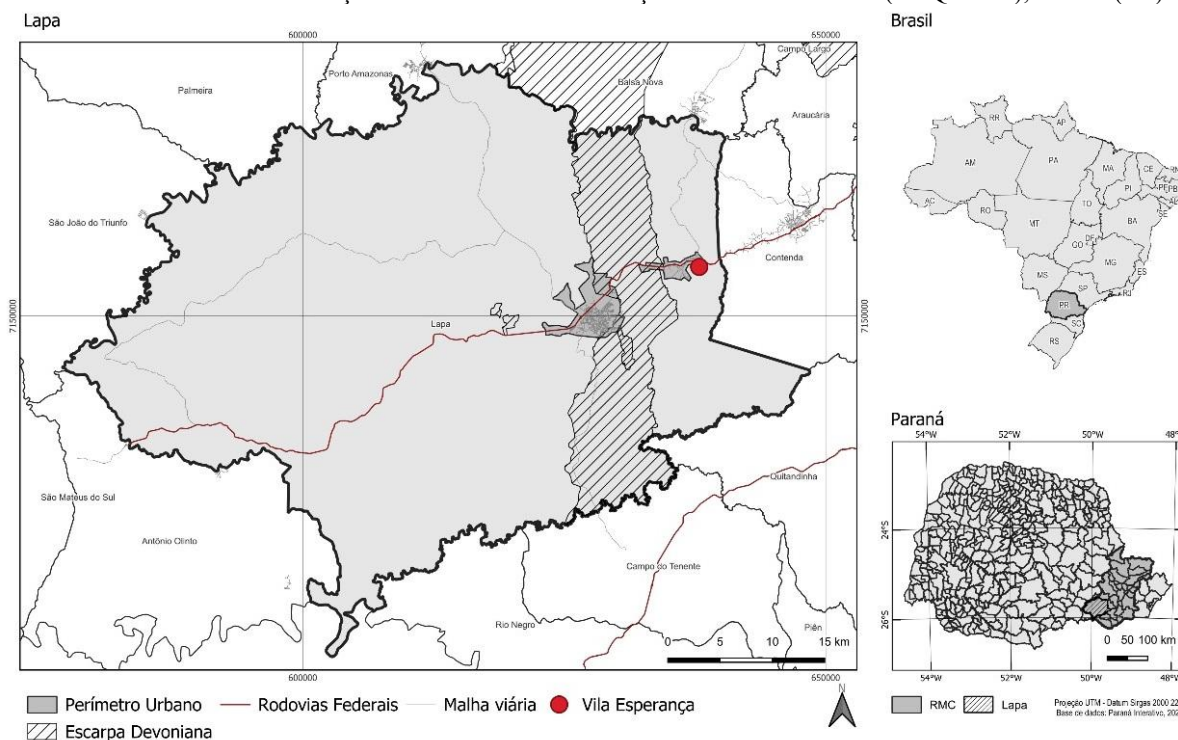
5.3.1 A Vila Esperança de Mariental da Lapa (PR)

5.3.1.1 Território e características ambientais

A CRQ VEM está localizada no distrito de Mariental, na região leste do município da Lapa, aproximadamente a 20 km do centro da cidade. O município possui três distritos administrativos, sendo um deles Mariental, que abriga o segundo núcleo urbano do município além da sede. A Lapa, por sua vez, integra a RMC, ainda que pouco integrada às dinâmicas da metrópole²⁶. O acesso à comunidade se dá pela BR-476, também conhecida como Rodovia do Xisto, nas coordenadas geográficas 25°42'49,8" Sul e 49°37'38,4" Oeste ([FIGURA 17](#)):

²⁶ Firkowski e Moura (2014) destacam que a RMC é um espaço heterogêneo, com características rurais em porções ao norte e ao sul – onde se localiza o município da Lapa, que está no quarto nível de integração metropolitana, fora da área de concentração de população (ACP), conforme definição do IBGE, por “situar-se em uma porção extrema e dispersa do território da RMC, e por difundir suas funções a um entorno de pequenos municípios caracteristicamente rurais” (p. 87). Essas relações intrametropolitanas da Lapa são mais intensas com Araucária, Contenda, Campo do Tenente e Rio Negro.

FIGURA 17 – LOCALIZAÇÃO DA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL (CRQ VEM), LAPA (PR)

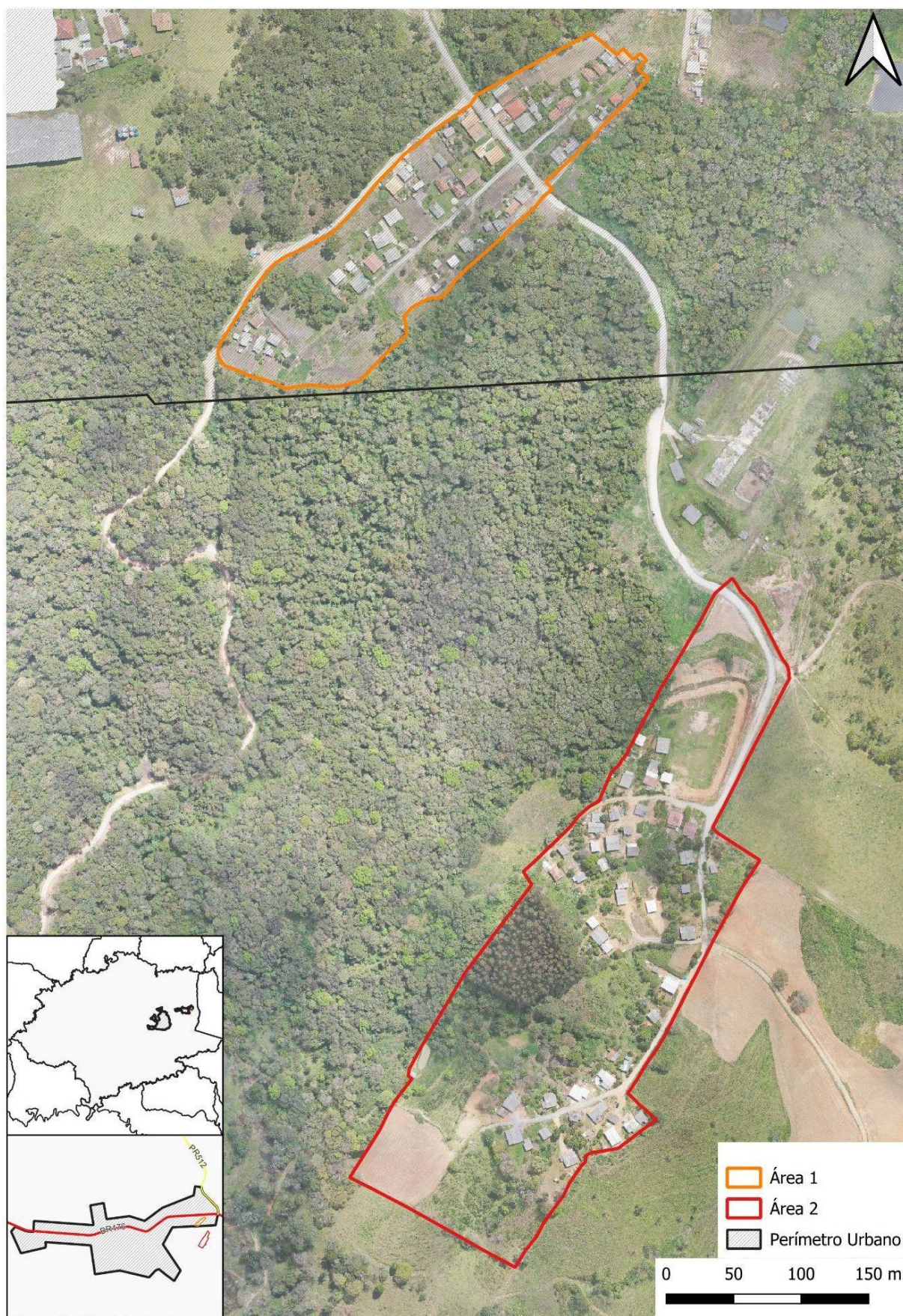


FONTE: Andrade; Michaliszyn; Tremarin (2023). Atualizado por Andrade, 2025.

Parte da CRQ VEM está inserida no perímetro urbano de Mariental, e a legislação municipal categoriza essa área como uma Macrozona Urbana de Contenção: “corresponde às áreas periféricas do quadro urbano, de uso predominantemente rural e presença de determinados condicionantes ambientais, nas quais se deseja evitar a urbanização, adotando parâmetros construtivos e urbanísticos bastante restritivos” (Lapa, 2020). O restante do território permanece no zoneamento municipal como área rural.

De acordo com o levantamento aerofotogramétrico realizado por Barros et al. (2022), a área territorial da CRQ VEM é de aproximadamente 9,68 hectares, abrangendo as áreas 1 e 2, além da via principal que as conecta (FIGURA 18). A área 1, situada próxima à rodovia, possui 3,05 hectares, enquanto a área 2 apresenta cerca de 6,35 hectares. No entanto, conforme o recibo de inscrição do território no Cadastro Ambiental Rural (CAR), a área total de propriedade ou posse atual da comunidade é de 10,56 hectares – ou seja, 0,88 hectare maior do que o registrado no levantamento por imagem.

FIGURA 18 – LEVANTAMENTO AEROFOTOGRAMÉTRICO REALIZADO COM DRONE (2022)



Fonte: Barros et al. (2022).

Vale destacar a presença de uma área de silvicultura de eucalipto, com aproximadamente 1 hectare, localizada dentro dos limites da CRQ VEM e pertencente a uma das famílias (FIGURA 19):

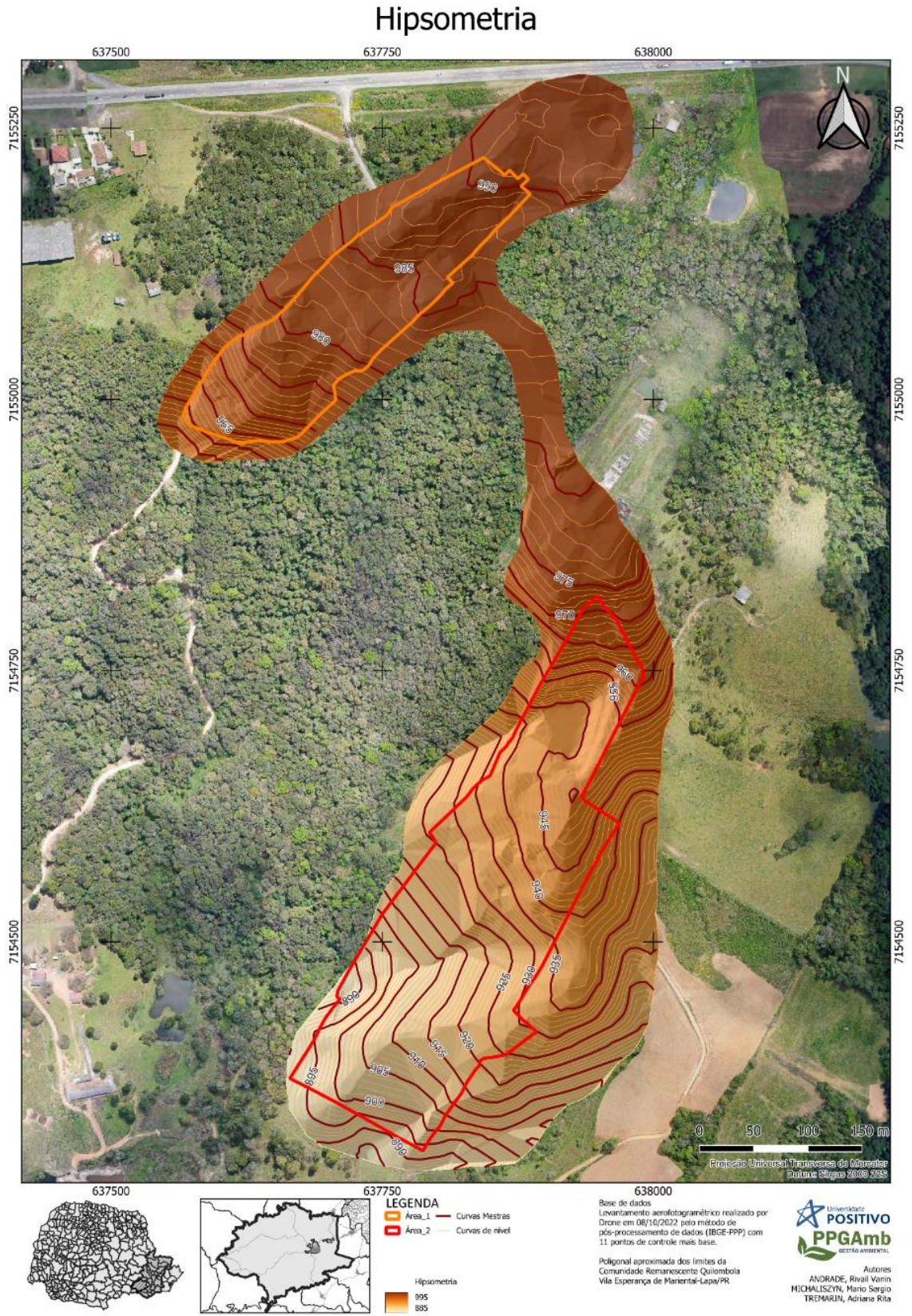
FIGURA 19 – PRODUÇÃO E EXTRAÇÃO DE MADEIRA EM ÁREA DA CRQ VEM



LEGENDA: À esquerda, área de silvicultura nas imediações da área 2; à direita, toras de madeira dispostas à espera de carregamento na lateral da via principal. FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), maio 2023.

A CRQ VEM está situada em altitudes que variam de 892 a 991 metros, nos limites ocidentais do Primeiro Planalto Paranaense. A cota hipsométrica mais baixa da área da comunidade é encontrada no extremo sudoeste, especificamente na área 2, enquanto a cota mais elevada está localizada no extremo nordeste, na área 1, que – mais próxima à rodovia – possui relevo mais plano e elevado (FIGURA 20):

FIGURA 20 – MAPA DE HIPSOMETRIA DA CRQ VEM, LAPA (PR)



FONTE: Andrade; Michaliszyn; Tremarin (2023).

Com o território fragmentado, as duas áreas são conectadas por uma via com cerca de 1,1 km de extensão, a qual não possui revestimento pavimentado e apresenta estado de conservação precário. A ausência de um sistema de drenagem resulta em escoamento superficial inadequado, acarretando processos erosivos e a formação de depressões no leito carroçável. Ao longo dessa via, há um vale onde os moradores construíram um campo de futebol, no início da área 2. Esse campo é o principal local de lazer da comunidade, onde os integrantes se reúnem em dias festivos e, em alguns fins de semana, com pessoas de outras localidades (FIGURA 21). O espaço foi construído de forma simples pelos moradores, que aproveitaram uma depressão causada pela retirada e comercialização de volumes de terra para um aterro nas imediações. Esse negócio, realizado por uma pessoa externa à CRQ VEM, ocorreu em data anterior a 2003.

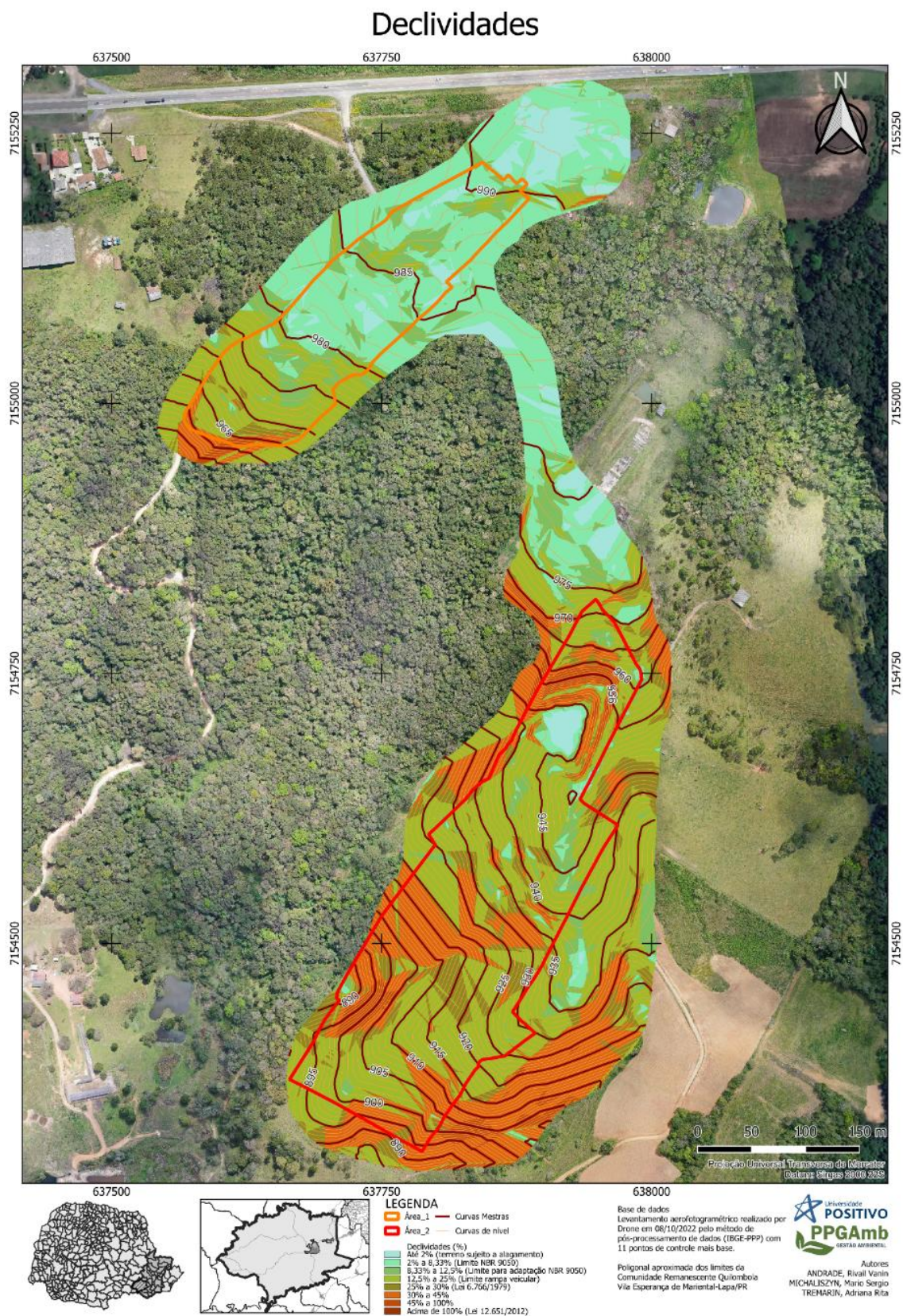
FIGURA 21 – VIA DE ACESSO E ÁREA COMUNITÁRIA DE LAZER DA CRQ VEM



LEGENDA: À esquerda, a Rua dos Eucaliptos, principal via da Vila Esperança; à direita, campo de futebol da comunidade. FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa-PR, maio 2023.

A área do campo enfrenta problemas de segurança associados à inclinação da encosta norte. Na Vila Esperança, as declividades são acentuadas, mas não chegam a caracterizar APP, conforme o disposto pelo Código Florestal (Brasil, 2012). A encosta do campo apresenta gradiente elevado, próximo ao limite de 100% ou 45° de declividade (FIGURA 22):

FIGURA 22 – MAPA DE DECLIVIDADE DA CRQ VEM, LAPA (PR)



FONTE: Andrade; Michaliszyn; Tremarin (2023).

Nessa mesma área, recentemente, foi registrada a retirada do capim que cobria o solo para a realização de um plantio de mandioca. Não houve cuidados adequados no manejo, como o plantio direto, a utilização de terraços ou outras medidas de mitigação da erosão – a qual foi acentuada por essa intervenção (FIGURA 23). Os solos na área apresentam pouca fertilidade e reduzido teor de matéria orgânica, são predominantemente rasos ou pouco profundos, com textura média a argilosa, e apresentam elevada suscetibilidade à compactação (FIGURA 24).

FIGURA 23 – MANEJO INADEQUADO DO SOLO NA CRQ VEM



LEGENDA: Cultivo de mandioca na encosta ao norte do campo de futebol.
FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), set. 2023.

FIGURA 24 – AFLORAMENTO DE ROCHA NA CRQ VEM



LEGENDA: Solos rasos e pedregosos dificultam cultivos agrícolas na área da comunidade.
FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), maio 2023.

As declividades acentuadas exigem que, especialmente na área 2, as famílias cortem a encosta para criar uma superfície plana onde possam construir suas moradias. Esse processo agrava o problema de drenagem, direcionando os fluxos de escoamento diretamente para os domicílios (FIGURA 25):

FIGURA 25 – DOMICÍLIO CONSTRUÍDO EM DECLIVE APÓS CORTE DA ENCOSTA E CRIAÇÃO DE PLATÔ NA CRQ VEM



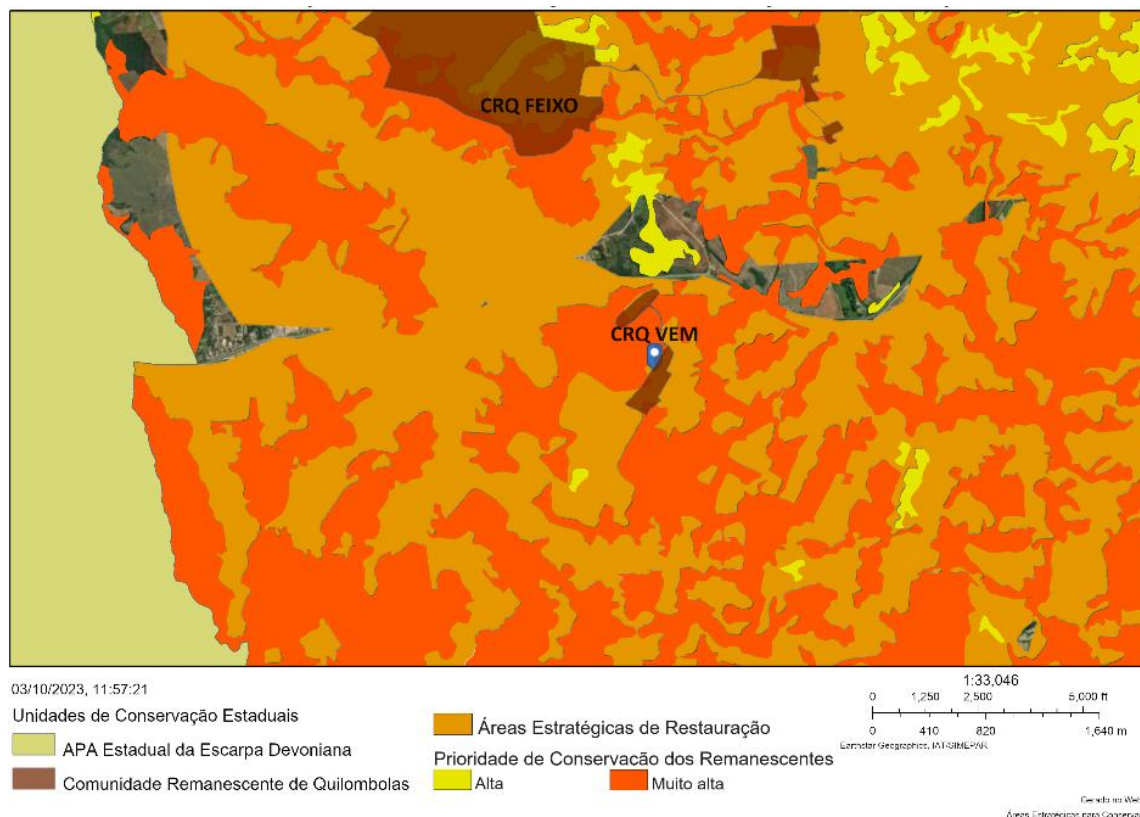
LEGENDA: Elevado gradiente de declividade dificulta a construção e a ocupação sustentável da área.

FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), maio 2023.

Grande parte do perímetro da Vila Esperança é composta por bosques nativos, mais precisamente, a comunidade está localizada entre dois remanescentes florestais de prioridade muito alta de conservação, em razão da idade dessas formações ser superior a 35 anos (FIGURA 26). Além disso, seu território está integralmente inserido em área estratégica de restauração (IAT, 2023)²⁷, uma vez que o conjunto ecossistêmico tem relevância ecológica, evidenciada pelos relatos de quem afirma avistar animais silvestres como bugios, macacos, saracuras e tucanos e, em menor número, jacus, tatus e cobras.

²⁷ Remanescentes Florestais Prioritários são áreas de vegetação nativa classificadas por ordem de importância para conservação. A metodologia, baseada em critérios de ecologia de paisagem, foi desenvolvida para identificar essas áreas, considerando a região fitogeográfica do estado, com base no mapeamento da vegetação nativa e das Áreas Estratégicas para a Conservação. As Áreas Estratégicas para Restauração são vitais para manter fluxos biológicos, formar corredores ecológicos e preservar a estabilidade física do ambiente (IAT, 2023).

FIGURA 26 – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DA VILA ESPERANÇA E DO FEIXO EM RELAÇÃO ÀS ÁREAS ESTRATÉGICAS DE CONSERVAÇÃO E RESTAURAÇÃO FLORESTAL (AECR) [221]



FONTE: A autora (2024), a partir de imagem gerada na Plataforma AECR Paraná; IAT (2023).

A CRQ VEM está localizada na microbacia do arroio Caxambeva, integrante da bacia do rio Estiva. Esse afluente deságua no rio da Várzea, que, por sua vez, pertence vertente de drenagem esquerda do Alto Iguaçu. Uma nascente do arroio Caxambeva, situada no limite imediato da comunidade, tem sua APP abrangendo a porção inicial da área 2 da CRQ VEM (FIGURA 27). Foi nesse ponto que abrange a encosta com os maiores gradientes de declividade da área da comunidade, que ocorreu o cultivo de mandioca.

Por meio de consulta à base de dados do CAR realizada em 2023, foram identificadas as faixas de APP ao longo das margens dos cursos d'água e das nascentes nas proximidades da CRQ VEM, bem como áreas delimitadas e cadastradas como reserva legal em propriedades vizinhas. No entanto, a delimitação dos remanescentes florestais de alta prioridade para conservação, conforme definido pelo estudo do Instituto Água e Terra (IAT) em 2023 – bem como das áreas estratégicas para restauração – não está totalmente alinhada com o cadastramento das propriedades rurais.

FIGURA 27 – MAPA AMBIENTAL DAS ÁREAS DE ENTORNO DA CRQ VEM, LAPA (PR) [221]



FONTE: Andrade; Michaliszyn; Tremarin (2023).

O [Decreto Estadual n.º 10.499/2022](#) estabelece parâmetros para o uso de áreas de mananciais na RMC, sobrepondo-se às delimitações ambientais da legislação federal. Seu propósito principal é regular o parcelamento e a ocupação do solo, garantindo a sustentabilidade dessas áreas. O texto fornece diretrizes para loteamentos, condomínios, áreas de interesse social, critérios de capacidade de suporte do território e orientações para a aprovação dos planos diretores municipais (Paraná, 2022).

5.3.1.2 População e ocupação do solo

Segundo Paula (2007), assim como na Restinga e no Feixo, a Vila Esperança é composta por descendentes de pessoas escravizadas nas fazendas locais durante os séculos XVIII e XIX, quando a região fazia parte do Caminho das Tropas. Em um negócio com fazendeiros da região, algumas famílias do Feixo trocaram suas terras por outras mais ao sul. Para elas, as vantagens estavam na localização próxima à rodovia, a qual possibilitaria acesso facilitado às oportunidades de emprego e aos serviços públicos. Contudo, essas terras eram inadequadas para o cultivo, por apresentarem solo raso, pedregoso e topografia íngreme.

A comunidade é unânime ao afirmar que nenhuma família residente na CRQ VEM é externa à própria comunidade; todos são parentes das primeiras famílias que ali passaram a residir na década de 1990. Contudo, é comum o relato de jovens que se mudam, geralmente para Curitiba, e retornam à comunidade quando as expectativas de trabalho não correspondem ao esperado, ou quando se casam e têm filhos.

Segundo o CAR, em setembro de 2019, a comunidade possuía 67 famílias. Já pelo levantamento aéreo realizado em 2022 e pelas verificações em campo, constatou-se que existem 73 domicílios na CRQ VEM, e 207 habitantes. Em setembro de 2022, o *survey* aplicado na Vila Esperança coletou informações de 58 domicílios, o que corresponde a uma cobertura de 79,45% dos domicílios da comunidade. Famílias ausentes ou que não responderam completamente ao questionário impossibilitaram a cobertura da totalidade dos domicílios; faltaram seis domicílios na área 1 e nove na área 2.

Em relação ao total da população, foram contadas 182 pessoas no conjunto dos domicílios em que o instrumento de coleta de dados foi aplicado. Informações colhidas em campo, ampliaram esse resultado para 207 pessoas residentes na CRQ VEM. Dessas, 110 pessoas (53,14%) residem na área 1 e 97 (46,85%) na área 2. Não há diferença significativa entre os gêneros no total da população da CRQ VEM. Em relação à idade, há apenas uma pessoa com pouco mais de 80 anos e nove entre 60 e 79 anos; juntas, essas faixas etárias correspondem

a 4,83% da população total da comunidade. Os dois maiores grupos são o de jovens adultos que, com idades entre 18 e 39 anos, somam 101 pessoas (48,79% da população), e o de crianças com até 11 anos, com 57 integrantes (27,54%).

Dados da malha preliminar de setores censitários, divulgados pelo IBGE, indicam que a Vila Esperança, em 2022, possuía 228 habitantes, com 86 domicílios ocupados, média de 3,97 pessoas por domicílio e densidade demográfica de 1.508,35 hab/km² (IBGE, 2022).

A proporção inversa entre idosos e crianças – destacando-se a pequena quantidade de pessoas acima de 60 anos – pode ser apontada como um dos fatores associados à fragilidade da memória histórico-cultural da CRQ VEM. Contudo, ainda que nas conversas os elementos de ancestralidade estejam diluídos nas falas e apareçam de modo pouco consciente de seu significado, na paisagem permanecem aspectos culturais que resistem ao tempo, como a tradição dos fornos de barro/tijolos para assar broas, os jardins e hortas com ervas medicinais e os fogões a lenha nas casas.

Além dos 73 domicílios ocupados na Vila Esperança, há outros 13 domicílios vazios, a maior parte deles porque a família construiu uma moradia melhor na própria comunidade ou porque se mudou para outra localidade. Há também 15 edificações que são identificadas pelos moradores como paióis ou cômodos isolados – geralmente cozinhas, banheiros e garagens.

A área 1 se distingue historicamente porque as famílias originais dessa porção da comunidade adquiriram as terras por meio de compra formalizada e por possuírem documentação de suas propriedades. Dos 41 domicílios que formam a área 1, em 35 houve quem respondesse ao *survey*; desses, 25 afirmaram ter o registro do imóvel em que residem.

Considerando os 58 domicílios respondentes, em 35 deles vivem de três a quatro pessoas e em oito há apenas um morador, em geral, do gênero masculino. Em apenas um domicílio o morador único é do gênero feminino, sendo essa uma senhora com idade na faixa dos 60 anos. Em outros oito domicílios residem apenas uma mulher jovem e seus filhos pequenos. Há registro de dez jovens mães solteiras na CRQ VEM, sendo que a mais jovem engravidou aos 16 anos; hoje, aos 24 anos, seu filho mais velho tem oito anos. Esses dados comprovam o registro de observação realizado na comunidade: os casamentos ocorrem com o casal sendo ainda muito jovem, geralmente, antes dos 20 anos de idade. Os filhos nascem logo em seguida.

Segundo relato dos mais velhos, as separações são muito frequentes atualmente. É possível supor que o grande número de domicílios em que há apenas um ou uma moradora adulta é consequência desse contexto e da posse do quinhão de terra que os pais ou avós destinam ao jovem casal dentro dos limites territoriais da família nuclear.

Em relação às tipologias construtivas dos domicílios, e considerando apenas aqueles 58 em que o *survey* foi aplicado, 21 (36,21%) têm paredes de madeira, 26 (44,83%) de tijolos e 7 (12,07%) apresentam ambos os materiais; em 4 domicílios (6,89%) não foram registradas respostas para essa questão. Não há casas de barro, palha ou de lona, assim como nenhuma possui piso de terra batida. Apenas 5 domicílios (8,62%) possuem cobertura com telhas de cerâmica, 49 (84,48%) com telhas de amianto e, novamente, em 4 domicílios (6,89%) não foram registradas respostas. Além disso, cinco domicílios não possuem banheiro como cômodo da casa, sendo três na área 1 e dois na área 2. As casas variam de dois a sete cômodos, sendo que na área 1 se concentram as residências com maior área construída (FIGURA 28):

FIGURA 28 – PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS DOMICÍLIOS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM



LEGENDA: A melhoria das tipologias construtivas contrasta com a falta de qualidade ambiental, evidenciada pela ausência de coleta de esgoto nos domicílios.

FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), entre os anos de 2023 e 2024.

As casas de melhor padrão construtivo estão, geralmente, com a frente voltada para a via principal da comunidade. Apesar de os núcleos familiares originais terem uma territorialidade definida na comunidade, algumas dessas casas – que se destacam pelo maior número de cômodos e pelo melhor padrão construtivo – também se diferenciam por apresentarem muros construídos que delimitam a parcela individual da terra, o que pode ser observado em ambas as áreas que formam a CRQ VEM (FIGURA 29):

FIGURA 29 – PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS DOMICÍLIOS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM



LEGENDA: Os contrastes entre os materiais de construção e o número de cômodos dos domicílios evidenciam as desigualdades sociais entre as famílias da comunidade.

FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), entre os anos de 2023 e 2024.

A dificuldade do Estado em estabelecer um critério único para definir a condição quilombola resulta em um arranjo de parâmetros diversos, o que gera fragilidade e insegurança para as comunidades. Na CRQ VEM, por exemplo, não há numeração nas casas, e a forma de localização interna se dá por referência em relação aos vizinhos. Em consulta à Copel (set. 2023), no posto de atendimento do centro da Lapa, foi informado que a localização das unidades consumidoras é realizada a partir do georreferenciamento dos postes de energia. Já no posto da Sanepar (set. 2023), a informação prestada é a de que as residências são identificadas em relação à localização dos moradores vizinhos e por referências espaciais. Em ambos, o serviço é disponibilizado ao morador que apresentar a declaração fornecida pelo IDR-PR para comprovar a condição de quilombola. A pertença à comunidade ocorre a partir da relação de nomes levantados pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura que, entre 2005 e 2008, realizou o levantamento das comunidades negras da região. Para ter acesso às políticas públicas voltadas à população quilombola, o nome precisa constar dessa lista ou é necessário comprovar o

parentesco com alguma das pessoas listadas.

Em relação às correspondências, a comunidade informou que, até recentemente, havia uma unidade dos Correios na sede de Mariental, onde os moradores iam buscar aquelas que lhes pertenciam. Com o fechamento desse posto, precisam ir até o centro da cidade. Questionados sobre serviços de entrega, os moradores informaram que, em muitos casos, indicam na plataforma de compras *on-line* a localização da casa pela função GPS do *smartphone* – ou seja, por meio das coordenadas geográficas – e o entregador localiza o endereço do destinatário dessa forma.

A área 1, que foi incluída no perímetro urbano, é parte da Macrozona de Contenção e uma Zona Residencial de Baixa Densidade (ZBD), conforme a [Lei Municipal n.º 3.710/2020](#) (Lapa, 2020a). Para essa área, a legislação estabelece como uso permitido a habitação unifamiliar, sendo permissíveis, desde que com consulta e aprovação do Conselho Municipal de Política Urbana (CMPU) – a habitação bifamiliar, o uso comunitário 1 (atividades que não impliquem concentração excessiva de pessoas ou veículos), além de comércio e serviço vicinal (de pequeno porte, de utilização imediata e cotidiana), exceto bar e bilhar. Os lotes devem ter uma área mínima de 1.200 m², a taxa máxima de aproveitamento não deve exceder 20%, há possibilidade de até dois pavimentos e a taxa de permeabilidade deve ser de 70%. Contudo, apesar de a maior parte das terras da área 1 estar registrada em documentos de propriedade, a ocupação ocorre na forma de condomínios familiares informais, ou seja, os mais velhos – pais ou avós que detêm os documentos – destinam parcelas de sua propriedade a cada filho ou neto sem que haja o registro formal da transferência dessa fração.

Já a área 2 permanece como área rural do município na revisão do Plano Diretor e da Lei de Zoneamento que ocorreu em 2020. Pela lei, haverá o incentivo às atividades agrossilvipastoris, minerárias e agroindustriais, priorizando o uso sustentável dos recursos naturais (Lapa, 2020a; 2020b). Essa situação legal não corresponde à dinâmica socioeconômica da comunidade, que pode ser descrita como parte de um espaço de características periurbanas. Outro fator agravante é que a legislação municipal reforça a fragmentação do tecido social comunitário ao estabelecer dois perímetros distintos (urbano e rural) dentro da comunidade, em descompasso com o IBGE, que, para o Censo 2022, incluiu toda a CRQ VEM dentro de um único setor censitário urbano, identificado como “Área Urbana de Alta Densidade de Edificações”²⁸.

²⁸ O código do setor censitário que corresponde à Vila Esperança, Lapa-PR, é 411320515000017, com área de 0,15 km². Na Lapa, o IBGE considerou como *localidades quilombolas*, Feixo, Paiol, Restinga, Rincão do Feixo, Umaitá do Feixo, Vila Esperança de Mariental e Vila Ferreira (IBGE, 2021).

Outra definição importante do Plano Diretor do município, por meio da Lei de Zoneamento, é o estabelecimento da Área de Manejo Sustentável do rio da Várzea, que inclui a CRQ VEM (Lapa, 2020a). Trata-se de uma área prioritária com restrições às atividades de cultivo de pinus e eucalipto, ao mesmo tempo em que prevê incentivos à proteção e conservação dos ecossistemas naturais e às atividades de agroecologia e produção orgânica. Essas indicações corroboram as delimitações definidas pelo ZEE-PR.

A sequência de imagens a seguir oferece uma narrativa visual sobre o processo de formação da CRQ VEM e das transformações na ocupação e uso do solo, o que possibilita analisar aspectos relacionados à gestão e à degradação ambiental.

Inicialmente, na fotografia aérea datada de 07 de junho de 1980 – que antecede o surgimento da Vila Esperança em meados da década de 1990 –, é perceptível que a área 1, onde hoje se encontra a comunidade, ainda possuía cobertura florestal, indicando que era um espaço ambientalmente preservado (FIGURA 30). A ausência de domicílios naquela época sugere uma interferência humana pequena no ecossistema. No entanto, já se observa a presença de uma via de acesso principal, que se estendia até as proximidades da área que mais tarde se tornaria o campinho de futebol, sendo originalmente utilizada para dar acesso à granja – sinalizando a existência de algum grau de intervenção, embora ainda incipiente. Já a área 2, nesse mesmo período, apresentava-se em grande parte sem cobertura vegetal original, o que evidencia uma degradação anterior à ocupação quilombola, causada por atividades agropecuárias.

Na fotografia de 06 de junho de 2000, o panorama já mostra mudanças significativas: as famílias quilombolas já ocupavam a área 1, que havia sido adquirida por compra, e onde os moradores possuem documentação que comprova a posse legal. Em contraste, na área 2 – que se originou de uma permuta com um fazendeiro local – destaca-se um roçado em formato retangular, diferenciando esse espaço dos arredores (FIGURA 31). Esse roçado evidencia o início de um processo de modificação do uso do solo, característico de atividades agropecuárias. A partir desse momento, percebe-se uma fragmentação do território, que antes era contínuo e maior do que a área atualmente ocupada pela comunidade, sugerindo uma transformação na paisagem que teria impactos significativos nas décadas seguintes.

Em seguida, as imagens de satélite capturadas pelo *Google Earth Pro* (FIGURA 32, FIGURA 33 e FIGURA 34) mostram a expansão da área 1, entre 2004 e 2010, com a construção de novos domicílios, e a abertura de vias secundárias na área 2, especialmente entre 2015 e 2019. Nesse mesmo intervalo de tempo, o campinho de futebol ganhou forma com os cortes de taludes entre o morro e a via principal, o que contribuiu para a modificação da paisagem.

FIGURA 30 – ÁREA DA CRQ VEM EM AEROLEVANTAMENTO DE 07 JUN. 1980 [221]



FONTE: ITCG (1980). Fotografia aérea n.º 49292;
escala da fotografia original 1:25.000.

FIGURA 31 – ÁREA DA CRQ VEM EM AEROLEVANTAMENTO DE 06 JUN. 2000 [221]



FONTE: Suderhsa (2000).
Escala da fotografia original 1:30.000.



FIGURA 32 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 05 JAN. 2015 [221]



FONTE: Google Earth Pro. Captura em: 28 ago. 2024.

FIGURA 33 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 30 SET. 2019 [221]



FONTE: Google Earth Pro. Captura em: 28 ago. 2024.

FIGURA 34 – ÁREA DA CRQ VEM EM CAPTURA DE IMAGEM DE SATÉLITE DE 09 NOV. 2023 [221]



FONTE: Google Earth Pro. Captura em: 28 ago. 2024.

A análise do crescimento populacional e da ocupação do solo na Vila Esperança revela a complexidade socioespacial da comunidade. A história de ocupação, marcada pela migração de famílias e pela adaptação a um território inadequado para a agricultura, demonstra a resiliência dos habitantes diante das adversidades. As mudanças no uso do solo, impulsionadas pela expansão urbana, e a fragmentação das terras devido às partilhas geracionais, evidenciam desafios relacionados à gestão ambiental e à coesão social, agravados pela legislação municipal, a qual cria divisões entre áreas urbanas e rurais.

Na Área 1, de caráter urbano, a ausência de partilhas formais não decorre de escolha, mas da falta de recursos para arcar com os custos de registros cartorários. Já na Área 2, de uso rural, a pequena extensão dos lotes familiares inviabiliza o parcelamento, em virtude da legislação que estabelece o mínimo de três hectares para a divisão das propriedades. Esses fatores, combinados com a fragilidade da memória histórico-cultural e as transformações demográficas, indicam a necessidade de políticas públicas que considerem as especificidades da Vila Esperança e de outras comunidades quilombolas remanescentes, cujo contexto histórico-geográfico é mais complexo do que aquele considerado pelos textos legais até então.

No município da Lapa, observa-se uma série de deficiências na gestão ambiental. A cidade não possui um Plano Municipal de Conservação e Recuperação da Mata Atlântica (PMMA), nem planos como o Plano Municipal de Saneamento Básico (PMSB), Plano Municipal de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos (PMGIRS), Plano Diretor de Drenagem e Manejo das Águas Pluviais Urbanas (PDDMAP), nem Comitês de Bacia ou Sub-bacia Hidrográfica organizados. O Conselho Municipal de Meio Ambiente, que poderia ser um ator fundamental na gestão ambiental local, não é responsável pela administração do Fundo Municipal de Meio Ambiente (Amep, 2024a). Essa situação reflete uma baixa capacidade institucional para lidar com as questões ambientais, comprometendo as ações necessárias para a preservação e a gestão sustentável do território.

A zona de amortecimento ao redor das áreas de preservação, que deveria minimizar os impactos negativos sobre os núcleos de conservação e promover a qualidade de vida das populações – especialmente das comunidades tradicionais, encontra-se desprovida de diretrizes claras (Amep, 2024b). Além disso, a ausência de articulação com temas do contexto metropolitano compromete o desenvolvimento de políticas integradas e coerentes com as necessidades ambientais da região.

5.3.1.3 Condições socioeconômicas

A maioria dos adolescentes não planeja continuar os estudos após o Ensino Médio, conforme indicado pelos resultados do questionário. Apenas dois jovens do grupo iniciaram um curso superior. No intervalo de 18 a 39 anos, o abandono escolar ocorreu predominantemente no final do Ensino Fundamental. Para aqueles com mais de 40 anos, a interrupção ocorreu nos anos iniciais, e há relatos de que 17 pessoas na comunidade não chegaram a estudar. Em 14 dos 58 domicílios abordados (24,14%) há adultos que começaram a trabalhar antes de 14 anos de idade e, em outros 12 (20,69%), entre 14 e 16 anos; ou seja, em 26 domicílios (44,83%) houve abandono escolar associado à inserção precoce no trabalho.

Para Vicentini (2019), a CRQ VEM é a comunidade quilombola mais carente da Lapa, onde as famílias dependem de empregos externos para sua subsistência: dentre as 182 pessoas identificadas pelo *survey*, 50 indivíduos dos 112 na faixa de 19 a 60 anos têm vínculo empregatício. Muitas contam com auxílios governamentais: em 21 dos 58 domicílios, as famílias recebem recursos do Programa Bolsa Família. Apesar disso, a distribuição de cestas básicas pelo serviço de assistência social municipal é irregular e carece de organização e transparência. Isso é especialmente preocupante, pois há relatos de discriminação na entrega, nos quais famílias não recebem assistência alimentar devido a avaliações subjetivas da cor da pele feitas pelos responsáveis.

Em 30 das 58 casas (51,72%) a renda domiciliar é de até um salário-mínimo; em 24 (41,38%) de um a três salários-mínimos; e, em apenas quatro (6,90%) chega a até seis salários-mínimos. Apesar da fome ter se agravado no Brasil a partir da pandemia de Covid-19, não há casos severos de insegurança alimentar na Vila Esperança; frutas e hortaliças estão presentes nos pequenos cultivos (FIGURA 35).

É comum que aquelas pessoas que não estão empregadas na empresa frigorífica localizada na região participem das colheitas de batata e de cebola no município vizinho de Contenda. Por essa atividade, recebem remuneração pelo número de *bags* que conseguem encher em cada jornada diária²⁹. A sazonalidade da atividade e a suscetibilidade às condições meteorológicas fazem com que a renda temporária seja incerta.

²⁹ Em um dia considerado bom de trabalho, cada mulher pode encher até quatro *bags*. Por cada um deles, recebem até R\$ 60,00, segundo informações prestadas pelas mulheres em junho de 2023.

FIGURA 35 – PREPARO DO SOLO E CULTIVO DE HORTALIÇAS NA ÁREA 1 DA CRQ VEM



LEGENDA: Pequenas hortas familiares, principalmente de hortaliças, complementam a dieta das famílias na comunidade. FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), jun. 2024.

No levantamento realizado em 58 domicílios, arroz (48 respostas ou 82,76%), feijão (47 ou 81,03%) e macarrão (17 ou 29,31%) foram os alimentos mais citados dentre aqueles que compõem a alimentação diária das famílias. O consumo de carne foi indicado por apenas 12 famílias respondentes (20,69%). Em 51 domicílios (87,93%), as famílias afirmaram plantar no quintal da casa. Couve, alface, repolho, mandioca, pepino, abóbora, milho e feijão foram os gêneros mais citados. A produção é compartilhada com os vizinhos ou parentes mais próximos por 34 famílias (66,67%) e, em todas as situações, as hortas são apenas complementares. Por toda a comunidade, há árvores frutíferas, especialmente de frutas cítricas, que são consumidas *in natura* e em sucos. Contudo, na data de aplicação do questionário, findava a safra da laranja e foram observadas muitas frutas maduras nos pés e no chão.

Já o consumo de proteína é restrito, ainda que em 28 domicílios (48,28%) existam criações animais para a alimentação, principalmente galinhas que, em sua maioria, são criadas soltas; 10 famílias (17,24%) criam suínos – em geral, apenas um animal para o abate nas datas festivas de fim de ano. Menos da metade dos que possuem criações animais afirmou compartilhar a produção com outras famílias.

O trabalho com a terra é realizado principalmente pelas mulheres e com a utilização de enxadas. A maioria utiliza restos orgânicos como “esterco” para melhorar a fertilidade do solo, embora alguns enfrentem problemas como formigas, levando à compra de veneno. Apenas quatro pessoas (6,90%), todas da área 1, mencionaram questões de erosão, mesmo que a área 2

tenha maior declividade.

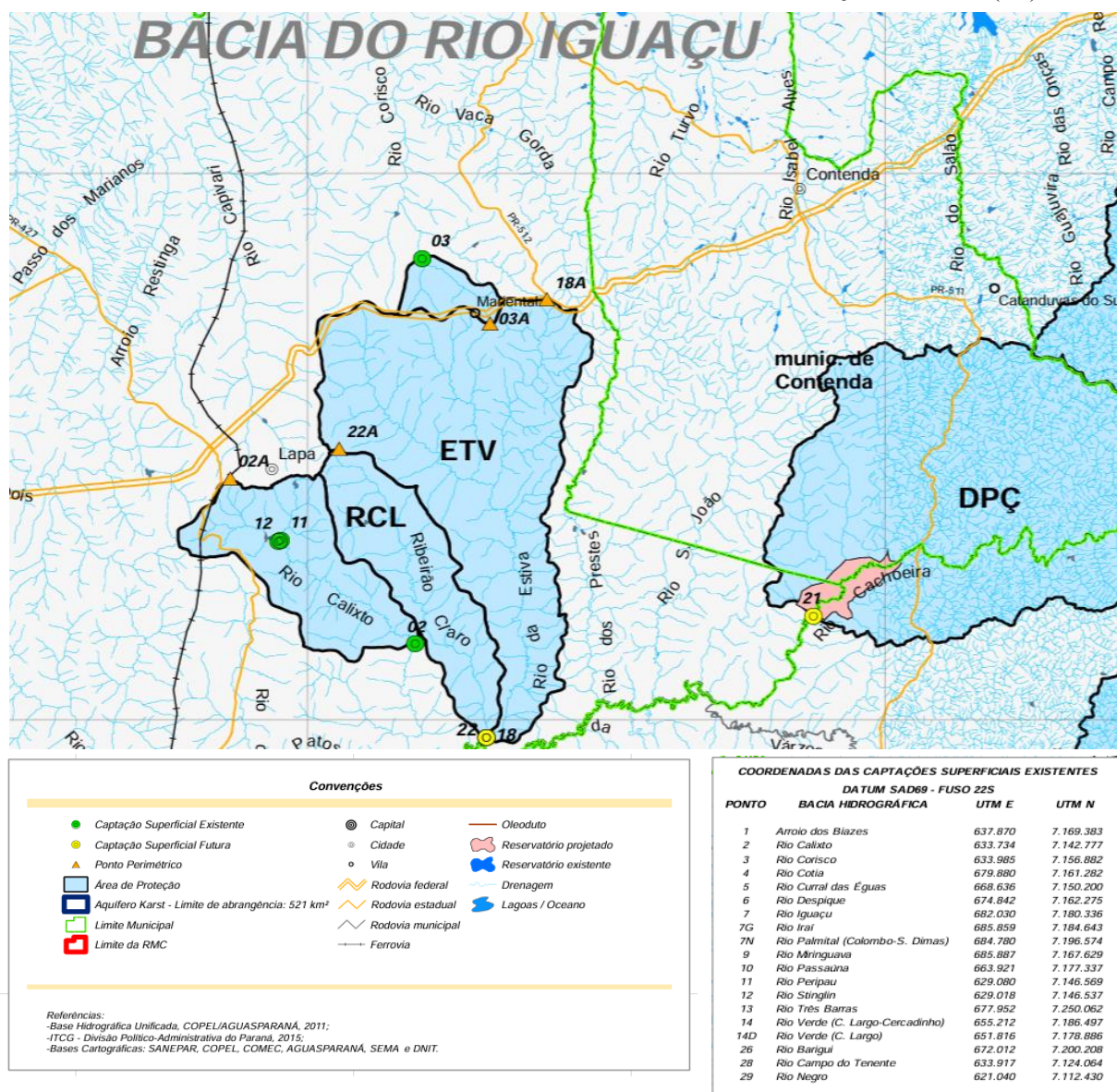
Não há produção caseira de geleias, compotas ou de outros produtos de culinária com fins comerciais. Chama a atenção a fala de muitas mulheres sobre o esquecimento dos preparos antigos que suas mães e avós realizavam. Do mesmo modo, a atividade artesanal é pequena, sendo relatada em apenas oito domicílios (13,79%) e descrita como sendo costura, tricô e arte em papel.

Há dois bares na comunidade. O primeiro foi construído entre 2017 e 2019, conforme sequência de imagens de satélite disponíveis no aplicativo *Google Earth Pro* e consultadas em 20 set. 2023. Esse estabelecimento, que não abre regularmente, serve como local de apoio para a realização de atividades comunitárias. O segundo, que tem funcionamento diário, foi construído ao lado do anterior em 2022 e gerou animosidades pela concorrência.

5.3.1.4 Condições socioambientais e de saúde

A comunidade CRQ VEM recebe água proveniente de um poço artesiano que faz a captação do Aquífero Itararé em um ponto localizado na bacia do rio Corisco (FIGURA 36). A captação ocorre no ponto geográfico 25°42'0,864" Sul e 49°39'54,648" Oeste, de onde a água é conduzida por uma adutora até a Estação de Tratamento de Água (ETA) em Mariental, antes de ser distribuída à comunidade. Esse sistema de abastecimento foi implantado há pouco mais de 20 anos (Mercado, 2017). De acordo com o levantamento realizado em 2022, todos os domicílios da comunidade são atualmente abastecidos com água potável pela companhia de saneamento.

FIGURA 36 – MAPA DAS ÁREAS DE INTERESSE DE MANANCIAIS DE ABASTECIMENTO PÚBLICO DA REGIÃO METROPOLITANA DE CURITIBA NA REGIÃO DA CRQ VEM, LAPA (PR)



FONTE: Paraná (2016).

Famílias da área 1 relataram que, em 2010, o rompimento da tubulação de esgoto de uma granja das proximidades³⁰ (25°42'34.344" Sul e 49°20'24.240" Oeste) interferiu no abastecimento de água, a qual chegou turva e malcheirosa às residências do distrito de Mariental, onde se localiza a Vila Esperança. Por meio de pesquisa em campo, verificou-se que a referida granja está a 946 metros de altitude, a oeste do ponto de captação do poço, que está a 895 metros de altitude e distante 1,28 km em linha reta. Entre a captação e a granja, a via local está sobre um divisor de águas a 960 metros de altitude (FIGURA 37 e FIGURA 38).

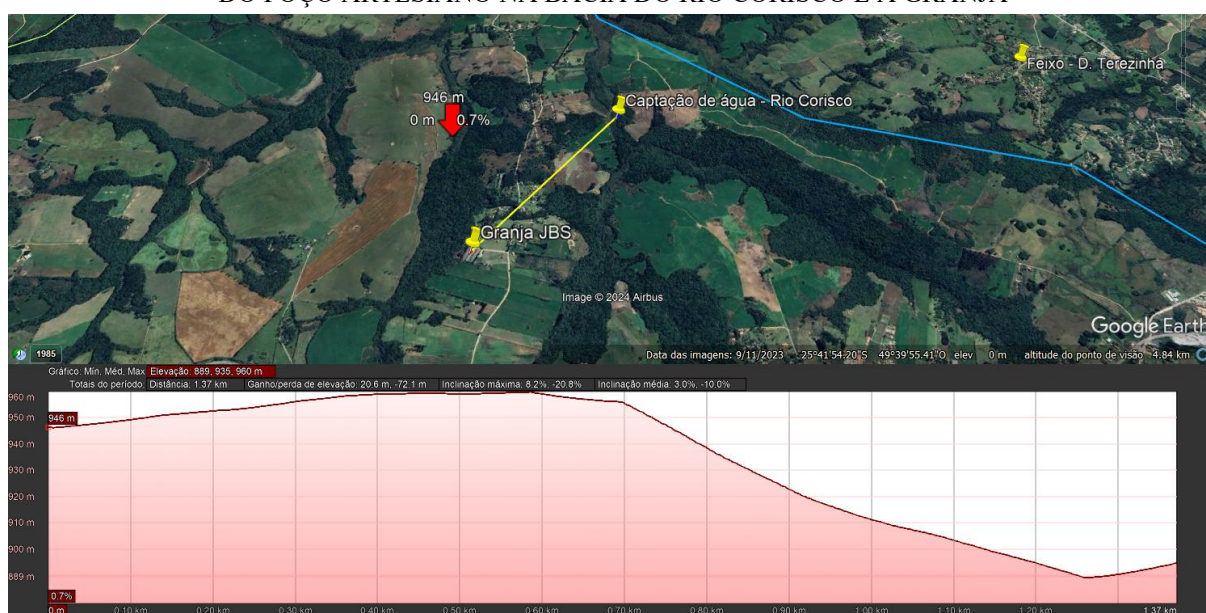
³⁰ Fato noticiado pela imprensa local. Disponível em: <https://tribunaregionaldalapa.com.br/2011/01/26/moradores-da-mariental-exigem-ligacao-de-pocos-artesianos-na-localidade/>. Acesso em: 24 set. 2023.

FIGURA 37 – CONDIÇÕES SANITÁRIAS NA ÁREA 2 DA CRQ VEM



LEGENDA: À esquerda, imagem do rio Corisco e do poço artesiano de captação de água.
À direita, entrada da granja. FONTE: A autora, CRQ Feixo, Lapa (PR), 03 jul. 2024.

FIGURA 38 – LOCALIZAÇÃO, DISTÂNCIA E PERFIL ALTIMÉTRICO ENTRE A CAPTAÇÃO DE ÁGUA DO POÇO ARTESIANO NA BACIA DO RIO CORISCO E A GRANJA



FONTE: A autora (2024), sobre imagem do *Google Earth Pro*, 05 jul. 2024.

O problema de contaminação da água [203] gerou a necessidade de atendimento médico aos moradores. A esse respeito, a maioria das famílias – 48 (82,76%) das 58 questionadas – informou que costuma procurar atendimento médico quando necessário. Em situações de saúde menos graves, 34 famílias (58,62%) fazem uso de chás, unguentos, garrafadas e plantas medicinais. Ainda, 36 famílias (62,07%) buscam atendimento de benzedeiras, principalmente na CRQ Feixo, uma vez que a última mulher benzedeira da Vila Esperança faleceu recentemente.

As condições de esgotamento sanitário são precárias. Algumas casas não possuem instalações sanitárias e a maioria carece de um sistema adequado de coleta e tratamento de

efluentes. Nesse sentido, 49 respondentes (85,96%) afirmaram possuir algum tipo de fossa sanitária. Contudo, observações em campo identificaram que, na maioria das situações, não se trata de fossa séptica. Também foi registrado o escoamento de efluentes pelos terrenos e vias (FIGURA 39):

FIGURA 39 – CONDIÇÕES SANITÁRIAS NA ÁREA 2 DA CRQ VEM



LEGENDA: À esquerda, domicílio com instalação sanitária externa à casa; à direita, efluente correndo sobre o solo do quintal onde galinhas ciscam. FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), maio 2023.

As más condições ambientais são agravadas pelas criações de suínos. Em algumas situações, os dejetos se acumulam sem cuidados para evitar a contaminação do solo e do lençol freático (FIGURA 40). Outro problema é a utilização dos dejetos animais nas hortas sem que antes tenha ocorrido sua decomposição por biodigestão anaeróbia³¹, conforme recomendado pela Embrapa³². Além dos animais de criação, também há muitos animais domésticos: 45 cães, sete gatos e oito pássaros em gaiolas. Os animais de estimação estão presentes em 50 (86,21%) dos 58 domicílios, alguns com sinais de desnutrição.

Quanto ao descarte de resíduos sólidos, é comum a queima de parte do lixo produzido. Há também o despejo de resíduos no solo, devido à falta de lixeiras e de um depósito coletivo (FIGURA 41). Os moradores não separam os resíduos, embora alguns colem latas e ferro para venda. A coleta pública de resíduos sólidos ocorre semanalmente, mas devido à topografia íngreme, o caminhão não consegue abranger toda a comunidade.

³¹ A biodigestão anaeróbia e a compostagem são alternativas para evitar a poluição pelos dejetos animais, bem como para melhorar a fertilidade das lavouras, desde que avaliadas as condições do solo e da hidrografia, além de consideradas as necessidades das plantas de cultivo.

³² Embrapa. Manejo de dejetos. Disponível em: <http://www.cnpsa.embrapa.br/SP/suinos/manejodejetos.html>. Acesso em: 12 maio 2023.

FIGURA 40 – IMPACTO AMBIENTAL DAS CRIAÇÕES DE SUÍNOS NA CRQ VEM [223]



LEGENDA: Acúmulo de esterco suíno ao lado de domicílio na área 1.

FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), 2023.

FIGURA 41 – DESCARTE INADEQUADO DE RESÍDUOS SÓLIDOS NA ÁREA 2 da CRQ VEM



LEGENDA: O acúmulo de resíduos sólidos e as queimadas representam sérios riscos à saúde de pessoas e animais. FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), maio 2023.

As condições sanitárias decorrentes dessas práticas e circunstâncias colocam em risco a saúde das pessoas, sobretudo das crianças. Ao brincar em meio aos resíduos e em solo contaminado pelos efluentes, elas podem desenvolver doenças infecciosas, parasitárias e respiratórias, comprometendo seu bem-estar.

5.4 DESAFIOS AO RECONHECIMENTO E POSSIBILIDADES

As comunidades quilombolas mais antigas da Lapa – Restinga e Feixo – divergem da concepção generalizada sobre quilombos. Nestas comunidades, as alforrias foram concedidas e terras foram doadas, embora sob possíveis condições impostas pelos proprietários. Este cenário não se ajusta à definição histórica de quilombo do século XVIII e evidencia diferentes processos de significação. Sem terem sido quilombos de escravizados fugidos em áreas de difícil acesso, essas comunidades são parte da figura constitucional de *remanescentes quilombolas*; para elas também se destinam (e devem ser direcionadas) as políticas de reparação.

Ser quilombola é um processo de construção da identidade coletiva e comunitária, que não envolve tão somente, ou necessariamente, a distinção étnica, mas que se funda no entrelaçamento entre comunidade-território-pertencimento. Como construção, enseja um processo histórico-espacial acumulado, revisto e ressignificado pelas experiências das lutas sociais, das causas políticas e dos diálogos com o diverso. É, portanto, provisoriedade. Assim, sendo ao mesmo tempo produto e produção, a identidade étnico-cultural – seja ela denominada negra, preta, parda, afro-brasileira ou quilombola – revela sujeitos históricos, seus saberes, manifestações culturais, realizações e reivindicações políticas.

Nesse sentido, a noção de quilombo se apresenta como experiência coletiva de organização e resistência, marcada pela posse e conservação de espaços ao longo do tempo. Mais do que uma herança, o quilombo representa hoje, para as comunidades negras, um direito a ser reconhecido e garantido, afirmando-se como expressão viva de territorialidade e cidadania (Leite, 2000).

Embora as memórias ancestrais possam estar obscurecidas na CRQ VEM, elementos como a sabedoria das ervas medicinais, as práticas de chás e benzimentos, o uso de fogões a lenha e de fornos de barro persistem ao longo do tempo. A pertença dos residentes à comunidade – seja por laços de parentesco direto ou por casamento –, juntamente com a territorialidade dos núcleos familiares, as redes de apoio em torno do cuidado com as crianças, e os vínculos de amizade e de parentesco com o Feixo, são exemplos de características distintivas.

No entanto, é possível observar uma preocupante fragmentação do espaço coletivo, com a presença de muros que delimitam parcelas individuais, o que reflete a transformação de um ambiente outrora coletivo. Além disso, a ausência de manifestações culturais conscientes e visíveis de suas raízes ancestrais, juntamente com a falta de atenção aos anciãos e de valorização de sua memória, contribui para um contexto de perda. Esses desafios internos comprometem o reconhecimento da identidade quilombola tanto dentro da comunidade quanto externamente.

Adicionalmente, a falta de uma associação representativa de seus interesses, juntamente com a ausência de legitimação de líderes comunitários, é um obstáculo à articulação e ao fortalecimento da comunidade.

Considerando que a identidade quilombola não se baseia apenas na ancestralidade negra, mas também em como a história e a cultura influenciam a organização social e a identidade dos indivíduos, é possível afirmar que a Vila Esperança, em conformidade com os princípios de justiça – tem legitimidade em sua reivindicação pela titulação. A territorialidade étnica, assegurada pela legislação, e a instituição do processo de reconhecimento oficial pelos órgãos governamentais de competência, partiram da autodeclaração da comunidade, podendo fortalecer seu autorreconhecimento e seu pertencimento. Contudo, a morosidade da burocracia e a falta de vontade política – que, por muito tempo, tornou escassos os recursos para a realização do RTID – travaram esse processo.

Por outro lado, a fragilidade e a relevância ambiental da área que inclui a CRQ VEM são reafirmadas por diversas legislações federais e estaduais, estudos e documentos. Esse contexto, que exige outra forma de relação com a terra e os sistemas ecológicos, reforça a importância de impulsionar o desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais e de considerar seus saberes. Sendo parte da mesma questão, as condições de vulnerabilidade social precisam estar pautadas na agenda das políticas públicas das diferentes instâncias de governo e tratadas a partir de sua complexidade. É essencial buscar soluções que possam articular esses desafios e possibilidades, em prol do reconhecimento e da preservação das comunidades quilombolas, em especial, da Vila Esperança de Mariental.

A próxima seção aborda a construção da identidade quilombola da comunidade Vila Esperança, com foco nos desafios enfrentados pelas mulheres no que tange ao reconhecimento, pertencimento e direitos territoriais. Utilizando uma abordagem etnográfica que combina pesquisa bibliográfica, observação participante e entrevistas semiestruturadas, o estudo destaca as vozes, visões de mundo e relatos pessoais dessas mulheres. O texto explora as práticas culturais, as memórias e os obstáculos enfrentados por elas – como a responsabilidade de sustentar os filhos, o combate à violência e a fragilidade dos laços comunitários –, fatores que dificultam a mobilização junto ao poder público e afetam a coesão interna da comunidade. Também são discutidos os impactos do racismo estrutural e das políticas públicas insuficientes, que contribuem para a falta de reconhecimento oficial da comunidade.

6 IDENTIDADE, RECONHECIMENTO, DIREITOS TERRITORIAIS E GESTÃO AMBIENTAL SOB A PERSPECTIVA DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA LAPA (PR)

Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão (Gonzalez, 2020, p. 33).

6.1 UMA GEÓGRAFA NO QUILOMBO: O LUGAR DE FALA DA PESQUISADORA E O CAMPO COMO "PRESENTE ETNOGRÁFICO"

Antes de entrar em campo, precisei responder – para mim mesma, essencialmente – por que uma mulher branca pesquisaria afrodescendentes. Minha posição não é neutra: venho de privilégios que estruturam a própria desigualdade que pretendo analisar. Por isso, assumi esta pesquisa como um gesto de responsabilidade pública e compromisso antirracista: revisar narrativas hegemônicas, confrontar o racismo estrutural que me beneficia, e colocar meu trabalho a serviço de demandas definidas pela própria comunidade. Optei por um caminho ético-político: escuta longa, consentimento informado, devolutivas, coautoria de sentidos nas oficinas e zelo para não transformar histórias em “dados” sem retorno.

O objetivo não é “falar por”, mas criar condições para amplificar vozes, produzir evidências úteis para incidência institucional e fortalecer processos locais (etn-cartografia, planejamento territorial, memória). Isso implica reconhecer assimetrias, expor meus vieses, abrir o método ao contraditório e aceitar que meu texto é uma leitura situada entre outras possíveis. Comprometi-me, ainda, com produtos de interesse da Vila Esperança e com a transparência sobre limites e potenciais do estudo. Aceitei o desconforto como parte do rigor: ele me obriga a revisar certezas, compartilhar decisões e prestar contas do que registro e de como escrevo. Entro, portanto, não como especialista sobre “o outro”, mas como parceira responsável, disposta a aprender, a devolver e a tensionar minhas próprias referências – com a comunidade no centro das escolhas, dos critérios e dos futuros que este trabalho busca apoiar.

Meu primeiro contato com a Vila Esperança ocorreu poucas semanas após meu ingresso no PPGAmb. Sem tema de pesquisa definido naquele momento, acompanhei uma das turmas de extensão institucional da graduação, num projeto desenvolvido com a comunidade naquele semestre letivo. Meu orientador já havia sugerido que minha tese se inserisse no grupo de pesquisa sobre as comunidades quilombolas da Lapa, mas, a princípio, esse convite me

deixou desconfortável. Meu interesse estava voltado para questões urbanas, especialmente em relação aos rios, à drenagem e aos efeitos cada vez mais visíveis das mudanças climáticas. Durante o mestrado, não tinha interesse pela Geografia Cultural. Agora percebo que me faltava o contato com pessoas sensíveis que me ajudassem a entender.

Dias antes, li trabalhos que já haviam sido desenvolvidos na universidade sobre a Vila Esperança, especialmente Silva et al. (2020); Vicentini (2019); Rodrigues (2018) e Mercado (2017). Apesar disso, eu não sabia exatamente o que esperar, já que nunca tinha conhecido pessoalmente uma comunidade quilombola. Minha percepção era influenciada pelo que eu lera sobre os quilombos dos municípios de Castro e Adrianópolis (PR) ao planejar atividades de campo para minhas turmas do Ensino Fundamental. Nessas leituras, imaginei regiões de difícil acesso, com casas simples de madeira, famílias voltadas para a agricultura de subsistência, carentes de infraestrutura, tradições e crenças profundamente enraizadas na cultura afro-brasileira e um forte sentido de coletividade.

Contudo, essa ida à Vila Esperança acabou sendo de muitos estranhamentos. O primeiro, a localização da CRQ VEM à beira da rodovia e a menos de uma hora e meia de distância do Centro de Curitiba; o segundo, as casas de alvenaria e os muros, os outros, a pele *clara*, a *urbanidade* e a falta do sentido de comunidade. Após desembarcarmos nas imediações do campinho de futebol, acompanhei estudantes da extensão em suas atividades de levantamento nos domicílios. Durante a andança, observei a topografia irregular e as declividades acentuadas, as condições das vias de terra com problemas de erosão pelo escoamento da água da chuva, resíduos dispersos pelo chão e acumulados nos quintais, esgoto correndo dos canos diretamente para o solo, muitas laranjas pelo chão e árvores ainda muito carregadas da fruta... desleixo. A minha avaliação, carregada de crítica prepotente, me envergonhava, e eu me sentia confusa e incomodada...

Minha inserção na comunidade vem ocorrendo desde setembro de 2022, com periodicidade quinzenal e, adicionalmente, em ocasiões e eventos que, em razão do tema da pesquisa, justificavam minha presença. Destas, destacam-se visitas à Lapa – com foco na CRQ VEM, mas incluindo deslocamentos ao Feixo, Restinga, Assentamento Contestado, sede de Mariental e centro da Lapa. Em algumas ocasiões, acompanhei aos sábados turmas de extensão universitária e de pós-graduação, oportunidades em que observei a participação e a interação da comunidade nas atividades, contatei mulheres e agendei entrevistas. As entrevistas não

seguiram um padrão formal e estruturado em razão da cautela das mulheres ao expor seus problemas, diferentemente do que ocorria nas conversas mais informais. Na maior parte das vezes, contudo, fui sozinha à Lapa e à CRQ VEM.

Na sede, visitei a Casa da Memória, o Museu Histórico, a Casa Lacerda e a Fonte do Quebra Pote – lugares onde conversei com os funcionários desses espaços de memória. Também acompanhei docentes da UP em reunião com o prefeito e secretários municipais sobre projetos para as CRQs – em especial, a instalação de fossas sépticas na Vila Esperança. Com base em indicações locais, entrevistei, em Curitiba, um senhor que, conforme relatado, detém amplo conhecimento sobre a história da cidade, e, em Mariental, uma senhora que trabalhou junto à CRQ VEM nas primeiras décadas. A identidade desses entrevistados, em particular, é mantida em sigilo devido à sensibilidade dos dados obtidos.

Nas visitas à Vila Esperança, busquei dialogar com interlocutoras específicas, observando e participando da rotina local. Em certas visitas, ofereci caronas a mulheres da área 2 até a rodovia, onde embarcam no ônibus da empresa rumo ao trabalho; em outra, levei mulheres e crianças à Restinga para a abertura da Festa das Sementes Crioulas. Retornei, ainda, a algumas casas para partilhar um café, esclarecer informações e aprofundar temas. Os contatos com essas mulheres foram, gradativamente, constituindo uma rede de informantes que, ao longo desses anos, se ampliou à medida que as visitas também se intensificaram. Realizei entrevistas livres em momentos propícios, possibilitadas pela convivência construída.

Ao longo do trabalho, acompanhei também as interações da comunidade em um grupo de rede social – do qual passei a fazer parte a convite das lideranças da VEM –, espaço de compartilhamento de informações de interesse comum. Posteriormente, realizei as oficinas de etnografias, com conversas coletivas orientadas por temas definidos para cada encontro.

Os resultados etnográficos decorrentes da observação participante e das entrevistas, analisados a partir das leituras, dos documentos e das conversas com o orientador, serão apresentados a seguir, organizados de acordo com as categorias estabelecidas na pesquisa. Em alguns momentos, o texto apresenta dados secundários para compor a análise sobre a VEM.

Para resguardar o anonimato, não serão divulgados nomes reais: as entrevistadas são identificadas por nomes de autoras negras, personagens de obras literárias, bem como de pesquisadoras e ativistas do movimento negro no Brasil (QUADRO 5). Mantive, junto a cada pseudônimo, a idade aproximada, a ocupação, o local de residência e o(s) ano(s) de entrevista para contextualização.

QUADRO 5 – ASSOCIAÇÃO DE ENTREVISTADAS QUILOMBOLAS A FIGURAS FEMININAS NEGRAS BRASILEIRAS

Pessoa	Autora / personagem	Referência
Mulher, 42 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2022.	Ana	No conto <i>Ana Davenga</i> , Conceição Evaristo retrata uma mulher negra que vive à margem da sociedade, refletindo sobre o silenciamento e a invisibilidade das mulheres negras.
Mulher, 30 anos, dona de casa e cuidadora de crianças – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Ana Maria	Ana Maria Gonçalves, autora de <i>Um Defeito de Cor</i> , apresenta um romance histórico que oferece uma visão crítica sobre o Brasil colonial.
Mulher, 40 anos, funcionária de restaurante e trabalhadora rural – Feixo. Entrevistas em 2023 e 2024.	Beatriz	Beatriz Nascimento, historiadora, explora o quilombo como um espaço de resistência e resiliência, não apenas físico, mas também simbólico, principalmente para as mulheres negras, em busca de liberdade.
Mulher, 33 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Bitita	Bitita, personagem autobiográfica de Carolina Maria de Jesus, reflete a trajetória de uma menina negra que enfrenta as dificuldades de ser mulher, negra e pobre, determinada a buscar uma vida digna.
Mulher, 45 anos, funcionária de posto de gasolina – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Cida	Cida Bento, psicóloga e autora de <i>O Pacto da Branquitude</i> , analisa como as estruturas raciais mantêm privilégios no Brasil.
Mulher, 49 anos, trabalhadora rural – Feixo. Entrevistas em 2024.	Conceição	Conceição Evaristo é doutora em Literatura, em <i>Ponciá Vicêncio</i> , apresenta personagens que sofrem com as marcas deixadas pela escravidão, discutindo as implicações psicológicas e sociais dessa herança histórica na vida de negros no Brasil.
Mulher, 33 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Cristiane	Cristiane Sobral, formada em Letras e Artes, em <i>Não Vou Mais Lavar os Pratos</i> , apresenta mulheres negras que se insurgem contra os papéis de gênero impostos, questionando as dinâmicas de poder e enfrentando o racismo e o sexismo em suas vidas cotidianas.
Mulher, 22 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Djamila	Djamila Ribeiro é filósofa, escritora e ativista feminista. Em <i>Pequeno Manual Antirracista</i> , explora o racismo estrutural e o lugar da mulher negra na sociedade, promovendo o debate sobre desigualdades raciais e de gênero.
Mulher, 74 anos, aposentada como trabalhadora rural – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Eliana	Eliana Alves Cruz é jornalista com atuação relevante no campo da pesquisa histórica. É autora de <i>O Crime do Cais do Valongo</i> , em que constrói narrativas que examinam a herança da escravidão e a luta pela liberdade no contexto do Brasil colonial.
Mulher, 33 anos, dona de casa e trabalhadora rural – Restinga. Entrevista em 2024.	Esmeralda	Esmeralda Ribeiro, é jornalista e uma das principais vozes do Quilombhoje, escreve personagens que abordam a resistência negra em suas diversas formas, sempre com foco no fortalecimento da identidade cultural.
Mulher, 35 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Geni	Geni Guimarães é formada em Letras, professora e escritora premiada. Em <i>Terceiro Filho</i> , explora as dificuldades enfrentadas pelos jovens negros nas periferias brasileiras, destacando a busca por identidade e pertencimento em meio à violência urbana e ao preconceito racial.
Mulher, 76 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2025.	Giovana	Giovana Xavier é professora da Faculdade de Educação da UFRJ, historiadora com pós-doutorado. Idealizou o Grupo de Estudos e Pesquisas Intelectuais Negras e, em 2017, organizou o catálogo Intelectuais Negras Visíveis, com 181 mulheres negras de diferentes áreas no Brasil.

Pessoa	Autora / personagem	Referência
Mulher, 26 anos, funcionária do frigorífico JBS – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Jaqueline	Jaqueline Fraga é escritora e jornalista, autora de <i>Negra Sou e Pandemia</i> . Seu trabalho foca na valorização da mulher negra e na representatividade. Já recebeu prêmios importantes e lidera projetos culturais voltados à literatura negra e antirracismo.
Mulher, 47 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2025.	Joselina	Joselina da Silva é professora da UFRRJ, pós-doutora em Ciências Sociais com importante trabalho junto a licenciatura em Educação do Campo. Especialista em relações raciais, mulheres negras e antirracismo; referência do Movimento de Mulheres Negras no Brasil.
Mulher, 32 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevistas em 2022 e 2023.	Josildeth	Josildeth Gomes Consorte é antropóloga, professora emérita da PUC-SP, e uma das pioneiras nos estudos sobre relações raciais no Brasil. Formou-se em Geografia e História pela UFBA. Participou do Projeto Columbia e do CBPE. Recebeu várias honrarias acadêmicas.
Mulher, 30 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevistas em 2022 e 2024.	Kehinde	Kehinde, protagonista de <i>Um Defeito de Cor</i> , é uma mulher que enfrenta a brutalidade da escravidão com força e determinação, buscando sua liberdade e a de seus descendentes, em uma narrativa marcada pela resiliência.
Mulher, 69 anos, dona de casa – Mariental. Entrevista em 2025.	Laura	Laura Santos, poeta negra curitibana dos anos 1950, é autora de uma obra sensível que uniu corpo e transcendência; escreveu <i>Sangue tropical</i> , <i>Poemas da noite</i> e <i>Desejo</i> . Professora e enfermeira, tratou o erotismo como libertação e expressão poética, afastando-se de ideologias.
Mulher, 54 anos, dona de casa e trabalhadora rural – Vila Esperança. Entrevistas em 2024.	Lélia	Lélia Gonzalez, filósofa, antropóloga e ativista, explora em seus ensaios e artigos a identidade da mulher negra no Brasil, abordando a resistência cultural e a construção da autoestima frente ao racismo e sexismo.
Mulher, 53 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Lia	Lia Vieira é escritora e pesquisadora da cultura afro-brasileira e das vivências de mulheres negras. Escreveu <i>Chica da Silva – a mulher que inventou o mar</i> e <i>Só as mulheres sangram</i> ; é militante no Movimento Negro e de Mulheres.
Mulher, 43 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Luiza	Luiza Bairos foi socióloga, ativista e ex-ministra-chefe da SEPPIR. Foi uma das líderes do Movimento Negro Unificado, e sua pesquisa estava voltada para políticas públicas de igualdade racial e a análise das desigualdades sociais.
Mulher, 32 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Madalena	Madalena, em <i>Não Vou Mais Lavar os Pratos</i> , é uma personagem que decide romper com o papel tradicionalmente imposto às mulheres negras, que é de servir e de ser submissa. Ela reflete sobre o cansaço de sua condição e as expectativas sociais que pesam sobre ela.
Mulher, 63 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevistas em 2023 e 2024.	Marcilene	Marcilene Garcia de Souza é doutora em Sociologia e a primeira mulher negra formada em Ciências Sociais em Curitiba. Ela dirige o Núcleo de Pesquisa do IDDEHA e o Ipad Brasil, além de ter coordenado o livro <i>Africanidades Paranaenses</i> .
Mulher, 71 anos, aposentada – Vila Esperança. Entrevistas em 2023 e 2024.	Maria Carolina	Carolina Maria de Jesus, autora de <i>Quarto de Despejo</i> , que narra suas vivências na favela, representando a luta contra a pobreza e o racismo, com uma protagonista que reflete sua própria experiência.
Mulher, 84 anos, dona de casa e trabalhadora rural – Feixo. Entrevistas em 2022, 2023 e 2024.	Maria Firmina	Maria Firmina dos Reis, professora e escritora autodidata, é a pioneira da literatura afro-brasileira. Em <i>Úrsula</i> discute a opressão da escravidão com sensibilidade, oferecendo uma narrativa de denúncia e empatia com os escravizados.
Mulher, 50 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Maria Sylvia	Maria Sílvia de Oliveira é advogada e ativista dos direitos humanos, atuando no Geledés. Coordena o projeto Promotoras Legais Populares e trabalha pela igualdade racial e de gênero, com foco no feminismo negro e na interseccionalidade.

Pessoa	Autora / personagem	Referência
Mulher, 34 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Miriam	Miriam Alves é poeta e escritora, uma figura importante na literatura afro-brasileira desde os anos 1980. Seus contos e poesias, como <i>Momentos de Busca e Bará na Trilha do Vento</i> , abordam a vida das mulheres negras e a resistência à opressão.
Mulher, 42 anos, funcionária do frigorífico JBS – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Ponciá	Ponciá Vicêncio é uma personagem que luta para superar as cicatrizes físicas e emocionais da escravidão, tentando reconstruir sua identidade e se reconectar com suas raízes.
Mulher, 33 anos, dona de casa e cuidadora – Vila Esperança. Entrevista em 2023 e 2024.	Quitéria	Quitéria é personagem de <i>Quarto de Despejo</i> . Ela simboliza as vizinhas, amigas e colegas de luta na favela, representando a força das mulheres periféricas que, juntas, buscam maneiras de sobreviver e criar um ambiente mais digno para suas famílias.
Mulher, 57 anos, dona de casa e diarista – Vila Esperança. Entrevista em 2024.	Selma	Selma dos Santos Dealina é assistente social e articuladora política da Conaq; organizou o livro <i>Mulheres Quilombolas: Territórios de Existências Negras Femininas</i> , que aborda as trajetórias de resistência e luta das mulheres quilombolas.
Mulher, 55 anos, dona de casa – Mariental. Entrevista em 2024.	Sueli	Sueli Carneiro, filósofa, ativista e fundadora do Geledés, traz em seus textos a figura da mulher negra como central no processo de emancipação e resistência ao racismo estrutural e ao patriarcado.
Mulher, 45 anos, dona de casa – Feixo. Entrevista em 2024.	Úrsula	Úrsula, personagem do romance homônimo, é uma mulher marcada pela empatia e compaixão, representando a resistência feminina frente à escravidão e às opressões patriarcais da sociedade colonial brasileira.
Mulher, 32 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Verônica	Verônica Toste Daflon é socióloga, professora da UFF, coordenadora do LabGen e pesquisadora de gênero, interseccionalidade e desigualdades. Publicou <i>Tão Longe, Tão Perto e Clássicas do Pensamento Social</i> .
Mulher, 32 anos, dona de casa – Vila Esperança. Entrevista em 2023.	Zélia	Zélia, em <i>Olhos D'Água</i> , é uma personagem que enfrenta a dura realidade de ser mulher negra na periferia. Ela lida com as dificuldades de ser mãe, de prover e de manter sua família segura em um ambiente de pobreza e violência.

FONTE: A autora (2024).

6.2 AS MULHERES DA VILA ESPERANÇA

As mulheres entrevistadas são mães e avós, a maioria com idades entre 30 e 40 anos (FIGURA 42). Suas falas são transcritas tal como foram proferidas, sem adequação à norma-padrão, em respeito às suas particularidades linguísticas e culturais. Essa decisão preserva a coerência metodológica e o contexto identitário das enunciações, reconhecendo o valor científico das variações de fala. Como observa Gonzalez (2020), marcas fonéticas como o uso do “R” em vez do “L” – frequentemente alvos de preconceito – remetem a matrizes de origem africana e compõem o “*pretuguês*”, isto é, da história linguística afro-brasileira que influencia o modo de falar no país. Ao manter as falas intactas, enfatizo tanto a autenticidade das vozes quanto a riqueza de sua identidade cultural, reafirmando que aquilo frequentemente tomado como “erro” é, na verdade, uma expressão de memória e pertencimento.

FIGURA 42 – MULHERES DA CRQ VEM



FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), 2023-24.

Toda mulher negra é um quilombo – Historicamente, seguimos passos que vêm de longe, iniciados com Dandara dos Palmares, Anastácia, Aqualtune, Zeferina, Acotirene, Tereza de Benguela, Maria Aranha, Zacimba Gaba e tantas outras mulheres importantes para a continuidade da luta nos dias atuais. Essas são as legítimas representantes da luta das mulheres negras pela liberdade de seu povo. Elas almejaram não somente a liberdade, mas também uma sociedade livre de opressão e racismo, desafiando as estruturas machistas vigentes em diferentes períodos históricos e estimulando uma série de levantes populares no Brasil. Hoje somos desafiadas a continuar lutando contra todas as formas de violência, opressão e violação dos nossos corpos e dos nossos direitos (Dealdina, 2020, p. 37).

6.2.1 Identidade, pertença e memória

A identidade é construída a partir das experiências vividas, das memórias que carregamos e dos vínculos que estabelecemos com os lugares e as pessoas ao nosso redor. A sensação de pertença nasce quando nos reconhecemos em um grupo, cultura e espaço, e essa conexão fortalece nossa identidade. A memória atua como fio na tessitura de histórias, afetos e referências que moldam quem somos e como nos situamos no mundo. Juntas, identidade, pertença e memória formam a base do nosso sentido de existência, continuidade e comunidade.

Maria Carolina relata ser filha de pai italiano e mãe “brasileira”. Segundo ela, devido à sua pele branca e aos seus olhos castanho-claros, não é reconhecida como quilombola e, por essa razão, não recebeu a cesta básica de uma ação social realizada na comunidade em 2023. Aqui, é preciso retornar o entendimento de que o pertencimento quilombola não se reduz a fenótipo: trata-se de um vínculo histórico-político e relacional, ancorado na autoidentificação e no reconhecimento coletivo e institucional ([Decreto n.º 4.887/2003](#), cuja constitucionalidade foi confirmada pelo STF em 2018). Maria Carolina sabe da existência de sua avó africana, a quem se refere como “*Maria-Fumaça*”, que se casou com seu avô italiano – pais de sua mãe, que, segundo ela, era “*morena clara*”. No entanto, Maria Carolina admite:

Ah, é... Faz muitos anos, mas eu não conhecia ela. Ela fumava no cachimbo. Fumava no cachimbo. Mas eu não conhecia ela. Quando ela morreu, eu nem tinha nascido. O pai eu conhecia. O pai era italiano, né? E a mãe era brasileira. Mas a avó nenhuma. E até no meu... Nas minhas coisas, elas põem o pai desconhecido para fazer com que eu não conheça o meu pai. Não sei por que eles fizeram isso (Excerto de entrevista com Maria Carolina).

A centralidade conferida ao avô italiano e ao marcador europeu dialoga com o que Darcy Ribeiro (1995) aponta como produção de “*ninguendade*” das populações negras: em contextos de apagamento, lacunas identitárias tendem a ser preenchidas por narrativas hegemônicas de respeitabilidade e branquitude.

No Feixo, Maria Firmina, prima de Maria Carolina, também recorda a avó Rita, mãe de seu pai, a quem chama de “*bugrinha*” e a descreve como alguém que bebia muita cachaça. Rita era a viúva brasileira do avô italiano, que, por sua vez, viera da Europa já viúvo do primeiro casamento e com sete filhos, cinco homens e duas mulheres. Maria Firmina explica: “*E daí ele casou com essa... Eu digo africana, porque ela era baixinha, pretinha, do cabelo grosso. A Rita Barbosa*”. Já pelo lado materno, ela conta que seu avô era indígena, do cabelo longo e solto, e que sua avó materna era também “*africana e tinha o cabelo ‘pichaco’, bem ‘pichaquinho’*” (Excertos de entrevistas com Maria Firmina).

Em diferentes momentos, Maria Firmina refere-se à avó paterna, Rita, como “bugrinha”, “africana” ou “indígena”. Essa oscilação terminológica evidencia a ambiguidade histórica das classificações raciais no Brasil e seu uso na naturalização de hierarquias sociais, como destacam Cunha e Costa (2017). A composição multiétnica das comunidades quilombolas da Lapa foi comprovada por pesquisa genética desenvolvida pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) na CRQ Feixo. O estudo identificou que, entre as linhagens maternas (mtDNA), 59% são indígenas, 35,9% africanas e 5,1% europeias; já entre os marcadores paternos (cromossomo Y), prevalecem linhagens europeias (51,5%), seguidas de africanas (39,4%) e indígenas (9,1%) (Lopes et al., 2024). Importante destacar o alerta dos pesquisadores de que esses marcadores uniparentais descrevem apenas uma linha de ascendência (materna ou paterna) e não equivalem à “porcentagem total” de ancestralidade do grupo. Ainda assim, os resultados oferecem indícios consistentes de uma formação multiétnica marcada por assimetria de gênero típica do período colonial – maior contribuição materna indígena e paterna europeia/africana – em diálogo com as memórias narradas.

As falas dessas mulheres mais velhas evidenciam um orgulho relacionado à origem europeia, algo que é mencionado com destaque por ambas, principalmente pelo fato de elas mesmas e seus filhos possuírem olhos e peles mais claros. Maria Carolina relata:

A mãe não conversava muito com a gente. E o pai também não, né? O pai é italiano, ele já veio da Itália. Tavam na guerra lá. Só contou que venceram a guerra lá. Dai veio embora. Como é que puderam vencer, né? Ele e mais um russo da Mariental (Excerto de entrevista com Maria Carolina).

Essa percepção, em que a origem europeia é destacada, reflete a internalização do discurso ideológico colonial, como discutido por Lélia Gonzalez (2020). Segundo a autora, o colonialismo cultural opera pela disseminação de discursos que naturalizam hierarquias raciais e culturais, influenciando diretamente a forma como as pessoas enxergam suas próprias histórias e origens. No caso das falas de Maria Carolina e Maria Firmina, essa centralidade eurocêntrica molda as memórias e narrativas sobre suas famílias.

A avó “Maria-Fumaça” ou “bugrinha”, mencionada por ambas, é retratada de maneira que pode reforçar estereótipos negativos associados à população negra e indígena, como o uso do cachimbo, que Maria Carolina descreve de forma estigmatizante. Contudo, em diversas tradições de matriz africana, o cachimbo assume um papel importante em práticas espirituais e ritualísticas, servindo como uma forma de conexão com o mundo espiritual. Na narrativa transmitida – influenciada pelo catolicismo e por uma visão colonial – esse elemento foi descontextualizado e reduzido a um hábito excêntrico ou vício.

Maria Carolina revela uma narrativa que minimiza os aspectos africanos de sua identidade enquanto realça a ancestralidade europeia representada pelo avô italiano, tratada de forma neutra ou mesmo positiva, com orgulho pela participação na guerra e pela imigração ao Brasil. Sua fala, porém, também explicita seu processo de construção identitária, ao manifestar desgosto e frustração pela falta de reconhecimento como quilombola.

Do mesmo modo, Maria Firmina tem orgulho ao identificar sua família como “*carambola*” e ao recordar que seu avô era do grupo de fandango do Feixo. O fandango é patrimônio cultural imaterial caiçara do litoral paranaense, fortemente associado à cultura afro-brasileira (Silva Junior, 2021).

Outras vozes na comunidade também demonstram a dificuldade de acessar memórias mais profundas de suas origens africanas. Lélia, por exemplo, expressa entusiasmo em ser quilombola: “*Tô roxa*”, mas admite que pouco se falava sobre os antepassados escravizados na região. Eliana reforça esse aspecto ao mencionar que os mais velhos não compartilhavam recordações, “*não contavam, né? Só da vida deles, só*”, ou seja, relatavam apenas a vida cotidiana, a rotina de trabalho para obter comida, distanciando-se do contexto histórico de origem, resultado de um processo de negação e apagamento cultural. O relato de Cida traz uma memória particularmente dolorosa: “*Eu me lembro da falecida vó, que era a escravidão que tinha que trabaia, que os que trabaia era com boi, cavalo, não assim com trator, né? Não era nada, dava até dó. Chicotada. Mas você vai se passando, né?*”. Essa lembrança revela a dor associada à violência histórica, bem como uma estratégia de silenciamento e encapsulamento do tema.

De forma semelhante, outras mulheres, quando questionadas, parecem querer estabelecer uma conexão com esse passado, mas dispõem de poucos elementos concretos para fazê-lo. Na ausência de anciãs e anciãos guardiões da memória na Vila Esperança, há um processo que se assemelha a uma “etnogênese forçada”, como descrito por Arruti (1997). Isso significa que as novas gerações precisam reconstruir suas identidades a partir de referências fragmentadas, o que dificulta a construção de uma narrativa coletiva coerente. Geni menciona que “*no Feixo quando a gente era criança tinha sempre palestras assim, sabe, sobre os escravos, assim, sabe? A gente participava das palestras. Lembra, mãe, que diziam lá? Fizeram até uma novela lá que usaram*”.

Arruti (2006), em sua análise sobre o povoado de Mocambo (SE), destaca que enfrentar o silêncio foi essencial para ativar a memória daquela comunidade. Para os anciãos, o silêncio não era apenas uma manifestação de desconfiança em relação aos recém-chegados, mas fazia parte de um *ethos* profundamente enraizado. As histórias dos antepassados e as

memórias de lutas e dificuldades imprimiram temor constante e cautela no uso das palavras, limitando a recuperação ampla e detalhada de histórias e personagens do passado.

As falas das mulheres da Vila Esperança parecem indicar uma descontinuidade com parte de suas identidades culturais. Ainda assim, conforme Ribeiro (1995), a cultura afro-brasileira é o resultado de um processo contínuo de construção de identidade moldada pela interação entre diferentes atores e pelo novo contexto em que se encontram. Esse contexto foi marcado inicialmente pela escravização, seguido pelo projeto de branqueamento – no Paraná, com matizes paranistas – e, mais tarde, por reafirmações de negritude. No entanto, mesmo sob o disfarce que promove superficialmente a valorização da miscigenação, o país segue rejeitando e marginalizando raízes africanas, conforme Bowen (2017).

Para Munanga (2019), nesse contexto, movimentos negros passaram a utilizar o termo “afrodescendente” para superar impasses gerados pela divisão entre “negro” e “mestiço”/“pardo”. A expressão busca promover unidade e consenso que, historicamente, não foram alcançados por outras denominações. A luta por reconhecimento plural, porém, permanece, em contraposição ao reducionismo de uma identidade única.

Essas questões de reconhecimento e pertencimento também se relacionam à autodeclaração de cor/raça na comunidade, conforme revelado pelo censo de 2022 do setor censitário correspondente à CRQ VEM. Os dados mostram que 200 pessoas (87,71%) se declararam pardas e 18 pretas (7,89%) – totalizando 218 pessoas negras (95,6%). Apenas 10 pessoas (4,38%) se identificaram como brancas; não houve autoidentificação como amarela ou indígena. Embora a maioria se identifique como parda ou preta, o contexto descrito mostra como estereótipos ainda influenciam a aceitação social. Para além do fenótipo, o levantamento corrobora a predominância de identificação negra no território, alinhada às definições operacionais do IBGE para comunidades quilombolas.

Outros elementos culturais mnemônicos aparecem de forma sutil, como no uso inconsciente de expressões como “*mecê*”, uma contração de “vosmecê”, derivada da expressão “vossa mercê”. A expressão, que posteriormente se transformou em “vosmecê” e “você”, era empregada para se dirigir a pessoas com as quais não se poderia utilizar o pronome “tu”. É um exemplo de como traços linguísticos carregam resquícios de práticas culturais e sociais pretéritas, mantendo-se, mesmo que de forma diluída, na fala cotidiana – a linguagem, nesse sentido, opera como reserva de memória social e participa ativamente da produção de espaços simbólicos e sentidos de lugar.

As memórias de infância de Maria Firmina e Maria Carolina frequentemente retornam a lugares e práticas relacionadas à sua ancestralidade, como o antigo moinho. Lélia, por sua

vez, se lembra do “*minjolo*”, usado para quebrar o milho e fazer quirera, assim como para descascar o arroz. O milho era deixado por oito dias no rio antes de ser transformado em farinha no moinho. Ela também descascava feijão batendo-o com vara e peneirando. Na infância, brincava de pular corda, jogar peteca e improvisava uma bicicleta com paus. Fazia bonecas com materiais retirados “*do mato*” e cozinhava bolos de terra usando barro, enfeitando-os com folhas e ramas. Entrava “*no mato*” para recolher lenha e para cortar madeira das árvores, toras de pinheiro, que serviam para construir casas. Sabia descascar as toras para montar uma casa de chão batido. Também criava suínos, derretia banha e a armazenava em latas; limpava as tripas para fazer chouriço. Lavava roupas no rio Corisco, batia as peças nas pedras e as pendurava nas cercas para secar. Cida recorda o fogão de barro, muito liso, construído por sua mãe. Laura, irmã de pessoas da CRQ VEM e residente em Mariental, conta manter um forno em sua casa, construído com a técnica aprendida com a mãe (FIGURA 43). Esses repertórios – de fazer, morar, cozinhar e brincar – atuam como suportes de pertença e redes de saberes que conectam corpo, memória e território, materializando o “corpo-lugar”.

FIGURA 43 – FORNO DE TIJOLOS REVESTIDO COM BARRO



LEGENDA: Forno externo à casa, construído com tijolos com estrutura de madeira e revestido com barro. Utilizado para assar broas e bolachas à lenha, preserva uma técnica tradicional ensinada pelas mulheres mais velhas. FONTE: A autora, Mariental, Lapa (PR), out. 2025.

Embora afirmem ter esquecido saberes, práticas e preparos antigos realizados por suas mães e avós, ainda possuem lembranças que revelam relações culturais ancestrais, mesmo que de forma fragmentada e inconsciente, como a memória do [versinho](#) recitado por Maria Carolina: “*Alecrim na beira d’água, não se corta com machado. Se corta com a tesourinha pra mandar pro namorado*”. Os lugares e práticas recordados por Lélia não são apenas testemunhos de

acúmulo de experiências e memórias sociais: representam o “espaço vivido”, conforme Tuan (2013). No entanto, o apagamento histórico da população negra na Lapa ocultou contribuições culturais, as violências sofridas e a trajetória de resistência. A manipulação da memória oficial dificulta o pertencimento, o reconhecimento e o fortalecimento identitário.

Muitas referências na literatura acadêmica afirmam que as mulheres quilombolas são guardiãs das memórias de sua ancestralidade. Tal leitura, por vezes arquetípica, precisa ser situada: até que ponto isso foi possível para as mulheres quilombolas da Lapa? No caso analisado, a fragmentação do espaço coletivo, a desvalorização ou ausência de anciãos e a política histórica do silêncio impõem obstáculos internos e externos. Reinscrever memórias e fortalecer pertencimentos requer processos comunitários de produção de narrativas, reconhecimento institucional e políticas públicas que assegurem condições materiais e simbólicas para que o “espaço vivido” siga como fonte de identidade, dignidade e direito.

Entre janeiro e fevereiro de 2024, realizei visitas à cidade da Lapa para a realização de pesquisa documental e fiquei surpresa com o estado precário de conservação dos documentos históricos sob guarda da Casa da Memória. Fui inicialmente conduzida ao sótão, espaço destinado à consulta do acervo, onde recebi orientações sobre o uso de luvas e a necessidade de ventilação do ambiente. Uma estagiária permaneceu comigo durante a consulta, com a função de auxiliar na manipulação dos materiais e zelar pela segurança do acervo. À primeira vista, as caixas e pastas identificadas e datadas pareciam bem organizadas, sugerindo uma preservação adequada das fontes. Logo, porém, ficou evidente a ausência de um trabalho historiográfico sistemático de seleção, classificação e catalogação, o que dificultava de maneira significativa a localização dos documentos de interesse da pesquisa.

Além disso, obras raras e livros do século XIX encontravam-se armazenados em um cômodo escuro e sem ventilação adequada, apresentando evidentes sinais de umidade, mofo e deterioração física. Livros de registros de fazendas locais, de estabelecimentos comerciais e de órgãos públicos exibiam páginas quebradiças, rasgadas e extremamente frágeis, o que limita severamente seu manuseio e consulta. Na ausência de ações imediatas de conservação e restauro, corre-se o risco de perda irreversível não apenas material, mas também simbólica, comprometendo a possibilidade de construção de uma narrativa histórica justa e inclusiva sobre a presença negra no município.

Em conversa com as funcionárias da instituição, constatei que o conhecimento institucional sobre as CRQs restringia-se à sua localização geográfica, sem referências históricas, genealógicas ou documentais, tampouco informações sobre personagens centrais da história local, como o Barão dos Campos Gerais. Esse vazio informacional evidencia aquilo que a historiografia crítica denomina de “silêncios do arquivo”, demandando da memória coletiva e do trabalho acadêmico um esforço ativo de reconstrução, interpretação e ressignificação desses acervos.

Situação semelhante foi observada na Casa Paroquial da Matriz, onde os livros de batismos, casamentos e óbitos referentes ao período de 1880 a 1888 apresentavam condições igualmente precárias de conservação, com páginas parcial ou totalmente ilegíveis em razão da umidade. No Fórum de Justiça, fui informada de que diversos livros antigos de registros civis e criminais foram definitivamente perdidos em decorrência de infiltrações de água da chuva no antigo prédio da instituição. Relatos adicionais indicam que caixas contendo documentos históricos mais antigos teriam sido transferidas de forma informal para a sede da prefeitura, sem qualquer registro oficial, o que inviabiliza sua rastreabilidade e consulta no presente.

A Lapa, reconhecida como cidade histórica e detentora de expressivo potencial turístico e cultural, carece de políticas consistentes de reconhecimento, valorização e salvaguarda de sua história social. A negligência com os documentos históricos compromete não apenas a preservação do patrimônio documental, mas também a possibilidade de produção de um entendimento crítico, plural e socialmente referenciado do passado. Nesse contexto, a narrativa histórica local permanece, ao menos por ora, cativa do silêncio.

6.2.2 Comunidade

Na Vila Esperança, observei um sistema de tensões e solidariedades situacionais: conflitos, fricções e acordos provisórios que, longe de anular a comunidade, configuram sua dinâmica social e sua territorialidade, ativando formas de cooperação intermitente. As falas das mulheres entrevistadas evidenciam esse quadro. A afirmação de Bitita – “*na Vila ninguém é de fora, ou é família ou se casou*” – exprime um ideal normativo de inclusão relativamente harmoniosa, que coexiste com rupturas, disputas e descontinuidades no cotidiano comunitário.

As dificuldades em manter iniciativas como a horta comunitária ou os grupos de artesanato, como relatado por Luiza, Ana Maria e Cristiane, revelam projetos que não se consolidam como arranjos institucionais (regras, responsabilidades, rotinas e apoios), sinalizando a fragilidade de infraestruturas sociais. Esse resultado reforça minhas observações

de campo, mas introduz nuances temporais e situacionais quando comparado ao cenário identificado por Vicentini (2019). Ana Maria e Cristiane também confirmam sociabilidades em círculos restritos entre as mulheres, que se reúnem para tomar chimarrão ou beber cerveja apenas em pequenos grupos, mantendo um certo isolamento em relação às demais: *“Tem nós aqui, que quando nós nos reunimos, só eu e ela. Porque o resto faz a festinha deles sozinho”*.

A história e a identidade étnico-cultural partilhadas não asseguram, por si, a organização em torno de projetos coletivos. A vida comunitária é marcada por posições assimétricas e arranjos práticos continuamente refeitos no dia a dia. Essa dinâmica é moldada por conflitos internos, persistência da pobreza, marginalização histórica, insuficiência de políticas públicas e influências externas desagregadoras – situação explicitada na fala de um lapeano que atua em um projeto da prefeitura para criação de um novo espaço de memória do município: *“Desse aspecto dos quilombolas lá, eu não tenho nenhuma noção da influência deles em nada. A não ser de serem negos fugidos, geralmente, não é? Mas a escravidão aqui na Lapa era muito pequena também”* (Excerto de entrevista concedida em setembro de 2025). Como argumenta Hall (2006), as identidades culturais são continuamente rearticuladas em contextos de poder; por isso, ganhos e perdas de elementos de coesão são efeitos contingentes dessas disputas, e não um déficit.

A falta de reconhecimento e a inefetivação dos direitos dos quilombolas são fatores centrais para compreender a dificuldade de mobilização política da comunidade. A luta por reconhecimento é fundamental, já que a marginalização nega direitos, corrói a autoestima coletiva e reduz a capacidade de ação (Wernet et al., 2017). Apesar de haver sido constituída uma associação comunitária, ainda que em conjunto com a CRQ Restinga, em 1994, – Associação Pelourinho da Lapa – esta quase não aparece nas falas da população da VEM, que parece desconhecer-lá. Lélia, por outro lado, disse que *“era da associação informal, com o Antoninho. Precisa da associação, muita coisa irregular ainda, mas a gente faz e ainda toma de ruim”*. Apesar do Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná (IDR-Paraná) – antiga Emater – ter um histórico em mobilização e constituição de associações, não houve esse trabalho com as CRQs da Lapa.

Iniciativas pontuais, como o Diagnóstico Rural Participativo (DRP) desenvolvido pelo IDR-Paraná, contribuíram para o atendimento de demandas coletivas, como o abastecimento de água potável, conquistado pela comunidade junto à Sanepar, em 2002 (Vicentini, 2019). No entanto, essa mobilização não teve continuidade, pois faltou um plano intersetorial e duradouro para a efetivação de direitos: a CRQ VEM ainda carece de coleta de esgoto e a gestão de resíduos sólidos é precária.

Quanto às lideranças, a sobrecarga pessoal e as percepções de clientelismo fragilizam a confiança e a previsibilidade. Josildeth, que é mãe de um bebê com uma doença genética grave, reside atualmente no bairro de São Cristóvão e não está disponível para atender às demandas da comunidade. Já Antônio, em algumas situações, demonstrou estar mais interessado em benefícios pessoais, conforme relatado por Cristiane, que expressa desilusão e frustração com sua atuação:

Vou falar a verdade aqui. É raro Antônio aparecer aqui. Muito raro. Até no tempo das eleições dele aparece. Até estou esperando agora. Diz que ele se candidatou, estou esperando ele vir. Se ganhar meu voto, eu vou cobrar. Não é mentira, eu vou cobrar. Porque na hora de voto, aparentada é da gente e, na hora da precisão... Nois pediu o lixeiro aqui, pedimos pra ele. E não veio. Meu marido teve que ir na Lapa. Eu fui junto. Fez o papel. Achamos que ia demorar, né, porque é trinta dias pra arrumar e talvez saia alguma coisa. E agora o lixeiro está vindo. Se esperasse o Antônio acho que até hoje... (Excerto de entrevista com Cristiane).

O campinho, único espaço coletivo de lazer da comunidade, vem funcionando como lugar de integração. Seu uso pelas famílias ocorre, em geral, apenas durante eventos promovidos por terceiros, como atividades da universidade; no cotidiano, multiplicam-se relatos de conflitos entre as crianças “*de cima*” e “*de baixo*”, e o parquinho infantil – instalado por estudantes em projeto de extensão em 2023 – quebrou em poucos meses e deixou de existir. Lido como lugar-símbolo, o campinho condensa a tríade do espaço: concebido, percebido e vivido. Seus signos materiais – traves, cercas e demarcações – e signos discursivos – “*crianças de cima*” versus “*de baixo*” – instituem fronteiras, hierarquias e pertencimentos, moldando a identidade comunitária. O parquinho quebrado opera como signo de frustração coletiva; já as tentativas de apropriação exclusiva funcionam como contrasinalizações que tensionam a noção de bem comum. Quando animado por terceiros, o campinho assume identidade heterônoma; na ausência de programação coletiva, prevalecem usos segmentados e tensionados.

As brigas e disputas que observei no trabalho de campo sugerem que a animosidade entre as crianças reflete a fragilidade de um sentido partilhado de lugar, evidenciando como o ambiente hostil se reproduz nas gerações mais jovens. A fala de Cristiane sobre as desavenças envolvendo o espaço do campinho mostra que, além de conflitos sociais, há disputas territoriais que afetam diretamente a dinâmica comunitária:

Muitos não aceitam, né? Porque é diferente essas coisa. Igual a Maria Carolina ali, ela fala, né, que diz ela que até lá na beirada da tela lá é dela, que se ela quiser fechar lá em cima, ela fecha, pra ninguém ter acesso pra lá. Como assim se tá no mapa a rua? A rua é livre. Como é que ela vai fechar a rua? Nós enfrentamos cada coisa aqui, só Jesus. Só Jesus (Excerto de entrevista com Cristiane).

Os litígios de vizinhança se materializam nas cercas e muros cada vez mais presentes

na paisagem da comunidade e sinalizam a difusão de uma ética proprietária/meritocrática que enfraquece práticas de uso comum. Como analisa Bauman (2003, p. 57), “enquanto essa visão de mundo for mantida e considerada o cânone da virtude pública, o princípio comunitário do compartilhamento não pode ser aceito”.

Também são frequentes as narrativas de desentendimentos intrafamiliares. Como aponta Maria Sylvia: *“muita gravidez e separação por traição entre os jovens”*. Rivalidades com outras CRQs na alocação de investimentos e promessas não cumpridas geram ressentimento e sensação de abandono: *“Houve gente de governo medindo e fazendo projeto para telhado, piso e banheiro. Não fizeram nada [...] Só papel, só promessa”*. Esse histórico de frustrações, em múltiplas escalas, retroalimenta o desânimo e o imobilismo, dificultando o avanço da comunidade.

Em meados de 2023, fui adicionada ao grupo de mensagens da comunidade por uma das lideranças locais. Acompanhar o grupo permitiu compreender melhor as dinâmicas da Vila Esperança, suas demandas e preocupações. Por esse canal também ficou explícita a apatia frente a assuntos de interesse coletivo. Em muitas ocasiões, Esmeralda, liderança da Restinga, avisou sobre reuniões, mobilizações e eventos de interesse das comunidades tradicionais, mas, muitas vezes, sem resposta de qualquer pessoa da VEM. Apenas quando o problema era palpável (interrupção de água ou energia, ausência de coleta de lixo ou risco no entorno, por exemplo), surgiam respostas, ainda que de modo restrito.

Do ponto de vista político-territorial, a passagem de “zonas do não-ser” para “zonas do ser” supõe enfrentar a produção de ausências que invisibiliza pessoas e territórios – por remoção, desqualificação ou por uma presença ontologicamente esvaziada no próprio lugar (Fanon, 2008; Mansilla-Quñones, Quintero-Weir, Moreira-Muñoz, 2024). Na Vila Esperança, essa transição permanece tensionada entre iniciativas pontuais e ausência de arranjos institucionais duradouros, entre vínculos afetivos e disputas, entre memória compartilhada e descontinuidade organizativa. A comunidade se constrói, portanto, não como unidade harmônica, mas como construção contínua, em que o pertencimento é continuamente negociado.

6.2.3 Reconhecimento e preconceito

Se, porém, forem devolvidas à problemática da justiça social que lhes corresponde, as reivindicações ao reconhecimento e a política de esforços de reconhecimento se tornam um terreno fértil para o comprometimento mútuo e o diálogo significativo, que poderão eventualmente levar a uma nova unidade – em verdade, uma ampliação e não um estreitamento do âmbito da “comunidade ética” (Bauman, 2003, p. 73).

Em 2007, foi reeditado um livro de memórias de um autor que, ainda menino, viveu na Lapa durante a Segunda Guerra Mundial. Entre suas recordações, destacam-se referências às pessoas negras da cidade (FIGURA 44):

FIGURA 44 – PÁGINAS DO LIVRO “LAPA: MEMÓRIAS DE UM ‘GURI’ (EM TEMPO DE GUERRA) 1936 A 1945”

A SIMPÁTICA ESCRAVA

As tertúlias lapeanas eram quase sempre noturnas e numa delas fomos juntos com nossos pais. Era uma reunião gostosa com viola, violão, cavaquinho e outros instrumentos populares. Os músicos se desdobravam para acompanhar os cantadores de emboladas, cateretês, lundus, bambelô, e samba de roda.

Essa noite foi inesquecível pois ficamos horas ouvindo as cantorias de uma preta velha que tinha sido escrava. Diziam que tinha mais de noventa anos.



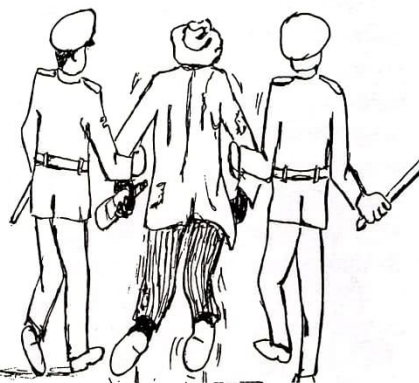
Não sei o seu nome mas ficou a sua fisionomia na minha lembrança e as suas toadas, certamente algumas das mais antigas músicas cantadas por escravos negros africanos.

Era uma velhinha muito simpática com sorriso franco mostrando as

gengivas, sem dentes, bem vermelhas.

Cantou sozinha quase a noite toda. Lembro-me de algumas de suas cantorias. O seu repertório era bem limitado e as mesmas músicas eram cantadas uma infinidade de vezes. Lembro-me de uma em que os versos falavam de um negro que havia bebido como um gambá:

- “Uai, uai, não vá si embriagá, num vá caí na rua pra pulícia ti pegá”.



Uma outra falava da desdita de um boêmio:

-“Cunheiheim, cunheiheim, cunheiheim, fui indo pela rua e encontrei a patrúia... Mi pegaram e mi amarraram e mi quebraram a cuia”.

Também cantou repetidas vezes uma musiqueta que era meio marota para a época.

- “Você disse que se admira de vê um bando de moça, imagine se você visse uma véia dando coice”.

Foi uma noitada e tanto...

FONTE: Borges (2007, p. 29-30).

NOTA: As páginas foram digitalizadas para que as ilustrações estivessem na citação com fins críticos.

Trata-se de uma fonte autonarrativa que simultaneamente documenta a circulação de práticas negro-brasileiras (lundus, bambelês, samba) e expõe o olhar racializante da época. No registro do autor, aparecem “as cantorias de uma ‘preta velha’ que havia sido escrava” e

expressões como “negro que havia bebido como um gambá”, acompanhadas de ilustrações caricaturais. Esses termos e imagens são aqui tomados como indícios de estigmatização e hierarquização cultural que conformam a memória pública local. Assim, a leitura crítica do trecho permite ver, de um lado, a presença histórica de práticas culturais negras na Lapa e, de outro, o enquadramento folclorizante que as subalterniza – procedimento coerente com o debate sobre representação (Hall, 2016) e *racismo por denegação* (Gonzalez, 2020), o que ajuda a explicar a persistência contemporânea de estigmas.

Para minha surpresa, foram poucos os relatos de discriminação relacionados às origens afro-brasileiras das mulheres da Vila Esperança. Muitas afirmaram nunca terem sofrido preconceito devido à sua origem ou à cor de sua pele. Acredito que isso esteja ligado à melhoria de suas condições de vida e ao sentimento de *dignidade por merecimento* – uma dignidade que antes lhes era negada e, talvez, justificada pela pobreza e pelo passado de escravidão, como se o trabalho livre lhes conferisse uma forma de emancipação. Esse “baixo relato” é compatível com o paradoxo descrito na literatura: sob o mito da democracia racial, o racismo estrutural torna-se pouco percebido, enquanto o colorismo e a possibilidade de “*passar por branco*” (ou “*mais claro*”) modulam vantagens e desvantagens e atenuam a consciência do agravo entre pessoas identificadas como pardas.

Apesar dessas afirmações, o racismo estrutural transparece nos vieses de suas falas: “*Chamavam [a área da Vila Esperança], ainda chamam, de ‘potreirinho’, desde os tempos dos meus avós*” (Excerto de entrevista com Lélia). Sueli reforça: “*É, Potreirinho. Potreirinho. E daí as pessoas diziam, ao invés de dizer Potreirinho, diziam ‘Puteirinho’. Ficava um nome feio, né? Uma coisa feia, né?*”. Nesses termos, a toponímia pejorativa opera como signo territorial que classifica corpos e lugares, institui fronteiras morais e impacta a apropriação material e afetiva do espaço. A situação é ainda mais grave: em meados da década de 2000, o Grupo de Trabalho Clóvis Moura registrou informação sensível sobre a Vila Esperança, posteriormente incluída em seu relatório final (GTCM, 2010, p. 88) e replicada em site do governo estadual, onde permanece disponível: “A falta de oportunidade para o trabalho jovem está afetando a comunidade, pois há relato de casos de jovens sendo aliciadas por casas de prostituição estabelecidas no município de Araucária e de que na própria Vila Esperança uma dessas casas estaria se estabelecendo” (Paraná, [s.d.]).

A invisibilidade dos afro-brasileiros, reforçada pela normalização do racismo e pelo discurso da democracia racial, faz com que muitos não reconheçam os efeitos da discriminação. Dessa forma, embora algumas mulheres da Vila Esperança não relatem preconceito direto, as marcas do racismo permanecem em aspectos sutis, como a persistência de termos depreciativos

que simbolizam a marginalização social. Essa situação é confirmada pela pesquisa de Daflon (2017), cuja análise de dados revela que pretos e pardos enfrentam níveis semelhantes de injustiça e discriminação. No entanto, os pardos relatam sentir discriminação racial com menor frequência que os pretos. Mesmo pardos de diferentes classes sociais apresentam percepções semelhantes sobre o racismo, indicando que um nível mais elevado de escolarização não parece aumentar a consciência sobre esses processos discriminatórios. Esse padrão reforça a tese de que “raça” opera como classificação social relacional (e não biológica), cujo reconhecimento depende de regimes locais de leitura do fenótipo e de posições de poder.

Durante a visita à Vila Esperança em setembro de 2024, acompanhando uma turma de extensão universitária, presenciei um episódio marcante: um senhor, morador do bairro próximo de São Cristóvão e, segundo uma residente, parente de um morador da comunidade, se aproximou. Seus traços indicavam ascendência afro-brasileira. Mostrando-se contrariado com a presença de pesquisadores e estudantes, afirmou que ali não havia quilombolas, que não havia ninguém *assim* por ali. A cena explicita novamente a *denegação* (Gonzalez, 2020) e a inscrição do negro na “zona do não-ser” (Fanon, 2008): a ideologia do branqueamento é internalizada a ponto de produzir o “*passar por não negro*” como tática de autopreservação. A recusa em reconhecer a presença quilombola – mesmo por sujeitos que poderiam reivindicá-la – revela como o racismo estrutural invisibiliza e deslegitima identidades negras, nega a historicidade da escravidão e corrói o reconhecimento da pertença no presente.

Em conversa com Eliana e sua filha Geni, a mais velha contou que “*trabalhava sempre pros brancos, né? As crianças, às vezes, falavam besteira pra gente. Falavam de preto, né? Mas a gente não ligava, né? As mães ralhavam com eles, né?*”. O autor Átila Borges (2007) recorda um comportamento semelhante das crianças no período de sua infância (FIGURA 45).

A citação revela a violência simbólica e a perpetuação do racismo, em que o silêncio das pessoas negras diante das agressões evidencia tanto uma forma de resistência passiva quanto a imposição de uma posição subalterna. As crianças que caçoavam de Pedro refletem a transmissão intergeracional do racismo, normalizado desde cedo, o que demonstra que o preconceito independe da personalidade ou do comportamento do indivíduo negro, estando profundamente arraigado na cor da pele e na posição social que lhe foi designada. No relato de Eliana, as crianças ofendem os negros e, embora as mães ralassem com elas – em uma tentativa de controlar as expressões mais explícitas de racismo – as ofensas não eram consideradas suficientemente graves para provocar uma mudança significativa, visto que não questionavam a raiz do comportamento. Essas “brincadeiras” reforçam estereótipos, marginalizam moralmente as vítimas e causam danos psicossociais (Moreira, 2019).

FIGURA 45 – PÁGINA DO LIVRO “LAPA: MEMÓRIAS DE UM ‘GURI’ (EM TEMPO DE GUERRA) 1936 A 1945”

Tinha também o Pedro Boi, um preto velho que não fazia mal a ninguém e usava um capotão preto bem surrado, que não tirava nem nos dias de verão. Era uma figura bastante simpática. Nós também não o perdoávamos e saíamos atrás dele gritando: “Pedro Boi, Pedro Vaca, namorado das polacas...” Ele não reagia, mas ficava incomodado.



FONTE: Borges (2007, p. 52).

NOTA: As páginas foram digitalizadas para que as ilustrações estivessem na citação.

Esse contexto destaca como o silêncio dos negros é uma estratégia de sobrevivência em um ambiente racista que desencoraja a resistência e normaliza a discriminação. Teoricamente, esse sistema de relações pode ser analisado a partir do “dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2023): as crianças aprendem a classificar, ridicularizar e hierarquizar, enquanto o silêncio do alvo opera como tática de manejo do risco num ambiente hostil.

Essa situação também é recorrente na constituição de famílias com diversidade étnica, algo comum na Lapa devido às relações com imigrantes e seus descendentes. Geni questiona: “Mas... Mãe, você não foi rejeitada, por ter casado com o pai, porque a senhora é morena?”. De imediato, Eliana nega: “Era só meu sogro que era meio ‘xarope’. Ele me tratava mal. Ele gostava mais das nora branca, eu era morena. Não gostava muito de mim”. A filha Geni conclui: “Por isso que eu perguntei pra mecê. É racismo, né? Naquele tempo não tinha lei pra isso”. As preferências afetivas e familiares não são neutras: obedecem a padrões de escolha afetivo-conjugal marcados pelo colorismo, nos quais a proximidade com a branquitude é valorizada como sinal de respeitabilidade e “boa aparência”, com efeitos sobre a autoestima e o pertencimento. A negação do preconceito era necessária, pois reconhecê-lo significaria invalidar seu esforço por reconhecimento e igualdade diante da sociedade branca – seria admitir

uma diferença que ela buscava superar.

Se, por um lado, a violência racial sofrida é vivida com resignação a partir da comunidade, por outro, é naturalizada por aqueles de quem parte: “[...] *eles são meio bugre, meio arrisco [...] eu gosto deles, são gente assim, muito caipira, não é caipira, como atrasado assim, sabe?*” (Excerto de entrevista com senhora de Mariental).

Em 1997, o Iphan publicou “Passeando nas Ruas da Lapa na Década de Vinte”, como parte de um projeto “de resgate, preservação e valorização do seu patrimônio cultural”. Nessa obra, a autora transcreve as memórias de uma senhora narradas em 1990, à época com 81 anos de idade. Em seu relato estão expressas as relações com a população negra da Lapa:

“Vovô mesmo era Miguel José Corrêa. Ele criou um pretinho, o Ingrácio, que apareceu por lá, sem pai nem mãe e Mãe Tuca acabou de criar. Foi registrado como Ingrácio José Corrêa. Ingrácio foi um bom menino, correspondeu a tudo que o que recebeu de vovô Miguel e de Mãe Tuca. Ele foi para o Rio Negro, chegou a ser prefeito de Mafra. Era preto, retinto, mas sempre foi muito bom. Era um preto de alma branca, o Ingrácio. Foi bom para minha avó e ajudou muito em tudo” (Senhora entrevistada por Lacerda, 1997, p. 16).

A descrição de Ingrácio como “*um preto de alma branca*” reflete a tentativa de valorizar uma pessoa negra apenas quando esta se conforma aos padrões da branquitude. Gonzalez (2020) destaca como muitos negros acabam aceitando o lugar subalterno que lhes é atribuído, sendo reconhecidos apenas ao se adaptarem às expectativas da sociedade branca. O rótulo imposto a Ingrácio sugere que ele só é considerado por internalizar os valores da “respeitabilidade”: um mecanismo de branqueamento simbólico que premia comportamentos próximos ao ideal branco e reafirma a hierarquia racial.

A frase “*era preto, retinto, mas sempre foi muito bom*” sublinha sua condição de marginalidade, explicitada pelo uso do adversativo “*mas*”, que implica uma exceção ao padrão esperado. Essa narrativa reflete o projeto histórico de subjugação que tentou, sistematicamente, “melhorar” as características dos negros, subordinando sua identidade a padrões de aceitação que desvalorizam sua cultura e história.

Essa lógica de violência simbólica negou a Maria Carolina o reconhecimento de identidade quilombola por não corresponder a estereótipos raciais. O caso expõe o choque entre autoidentificação – princípio político-jurídico do reconhecimento – e a exigência social de “prova de cor”. Traços físicos fora desse padrão são frequentemente lidos como “impureza”, mecanismo de policiamento que restringe a autoidentificação e estreita a compreensão da identidade quilombola. Identidade quilombola não se define pela aparência, mas por história, territorialidade e vínculos comunitários.

Munanga (2019) explora a complexidade e a polissemia do conceito de mestiçagem. Segundo o autor, entre o fim do século XIX e o início do XX, elites brasileiras forjaram um projeto assimilacionista e eurocêntrico de “clareamento” populacional, que apresentava a mestiçagem como harmonizadora das diferenças; na prática, porém, a hierarquização racial manteve a identidade mestiça em posição subordinada e ambígua. O princípio da hipodescendência classifica como negra qualquer pessoa com traço assim definido, enquanto a branquitude exige “pureza”. Nesse gradiente cromático, o colorismo atribui privilégios relativos a peles mais claras e reforça a hierarquia entre as próprias vítimas do racismo no Brasil.

Ainda segundo o autor, os movimentos negros contemporâneos defendem uma sociedade plurirracial e pluricultural, unificando pretos e pardos em uma identidade política que valoriza as diferenças. Em contraponto, Munanga se opõe à visão de Darcy Ribeiro, que teria elaborado uma teoria da formação do povo brasileiro por meio da assimilação cultural. No debate sobre hibridismo cultural – entendido por Haesbaert e Mondardo (2011) tanto como fusão quanto como articulação dialética –, a construção identitário-territorial contemporânea pode decorrer de combinações desiguais de forças: de um lado, uma hibridização “antropofágica”, apropriada pelos grupos subalternos como inovação e resistência; de outro, hibridizações impostas que servem a interesses hegemônicos e reproduzem hierarquias. Essa agenda ressignifica a mestiçagem como pluralidade legítima. Contudo, tal reconhecimento não se verificou quando ativistas negras de Curitiba me acompanharam à Vila Esperança e ao Feixo.

Apesar do objetivo de escutar e acolher saberes e histórias, de mulheres para mulheres, mesmo com a generosa recepção de Maria Carolina à beira do fogão a lenha, uma das visitantes frequentemente interrompia a anciã, impondo seus pensamentos e suas verdades sobre chás e unguentos. A situação foi ainda mais dolorosa no Feixo, na casa da benzedeira que nos serviu um farto almoço. As imagens de santos católicos e as rezas dos benzimentos dirigidas àqueles que chegavam, foram motivos para críticas intolerantes, tal como analisa (Daflon, 2017, p. 60):

Da perspectiva da identidade individual, ativistas dos movimentos negros frequentemente interpretam o uso de categorias como “pardo” ou “moreno” como expressões de falsa consciência. Ao adotar uma dessas categorias como identidade, a pessoa estaria negando sua pertença étnica ou racial verdadeira.

Esse tensionamento é típico do encontro entre repertórios urbanos de politização da negritude e contextos rurais/periurbanos, em que a etnicidade se ancora na história de “terra de preto”, em redes de parentesco, práticas locais e luta por direitos territoriais. A pressão por “performances de autenticidade” (africanidades visíveis) tende a produzir ruído e pode deslegitimar saberes locais, assim como apontado por Arruti (1997). Essa preocupação é

apontada também por Silva (2020, p. 56):

Quais são os significados das lutas de gênero ou do feminismo para uma mulher urbana? E para uma mulher negra, urbana e quilombola? Seria a mesma lógica? A vida no meio rural é a mesma do meio urbano? Que valores urbanos são comuns ao mundo rural? Não estou afirmando que as mulheres quilombolas urbanas tenham perdido o seu sentido do ser, nem que as mulheres negras em geral não tenham pautas comuns às mulheres quilombolas. Apenas reflito sobre esses dois mundos, rural e urbano, e as perspectivas de gênero, que por si só se dividem e levam consigo ou constroem para si seus próprios significados. Mesmo no meio rural, existem várias ruralidades, assim como existem várias urbanidades, ou seja, formas diferentes de viver esses dois mundos. Portanto, pensar esses mundos, rural e urbano, dialogando com as mulheres, exige primeiramente evitar a armadilha da produção de uma teoria única. Compactuar, mesmo que inadvertidamente, com um pensamento totalizante e hegemônico revela uma tentativa de produzir um Outro a partir da visão de mundo de quem detém o poder e o acesso a bens materiais e imateriais, tendo em mãos a prerrogativa de classificar e hierarquizar o resto com base em um olhar dominante sobre a cultura, as crenças, as localidades, as práticas religiosas, entre outros aspectos.

Esse embate encontra um paralelo latino-americano na Colômbia: ali, a [Lei n.º 70/1993](#) (Colômbia, 1993), que surgiu de um impulso urbano, precisou ser traduzida em dispositivos de governança territorial para comunidades rurais e ribeirinhas. A categoria “comunidades negras”, os conselhos comunitários e a titulação coletiva foram operados por autoidentificação e por instrumentos que inscrevem territorialidades por meio de censos, croquis, mapas de uso e regras internas, entre outros, culminando no título coletivo e em planos de gestão do território. O processo explicitou tensões de representatividade, burocratização do pertencimento e os tempos do Estado, mostrando que direitos étnico-territoriais só se efetivam quando há mediação entre os repertórios políticos urbanos e as práticas locais de territorialização, com foco em autoidentificação, memória, uso coletivo e governança própria (Pardo, 2016).

Do ponto de vista metodológico, o episódio com as mulheres dos movimentos negros nas CRQs foi aprendizagem e alerta para uma etnografia prudente: a escuta das “gramáticas do cuidado” e das espiritualidades locais (católicas, populares) é condição para construir confiança e reconhecer pertencimentos que não cabem em modelos únicos. Após essa experiência, intensifiquei a construção de confiança com essas mulheres e suas famílias. Em termos operacionais, isso significou um retorno mais regular ao campo e pactos de pesquisa (o que será registrado, como e a quem será devolvido), devolutivas e uma condução de escuta a partir dos acordos de cuidado.

O reconhecimento social é componente central na construção de identidade, autoestima e dignidade de grupos historicamente marginalizados, como a CRQ VEM. Quando prevalece uma autoimagem restritiva, o potencial de mobilização por reconhecimento externo se enfraquece. A inércia no autorreconhecimento e no processo de etnogênese – ambos

dependentes de redes de acolhimento afetivo e de respeito cognitivo – expõe a comunidade a vulnerabilidades de direitos e a uma dupla deslegitimação: de um lado, críticas meritocráticas amparadas no mito da democracia racial; de outro, posturas militantes intransigentes que prescrevem engajamentos e formas de pertença nem sempre condizentes com as tradições e os saberes afro-brasileiros vividos localmente.

6.2.4 Mulher, mulher-mãe, mulher-família

Falarei do lugar da escrava. Do lugar dos excluídos da res(pública). Daqueles que na condição de não cidadãos estavam destituídos do direito à educação. Dirijo-me a ti, Eu hegemônico, falando do lugar do “paradigma do Outro”, consciente de que é nele que estou inscrita por ti e que, “graças” a ele, expectativas se criaram em relação a mim. Estou ciente de que mesmo tentando negá-las, elas podem se realizar, já que me encontro condicionada por uma “unidade histórica e pedagogicamente anterior” da qual eu seria uma aplicação. Uma aplicação histórica cuja consciência se renova permanentemente pela memória d’alma da escravidão herdada de minha ancestralidade e, antes dela, das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao meu corpo negro. Uma aplicação histórica também da modernidade ocidental que dissecou cientificamente minha inferioridade natural que constitui hoje o espetáculo de indigência humana que exibo ao mundo (Carneiro, 2023, p. 9).

À luz da interseccionalidade (Carneiro, 2003), a posição da mulher negra articula subalternizações racial, patriarcal, de classe e territoriais; por isso, sofrimento, trabalho do cuidado, maternagem e violência devem ser lidos como camadas sobrepostas, e não como vetores isolados. Esse enquadramento evita moralismos e possibilita compreender como essas opressões se conjugam no tempo e no território, produzindo expectativas e limitações específicas. No plano do valor social e da imagem, opera ainda uma estética racializada que, como assinala Sueli Carneiro, opera o “*estigma da feiura*”, desqualificando corporalidades negras femininas e rebaixando a possibilidade de reconhecimento e proteção em relações familiares e comunitárias.

A primeira mulher que entrevistei foi Kehinde, em 2022, e ela me impactou profundamente. A necessidade que ela tinha de falar, talvez com qualquer pessoa, revelava seu sofrimento. Antes de se casar, morava no Feixo e, há cerca de 15 anos, vive na Vila Esperança. Atualmente está separada do marido, que vive fora da comunidade, no bairro São Cristóvão, com outra família. Ao redor de sua casa moram parentes do ex-marido que, segundo ela, não a acolhem e a tratam mal, o que a faz se sentir isolada. Chorou durante a entrevista. Tem três filhos. O adolescente vive com a avó paterna, sua vizinha, mas não mantém uma relação próxima com a mãe.

Em nova conversa, relatou que engravidou de um namorado da Lapa, um homem que bebia e causava conflitos em sua casa. Por isso, decidiu terminar o relacionamento, e ele não

sabe sobre a gravidez. Ela ainda relata depressão, diagnosticada no posto de saúde antes dessa gestação, mas se recusa a tomar os remédios. Admitiu que não sabe se queria ter esse filho. Durante consulta para tratar o braço quebrado do filho de 5 anos, desabafou com o médico, que sugeriu a adoção do bebê. No entanto, sendo evangélica, acredita que deve cuidar da criança, pois “*Deus mandou*”, uma convicção em que a religiosidade dá sentido à decisão reprodutiva, modulando os dilemas associados a obrigação moral. O olhar da filha, de 11 anos, chamou minha atenção: corpo já desenvolvendo traços da adolescência, expressão triste, abraçando a mãe. A religiosidade dá sentido à decisão reprodutiva, modulando dilemas entre projeto de vida e obrigação moral.

Luiza tem uma história que ecoa a anterior. Ficou separada do marido por um período devido ao alcoolismo dele. Quando ele parou de beber, voltaram a viver juntos e tiveram o filho mais novo. Luiza parecia conformada. Meses depois de seu primeiro relato, sua filha, de 17 anos, foi vítima de violência sexual e psicológica sofrida no Feixo por parte de um tio. A cunhada de Luiza, Verônica, é uma dentre os quinze filhos de seus pais. Sua mãe faleceu há 26 anos, deixando o pai viúvo. Segundo ela, a mãe teve muitos filhos porque seu pai impunha relações sexuais forçadas e não respeitava seu tempo de recuperação após os partos.

A história de sua irmã, Ana, também é marcada pelo sofrimento. Aos 14 anos, fugiu com seu primeiro marido, um homem mais velho, após ser acusada pelo pai de iniciar um incêndio na casa da família. Ao falar de sua vida, Ana confessou que nunca foi feliz e que nunca se sentiu amparada pela família – nem por seus irmãos e irmãs, nem por seus filhos mais velhos. Expressa o desejo de trabalhar e cuidar do filho de 6 anos, lamentando vê-lo em situação de necessidade e sentindo saudades do pai. Seu segundo marido, alcoólatra, tinha uma relação difícil com o enteado mais velho, o que acabou levando à separação do casal e a um desentendimento também entre Ana e sua filha. Atualmente, os filhos mais velhos vivem com o pai, no bairro São Cristóvão, enquanto o menor, nas visitas à avó paterna, tem a oportunidade de conviver com o pai.

Outro exemplo de violência parental pode ser encontrado no depoimento de Cristiane:

Fui criada pela minha tia Toninha, lá embaixo. Ela que me criou e a minha avó. [...] Daí a minha avó já faleceu [...]. Daí a gente morava no Fecho. A mãe me batia aqui e eu ia lá pro Fecho a pé, de noite. E ela me acolheu. Então, eu não parava com a minha mãe, não. Quando eu tinha 14 anos, saí daqui que a mãe me expulsou de casa. Fui bater lá em Palmas. Lá em Palmas eu casei e depois eu vim pra cá. Aí, cheguei... Meu pai tinha sido atropelado. Eu saio, às vezes, fico um tempo aqui e saio fora. Eu vejo que o clima não tá bom e já saio fora. Porque eu já tô ficando doente aqui. O negócio não tá bom, né? Já tomo as remediadas que eu tô tomando. Eu já não sou normal. Por causa de quê, né? Por causa de coisas aqui, né?

Cristiane também relata a convivência difícil com a irmã, Kehinde, por conta do temperamento desta. Ainda assim, afirma que estará sempre presente para apoiá-la quando necessário: *“Minha Nossa Senhora do céu! Deu o maior B.O.! Até eu acabei quase matando a atual agora. Se a irmã presta ou não presta, nós tamo em cima. Bati na mulher, foi um dia e bati no marido”*. A fala se refere a um episódio em que interveio em defesa de Kehinde, envolvendo brigas físicas com a atual parceira do ex-marido da irmã.

Essa “naturalização” do agravo dialoga com o *racismo por denegação* (Gonzalez, 2020) e o *dispositivo de racialidade* (Carneiro, 2023): dificulta a nomeação pública da violência, desloca mulheres para posições de “*menos-ser*” e empurra a resolução para redes familiares imediatas – solidariedades situacionais que mantêm a vida, mas não substituem o direito. Nessas dinâmicas, a estética racializada impõe julgamentos morais e corporais que desqualificam mulheres e meninas, contribuindo para a minimização de insultos e agressões e para a redução de apoios externos.

Há muitos outros exemplos de mulheres entre 20 e 45 anos que se casaram muito jovens: Ana Maria casou com 18 anos, na mesma época em que os pais se separaram – sua mãe era vítima de violência doméstica; Raquel casou com 15 anos, é irmã de Cristiane e filha de mãe alcoólatra; Cristiane casou aos 16 anos; Madalena casou com 19 anos e, em pouco tempo, anunciou a gravidez; Zélia casou aos 14 anos, foi criada apenas por sua mãe, o pai “*está por aí*”; Djamila, mãe solteira aos 18 anos, mora com sua mãe. Esses movimentos de sair/retornar à comunidade, sobretudo na gravidez, ativam territorialidades do cuidado: redes femininas (mães, avós, irmãs, tias) operam como infraestruturas afetivas do território, sustentando a socialização de crianças e a reprodução sociocultural por meio dos vínculos de pertença.

O papel social da mulher não difere na CRQ Feixo, conforme relatam Conceição, Beatriz e Úrsula. Suas narrativas destacam experiências marcadas por traição, violência, abandono, trabalho exaustivo, responsabilidade com o cuidado de filhos e netos, além da centralidade da fé em suas vidas.

À exceção de Kehinde e Ana, a maioria das mulheres entrevistadas afirmou ser feliz, sugerindo uma aceitação resignada da realidade, possivelmente resultado do desconhecimento de outros modelos de estrutura e dinâmica familiar. Maria Carolina é um exemplo disso. Embora ressentida por um relacionamento extraconjugal de seu marido, lembra dele com carinho, destacando que ele gostava de trabalhar e que era diferente dos homens “*de hoje*”, que batem e bebem. Ela recorda ainda que em setembro é seu aniversário de casamento. O marido, faleceu há dez anos. Quando se casaram, ele tinha 21 e ela 19 anos, já era órfã de pai e mãe. Moravam perto, no Feixo, e assim se conheceram. Sobre ter sido feliz em seu casamento:

Sabe que fui? Disseste que não fui, não, porque ele não era ruim pra mim. Num foi ruim. Nós vivimos 42 anos, e não vivimo mais porque Deus não quis, né? Mas... A única coisa, a única coisa que... Ele deixou um filho com outra muié aí. A única coisa dessa. Mas ele ruim não era em casa. A traia me contô. E ele escondia, mas ela não, né? (Excerto de entrevista com Maria Carolina).

Sua visão sobre o casamento reflete um misto de saudade e conformismo em relação à dinâmica que viveu e reclama da solidão – sentimento comum a muitas outras mulheres, viúvas ou não. Maria Carolina queixou-se que ninguém da família a ajuda com os afazeres da casa e da horta, de que não ganha nada do porco que os filhos abatem: “*antigamente era diferente*”. Contou sobre um neto de 17 anos que criou desde pequeno porque o primeiro marido de sua filha “*não gostava da família dela*”. O neto foi morto a tiros na Lapa, poucos meses antes do falecimento do marido, ela evitou explicar as circunstâncias em atitude resignada.

Maria Carolina recorda os pais com carinho. Sua mãe faleceu aos 53 anos, quando Maria Carolina tinha 17. O pai, por sua vez, faleceu aos 74 anos. A mãe teve quatro filhos biológicos e criou a filha do primeiro casamento do marido, que era viúvo, com uma diferença de idade de 19 anos. Maria Carolina descreveu sua mãe como uma pessoa boa e calma, que nunca batia, mas sempre dava conselhos. A relação com o sogro, no entanto, era diferente:

Eu queria bem a véia, a véia não era dissetera, sabe? Mas o velho... Não valia nada. E menos para mim. Um dia ele foi com uma bengala, andava de bengala, sabe? Foi ali, eu morava onde é a casa da [filha]. Ele foi ali e queria dar com aquela bengala, né? Não valia nada. Eu disse pra ele “se quiser dá, dê, mas cê, eu acho que mecê só qué as outras noras que prestam. Quando eu era mais nova, eu vivia limpando rabo de mecê lá no Feixo, agora não precisam mais de mim. Precisa só das outras noras? E quando mecê morre, eu não vou chorar” (Excerto da entrevista com Maria Carolina).

Essas memórias tensionam afetos e hierarquias, revelando critérios situados de respeito e reciprocidade no parentesco ampliado. Lélia, por sua vez, se casou aos 24 anos, após algum tempo “*amigada*”. Ela relata que seus parentes estão no Feixo e que tem uma boa relação com eles. Seu pai faleceu aos 42 anos de tuberculose, deixando sua mãe com seis filhos. Para sustentar a família, sua mãe trabalhava na roça e lavava roupas para fora, enfrentando grandes dificuldades. Lélia lembra a mãe como uma mulher batalhadora que, ao sair para trabalhar, levava um cabo de vassoura para trazer, amarrados em uma trouxa, os alimentos doados que recebia.

Já seu marido não foi um companheiro presente, nem mesmo quando Lélia estava grávida. Ela lamenta ter dado à luz sozinha, sem ninguém para visitá-la, dependendo da assistente social para ajudá-la no hospital. Relembrou: “*Hoje em dia a gente vive por respeito à família, não é às mil maravilhas. Mulher já não são tão dependentes, têm os meios da gente*

se virá, nem dinheiro precisa. Taquei o peito pra criar os filhos, dar o melhor para eles, não me arrependo". Contudo, apesar de Lélia afirmar que as mulheres hoje têm mais autonomia, os papéis de gênero ainda estão profundamente enraizados. Sua filha, de 27 anos, cuida da limpeza, prepara as refeições e mantém a horta. O filho trabalha na JBS, enquanto o marido de Lélia vai para a roça e cuida da lenha. Lélia, por sua vez, é quem lava a roupa. A divisão de tarefas reforça a desigualdade de gênero presente no cotidiano familiar.

A condição feminina de sujeição também está presente na história de Quitéria, Jaqueline e Cida. A mãe delas, já falecida, aceitou que sua irmã mais nova mantivesse uma relação conjugal com o seu marido, o que resultou no nascimento de 24 filhos do pai. Cida descreve: *"Ele era safadinho, né? E daí diz que ele tem mais duas perdidas, né? Sei, só que eu não sabia. 24 filhos, tudo junto. Tudo nós juntos. E as irmãs juntas, né?"*. Aqui, a vida familiar se ordena em torno das mulheres e de suas aliadas, num arranjo ampliado de cuidado e decisão que diverge do "ideal nuclear moderno" – monogâmico, co-residente, com descendência direta e papéis de gênero normativos.

Quitéria reconhece sua mãe como sua principal referência feminina: *"Porque ela me criou sozinha, eu com meus irmãos. E a mãe não deixava faltar porque ela trabalhava bastante na roça, né? Trabalhava fazendo limpeza nas casas"*. Jaqueline, filha biológica da irmã mais nova no triângulo familiar, também considera a tia como mãe afetiva. Após desentendimento com sua mãe biológica, Jaqueline se mudou para Curitiba, mas retornou à comunidade quando engravidou durante a pandemia de covid-19. Quitéria e Jaqueline cuidam de seus filhos sozinhas. Quitéria teve a ajuda da mãe enquanto ela estava viva. O pai do filho de Quitéria é da Vila Esperança, enquanto o pai do filho de Jaqueline vive em Curitiba. Jaqueline, inclusive, teme pela segurança do filho em momentos em que ele possa estar na cidade com o pai.

Em vez do modelo nuclear da família tradicional, emergem arranjos extensos – maternagens cruzadas, tias-mães, avós-mães – que instituem regras e signos (quem cuida de quem; quem circula; quem decide). São relações de parentesco que sustentam a vida diante da precariedade, como formas próprias de organização social. Quando jovens, solteiras e sem filhos, deixar a comunidade parece tentativa de escapar das dificuldades econômicas e sociais. No entanto, a gravidez muda as prioridades, e o retorno representa a busca pela segurança da rede de apoio formada pelas mulheres da família.

Por outro lado, esse retorno revela um ciclo de repetição das mesmas circunstâncias que originalmente tentavam superar: a pobreza que leva ao abandono escolar precoce para trabalhar, seja em casa ou na roça; a saída de casa como uma tentativa de escape; e, posteriormente, namoro, gravidez e casamento, que as reconduzem às responsabilidades

domésticas e rurais. Nesse contexto, as mulheres têm sua capacidade de romper o ciclo de pobreza limitada, e a repetição das mesmas condições se perpetua ao longo das gerações. Essa estrutura molda as dinâmicas de vida, restringindo o desenvolvimento pleno de suas capacidades e aspirações.

Outro aspecto relevante e recorrente nas entrevistas é a frequência de relatos de natimortalidade e mortalidade infantil em décadas passadas. Relatos de bebês natimortos ou que faleceram nos primeiros meses de vida, assim como mortes na infância, são comuns e frequentemente contados com certo distanciamento emocional. Isso me levou a refletir sobre as lentes interpretativas que eu estava utilizando, influenciadas pela concepção de família da modernidade ocidental. Nesse contexto, percebi que a categoria de família moderna se mostra inadequada para descrever uma realidade moldada pela brutalidade histórica da escravidão, que provavelmente gerou estratégias de distanciamento afetivo como mecanismos de defesa contra o sofrimento.

A categoria fenomenológica de “corpo-lugar” media a consciência de ser e de ser-no-mundo: no contato entre corpo e espaço vivido, a interseccionalidade deixa de ser apenas conceito e se torna experiência concreta que orienta percepções de risco, valor social e possibilidades de ação. No *ponto-Aqui* – escala zero do corpo (Serpa, 2025) – posições de raça, gênero, classe, território, religião e ciclo de vida são sentidas como limites e aberturas que organizam rotinas e decisões, da maternagem às circulações cotidianas. Essa lente evidencia, ao mesmo tempo, a produção de constrangimentos e a emergência de agências situadas, deixando claro onde as políticas devem incidir: na remoção de barreiras materiais e simbólicas que recaem sobre esses corpos em seus lugares.

6.2.5 Saúde e cuidado

O conceito de saúde adotado nesta tese considera a saúde não apenas como ausência de doença, mas como um estado de bem-estar que envolve condições sociais, econômicas, ambientais e políticas. Essa perspectiva enfatiza determinantes fundamentais, como alimentação, moradia, educação, lazer e meio ambiente, indispensáveis para a qualidade de vida. O direito a esse estado de bem-estar deve ser assegurado por políticas públicas que garantam acesso equitativo aos serviços essenciais, integrando ações de promoção, proteção e recuperação de forma democrática e participativa (Rosário; Baptista; Matta, 2020).

Já a qualidade de vida, como uma construção que vai além de aspectos médicos, abrange tanto a percepção do indivíduo sobre seu estado e contexto quanto elementos

subjetivos, como amor, felicidade, realização pessoal e processo de constituição identitária. Inclui também aspectos objetivos relacionados à satisfação das necessidades básicas, que refletem o nível de desenvolvimento econômico e social. Esses fatores são avaliados qualitativamente, considerando como cada pessoa percebe e vivencia sua realidade cotidiana. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a qualidade de vida é multidimensional, envolvendo saúde física, estado psicológico, autonomia, interações sociais e contextos culturais e religiosos, o que destaca a percepção do indivíduo sobre sua posição no mundo e suas expectativas. Assim, o cuidado em saúde deve reconhecer as complexidades culturais, sociais e individuais que moldam como as pessoas experienciam e interpretam sua saúde e bem-estar (Vasconcelos et al., 2020).

Na Vila Esperança, há alta incidência de doenças como diabetes e enfermidades cardíacas. O acompanhamento e os tratamentos são dificultados, já que a UBS está localizada na sede de Mariental, a cerca de 30 minutos de caminhada. Segundo Cristiane, é necessário chegar cedo na segunda-feira para conseguir uma ficha de atendimento, que ocorre apenas às quintas-feiras. Muitos buscam esse atendimento no município de Contenda, pela maior proximidade e por ser o deslocamento mais rápido e sem pedágio.

Maria Carolina, idosa, sofre de artrose e, segundo ela, precisaria realizar uma cirurgia nas duas pernas. Sem apoio familiar para encaminhamentos e cuidados pós-operatórios, decidiu não realizar o procedimento. Também necessita de limpeza das lentes implantadas na cirurgia de catarata e aguarda convocação do serviço de saúde. Ela demonstra desconfiança em relação ao atendimento médico. Um de seus filhos, já adulto, teve hepatite (descrita como de “*hepatite normal*”) e recusou a internação hospitalar. A família recorreu a um “curador” e a uma benzedeira, que realizou um ritual utilizando cerveja preta. Ainda assim, após o episódio, a família tomou a vacina contra a hepatite. O marido de Maria Carolina, cardíaco e diabético, passou por uma cirurgia na Santa Casa de Curitiba, mas faleceu 15 dias após o procedimento, o que reforçou sua desconfiança na medicina convencional.

O receio contrasta com a descrição de situações vividas por Maria Carolina no passado. Ela relata que perdeu uma filha ainda criança devido ao que chamou de “*hepatite das bichas*”. Outra filha faleceu aos 15 anos, antes de a família se mudar para a VEM; começou a espumar pela boca e, sem saber como agir, a família a colocou na porta para “*pegar vento*”. O corpo foi levado ao Instituto Médico Legal (IML), em Curitiba, que, segundo Maria Carolina, atribuiu a causa a um “*pulmão fechado*”. Durante sua narração, Maria Carolina pareceu distante, triste e conformada, sobretudo ao relatar o caso da filha adolescente. Contou que teve nove filhos, “*muitos eram sãos, outros não*”. Resignação em relação a um sofrimento marcante na história

de vida de muitas mulheres como ela, de muitas famílias como a dela. Termina contando que viveram muitos anos sem instalações sanitárias adequadas e que sua família só passou a tê-las após anos na Vila Esperança. Cida também relembra o sofrimento da mãe:

Mãe teve doze gestações, dois faleceram. uma que a mãe não falava. Tinha uns 5, 6 aninhos, acho. Esse que era pra ser Samuel, que morreu pequenininho, se nasceu assim, né? Samuel, acho, né? Acho que era. Daí a outra, eu não me lembro se era Carme, acho. Acho que era. Que morreu. Com 5 anos. É, 5 anos. Na hora que ele se terminava, eles falavam que era bicho, né, só que era bicho, né? [Sobre sua tia e seus meios-irmãos] é, mas sete, né? Sete aqui, tem quatro mortos, né? Quatro. É, dá quase doze também, doze. E era tudo parto em casa. Tudo em casa (Excerto da entrevista com Cida).

Esses relatos são confirmados por uma senhora que entrevistei e que trabalhou junto às famílias da comunidade em atendimentos de saúde na década de 1990: “*Eles tinham muita lombriga, verme, lombriga, né? Morreu muita criança naquela época... ih! Daí quando morria, saía pela boca o bicho, pelo nariz. Muita criança se afogava*” (Excerto de entrevista realizada em 16 de setembro de 2025). Sem rede de coleta de esgoto, Maria Carolina, Cida e outras famílias da VEM possuem fossa séptica, mas dependem da limpeza periódica pela prefeitura. Em 2024, Maria Carolina foi à Lapa, desmaiou e caiu; ia à Assistência Social solicitar a limpeza da fossa. Muitas famílias possuem apenas fossas rudimentares – sem revestimento –, com risco de contaminação do solo e da água subterrânea.

Sobre a situação do saneamento básico, as mulheres contam que, antes da rede de água da Sanepar, há pouco mais de vinte anos, buscavam água no fundo de vale ao sul da comunidade, no arroio Caxambeva. Relatam um episódio de contaminação da água [167], malcheirosa e turva, que chegou às torneiras. Segundo Lélia, isso ocorreu pela primeira vez em 2010, por efluentes de uma granja próxima à captação pelo poço artesiano. Houve indenização às famílias afetadas, não só na Vila Esperança. Lélia denuncia um segundo episódio de contaminação, anterior à pandemia de covid-19, ainda em tramitação judicial, e reclama da lentidão da justiça.

Muitos moradores apresentaram diarreia e buscaram atendimento médico; outros trataram em casa. Utilizaram água de “*pocinhos e do mato*”, prepararam remédios caseiros para grande parte da comunidade e, depois, realizaram limpeza e desinfecção extensas.

O saber tradicional permanece nas ervas, chás e ungentos. Lélia prepara chás aprendidos com a mãe: “*chá de pinga*” para arritmia (tomado quente, com um pouco de açúcar); chá preto com brasa de fogão para tosse/afecções pulmonares; cerveja preta com erva-doce e mel para tosse. Maria Firmina recorda que, quando as mulheres tinham os filhos em casa, tomavam cachaça no resguardo como remédio, antes das refeições.

Segundo Lucas M. Pacheco, agente do Centro de Referência de Assistência Social (Cras) da Lapa, em entrevista concedida em janeiro de 2024, o uso nocivo de álcool é comum no Feixo e possivelmente também na VEM – algo corroborado por entrevistas e observações de campo. O consumo é frequente entre jovens, adultos e idosos. Cida, ao comentar a morte do pai, relata que ele faleceu “[...] *do coração. E bebida, né? Ele tomava bebida com remédio da pressão. Era do coração, né?*”.

A Vila Esperança e as demais comunidades quilombolas da Lapa mantiveram por décadas traços de antigas comunidades rurais: alta natalidade, influenciada pela limitada oferta de contraceptivos e pela necessidade de força de trabalho no campo. A falta de políticas eficazes, as barreiras de acesso aos serviços e a desconfiança na medicina convencional reforçaram a continuidade das práticas tradicionais, como as realizadas por benzedeiras, como indicado nos questionários e entrevistas. É necessário considerar condicionantes socioeconômicos e ambientais mais amplos que impactam a saúde física e mental: falta de saneamento, escassez de atividades culturais e de lazer, déficit de apoio à organização coletiva, entre outros fatores que historicamente aprofundam a marginalização.

Desde as primeiras visitas à Vila Esperança, além dos recorrentes casos das doenças crônicas, minha percepção é de que muitas mulheres vivem processos de adoecimento emocional. Kahinde, por exemplo, apesar do diagnóstico de depressão, recusou medicação – primeiro por confiar na fé, depois pela gravidez do quarto filho. Ana, Maria Carolina, Maria Sylvia e Quitéria também apresentam com suporte médico, psicológico e familiar insuficiente.

Com base no conceito de “sistemas de cuidado”, de Arthur Kleinman, e na noção de “itinerários terapêuticos” (IT), os relatos da Vila Esperança revelam um pluralismo de cuidados. Os sistemas de cuidado são arranjos culturalmente organizados que estruturam percepções, decisões e práticas diante do adoecimento, articulando três subsistemas interligados: popular (família, vizinhança, religião), informal (curadores, benzedeiras, terapias tradicionais) e profissional/formal (serviços e profissionais de saúde). Já os ITs são os caminhos e escolhas sequenciais que pessoas e famílias percorrem entre esses subsistemas, orientadas por lógicas situadas de risco, custo, tempo, acolhimento e valores (Siqueira, Jesus, Camargo, 2016; Alves, Souza, 1999).

Na VEM, o popular e o informal atuam como primeira linha, dadas as barreiras do profissional (distância da UBS, agendas restritas, regulação lenta, transporte). Os deslocamentos entre Mariental, Contenda e Lapa, a mediação da agente comunitária e a peregrinação por serviços evidenciam ITs atravessados por desigualdades territoriais e de classe, não por irracionalidade. No caso de Maria Carolina, perdas familiares, desconfiança e

ausência de suporte para procedimentos eletivos produzem estratégias híbridas: remédios caseiros e rituais combinados à adesão seletiva a vacinas e cirurgias quando viáveis. Esses ITs expressam um sofrimento social que excede a clínica e indicam a necessidade de reordenar temporalidades institucionais, reduzir barreiras territoriais e integrar saberes populares e religiosos em práticas culturalmente sensíveis – fortalecendo a resolutividade e a continuidade do cuidado no Sistema Único de Saúde (SUS).

6.2.6 Religiosidade e saberes tradicionais

Nas CRQs da Lapa, a religiosidade estrutura redes de cuidado, pertença e interpretação do sofrimento. Uma das principais referências é Maria Firmina, 84 anos, liderança no Feixo. Entre as práticas que conduz estão benzimentos, a procissão em louvor a Nossa Senhora Aparecida e a festa do Dia das Crianças, como pagamento de uma promessa. Em sua casa, muitas imagens de santos e santas estão nas paredes e no quarto. Mesmo pessoas de outras religiões recorrem aos seus benzimentos para curar as crianças de susto, “*bicha*” (verminoses) e doença de “*minguá*” (anemia e outras debilidades físicas). Adultos em sofrimento também recorrem a ela. Pessoas chegam de várias partes da Lapa e de municípios da região e, quando o deslocamento é difícil, o benzimento ocorre à distância (por recado/telefone).

Outras benzedeadas são lembradas, residentes no Feixo e em Contenda. Zélia e Vitória recordam a benzedeadas da Vila Esperança que faleceu de câncer. Geni relata que seu pai também benzia: “*Aí ele pegava um copo d’água, uma arruda ali, fazia simpatia com as outras. Dor de dente, e susto de criança. Tudo aquelas coisinhas. As crianças ficavam bem, as mães iam levar um lá pra ele dá bença. De certo era bom, né, porque falavam*”. Maria Carolina usa chás e rezas, especialmente para crianças com vermes, embora não se identifique como benzedeadas. Cristiane resume a capilaridade dessa rede: “*A gente leva é na Lapa, no Feixo, em Contenda. Quando a gente não leva, a gente liga, né?*”. Essas práticas revelam uma rede de cuidados que conecta localidades e famílias.

Mendes e Cavas (2018) e Lewitzki (2019) apontam que benzedeadas(os), em geral católicas(os), atuam em hibridismo religioso com matrizes afro-brasileiras e indígenas. Cuidam de males espirituais e físicos – “mau-olhado”, “feitiços” inveja, adoecimentos de origem espiritual/emocional – e de problemas corporais entendidos como energizações negativas ou influências espirituais, articulando corpo e espírito como dimensões inseparáveis do adoecer e do curar. O fazer combina orações, simpatias e rituais baseados em saberes tradicionais e plantas medicinais. No espaço doméstico, altares e objetos de devoção organizam um

microcosmo que orienta práticas e sentidos do cuidado.

Socialmente reconhecidas, essas lideranças terapêutico-religiosas são como pontos de confluência identitária, oferecendo acolhimento, interpretação do sofrimento e respostas acessíveis quando o acesso ao sistema oficial de saúde é limitado. Para Lewitzki (2019), o recente reconhecimento legal dessas práticas como patrimônio cultural imaterial pela [Lei Estadual n.º 19.689](#) (Paraná, 2018c) reforça a necessidade de preservá-las como parte de um *continuum* de cuidados que complementa o sistema formal com enfoques culturalmente situados, contribuindo para a integralidade do cuidado e a autonomia comunitária.

A religiosidade católica marca o cotidiano de mulheres como Maria Carolina, Ana e Lélia, que ouvem hinos e missas pelo rádio ou televisão. A devoção também aparece nas festas, nos quintais e lares adornados com imagens de santos e capelinhas (FIGURA 46).

FIGURA 46 – PROCISSÃO EM LOUVOR A NOSSA SENHORA APARECIDA, CRQ FEIXO



LEGENDA: À esquerda, preparação para a saída da procissão; à direita caminhada da procissão até a Capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. FONTE: A autora, CRQ Feixo, 12 out. 2024.

Quanto às religiões de matriz africana (candomblé e umbanda), não se consolidaram localmente como marcadores identitários. A explicação é multifatorial: histórico de intolerância, hierarquias coloniais que favoreceram o catolicismo, trajetórias regionais e mediações recentes do movimento negro. Leila Klenk³³ observa que referências afro-religiosas passaram a aparecer em algumas celebrações católicas há cerca de uma década, mas com adesão limitada, interpretadas por ela como “*imposição de uma cultura que não é deles*” (Excerto da entrevista realizada em 27 de abril de 2024).

Ribeiro (1995) e Souza (2014) argumentam que comunidades afrodescendentes no

³³ Leila Klenk é engenheira agrônoma e ex-prefeita da Lapa-PR (2013 a 2016). Graduada e mestre em Agronomia pela UFPR, atuou por mais de trinta anos como extensionista no IDR-PR, dedicando-se ao trabalho com agricultores familiares, assentados e povos tradicionais. Em 2023, assumiu a Coordenação-Geral do Escritório Estadual do Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar no Paraná.

Brasil integraram elementos europeus, indígenas e africanos. Tinhorão (1988) sugere que o catolicismo foi incorporado como “exterioridade do culto”, sem uma assimilação completa dos conceitos da fé, mas facilitando a adoção de suas cerimônias – como procissões e o culto aos santos –, enquanto outras expressões religiosas foram minimizadas por hegemonia cultural.

Por outro lado, Souza (2002, 2014, 2023) e Iyanaga, (2022) problematizam: muitos escravizados trouxeram para o Brasil o Catolicismo Conguês praticado na África Central desde o final do século XV. Com base em John Thornton e Cécile Fromont, destacam o batismo do monarca Nzinga a Nkuwu (1491) e a ação de seu filho, Afonso I, na construção de igrejas e celebrações. No século XVI, o catolicismo influenciou a sociedade do Congo sem substituir as tradições locais, gerando uma forma adaptada aos elementos congolese. Estima-se que, até o fim do século XVII, grande parcela dos escravizados trazidos ao Brasil era dessa região (Iyanaga, 2022), o que ajuda a explicar afinidades católicas duradouras na Lapa sem supor uma assimilação passiva.

No plano do imaginário, narrativas místicas coexistem com a crença católica. Maria Carolina relata aparições, como a da mula sem cabeça e do homem vestido de branco, ocorridas em um período anterior à energia elétrica, sem atribuir a elas um caráter “*do mal*”. Madalena relatou que, quando menina e moradora da Lapa, a tia falava da mula sem cabeça, do lobisomem e do boitatá – “*duas bolas de fogo que se batiam*”. Zélia, Lélia e Giovana, falaram dos “*gritador do mato*”, de espíritos de quem “*morreu antes da hora*” e do boitatá.

Essas histórias demonstram a permeabilidade entre catolicismo e outras espiritualidades, fortalecendo os laços de proteção e pertencimento. No relato sobre a morte da mãe, Maria Carolina descreve a presença de um padre católico e o ritual de “*mesa branca*” (espiritismo kardecista), ilustrando a complexidade e a confluência de tradições:

Cheguei lá, perguntei pra mãe, “o que você queria, mãe? Queria que nós viesse embora?”. Ela só respondeu pra mim, “fui estrova de vocês juntarem batata”. Disse, “não, o que nós tinha de arrencá já arranquemo, já juntemo e hoje já deu”. Daí ela disse assim, “eu queria que você fosse buscar um padre pra mim”. Daí eu disse pro Aloes, sabe o que, cê vai com Linor busca o Monsenhor lá na Lapa. Que é só lá, né? Daí foram. Depois que o Monsenhor fez ali, daí eu perguntei, “o que o senhor achou nela?” Disse, “ih, reze que sua mãe não tá aí mais. Não tá, só reze por ela”. E a minha irmã tava lá, essa tar de Miriam, essa que era irmã por parte de pai só. E aí ela falou assim, “eu vou fazer um trabalho da Mesa Branca”. “Você vai fazer aquele trabalho?”. “Vou”. O padre saiu, ela fez. Eu perguntei pra ela, “que mesmo que o padre te falou?”. “É a mesma coisa, a mãe não tá aí mais e eu vou se embora, eu não posso ver nada, amanhã eu volto”. Daí, eles tudo saem. E eu perguntei, “agora que a mãe quê?”. “Agora eu quero que cê vá buscá a capelinha da santa, né?”. Fumo lá no véio Marco, e ele disse assim pra mim “É, mas a Santa não pode pousar”. “Como não pode pousar? Trinta anos que ela teme a Santa! Vai deixar pousar ou não vai?” Vai, não vai. “E a Santa vai ficar hoje, eu disse pra ele, porque foi o bom senhor que mandou”. Mentira que foi o bom senhor. né. Claro que a mãe tava nas últimas, né, já tava mais morta que viva. Ela continuava a reza o terço, pus capelinha. Rezo o terço

junto de nós e terminamos de rezar. Ela disse, “agora você me faça um cigarro”. Ela fumava, por causa disso que Deus de doença nela, né? Dei fiz com o cigarro, atirou três pelas garras do cigarro, me entregou. Pô, pincha, esse é o último que estou fumando. Não vou fumar mais. Contando ainda. Pinchei aquele cigarro. Ela disse assim, “agora vem aqui, me deite eu”. Foi deitado, disse, “agora sim. Me põe a vela na mão”. Disse, “esso eu não faço. Me discupe. Fiz tudo pra mecê com 17 anos, mas esse não.” É louco a gente fazer tudo. Nossa Senhora! Eu lembro meu irmão entro, ponho a vela. Entrou uma tia minha, uma tar de Candoca. Tomou da mão dele, ela mesmo ponhou.

A sequência de ritos, terços e gestos de despedida traduz pluralismo terapêutico-religioso vivido sem antagonismos, orientado por cuidado, respeito e esperança. Lélia relembra a morte do pai aos 42 anos e da irmã aos 19, que ela atribui a “trabalho de feitiçaria” feito por um parente. Mesmo doente, a irmã produzia panos de prato, crochê, bordados e pinturas para ajudar no sustento. A mãe de Lélia trabalhava como parteira, sendo recompensada com mantimentos. Faleceu há três décadas, no Feixo. Ensinou apenas a uma das filhas a realizar partos, quando muitas mulheres ainda davam à luz sozinhas; essa irmã, mãe solteira de cinco, filhos, teve todos sem assistência.

Essas narrativas revelam como as práticas religiosas e os saberes sobre o sobrenatural são utilizados para dar sentido a eventos de sofrimento. Mesmo profundamente católica, Lélia menciona sensibilidade para pressentir intenções e prever situações, mostrando como a religiosidade popular integra elementos místicos.

A maioria das famílias da VEM professa fé católica – as crianças frequentam a catequese e a missa em Mariental aos sábados à tarde. Igrejas evangélicas começam a ganhar adeptos (como Kehinde e Jaqueline), oferecendo respostas imediatas e redes de apoio simbólicas e materiais.

Durante o período colonial no Brasil, muitas pessoas negras se integraram ao catolicismo. Com o tempo, novas gerações migraram para cultos afro-brasileiros, especialmente nas áreas urbanas; a efervescência dos movimentos negros e dos movimentos periféricos fortaleceu o candomblé e a umbanda. Segundo Ribeiro (1995), religiões de matriz africana se tornaram mais influentes em parte devido ao endurecimento da ortodoxia católica e às condições de pobreza enfrentadas pelas camadas mais pobres. Esse fenômeno, porém, ainda não se observa na VEM.

Em levantamento exploratório com busca documental (CNPJ, redes sociais e site da Diocese), identifiquei, na sede municipal da Lapa, 4 terreiros (umbanda), 13 instituições protestantes (6 pentecostais/neopentecostais) e, no catolicismo, 47 comunidades eclesiais (41 igrejas edificadas) (Diocese de São José dos Pinhais, 2025). Com os resultados preliminares do Censo 2022 sobre religião, foram identificados 6 estabelecimentos evangélicos nas CRQs da

Restinga e do Feixo, 1 igreja católica em cada comunidade e mais 3 capelas (IBGE, 2025). Em conjunto, os achados corroboram os relatos colhidos no Feixo e na Vila Esperança e indicam uma rápida expansão do protestantismo nos arredores.

O quadro etnográfico formado por redes femininas de cuidado, centralidade católica, trânsito pontual com o kardecismo e expansão evangélica mostra uma vida religiosa local plural e dinâmica, atravessada por disputas simbólicas e hierarquias históricas. Não há harmonia entre tradições, mas um campo de tensões e negociações identitárias.

Munanga (2010) observa que o sincretismo religioso, frequentemente interpretado como síntese cultural, opera como arranjo assimilacionista, forjado por grupos de poder e políticas de branqueamento que inibiram expressões étnico-religiosas plenas. Em contraponto, a religiosidade – como expressão cultural por meio da qual indivíduos e grupos vivenciam, expressam e se relacionam com o sagrado – emerge como espaço de resistência e criação. Ela não se limita à adesão formal, mas envolve sentimentos, práticas, valores e experiências de busca de sentido, transcendência e conexão espiritual.

Em contextos como o das comunidades quilombolas, a religiosidade desempenha papel central como marcador de identidade, recurso de resistência cultural e instrumento de etnogênese, isto é, de construção/afirmação de pertencimentos por meio do sagrado vivido. Parte da potência crítica contracolonial está em reconhecer que a oposição e resistência dos “*homens fracos*”³⁴ ao racismo e à violência estrutural se deu por práticas simbólicas e culturais que desafiam a lógica dominante. Como sintetizam Haesbaert e Mondardo (2011, p. 28), “o hibridismo como força, a antropofagia como arma: devorar é instigar a re-criação constante, o brotar de um pensamento mítico-poético indomável pelo utilitarismo e a domesticação do pensamento e das identidades euro-colonizadoras”.

Nesse horizonte, os repertórios religiosos materializam transculturações que colocam em confronto posições hegemônicas e subalternas, articulando práticas tradicionais e novas igrejas. Ao situar a CRQ VEM nesse contexto, ficam evidenciadas tanto a agência tática das famílias quanto os limites de um espaço social desigual, reforçando a urgência de garantir condições para que múltiplas pertencas se manifestem sem tutela nem silenciamento.

³⁴ A expressão “homens fracos” foi introduzida por Milton Santos em sua comunicação *Metrópole: a força dos fracos é o seu tempo lento* (Santos, 1993), para designar sujeitos historicamente marginalizados – pobres, periféricos, racializados – cuja potência reside na vivência de um tempo próprio, não capturado pela lógica acelerada e funcional do capitalismo. Longe de representar passividade, essa “fraqueza” revela uma força contra-hegemônica: os “homens fracos” resistem à violência simbólica e material do sistema por meio de práticas cotidianas, saberes ancestrais e formas alternativas de produzir o espaço e o sentido da vida. Na chave de leitura contracolonial, essa categoria permite reconhecer a agência dos subalternizados e a centralidade de suas experiências na construção de mundos plurais e insurgentes.

6.2.7 Educação, cultura e lazer

As narrativas das mulheres evidenciam a interdependência entre raça, gênero e classe na produção de desigualdades educacionais e culturais. A divisão do trabalho entre homens e mulheres e a entrada precoce no trabalho remunerado e no cuidado familiar, associa-se a interrupções e adiamentos escolares, exprimindo mecanismos de racismo estrutural e epistêmico que instauram barreiras materiais e simbólicas persistentes ao longo do curso de vida (Gonzalez, 2020; Carneiro, 2003). A partir de seus *lugares*, as mulheres afirmam experiências situadas frequentemente invisibilizadas por políticas universalistas, posicionando-se como sujeitas de conhecimento e produtoras de saberes (Ribeiro, 2019a).

Kehinde e as crianças têm uma falta de clareza na fala. Ela teve dificuldade para informar a idade dos filhos – pareceu não ter certeza. A filha de 11 anos ainda frequenta a escola, mas considera abandoná-la. O filho menor, de 5 anos, ainda não conseguiu vaga na creche. Ana também teve muita dificuldade em dizer a idade dos filhos – trouxe um documento da filha para eu ver. Luiza estudou até o 3.º ano do Ensino Fundamental e depois foi trabalhar na roça. Diz saber ler e escrever pouco: *“Hoje as crianças têm mais oportunidades”*. Ana Maria estudou até a metade do Ensino Fundamental: *“Até o primeiro grau, não terminei, eu parei na metade. Porque daí eu engravidei, né? Daí eu desisti”*.

É comum entre as mulheres o abandono da escola, seja para o trabalho na roça, para o cuidado de irmãos menores ou de adultos enfermos, para casar ou em razão de gravidez precoce: Cristiane, Madalena, Zélia, Vitória, Bitita, Djamila, entre outras, exemplificam esse cenário. Mesmo entre as mais jovens, a situação se mantém, revelando que o ciclo se refaz mantendo inalterado o papel social da mulher e sua condição econômica: *“Não tinha condições para continuar”* (Excerto da entrevista com Bitita); ela estudou até o 5.º ano. Joselina e Geni esclarecem que, mesmo quando o trabalho não forçava o abandono, as condições materiais impediam a frequência à escola que, por outro lado, era a garantia de poder comer:

Antigamente tinha menos escola, era longe, né? Nós não tínhamos nem material para estudar. Nós éramos muito pobres. Para falar bem a verdade, eu não fui estudar porque eu não tinha calçado, não tinha roupa para ir para a escola. Eu não tinha o que comer também. Eu ia para a escola e ia mais para a comida (Excerto de entrevista com Geni).

Cristiane, que estudou até o 8.º ano, parou para ajudar a sua mãe em casa e em roças de Mariental. Sobre seus filhos, relatou: *“Um estava de noite e o outro estava de dia. Agora os dois tão de dia. De noite a gente não sabe, né? É perigoso, ainda mais lá do outro lado do*

asfalto. Lá do outro lado do asfalto eles pegam o ônibus e desembarcam ali na virada do asfalto. Não dá certo, né?” (Excerto da entrevista com Cristiane).

Em contraste, Jaqueline cursa graduação a distância em instituição privada no centro da Lapa, identificando na formação superior uma estratégia de mobilidade da renda familiar.

As narrativas dialogam com o questionário aplicado e com o Censo 2022: a taxa de alfabetização de pessoas com 15 anos ou mais é de 96,12% na Lapa e 91,13% entre a população quilombola do município (IBGE, 2022). A realidade educacional da CRQ VEM está ligada a fatores estruturais: pobreza, carência de recursos básicos e a manutenção de papéis tradicionais de gênero configuram barreiras intergeracionais que limitam o acesso e perpetuam condições de desigualdade.

Para famílias quilombolas, a Educação Escolar Quilombola está assegurada pela [Lei n.º 9.394/1996](#), a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (Brasil, 1996) e pela [Resolução CNE/CEB n.º 8/2012](#), que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (CNE/CEB, 2012). Essa legislação articula-se com as leis [n.º 10.639/2003](#) e [n.º 11.645/2008](#), que tornam obrigatória a abordagem da história e cultura afro-brasileira e indígena. As normativas exigem participação comunitária no Projeto Político-Pedagógico (PPP), materiais didáticos específicos e formação docente adequada às singularidades culturais e históricas (Brasil, 2003a, 2008).

De acordo com a Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED-PR), o Colégio Estadual Antônio Lacerda Braga, localizado no distrito de Mariental, é responsável por atender crianças e jovens quilombolas da Lapa. Faltam, contudo, informações públicas sobre a adequação curricular a essa modalidade, o que desafia de implementação.

Para 2025, três jovens da VEM foram aprovados na seleção para o Centro Estadual de Educação Profissional Agrícola da Lapa (CEEP), após prova e entrevista. A instituição funciona em regime de internato (segunda a sexta-feira) e oferece curso técnico em agropecuária. É a primeira vez que adolescentes da CRQ VEM conquistam vagas, o que inaugura uma brecha de oportunidade inédita, com potencial de mobilidade educacional e econômica.

Leonardo e Lourenço (2021), ao analisarem a oferta e o acesso à educação básica quilombola na CRQ Restinga – e, por extensão, no Feixo e na Vila Esperança –, argumentam que reconhecer o quilombo como território de ancestralidade, memória e pertencimento evidencia que a ineficácia das políticas compromete a reprodução social e simbólica dessas comunidades.

Outra dimensão importante da sociabilidade é o lazer, que na comunidade se mostra restrito a atividades como assistir televisão, ouvir rádio e participar de eventos festivos,

principalmente aqueles realizados em Mariental e Contenda. Para Ana Maria, festas são uma forma aguardada de distração e convivência: *“Então eu estou esperando chegar a noitinha. Ah, para ir para a festa”*. Lélia aprecia dançar na *“domingueira”* e pratica ginástica em casa, sinalizando uma busca por lazer no ambiente doméstico. Joselina relatou que, anos atrás, sob outra gestão municipal, havia uma oficina semanal de ginástica para mulheres no campinho. Destacou que gostaria de ver a atividade retomada e que, mesmo precisando deslocar-se da área 1 pela via íngreme, participaria.

Em minhas visitas à comunidade, observei que o terreno de grande declividade e a distância entre as áreas 1 e 2 impedem deslocamentos, seja pelas condições da via, pela limitação de mobilidade em decorrência da idade ou de algum problema de saúde, ou ainda, pelas condições do tempo.

Cristiane e Maria Carolina relataram evitar comemorações. Cristiane menciona um incidente violento em uma festa local: *“É a festa alemã lá da colônia. Só ouvi falar, nunca fui. Não tem graça, né? Aconteceu o acidente, que aconteceu ali, que atiraram no Molinha... Nunca mais. Não foi uma festa boa mesmo”*. Maria Carolina, 71 anos, relata que, mesmo jovem, não frequentava festas, desconhece a Congada e não demonstra interesse por atividades recreativas. Sua fala contrasta com necessidades de adolescentes e jovens, que sentem a falta de opções acessíveis tanto.

Como as atividades recreativas raramente acontecem dentro da própria localidade e se concentram em espaços externos, os moradores enfrentam limitações. Nesse contexto, o lazer deixa de ser uma prática cotidiana e revela-se como um indicador das tensões sociais e territoriais, exigindo políticas que reconheçam as especificidades locais e enfrentem as desigualdades que moldam o acesso e a vivência dos espaços.

Nesse contexto, eventos pontuais ou visitas externas são especialmente valorizados. A presença de pesquisadores universitários, por exemplo, é bem recebida: *“Incomoda não. É bom sentar e conversar um pouco”* (Excerto da entrevista com Ana Maria). O [Festival Cultural Quilombola](#), promovido pelo PPGAmb-UP em 6 de junho de 2023, foi destacado: *“Foi uma diversão, pra gente de repente, foi. É sempre bom, porque é raro vim alguma coisa aqui. Muita coisa vinha aqui antigamente, vinha mais coisa... Agora, pra falar a verdade, até no Dia de Natal não vem. As crianças esperam e não vem”* (Excerto da entrevista com Cristiane). Esses depoimentos ilustram como a ausência de atividades culturais gera expectativas frustradas, principalmente em datas simbólicas.

Há dois bares na comunidade que, embora funcionem como pontos de encontro, normalizam e valorizam o consumo de álcool. A proximidade ao campinho e à área de brincar

sobrepõe usos e horários, limitando o potencial inclusivo, sobretudo para crianças e adolescentes. Em 2024, um dos bares ampliou a área construída, reforçando sua centralidade sem que houvesse um equipamento público de lazer equivalente no território.

A baixa oferta de equipamentos educacionais, culturais e de lazer obriga deslocamentos e amplia dependência de centralidades externas. As condições materiais e simbólicas do “ir e vir” escolar e recreativo configuram *multiterritorialidades precárias*, tensionadas por risco e escassez (Haesbaert, 2004a), agravando o isolamento social, especialmente entre os jovens, que encontram poucas oportunidades para interação e desenvolvimento em um ambiente tão restritivo. Esse contexto amplia o sentimento de exclusão e desconexão, prejudicando também a convivência entre gerações.

6.2.8 Trabalho e renda

Então tinha um tempo que eu fazia até sopa. O governo dava umas latonas de sopa, assim. E daí eu fazia, que eu tinha um paiol ali atrás, eu fazia e trazia as crianças. Porque essas crianças sofreram muito. Eles eram muito pobres ali. Muito pobres, no começo, o que tão agora adulto, eles eram miseráveis, eles eram muito sofridos. Então eu vinha do social, dava as comidas e eu repartia às vezes os macarrão pra mim dar pra cada família um pouco pra cada um (Excerto de entrevista com Sueli).

A vulnerabilidade socioeconômica dos moradores quilombolas da Lapa está enraizada no processo histórico de marginalização das populações negras. A falta de reconhecimento legal da posse da terra, desde a instauração do mercado fundiário pela Lei de Terras, perpetua o ciclo de desigualdade, marginalização e racismo. Isso impacta até hoje as comunidades quilombolas da Lapa, que dependem, em grande parte, de atividades de subsistência e trabalhos temporários, muitas vezes informais e sem garantias trabalhistas.

Muitas mulheres mantêm uma rotina que combina trabalho agrícola, cuidados com os filhos e manutenção do lar. Luiza, por exemplo, acorda por volta das sete horas, toma seu chimarrão e começa a preparar o almoço – arroz, feijão, macarrão e ovo – no fogão a lenha. Além disso, cuida da horta, onde cultiva mandioca, alface e couve, e realiza outras tarefas domésticas. Verônica descreve uma rotina de múltiplas tarefas, destacando o aprendizado com sua mãe sobre o plantio de alimentos, como pepino, tomate e cenoura, além da criação de animais, como um suíno “*para o Natal*”. Esses exemplos demonstram como a maioria das mulheres da Vila Esperança sustenta as famílias por meio de múltiplas atividades, enfrentando, porém, a escassez de acesso ao trabalho formal ou a oportunidades mais estáveis de renda.

O trabalho agrícola sazonal é uma das poucas oportunidades de renda para muitas pessoas. Cristiane relata que trabalha desde os nove anos e que, após o casamento, manteve

participação nas colheitas, evidenciando a presença contínua das mulheres no campo e a sobreposição com as responsabilidades domésticas. As jornadas costumam ser longas, iniciando por volta das 5h-6h e se estendendo até o fim da tarde. Quem busca trabalho diário dirige-se ao “ponto” na rodovia para embarcar no ônibus que leva às áreas de colheita, como descreve Cristiane.

Na CRQ VEM, as frentes são organizadas por Antônio, que centraliza a oferta e o repasse dos pagamentos. Predomina a empreitada por produção: na colheita de batata e cebola, paga-se por *bag* colhido; homens costumam encher de 10 a 12 *bags*/dia, explicitando a relação entre desempenho físico – frequentemente mediado por construções de gênero – e rendimento. Em setembro de 2025, os ganhos podiam alcançar cerca de R\$ 200/dia, segundo Antônio (FIGURA 47). Na colheita do feijão, a remuneração é por linha colhida; segundo Cristiane, essa atividade rendia em torno de R\$ 80/dia para uma mulher.

FIGURA 47 – TRABALHO AGRÍCOLA INFORMAL



LEGENDA: Trabalhadores/as contratados/as por dia para a colheita de batata.
FONTE: Antônio (publicada em rede social), Lapa (PR), 5 set. 2025.

Na região de Lapa–Contenda, as janelas de colheita ocorrem entre março e outubro (batata, especialmente a 2ª safra) e entre setembro e janeiro (cebola), com variações anuais, de acordo com Antônio. Esses picos ampliam a procura por diárias, muitas vezes recrutadas de forma rápida para atender a ritmos de trabalho intensos.

A remuneração por produção confere flexibilidade, mas produz instabilidade: rendimento diário oscila conforme a produtividade individual, o tempo atmosférico (chuva, calor extremo), a oferta de safra e a organização do trabalho (metas, distribuição de talhões,

disponibilidade de ferramentas). Nesses cenários, a pressão por metas tende a intensificar o ritmo, aumentando riscos de fadiga, lesões osteomusculares e exposição ao calor.

Do ponto de vista normativo, há modalidades lícitas para o trabalho temporário rural – contrato de safra, [Lei n.º 5.889/1973](#), trabalhador rural por pequeno prazo, [Lei n.º 11.718/2008](#) e contrato intermitente, [CLT, art. 452-A](#). Em todas elas, devem ser assegurados o registro em Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS/contrato escrito), remuneração adequada, jornada e pausas, Equipamentos de Proteção Individual, (EPIs), água potável, instalações sanitárias, transporte seguro e a ausência de descontos indevidos. Quando essas garantias não são observadas de modo grave e reiterado, o quadro pode se aproximar do [art. 149 do Código Penal](#) (trabalho em condição análoga à de escravo).

Relatos de Maria Firmina, Maria Carolina, Lélia, Beatriz, Selma, Cida e Conceição revelam que práticas de exploração marcaram as famílias até poucas décadas atrás – permanecendo como pauta de vigilância. No presente, embora o trabalho sazonal importe para a renda, seu grau de proteção depende da formalização, da qualidade das condições no campo e da participação ativa de trabalhadores/as na identificação de riscos e exigência de direitos.

É comum na comunidade o trabalho em frigoríficos de aves. As mulheres preferem turnos que iniciam à tarde e adentram a madrugada, para conciliar os cuidados com os filhos: *“Trabalho em casa também. Eu cuido do meu sobrinho também, pra minha irmã trabalhar. É, das três da madrugada até quatro da tarde”* (Excerto de entrevista com Ana Maria). Há relatos de mulheres, como Jaqueline e sua prima, que ajustam turnos para revezar cuidados com os filhos pequenos. Outro arranjo comum é o cuidado pelas avós. Lia trabalha na JBS: sai após o almoço; antes, cuida e arruma os netos para a escola enquanto os pais trabalham.

A precariedade também se expressa na ausência de garantias. Muitas mulheres da VEM e do Feixo atuaram em uma indústria química local ([FIGURA 48](#)), de um fazendeiro que também detinha terras e gado leiteiro – o mesmo que teria realizado a permuta fundiária de origem da VEM. Após a falência, várias ficaram sem receber direitos. Ana (VEM) e Conceição (Feixo) foram duas das afetadas, ilustrando a insegurança nas relações de trabalho. O caso também expõe a natureza instável da ocupação local, em que as relações de trabalho são baseadas mais em poder e oportunidade do que em justiça e direitos trabalhistas.

Outras pessoas dependiam do trabalho em atividades locais, como a granja que existia antes da formação da VEM, situada em propriedade vizinha. Muitos, como Zélia e o esposo de Cristiane, trabalhavam nessa granja. Com a transformação da área para pecuária bovina, houve redução das oportunidades de emprego, ampliando a vulnerabilidade econômica local.

FIGURA 48 – SEDE DA ANTIGA INDÚSTRIA DE PRODUTOS QUÍMICOS ONDE MUITAS MULHERES TRABALHARAM



LEGENDA: Na data da fotografia, o imóvel estava à venda.

FONTE: A autora, Distrito de Mariental, Lapa (PR), 3 abr. 2024.

Algumas famílias encontraram alternativa na coleta e separação de materiais recicláveis. Cristiane relata: “*O meu esposo vai na Contenda, no Serrinha, no Mariental, buscar [os recicláveis] e a gente classifica. Aí dá pra colher, daí pra gente vender, aí vai em Curitiba vender. Quando dava pra ir pra Lapa, meu marido ia*” (Excerto de entrevista com Cristiane). Esse trabalho exige uma logística complexa, envolvendo o deslocamento por diferentes localidades para recolher os materiais e o transporte até Curitiba para efetuar a venda.

O marido de Verônica foge ao padrão local (agricultura/frigoríficos), pois trabalha em uma unidade da metalúrgica Bosch. O filho mais novo de Maria Carolina está empregado na indústria de adubo agrícola Solo Vivo, em Contenda. Esses casos exemplificam as interações espaciais limitadas da Lapa: fluxos mais intensos com municípios de sua vizinhança imediata, e intercâmbios menos significativos com o polo metropolitano.

Segundo a Amep (2024c), o eixo rodoviário Lapa-Araucária tem importância logística; a região apresenta potencial agropecuário e industrial, o que contribui para a atratividade econômica e residencial da Lapa. Contudo, a vulnerabilidade das comunidades quilombolas é intensificada pela distância e pela mobilidade limitada em relação a Curitiba. Embora a Lapa faça parte da RMC, os fluxos são restringidos pela grande distância e pela baixa oferta de transporte coletivo, reduzindo o acesso a empregos na capital.

Entre 2000 e 2010, a Lapa cresceu 7%, chegando a 44.932 habitantes. Entre 2010 e 2022, no entanto, o crescimento estagnou (45.003 pessoas). Enquanto outros municípios da

RMC cresceram, a Lapa se manteve estável, possivelmente devido à falta de oportunidades econômicas e à ausência de novos polos de desenvolvimento. As projeções para os próximos vinte anos indicam um crescimento modesto, reforçando a importância de novas iniciativas (Amep, 2024).

Nesse contexto limitador, a situação é ainda mais desafiadora para mulheres como Ana e Kehinde, as únicas responsáveis pelos filhos menores. Eles dependem de pensão alimentícia, transferências de renda e, muitas vezes, de assistência social municipal. Apesar das dificuldades, há resiliência. Maria Carolina orgulha-se porque “teve cabeça” e soube economizar a aposentadoria para construir sua casa nova. A antiga, de madeira e sem instalação sanitária integrada, é mantida pelas lembranças e utilizada como depósito.

Embora o trabalho e as estratégias de subsistência permaneçam desafiadores, as mulheres concordam que as dificuldades eram maiores no passado. Eliana lembra dos pais: *“Eles contavam que se criava trabaiano na roça. Naquele tempo era sofrimento, não é que nem agora que é mais fácil. Meu pai era... fazia cesto, né, pra vender, pra comprar as coisas pra nós comê quando eu era pequena. Plantavam no terreno dos outros, plantavam”*. Da mesma forma, Maria Carolina relembra as dificuldades enfrentadas:

Daí ela... ela ia todo dia às 5h da manhã lá em casa pra cuidar do pai. E eu ia pra roça. Todo dia. Por isso que eu carregava essas dor no joelho. Ia a pé na Serrinha. Todo dia. Nós saía às 5 horas da manhã pra lá. Ficava o dia inteiro juntando a batata. O meu irmão arrancando com a enxada e eu juntando atrás. O dia inteirinho. Podia estar chovendo, podia estar ventando, podia estar a geada. Por isso que a gente garra a doença. E eu sofri muito na minha vida. Ih! Não gosto nem de me lembrar o que eu passei.

Os relatos destacam o esforço contínuo para superar desafios econômicos e as marcas físicas/emocionais de anos de trabalho árduo. A realidade reflete a divisão racial do trabalho, que empurra mulheres negras a funções informais e extenuantes, perpetuando um ciclo de pobreza e marginalização.

Em escala municipal, essa situação é evidenciada pelo Índice de Vulnerabilidade Social (IVS), que, para o município da Lapa, é considerado de nível médio (0,400). Criado pelo Ipea, o IVS agrega infraestrutura urbana, capital humano e renda/trabalho, permitindo uma análise mais profunda da vulnerabilidade. As condições precárias de infraestrutura urbana – que incluem abastecimento de água e coleta de lixo –, somadas aos desafios no acesso à educação e às dificuldades de inserção no mercado formal de trabalho, contribuem para a persistência das condições de vulnerabilidade.

Embora a Lapa tenha um plano setorial de assistência social, este ainda não está

completamente institucionalizado (Ameq, 2024a) – agravando a dificuldade de acesso a direitos e serviços que mitigariam carências e ampliariam oportunidades.

Haverá interconexão entre a injustiça material e o potencial emancipatório desses grupos sociais? Milton Santos (1993), ao conceber os “homens fracos”, seus tempos lentos e a opacidade de seus territórios, conclui que sua força reside nas possibilidades de construção de um arranjo do espaço-tempo por meio da fluidez e da fruição.

6.2.9 Alimentação

A alimentação se configura como uma prática social complexa, atravessada por dimensões materiais e simbólicas que revelam vínculos identitários, trajetórias históricas e estratégias de resistência. Na CRQ VEM, embora o consumo cotidiano seja majoritariamente baseado em gêneros comprados – como arroz e feijão –, também há cultivos familiares que complementam a dieta, ainda que em pequena escala.

Verônica planta milho e feijão para o consumo da família. Raquel mantém uma horta com couve, cebolinha e salsinha, além de ervas e plantas medicinais (camomila, arruda, alecrim e babosa). Maria Carolina cria galinhas em confinamento, cultiva horta e flores no quintal. O filho e o enteado de Marcilene plantam feijão e milho e criam suínos. Ana Maria, assim como muitas outras mulheres da comunidade, cultiva pessegueiro, goiabeira, laranjeira e abacateiro.

As hortas são, em geral, reduzidas e não constituem a principal fonte de subsistência. Muitas famílias já não dispõem de espaço ou condições para manter cultivos, o que evidencia transformações nas práticas alimentares e nas relações com a terra.

Essas mudanças, contudo, não anulam o papel simbólico da alimentação como marcador de pertencimento. A comensalidade – o ato de comer junto – permanece como uma prática que reforça vínculos comunitários e delimita fronteiras entre o “nós” quilombola e os “outros” (Santos, 2012). O relato de Cristiane sobre a redistribuição de cestas básicas entre parentes e vizinhos, mesmo diante do desperdício por outros grupos – expressa uma ética da solidariedade que atualiza a identidade coletiva em contextos de alteridade:

Era uma vez por ano. Era quatro cestas. Ai eles entregavam as quatro cestas pra todas as famílias. E era cesta, não era pouca coisa. Só que a gente acha um pouco que eles pararam porque muita gente mal-agradecida, né? Teve gente que jogou no lixo, coisas que podia repassar para outras famílias. Porque a gente aqui, entre a gente, a minha irmã não mora aqui, não. A gente dividia, levava pro meu irmão. O meu tio faleceu também faz pouco tempo, levava, nós levava, porque ele era doente. A gente dividia. Tudo. Até pra Palmas daqui, foi. A turma do meu marido é de Palmas, de General Carneiro. Eles chegavam a se queixar pra gente que tavam com fome. A gente pegava, fazia cesto e levava. A gente se dividia. Agora, teve gente que jogou no

lixo do meu marido [nos volumes de recicláveis coletados], eu reciclo [retira os dos descartes] e trago tudo pra cá de volta. Que nós via que era do quilombola. A gente aproveitava. E ficou tudo, diz que toda a culpa é aqui na nossa vila. E sendo que a turma do Feixo também trazia no lixo [também desperdiçava os alimentos ganhos nas cestas básicas] (Excerto de entrevista com Cristiane).

Essa prática, longe de ser apenas uma estratégia de sobrevivência, evidencia a relação dialógica entre quem come e aquilo que é comido, na qual o alimento se transforma em comida – carregada de significados, afetos e pertencimentos.

A ausência de políticas públicas regulares de segurança alimentar, apontada por um agente do Cras, contrasta com os relatos das mulheres que, diante da escassez, recorrem ao reaproveitamento de alimentos descartados:

Tem dia que tem roça, tem dia que num tem, se chove muito, né? A gente preocupado por causa disso, né? É, muita coisa. Vou te fala a verdade: nós recicla ali muita coisa que vem sacolado, sabe? Eles faz às vezes cestinha, sabe, pra dá pra algum, né, que fica na rua, essas coisas. Vem tudo na reciclagem. Sabe o que a gente faz? A gente vê a validade, as coisas. Tem coisa que já tava ali, vencido. Tá limpo, a gente aproveita. A gente aproveita, né? Muita gente tira sarro da cara dos outros, mas eu não vou ligá. Nós vimos um alimento fora da validade, a gente consome (Excerto de entrevista com Cristiane).

As memórias alimentares evocadas pelas mulheres – polenta, “*crusque*” (nhoque), bolinho de arroz, feijão com couve e canjica no pilão – revelam saberes tradicionais que vêm sendo esquecidos ou abandonados, por falta de tempo, de ingredientes ou de espaço físico. Bitita as descreve como “*comidas antigas dos mais velhos*”.

Lélia preserva parte dessas tradições: prepara bolo de fubá, bolacha caseira, cuca (receita de sua mãe) e broa assada no forno a lenha. Relata, contudo, dificuldades para manter essas práticas diante de pressões econômicas e sociais. No passado, criava porcos e utilizava tripas e sangue para fazer embutidos; abandonou a atividade pelo alto custo da alimentação dos animais e pela sobrecarga de trabalho, que recaía exclusivamente sobre ela. Criou também vacas; hoje mantém apenas um cavalo. Sua horta incluía couve, alface, salsinha, abóbora, pimentão e tomate, com produção abundante de couve, frequentemente doada a outras famílias. Hoje, afirma não ter espaço para plantar: com o retorno de um filho à casa, foi necessário construir um novo aposento, ocupando a área livre antes destinada ao cultivo.

Cida destaca momentos de insegurança alimentar na infância e a importância do cultivo para a subsistência: “*Quando nós passava fome, porque nós já passamo fome, já. Nossa! O pai plantava ali o seu canteirinho, onde tinha um lugarzinho plantava milho, mandioca, batata doce*”. Ela lembra a farofa de fubá feita no fogão a lenha e comenta que não consegue o mesmo resultado no fogão a gás. Para obter o fubá, relata que a tia batia o milho no pilão, em

consonância com o depoimento de Maria Carolina:

Ela [a mãe] socava no pilão. Então nós pegava o milho, socava no pilão, tirava os farelos, e punhava uma semana amarrado dentro de um saco, dentro da água. Daí ficava na água aquele milho, daí a mãe tirava, quando fazia dias, tirava, nós socava, daí fazia farinha, daí torrava. Fazia daí daqueles bijuzão pra gente comê.

Cida também cita o “*crusque*”, prato feito de ovo, batata e farinha, que algumas pessoas recheiam com carne, embora isso não seja uma opção para sua família. Verônica fala de viradinho de feijão, carne seca com porco e polenta com couve. Há ainda um forte hábito de beber o mate (chimarrão).

Nessas memórias, receitas de imigrantes europeus evidenciam a convivência histórica na localidade e os intercâmbios culturais, demonstrando o caráter dinâmico da construção cultural. Além do pilão, muitas famílias utilizavam o moinho para beneficiar o que fosse necessário:

Levava milho pra virar fubá lá. Lá no rio, naquele moinho do rio que tinha lá. Nós levava. Eu nem sei como é que é o nome daquele lugar lá. [...] Era uma cachoeira. Esse... o Moinho não existe mais. Nós levava milho, nós levava arroz pra descascar lá. Trigo pra moer. Tudo nas costas nós levava. Aquela carreira de negrinhos carregado. Passava uns campos, lembra? Tinha vaca braba lá, a gente tinha que andar correndo deles, se escondendo pro mato. Mas era só alegria da gente. E era longe. [...] Antigamente, o mais era feijão, arroz crioulo que a gente plantava, canjica, abóbora, até amendoim nós plantava. Pipoca era o mais gostoso de casa. Pipoca tinha que plantá os mios, daí secavam pra fazer pipoca. Pra fazer pipoca (Excerto de entrevista com Maria Firmina).

A alimentação na comunidade resulta da combinação complexa e resiliente entre compra, cultivo doméstico e reaproveitamento – inserida em um contexto de adversidades cotidianas e estratégias de resistência e solidariedade entre as famílias. As memórias de práticas tradicionais esquecidas/abandonadas por pressões econômicas e sociais compõem uma herança cultural em (re)atualização, cujos traços ressaltam a importância de valorizar e preservar essas contribuições.

6.2.10 Questão ambiental

A desigualdade racial está inscrita no campo da justiça ambiental e expressa formas recorrentes de racismo ambiental. Nas comunidades mais vulneráveis, a distribuição de bens e riscos ambientais é assimétrica: acesso precário à água potável e ao saneamento, instalações potencialmente poluidoras nas imediações das moradias e maior exposição a riscos sanitários e ecológicos cotidianos. Esse quadro se agrava com o desenvolvimento econômico desigual, que

aprofunda vulnerabilidades socioambientais e culturais e incide diretamente sobre a vida comunitária (Herculano, 2008; Santos et al., 2025).

Sobre essas populações recai, de modo desproporcional, a carga dos ônus ambientais – pela escassez de recursos para mitigação e adaptação e pela culpabilização das próprias comunidades pela degradação. Tomar a “questão ambiental” nesses termos implica reconhecer que o ambiente é produto de relações de poder que territorializam injustiças e disputas, demandando respostas que articulem direitos, políticas públicas e reparação socioambiental.

A Vila Esperança, em área reduzida e de forte inclinação, não possui mais vegetação original. De acordo com Sueli, a degradação antecedeu o assentamento das famílias quilombolas e foi causada por práticas agropecuárias de moradores da sede de Mariental. A ausência de cobertura vegetal caracteriza um cenário desafiador na VEM e molda historicamente o cotidiano quilombola (FIGURA 30, FIGURA 31, FIGURA 32, FIGURA 33 e FIGURA 34).

O IAT-PR, em sua plataforma sobre os Territórios Tradicionais de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) cadastrados no Sistema de Cadastro Ambiental Rural (SICAR), informa que o registro da CRQ VEM ocorreu em 2019, delimitando áreas de vegetação nativa equivalentes a 25% do território da comunidade. Contudo, a mesma plataforma, com imagens de satélite de 2025, indica que essa vegetação não se encontra preservada em sua totalidade – seja por novas moradias, seja por um equívoco ao representar antiga silvicultura de eucalipto como mata nativa em local que, antes da VEM, já não possuía cobertura florestal. A situação contrasta com a delimitação das áreas estratégicas de restauração (IAT, 2023) (FIGURA 26).

Até a expansão da rede de água para a CRQ VEM, em 2002, as famílias da área 2 buscavam água no arroio Caxambeva, enquanto as famílias da área 1 usavam um “pocinho”, uma nascente localizada ao norte do que hoje é o campo de futebol, então uma encosta de morro florestada (FIGURA 27):

Lá naquela arvre lá, pra cima daquela arvre que tá com os gaio seco, tinha um poço lá. Na naquela área verde galhuda lá era um poço que tinha lá, sabe? Que na verdade o dono da chácara não podia ter mexido, mas ele mexeu. Que era uma coisa histórica, né? Tinha uma pedrona bem grande e a água saía debaixo das pedra. Pensa numa água boa que era, sabe? Daí ele comprou lá [indicando o proprietário vizinho] e daí fazia parte, né. E daí eu na época num quis intervi pra evitá de problema, né? Pra não incomodá ele. Não podia nem ter cortado as arvre que tinha envolta, nada. E o poço tem até hoje o pocinho lá, sabe? Só que o poço acabou, daí ele cavocou com a máquina e fez tipo um tanquinho. Mas era a coisa mais linda o pocinho que tinha. Uma água natural, bem geladinha que saía debaixo de uma pedra, bem cristalina (Excerto de entrevista com Antônio).

Anos mais tarde, a nascente abasteceu uma caixa d'água de uso coletivo na parte mais baixa da encosta, facilitando o acesso para a área 2. Uma análise da sequência histórica de imagens de satélite revelou que o desflorestamento do entorno da nascente – caracterizada como APP – ocorreu gradativamente entre 2013 e 2017. Antônio relata que há um segundo “*pocinho*”, usado por sua família ao sul da área 2, junto ao tanque construído para a criação de peixes e hoje abandonado.

A trajetória dessas águas ilustra a inseparabilidade entre processos físicos e sociais na produção do espaço: intervenções privadas sobre nascentes e matas ciliares reconfiguram usos, acessos e pertencimentos, impactando o *lugar* enquanto espaço vivido e carregado de memória (Tuan, 2013). Sob as lentes da Geografia Socioambiental, trata-se de um conflito político pelo uso e apropriação da natureza, expresso em processos de territorialização/desterritorialização. O ambiente é uma totalidade socioecológica historicamente produzida (Mendonça, 2001, 2012; Suertegaray, 2015, 2021), na qual território, territorialidade e lugar articulam dimensões materiais e simbólicas do habitar (Tuan, 2013; Claval, 2021b).

A comunidade enfrenta desafios ambientais e sociais complexos. As dificuldades para cultivo, causadas por solos pedregosos e pela falta de infraestrutura, tornam o relacionamento com a terra árduo, sobretudo para as mulheres, que são as principais responsáveis pelo manejo do espaço. Apesar dos obstáculos, as práticas agrícolas combinam saberes tradicionais com o uso de insumos químicos, refletindo as limitações impostas pelas condições adversas. O uso da terra é uma constante negociação entre a herança cultural e as necessidades locais.

Cida descreve os solos suscetíveis à degradação e à compactação e conclui que “*aqui é difícil [plantar]. Aqui é terra ruim, ruim a terra. Aqui é muito seco, é pedra*”. Mesmo assim, as famílias de Lélia e Quitéria mantêm hortas com métodos simples. Lélia diz tratar a horta só com esterco de galinha; antes, pegava terra do meio do “*mato*”, usava água do poço e “*produtos comprados*” (agroquímicos). Essas práticas nem sempre garantem uma produção consistente. Lélia cercou a horta para evitar cães; Quitéria reclama de galinhas que danificam as plantas:

Eu acabei de fazer minhas hortas, planta minhas flores. Planto flor, cebolinha, couve. E quando eu não tenho, vou nos vizinhos também. Porque couve os galinhos comem tudo, né? Eu só comprei uma galinha, eu nunca mais vou ter, porque eu não sei o que é diferenciado, se é minha ou não.

A diversidade de práticas é evidente: algumas famílias buscam linha agroecológica; outras, como as de Maria Carolina e Antônio, usam venenos para controlar “pragas” – expondo um ambiente onde a produção orgânica não é um consenso. Maria Carolina relata o uso de iscas para formigas e veneno para brocas e lagartas. Reclama que “*não deu quase nada esse ano e*

os passarinhos comeram o milho” e supõe que o *pinus elliottii* prejudique as plantas, ervas medicinais e outros produtos da horta: alcachofra, cânfora, camomila, hortelã; abóbora, laranja da terra, mimosa –, lamenta que dessa vez não terá o que repartir com a vizinhança.

O uso de queimadas para preparo do solo, agrotóxico e o cultivo em talude íngreme são práticas observadas. A diversidade de arranjos expressa “negociações” entre saberes locais e pressões materiais, demandando um diálogo de saberes e o fortalecimento de capacidades comunitárias (Leff, 2021). Em termos de etnodesenvolvimento, importa favorecer decisões autônomas sobre o uso do território e sistemas produtivos, segundo valores e critérios coletivamente pactuados (Dantas. Albuquerque, 2024; Lima, 2014b; Little, 2002). Esse “mosaico” de escolhas indica, como observa Porto-Goncalves (2006), que processos de *desenvolvimento* podem descolar famílias de seus modos próprios de manejo, substituindo o envolvimento-pertencimento por racionalidades externas; resistir supõe recompor vínculos entre cultura, técnica e território.

A criação de suínos de algumas famílias gera o acúmulo de dejetos que atraem insetos. Havia muitas moscas na área 1 nas proximidades de um criadouro entre as residências da mesma família (FIGURA 40). Além dos dejetos animais, a ausência de coleta adequada dos efluentes residenciais é agravada pela falta de um Plano Setorial de Saneamento Básico para o município da Lapa (Amep, 2024).

Lélia relata que possui fossa e que “[...] *já apareceu serviço de limpeza, mas em época de eleição, que é pra dar o nome*”. Nem todos os domicílios possuem fossas. Algumas mulheres justificam essa ausência devido ao solo raso e pedregoso, que dificulta a instalação de uma fossa séptica. Quanto ao destino do esgoto, Cristiane e Ana Maria afirmam respectivamente: “*O meu vai pro mato*”; “*O meu vai pra rua*”. Além do risco sanitário, há uma outra situação de perigo: a abertura de uma cavidade nos fundos de uma casa para descarte direto dos efluentes da instalação sanitária do domicílio. Sem cobertura, essa estrutura apresenta riscos adicionais, como acidentes envolvendo crianças e animais domésticos, proliferação de insetos e mau cheiro (FIGURA 49).

A separação de resíduos para reciclagem, embora contribua para a redução dos impactos ambientais em maior escala, na localidade pode contribuir para o acúmulo inadequado de materiais, como ferro oxidado, o que aumenta os riscos de acidentes. A baixa periodicidade da coleta municipal também leva à queima de resíduos – prática comum pela dificuldade de armazenamento e pelo trajeto reduzido da coleta dentro da comunidade. Segundo Kehinde, muitos resíduos “*ficam meio jogados mesmo*” nas vias e nos quintais.

FIGURA 49 – CAVIDADE ABERTA PARA RECEBER EFLUENTES DE RESIDÊNCIA NA CRQ VEM



LEGENDA: A falta de ação pública para o saneamento torna comuns medidas improvisadas.
 FONTE: A autora, CRQ VEM, Lapa (PR), out. 2024.

Há reclamações sobre a destinação incorreta dos resíduos para a coleta. Segundo Cristiane: *“Por causa de quê? Eles tiram o lixo adiantado e os cachorros fazem aquela destruição”* espalhando os resíduos e gerando mais sujeira nas ruas. Além de infraestrutura, faltam ações duradouras de educação ambiental para o acondicionamento e a destinação adequada, além de uma coleta mais frequente e adaptada às especificidades da comunidade.

Essas carências de saneamento e gestão de resíduos evidenciam a inseparabilidade entre o social e o ambiental na produção do espaço (Santos, 1997; Sposito, 2004) e apontam para a necessidade de políticas que articulem justiça socioambiental, autonomia local e reconhecimento de saberes – horizonte pluriversal afinado com Krenak (2019) e Bispo dos Santos (2015), no qual comunidades não são “obstáculos”, mas sujeitos de projetos sustentáveis de vida.

6.2.11 Infraestrutura

Muitas famílias da área 1 relatam que, quando ainda residiam no Feixo, enfrentaram períodos de fome devido a dificuldades de mobilidade e acesso ao trabalho. Para essas pessoas, a mudança para a VEM representou a superação de muitas dessas dificuldades. Lélia exemplifica essa transformação ao afirmar: *“Adoro, excelente, outro lugar não gosto [...] nossa vida, se for dar 1000 dou 2000, melhorou muito pra nós, agora tem fartura para dar pros outros, até rica eu me sinto. Tudo mais fácil, não tem o que reclamar nada”*.

O depoimento de Lélia reflete uma melhoria significativa na qualidade de vida, decorrente de uma maior acessibilidade a serviços e infraestrutura, com benefícios tangíveis, tais como segurança alimentar e melhores condições habitacionais. Contudo, nem todas as vozes se sentem plenamente contempladas: os avanços não resolveram problemas estruturais – saneamento básico inadequado, mobilidade precária e ausência persistente do poder público.

Desde 2025, o ônibus escolar passou a realizar uma parada logo após o campinho, no início da área 2 – uma conquista importante para a comunidade. No entanto, a ausência de cobertura no ponto continua sendo alvo de críticas unânimes. Em dias de frio ou chuva, a espera se torna desconfortável e, para muitas crianças, desmotivadora. Jaqueline comenta: *“É que nem às vezes a escola fala assim, mas não pode ter falta. Porque, cara, eles não veem as condições dessa família tem”*.

O relato evidencia a desconexão entre a gestão escolar e a realidade das famílias, refletindo a ausência de um planejamento público que considere as especificidades territoriais e sociais das comunidades quilombolas. A inadequação da infraestrutura do transporte escolar ao contexto local – mesmo com avanços pontuais – continua a perpetuar desigualdades de oportunidade, dificultando a assiduidade e a permanência das crianças na escola..

Outro problema, relatado por Kehinde, é a dificuldade de acesso ao atendimento médico: a distância e a falta de transporte dificultam o deslocamento até a UBS, sobretudo para crianças e idosos.

Cristiane destaca necessidades urgentes na VEM. Como a estabilidade da rede de energia – frequentemente interrompida e com demora para o reestabelecimento –, a pavimentação da via, a construção de creche e a implementação de um sistema de coleta de esgoto. A falta de saneamento básico afeta a saúde e expressa uma negligência histórica com populações pobres; a creche teria um papel decisivo na inserção das mulheres no mercado de trabalho, promovendo autonomia e reduzindo desigualdades de gênero.

Cristiane também destaca a ausência de iluminação nas vias transversais: *“De lá de cima até uma altura não tem. Ainda veio até aqui porque a gente pediu. Senão, tudo escuro”*. A falta de iluminação impacta a segurança, especialmente de mulheres e crianças, e limita usos noturnos de espaços coletivos; é um elemento básico de urbanização que influencia a percepção de segurança e a qualidade dos espaços de convivência.

No âmbito da mobilidade urbana regional, a comunidade enfrenta desafios significativos. Não existem linhas de integração metropolitana geridas pela Amep, e as linhas do Departamento de Estradas de Rodagem (DER-PR) são limitadas. Entre 2020 e 2021, houve uma linha intermunicipal conectando Rio Negro, Campo do Tenente e Lapa, descontinuada por

falta de interesse na concessão. Atualmente, a linha Araucária-Lapa, com extensão de 43 km, apresenta uma ocupação média de 37 passageiros por viagem em dias úteis³⁵. A precariedade e a descontinuidade do transporte limitam as oportunidades de trabalho e educação (Amep, 2024c).

Em meados de 2024, a reinstalação da praça de pedágio na BR-476 (Rodovia do Xisto) impactou fortemente as comunidades de Mariental, especialmente os quilombolas. A [Lei Municipal n.º 4.207/2024](#) prevê a isenção tarifária para moradores locais, incluindo quilombolas, que dependem da rodovia para deslocamentos (Lapa, 2024). Contudo, a concessionária Via Araucária resistiu à implementação do benefício.

Em abril de 2024, moradores relataram dificuldades impostas pela tarifa. O distrito de Mariental, com mais de 6.000 habitantes, está isolado da sede do município, forçando os residentes a pagarem para acessar serviços básicos, como saúde e assistência social. Essa situação tem levado os moradores a buscarem atendimento em Contenda, sobrecarregando o município vizinho e impactando negativamente o comércio lapeano.

No modelo de concessão anterior, havia isenção para moradores de Mariental; no contrato atual, a supressão do benefício intensificou o isolamento. Durante a audiência pública, destacou-se o [Projeto de Lei n.º 778/2019](#), que propõe a isenção para veículos registrados no município. A aprovação mitigaria dificuldades, sobretudo para quilombolas que não foram adequadamente consultados, em desacordo com a [Convenção n.º 169](#) da OIT.

A violação desse documento, ratificado pelo Brasil desrespeita direitos quilombolas. Em resposta, a concessionária afirmou que a isenção não estava em contrato e sugeriu uma via alternativa – de difícil acesso e insegura – revelando insensibilidade às necessidades locais. A situação caracteriza as “geometrias de poder” – conceito elaborado por Doreen Massey (Massey; Pasti, 2024) e que se refere às relações desiguais de poder na constituição do espaço geográfico e que regulam quem consegue transitar entre territórios normativos e a que preço.

Em setembro de 2023, uma liminar da Justiça Federal suspendeu o leilão do lote 1 do [Edital de Concessão n.º 01/2023](#) da Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT) por falta de consulta adequada às comunidades quilombolas. O Tribunal Regional Federal da 4.^a Região (TRF-4) suspendeu a liminar, alegando que a praça representava 15% da arrecadação e que a continuidade do processo era “mais razoável”.

³⁵ No primeiro semestre de 2025, a passagem de ônibus direto entre Curitiba e Lapa custava R\$ 35,00. Como alternativa, era possível fazer o trajeto utilizando a tarifa metropolitana: R\$ 8,50 no trecho Lapa–Araucária e R\$ 6,50 entre Araucária e Curitiba, totalizando R\$ 15,00. Os valores foram obtidos no portal da [Metrocard](#), associação das empresas de transporte coletivo da RMC.

Com a cobrança, moradores buscaram decisões judiciais e obtiveram isenções temporárias; a Via Araucária recorreu. Em julho de 2024, o Tribunal de Justiça do Paraná derrubou liminar de gratuidade, justificando a necessidade de receita para investimentos na rodovia. Embora a concessionária alegue uma tarifa menor e Desconto de Usuário Freqüente, moradores consideram tais medidas insuficiente e defendem a isenção total para garantir o direito de ir e vir e evitar a segregação. A retirada de benefícios e a ausência de consulta acentuam a fragmentação social/econômica local. Joselina, dentre outras mulheres, destaca as emergências em que o pedágio “*atrapalha bastante. Até pra levar uma criança no médico ligeiro*”.

Em 2025, a Lapa aprovou a [Lei Municipal n.º 4.338](#) e o [Decreto n.º 28.531](#), instituindo o chamado *crédito-pedágio*: 20 créditos mensais não cumulativos – dez por sentido – para moradores de Mariental e arredores, incluindo a Vila Esperança, limitados a 60% do valor do ISS do pedágio, cerca de R\$ 200 mil, para 600 veículos cadastrados (Lapa, 2025b, 2025c). Meses depois, a [Lei Municipal n.º 4.413](#) e o [Decreto n.º 28.992](#) abriram Crédito Adicional Especial no valor de R\$ 1.185.200,00 para a execução financeira do subsídio e repasse à concessionária (Lapa, 2025d, 2025e). Contudo, até o fim de setembro de 2025, os passes não haviam sido distribuídos, e uma nova audiência pública estava agendada. Na CRQ VEM, 7 automóveis foram cadastrados, conforme planilha divulgada pelo município (Lapa, 2025a).

A incorporação dos instrumentos demonstra uma tentativa de institucionalizar o subsídio via rubrica orçamentária, convertendo uma demanda popular em um arranjo jurídico-financeiro. Ao mesmo tempo em que garante temporariamente a circulação, a medida desloca o problema ao município, transferindo ao erário local o ônus de uma política de mobilidade que deveria ser debatida em níveis estadual e federal. Sob a ótica da justiça socioambiental, a estratégia evidencia uma contradição: em vez de assegurar o direito fundamental de ir e vir, o Estado transfere recursos públicos para compensar uma barreira criada pelo próprio modelo de concessão, reforçando assimetrias entre o poder contratual da concessionária e a vulnerabilidade quilombola. Ao não eliminar a cobrança, mas apenas subsidiá-la, o município atua na lógica da mitigação, e não da transformação, perpetuando a dependência e limitando soluções mais equitativas e estruturais.

6.2.12 Segurança e violência

A violência é um tema velado nas falas de muitas mulheres da comunidade, que se sentem desconfortáveis em abordá-lo. Algumas, no entanto, são mais diretas, como Ana, que

relembra a prisão do pai e o cenário de violência de décadas anteriores: “*muitos assassinatos naquela época*”. Ainda assim, a conversação frequentemente se interrompe, sugerindo tanto o peso do estigma quanto mecanismos de silenciamento próprios de contextos marcados por desigualdades (Fanon, 2008; Crenshaw, 2002).

As brigas na comunidade ocorrem, em grande parte, associadas ao consumo de bebidas alcoólicas, conforme aponta o relato de Cristiane:

Até aqui embaixo é tranquilo. Só a bebedeira que... Porque não é... Não nós, né? A minha mãe, entendeu? Ela bebe, sobe até a cabeça [...] Não sabem se divertir, né? Igual agora, esses tempos atrás. Meu irmão, um deles, está no hospital. Tinha ido para a cadeia, a gente não sabia, né? Fazia uma semana que tava na cadeia ficou doente na cadeia, foi hospitalizado. Foi para o UTI em Curitiba. E aí o outro foi para lá [para a cadeia]. Esse dia estava na UTI de novo. Tá. Foi pra UTI. e o outro foi pra cadeia. Agora tá em Piraquara e o outro tá na UTI. E por causa de quê? Bebida. Meu irmão bebia. Bebia... bebe. E mais a mãe, né? Começaram de briga lá dentro. Meu irmão não é muito certo de cabeça, porque levou uma foiçada na cabeça. Aí ele foi... Dizem na conversa que ponharam umas coisa na bebida dele. Ficou louco, chegou, discutiu com a mãe. A mãe começou a mexer. Deu uma vassourada na mãe, abriu a cabeça. Eu não estava em casa. Cheguei, já tinha ido para o hospital. Cheguei, minha irmã chamando a ambulância. Cheguei ali, a mãe estava ali no chão. Cabeça aberta. Daí agora foi pra cadeia. Não foi assina as folhas, nem foi na audiência. Não foi nada. E até hoje a mãe não foi ver um no hospital, né? E o outro na cadeia, não sei do que tá precisando de coberta, essas coisas, né?

Pesquisas sobre o tema em comunidades quilombolas (Silva, Menezes, 2016; Amorim, Santana, Siqueira, 2023) corroboram as observações e os relatos das entrevistas: o consumo de álcool envolve homens e mulheres, mas o uso feminino é mais frequentemente julgado, evidenciando a estigmatização e as assimetrias de gênero. Entre as mulheres, o beber assume significados múltiplos, articulados à sociabilidade e ao manejo de tensões. No entanto, normas tradicionais frequentemente reprovam o uso por mulheres e atribuem aos homens posições de autoridade, modelando a relação com a bebida e ampliando as fronteiras do “uso aceitável”. A presença de álcool intensifica a exposição à violência doméstica e pública. Além disso, muitas mulheres desconhecem onde buscar ajuda ou não conseguem acessá-la, o que fragiliza a efetividade de políticas de enfrentamento à violência de gênero em contextos rurais e quilombolas.

A violência está presente nas casas também sob outras formas. Jaqueline recorda que, após uma briga com a irmã aos 15 anos, levou uma facada; sem apoio materno, migrou para Curitiba. De volta, relata o convívio cotidiano com a irmã: “*Acho que a gente tem que jogar esse tipo de coisa no fundo do buraco e esquecer. Família, né?*”. Outras mulheres mencionam que as brigas “*pegam*” quando surgem ciúmes e comentários de que alguém “*anda saindo*” com outra pessoa. Contudo, a violência doméstica excede episódios pontuais e pode ser

contínua, incluindo a violência sexual. Lélia rememora a história de uma vizinha, falecida há poucos anos de câncer:

Apanhava e ficava roxa, marido forçava, marido com problema e não vai ao médico. Mulher tem que ter vontade também”. Ele era agressivo. E violento. Ela não podia pôr um calção, ele dava nela. Ela subia aí chorando, tudo roxo. Assim mesmo, ela deu sete fios pra ele, né? Nossa, essa mulher sofreu na vida dela. Depois ela se separou, não sofreu com o sujo. Antes, saía chorando aí pra estrada. Os irmãos dela davam nele também. Porque eles viam tudo, eles e a turma, aquele jeito, né? Violentada, tudo roxa, olho, tudo, né? Ela que tinha que trabalhar, ganha o pão de cada dia pra trazer em casa, ele não, e chegava em casa e ó, né?

A história de Ponciá é semelhante, marcada por recorrentes episódios de violência doméstica perpetrada por um companheiro de fora da comunidade. Cerca de 18 anos atrás, ela aceitou que dois de seus três filhos, na época com 8, 5 e 3 anos, fossem morar com o pai como tentativa de interromper as agressões. O ex-marido, com histórico de consumo de álcool, também agrediu fisicamente um irmão de Ponciá, até que ela obteve uma medida protetiva. Hoje, maiores, os filhos visitam a mãe com frequência.

A irmã de Ponciá sintetiza as mudanças normativas e de percepção social:

Tem mulher que não se cala mais. Porque a lei existiu de uns tempos pra cá. Antes não existia essa lei. Durante muito tempo a lei ficava do lado só do homem, né? Não existia a Maria da Penha, né? Foi acho que uns 18 anos que foi criada. Hoje em dia, se um homem bater numa mulher, tá ferrado. Graças a Deus, né? Antigamente as mulheres andavam tudo arrebatada. E tinha que obedecer. As mães trabalhava e cuidava de filho, né? É que as mulheres ficavam caladas. É que as mulheres ficavam caladas, porque não tinham que o fazer. Era o homem que fazia isso dentro da casa (Excerto de entrevista com Cristiane).

Do ponto de vista analítico, os relatos acima dialogam com a literatura sobre o ciclo da violência nas relações íntimas e com a noção de interseccionalidade como chave explicativa das vulnerabilidades acumuladas (Carneiro, 2003; Crenshaw, 2002). O padrão de recorrência – tensão, agressão, reconciliação e nova agressão – tende a se reproduzir em situações em que as redes protetivas são frágeis e as barreiras de acesso à saúde, assistência e justiça permanecem elevadas.

Dados do Ipea et al. (2025) confirmam esse contexto em nível nacional: em 2023, 64,3% das violências contra mulheres foram domésticas e 81,3% ocorreram na residência; os homens foram prováveis autores em 79,5% dos atendimentos. A reincidência é elevada: 55,4% das mulheres atendidas por violência doméstica já haviam sofrido outro episódio no mesmo ano. Esses padrões quantitativos reforçam o que os relatos locais indicam: a casa segue como um espaço crítico de risco e revitimização.

As taxas de letalidade feminina evidenciam a desigualdade racial: mulheres negras são

68,2% dos homicídios femininos, com uma taxa de 4,3 por 100 mil ante 2,5 entre não negras. Entre 2013-2023, a redução foi menor entre negras (-20,4%) do que entre não negras (-26,5%), sinalizando a persistência das assimetrias apesar de marcos legais e políticas setoriais. Já entre 2022-2023, a taxa de homicídios de mulheres negras cresceu 2,4%, enquanto entre não negras permaneceu estável, indicando um agravamento no recorte racial (Ipea et al., 2025). A [Lei n.º 11.340/2006](#), conhecida como Lei Maria da Penha (Brasil, 2006b), redefiniu o marco de proteção, mas a distância entre a norma e a prática permanece expressiva em contextos periféricos e territórios tradicionalmente marginalizados (Ipea et al., 2025).

Relatos, observações e dados secundários vão ao encontro das reflexões de Carneiro (2003), Crenshaw (2002), Fanon (2008) e Gonzalez (2020): a violência não é episódica, mas estruturada por relações históricas de poder que atravessam raça, gênero, classe e território.

Quanto à percepção de segurança na comunidade, não houve respostas indicando sensação de insegurança ostensiva. Lélia relata que se sente segura na Vila Esperança, mencionando que existe vigilância noturna paga, que *“a polícia volte e meia tem”* e que os *“cachorros cuidam”*. No entanto, Lélia e Maria Carolina mencionam a venda de drogas ilícitas à noite, supostamente organizada por pessoas de fora em parceria com moradores. Outra preocupação é a prostituição: Lélia relata que uma avó chegou a denunciar as filhas ao conselho Tutelar por se prostituírem e negligenciarem o cuidado com os filhos: *“Daí combina e vem buscar aqui. Eu acho que pelo dinheiro, né?”* (Excerto da entrevista com Lélia).

Para além do paradoxo da “tranquilidade” subjetiva, o olhar contracolonial possibilita compreender a violência como um fenômeno estruturado: o isolamento geográfico, a fragilidade de equipamentos públicos, as irregularidades fundiárias e a instabilidade de renda produzem “ausências” e “não-lugares” (Haesbaert, 2004b, 2020), enfraquecendo as mediações coletivas e tornando o cuidado mais frágil; nesse cenário, o álcool frequentemente opera como um regulador precário da dor social. O quadro que emerge não é episódico, mas um circuito sistêmico de violência doméstica e intrafamiliar, em que fatores estruturais se articulam a dinâmicas relacionais, enquanto a violência simbólica e o racismo estrutural naturalizam o sofrimento (Carneiro, 2003; Fanon, 2008; Gonzalez, 2020).

A violência da casa. A violência do corpo. A violência histórica. A violência simbólica. No horizonte desta pesquisa, tais expressões não são meras figuras de linguagem, mas categorias empíricas e analíticas que entrelaçam biografias, regimes de poder e arranjos territoriais – desafiando a comunidade a reconstituir redes de proteção e reinventar o comum.

6.2.13 Territorialidade

Esta tese partiu da observação de que os vínculos sociais e territoriais comunitários da Vila Esperança são frágeis e que essa situação amplia sua vulnerabilidade social pela falta de reconhecimento de sua identidade/etnicidade e de seus direitos sobre a terra. A partir da leitura de Haesbaert e Mondardo (2011), essa fragilidade pode ser lida como uma condição de multiterritorialidade: a comunidade é convocada, simultaneamente, por diferentes escalas e “regimes” de território (urbano/rural, público/privado, formal/informal), o que tensiona referências de pertencimento e de controle do espaço. Em diálogo com o debate sobre espaços periurbanos, a CRQ VEM situa-se em uma interface urbano-rural marcada por usos justapostos, lacunas de infraestrutura e governança fragmentada – um “vazio de serviços” típico de áreas de transição, onde classificações legais rígidas não capturam a dinâmica real do território (Alves, Vale, 2013; Hutchings et al., 2022; Mortoja, Yigitcanlar, Mayere, 2020).

Esse enquadramento ajuda a explicar por que demandas de saneamento, regularização e circulação de bens/serviços permanecem parcialmente atendidas, retroalimentando a vulnerabilidade social e jurídica. Embora Oliveira (2022) trate de casos indígenas, suas categorias ajudam a interpretar a CRQ VEM como uma comunidade submetida à *colonização interna* e à conversão do espaço em “fronteira” de expansão econômica, com redução da autonomia coletiva e hegemonia de lógicas exógenas de uso e controle do território. Complementarmente, a noção de transterritorialidade (Haesbaert; Mondardo, 2011) ilumina o *estar-entre* cidade/campo, serviço público/solução doméstica e direito coletivo/exigências cadastrais.

A trajetória recente da CRQ VEM explicita esses mecanismos. A saída das famílias do Feixo no início dos anos 1990 e a diferença de acesso à terra – compra na área 1 e troca na área 2 – fragmentaram o tecido social; na área 2, a ausência de documentação mantém a insegurança fundiária. No contexto lido a partir de Santos (2002), a VEM articula circuitos os superiores (mercadorias, crédito, serviços urbanos) e inferiores (trabalho informal, autoconstrução, agricultura de subsistência). Esses circuitos se entremeiam e entram em tensão (Montenegro, 2024), ampliando as diferenças internas e dificultando o acesso equitativo a políticas públicas. Nesse cenário, a “outrificação” (Oliveira, 2022) possibilita entender a estigmatização: quando o território local é tratado como “fronteira” de expansão, agentes externos reclassificam o grupo, enfraquecem suas expectativas de direito e o colocam sob suspeita jurídica e social. Como destacam Haesbaert e Mondardo (2011), identidade e espaço se produzem mutuamente; por isso, documentos precários e rótulos pejorativos corroem

simultaneamente o status jurídico do território e as identidades que poderiam sustentar o empoderamento coletivo.

Os deslocamentos relatados por Miriam reforçam essa leitura: inicialmente, duas famílias da área 1 foram transferidas do Feixo para casas próximas à indústria química. No entanto, devido aos fortes odores dos produtos utilizados e aos impactos na saúde de crianças e adultos, o empresário realizou um novo deslocamento das famílias, desta vez para o local que hoje corresponde à parte da Vila Esperança. Para viabilizar a mudança, ele teria comprado a terra de um terceiro e registrado a documentação, pelo menos da parte que cabia ao pai de Miriam.

A mediação privada do processo, sem integração a instrumentos de controle social e sem avaliação ambiental e territorial, espelha a desconexão entre escalas decisórias e realidades locais, recorrente em áreas periurbanas. Trata-se de uma perda de autonomia e de transterritorialidades “fechadas”, nas quais o trânsito entre territórios é imposto, com efeitos de desterritorialização e precarização.

A perda de anciãos que viveram a constituição da VEM enfraquece a memória social do território. O [Decreto n.º 11.786/2023](#) (PNGTAQ) propõe planos locais formulados e geridos pela própria comunidade – dispositivos de “memória viva” e gestão adaptativa, fundamentais em contextos periurbanos. Em sintonia com Oliveira (2022), a territorialização envolve a reelaboração da cultura e de sua relação com o passado; nesse sentido, a etnocartografia opera na recomposição dessa âncora memorial. Em termos de multiterritorialidade, tais práticas propõem a conversão do pertencimento potencial em pertencimento efetivo.

A nomeação do lugar condensa os efeitos simbólicos e práticos dessas disputas e mostra como rótulos pejorativos se tornam barreiras para endereçamento, serviços e reconhecimento (Alves; Treccani, 2016): “*Quando nós vimos pra cá, aqui ia se chamar Potreirinho. Antigamente era Potreirinho...*”, recorda Lélia, que afirma que ainda hoje, por vezes, a Vila Esperança é assim denominada na cidade. Cristiane relata que outra denominação comum, referente à formação histórica da Lapa, é Botiatuva: “*É como diz o outro, não conhece a Vila Esperança muito, conhece com Colônia Botiatuva, que é como identificam os endereços. Deixam contas embaixo das portas ou às vezes a gente vê ele [o carteiro] chegando já pega e entrega tudo em uma mão só. Agora, ah, a cobrança vem, não atrasa*”.

A partir de uma conversa com Kehinde, soube que o nome “Vila Esperança de Mariental” diferencia a comunidade de outro bairro homônimo na sede municipal. Lélia conta que “Vila Esperança” foi o nome dado pela enfermeira da UBS que, na década de 1990, atendia as famílias: foi ela que “benzeu e batizou” a comunidade. Para Lélia, só depois disso a vida das

famílias começou a melhorar. O “batismo” ligou o território e à política pública. No vocabulário de Oliveira (2022), foi um momento de (re)fundação identitária; na chave de Haesbaert e Mondardo (2011), um passo de co-constituição entre identidade e espacialidade que ancora pertencimentos em meio ao trânsito entre territórios.

As experiências familiares detalham as barreiras: Quitéria tinha quatro anos quando a família se mudou. Relata que antes havia poucas casas e que tinham sido construídas pelo empresário que as negociou: *“As vigas, não eram as vigas de agora, eram de mato mesmo. E chão, não sei se é chão. Era terra batida. Era barro, tipo assim”*.

Lia confirma a data de ocupação da área 2 em meados da década de 1990 pelas famílias vindas do Feixo. Afirmo, porém, que gostaria de voltar a morar no Feixo e que ter o documento seria uma garantia – isto é, a segurança documental como condição para integrar políticas setoriais (habitação, saneamento, assistência) e formular planos locais de gestão territorial e ambiental.

A insegurança territorial também ocorre em relação aos proprietários lindeiros. Verônica conta que o dono da propriedade vizinha ao sul da CRQ VEM quis invadir parte das terras da comunidade. Seu irmão exigiu a correção da cerca para demarcar as terras e evitar a invasão por suínos e ovinos. Verônica ainda denunciou que sua filha pequena quase foi atacada por um grande animal de criação do vizinho. Tais disputas exemplificam a territorialidade como uma negociação em múltiplas escalas, em que direitos “de papel” e “de fato” se chocam com práticas de vizinhança e pressões privadas; são fricções de fronteira que incidem diretamente na (re)construção de identidades sociais (Haesbaert; Mondardo, 2011).

Na área 1, embora o lote esteja registrado em nome do ancião da família, à medida que filhos e netos se casam e constroem seus domicílios no mesmo terreno, conforma-se uma espécie de “condomínio familiar” e o contexto se complexifica, como esclarece Cristiane:

Eles fizeram [família vizinha] cada um o seu cadastro, o seu pedaço de terreno. E aqui nós estamos num só, mas o espaço não está dividido, né? Então a gente não teve como fazer cada um o seu, né? A gente fez tudo no nome do pai. [...] Dai, enquanto a gente não tem papel do terreno mesmo, só uma pessoa que tem, que é de lá de cima [sua tia, irmã de seu pai]. Dai, quando nós precisamos de papel, uma luz, essas coisas, tem que pedir pra ela. Até pra fazer esse cadastro precisamos do papel dela.

Essa situação traduz respostas locais diante de parâmetros urbanos convencionais pouco aderentes à sociabilidade quilombola. Reforça a necessidade de instrumentos específicos de planejamento para territórios tradicionais e confirma a produção de normas internas em contextos de reconhecimento estatal parcial. Trata-se da convivência de territorialidades com cargas funcionais e simbólicas distintas, articuladas por movimentos cotidianos entre casas,

lotes e serviços – uma multiterritorialidade vivida.

Mesmo para as famílias que estão em acordo sobre as parcelas individuais, a dificuldade na regularização dos imóveis é o custo do registro. Segundo Maria Carolina:

Agora eles vão arrumam os terrenos, né? As meninas foram lá, o meu piá foi, eu mandei ele para pôr no nome deles os terrenos. Os pedaços que é dele. Ele vai ponha no nome dele, daí vai sair um pedaço já, que seja um pedaço de escritura para cada um, né? Até fica mior, né? Daí tem que pagar. Não sei quanto é lá. Não sei como é que vai ser. Pra nós pagava baratinho a escritura, né? Eu pagava 40, 60 por ano. Agora de certo vai uns 200, mais. E disseram que se tive três casas em cima eles vão cobra dessas três casa. Já viu dessa? Não precisava cobra as três casa, pois tá em cima do terreno! Que daí tem o paiol lá embaixo e aqui essa casa velha. Não sei o que vão fazer.

O relato expõe a transição para exigências urbanas (taxas, IPTU, padrões construtivos) que antecede o provimento de serviços – descompasso central da condição periurbana (Alves; Vale, 2013; Hutchings et al., 2022). O reconhecimento é situacional e condicionado por rotinas administrativas e conjunturas; aqui, as barreiras econômicas e burocráticas adiam a conversão de direitos potenciais em fatos registrados.

A troca de 1,5 alqueire por 0,5 alqueire – do Feixo para a Vila Esperança –, como é o caso de uma das famílias da VEM, se por um lado facilitou o acesso a trabalho e serviços essenciais, por outro limitou a produção de gêneros alimentares e gerou compromissos financeiros, como o IPTU, que incidem sobre a área 1. Essa família relata atraso no pagamento do débito por incapacidade de arcar com os valores, o que ilustra a reconfiguração funcional típica do periurbano: reduz-se a base agroalimentar e crescem os compromissos fiscais, fragilizando a economia doméstica. A incorporação do território quilombola à “fronteira” administrativo-fiscal gera uma situação em que a alternância entre territórios-função (produção e serviço) ocorre sem sincronia na efetivação de direitos, produzindo vulnerabilidade.

Conflitos territoriais também ocorrem na área 1. Em 2022, segundo uma família, terceiros mediram terras na margem sul, fincaram piquetes e reclamaram uma suposta invasão; não apresentaram documentação e não retornaram. Já nos limites a oeste da área 1, ergueram uma cerca e restringiram o acesso de famílias a áreas de uso, como relata Cristiane:

Eu plantei cebola aqui também. E aqui tem umas sementes que eu joguei de alface. Se vai pra frente, eu não sei. E agora o povo botou a cerca. Aqui era um galinheiro da minha irmã. Ela teve que abandonar, que criava galinha. E não mediram. E era limpinho aqui, nos limpava. Nossa Senhora! Ali onde tem uma armação era um chiqueiro. E era uma mesa que a gente pegava e fazia as festinhas. E ali do lado tinha um chiqueiro. Aqui embaixo [apontando depois da cerca] meu irmão plantava feijão, abóbora, até tem uns pés mandioca (Excerto de entrevista com Cristiane).

Práticas como medições unilaterais e restrição de acessos reforçam a urgência de uma

delimitação participativa, da Cartografia Social e pactos de uso, em consonância com abordagens de gestão ambiental humanista e com a PNGTAQ. Ainda que territorialidades sejam historicamente construídas nas práticas socioespaciais, o reconhecimento político requer formalização: delimitação clara e distinção entre “de dentro” e “de fora” como base de direitos. Tais instrumentos convertem multiterritorialidades potenciais em territorialidades efetivas, abrindo espaço para transterritorialidades pactuadas, em vez de imposições unilaterais.

Maria Carolina e Lélia confirmam que há três décadas suas famílias compram as terras de pessoas de Mariental e que muitas áreas ainda cobertas de vegetação nativa nas imediações da área 1 são de pessoas do distrito: *“Essa área toda aqui tinha sido do pessoal de Mariental, eles prantavam muito ali pra baixo, tinha muita roça, né?”* (Excerto de entrevista com Lélia).

A dimensão regional pesa. Lélia relata que a sobra de terreno ao lado de sua casa, onde plantava, foi reivindicada por alguém de fora, supostamente da sede de Mariental. Sobre a ocupação a leste da área 1, afirma tratar-se de grilagem de terras públicas, embora os ocupantes *“não incomodem”*. Recorda ainda negócios lesivos no Feixo: terras trocadas por suínos, cercamentos por “estranhos” que se diziam proprietários, deslocamento de marcos e cercas – conflitos que, ressalva, também ocorriam entre famílias antigas. Essas dinâmicas se intensificam em bordas metropolitanas e eixos logísticos, exigindo um planejamento ancorado em justiça ambiental, consulta prévia e etnodesenvolvimento. Esses episódios reafirmam as quatro dimensões da territorialização (Oliveira, 2022): (1) a produção de unidade e identidade sob pressão; (2) o pleito por normas e instrumentos políticos emergentes; (3) a disputa pelo controle da terra e dos recursos; (4) a reelaboração cultural e do vínculo com o passado. Para Haesbaert e Mondardo (2011), produzir culturas híbridas implica produzir – e proteger – espaços híbridos; do contrário, a hibridização é capturada por interesses hegemônicos.

A baixa integração interna e entre as comunidades quilombolas da Lapa aparece, por fim, como um obstáculo ao reconhecimento:

Nesse aspecto, a autoatribuição é um dos critérios exigidos para a titulação do quilombo remanescente, porque o grupo deve se reconhecer como descendente quilombola. Decorre-se, então, a análise do passado da comunidade, para verificação de como ocorreu a ocupação do espaço e a relação com os e as habitantes atuais, pelo que a identidade quilombola assume duas vertentes: (i) individual, da consciência de cada membro e membra em reconhecer-se quilombola, e (ii) coletiva, de anuência da comunidade, de acordo com os critérios de pertencimento do grupo, estabelecidos, coletivamente, como requisito de aceitação de membro ou membra. Portanto, não compete a nenhum agente externo a rotulação ou a negação da identidade de um grupo étnico (Santos; Keitel; Rocha, 2022, p. 9).

Integrar essas vertentes ao planejamento requer metodologias dialógicas e uma governança compartilhada; trata-se de converter multiterritorialidades difusas em identidades

territoriais de referência, aptas a sustentar o empoderamento e a incidência institucional.

Por fim, os arranjos fundiários irregulares podem ser confrontados com o Censo 2022, que identificou sete comunidades quilombolas na Lapa, associadas a sete localidades – número superior ao registro do GTCM, que apontava apenas três (Restinga, Feixo e VEM). Convergente ao depoimento de Lélia, relatos no Feixo e na Restinga sugerem que a fragmentação territorial decorre de pressões sobre a posse e de negociações desvantajosas. O descompasso entre os registros e as realidades locais reafirma o caráter situacional do reconhecimento e exige políticas multiescalares para o periurbano: coordenação intermunicipal, proteção fundiária específica e monitoramento contínuo das mudanças de uso do solo. Vê-se uma geometria de poder desigual, em que a capacidade de transitar e fixar territórios normativos é diferencialmente distribuída; daí a centralidade de políticas que convertam a mobilidade compulsória em escolha e a multiterritorialidade potencial em pertencimento efetivo.

Ser quilombola é uma construção identitária pessoal e coletiva em constante ressignificação. Não se trata de simplesmente incorporar elementos de culturas e religiões de matriz africana para obter reconhecimento. Essa expectativa é mais uma forma de violência, movida pela suspeita de uma “identidade fraudulenta”. Em contextos complexos como o da CRQ VEM, a etnicidade se constrói por intercâmbios histórico-culturais com diversos grupos, adaptando-se a novas realidades e afirmando-se historicamente. Negar a capacidade de adaptação, (re)criação, negociação e ação política da população negra é reproduzir o discurso de infantilidade e incapacidade que fundamenta o racismo (Gonzalez, 2020).

Com que legitimidade acadêmicos ou representantes de movimentos urbanos podem exigir que essas comunidades evidenciem traços de ancestralidade negra com orgulho, considerando que, para sobreviver à invisibilidade e às precárias condições de vida – em meio a séculos de apagamento e à valorização de heranças culturais europeias –, muitas vezes foram levados a assumir outros papéis sociais?

Disfarçada de crítica, a visão romântica sobre as comunidades quilombolas termina por estigmatizá-las ao impor um ideal fixo de autenticidade como condição de legitimidade. O [Decreto n.º 4.887](#), que define comunidades quilombolas como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” motiva a evidenciação de uma *resistência* que nem sempre foi pela luta aberta, mas pela *(re)existência* (FIGURA 50).

FIGURA 50 – QUILOMBOLAS DA LAPA



FONTE: A autora, Lapa (PR), 2025.

A próxima seção apresentará a aplicação da Cartografia Social Etnográfica na CRQ Vila Esperança de Mariental, utilizando a etnocartografia como estratégia de fortalecimento social e territorial em contextos de vulnerabilidade ambiental e identitária. Essa ferramenta é analisada em termos de seu potencial para promover a sustentabilidade e a autogestão territorial, consolidando a identidade quilombola, aumentando a autonomia na gestão ambiental e fortalecendo a etnicidade da comunidade.

7 CARTOGRAFIA SOCIAL ETNOGRÁFICA NA CRQ VEM, LAPA (PR)

Nesta seção apresento e analiso os resultados das oficinas de Cartografia Social Etnográfica realizadas com mulheres da CRQ VEM. As oficinas constituem um desdobramento da estratégia etnográfica descrita na seção sobre o Método, em que a observação participante, as entrevistas e as oficinas gráficas são articuladas para produzir mapas, diagramas e autorrepresentações. Como detalhado, o objetivo das oficinas foi construir, de forma compartilhada, representações gráficas do território que articulassem trajetórias de vida, memórias e conflitos socioambientais. Esses materiais sintetizam as territorialidades femininas, os processos de construção da identidade quilombola e os usos da terra, em diálogo direto com as discussões teóricas sobre território, racionalidade ambiental, etnodesenvolvimento e justiça socioambiental desenvolvidas nas seções anteriores. A análise busca aprofundar as categorias que já emergiram nas entrevistas, nas narrativas históricas e nos mapas ambientais previamente expostos, mobilizando o referencial teórico para interpretar como essas mulheres desenharam e dão sentido ao seu lugar.

Le decimos cartografía corporal al dibujo que hacemos de nosotras mismas y que después se convierte en un mapa. Con esta técnica nosotras hemos visto que se pueden hacer evidentes las agresiones que sufre nuestro territorio y cómo lo vivimos desde nuestro cuerpo. Además nos hacemos conscientes del por qué es importante defender el lugar donde habitamos. [...] dibuja tu cuerpo como si fuera tu territorio para contar lo que está sucediendo con tu cuerpo y tu territorio” (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

A cartografia corporal, tal como formulada por coletivos feministas latino-americanos, oferece uma chave importante para essa abordagem. Inspiradas por essa perspectiva, as oficinas buscaram explicitar a forma como as mulheres da Vila Esperança vivenciam, significam e defendem o território a partir de seus corpos, trajetórias e vínculos cotidianos com a casa, o quintal e a comunidade.

As oficinas foram realizadas ao longo de 2025 (QUADRO 2), com duração entre 1h30min e 2h, no início das tardes de sábado ou nas manhãs de domingo, conforme as possibilidades do grupo. Os encontros ocorreram no salão junto ao campinho – espaço cedido pelo responsável e que também funciona como bar, especialmente aos finais de semana. As atividades foram agendadas a partir de convites enviados pelo grupo de mensagens da comunidade e por áudios individuais, combinando chamadas públicas e convites personalizados.

Minha expectativa inicial era contar com cerca de vinte mulheres em cada encontro. Antes de definir o calendário das oficinas, à medida que realizava as entrevistas, eu apresentava a proposta da Cartografia Social, verificava a disponibilidade de dias e horários e renovava o convite à participação. Na prática, contudo, os grupos permaneceram menores do que o previsto. O encontro com o maior número de participantes foi a segunda oficina, com doze mulheres. Apesar do reforço contínuo nos convites, essa participação não se repetiu: foram,

sucessivamente, 6, 12, 6, 4 e 9 participantes, em geral as mesmas mulheres e, em sua maioria, residentes na área 1 (FIGURA 51):

FIGURA 51 – OFICINAS DE ETNOCARTOGRAFIA CRQ VEM



FONTE: A autora (2025).

A baixa adesão às oficinas parece relacionar-se a um conjunto de fatores: à baixa à autoestima e timidez de algumas mulheres; à pouca integração e às tensões entre núcleos familiares, apesar do parentesco ampliado; à ausência de experiências prévias de mobilização comunitária voltadas ao planejamento do território; e ao recorte adotado para o convite, dirigido a mulheres com 18 anos ou mais, residentes há pelo menos cinco anos na comunidade. Essas percepções dialogam com o quadro de fragmentação relacional analisado na [seção 6.2.2](#), em que a vida coletiva da Vila Esperança tende a se organizar mais em torno da família extensa do que de espaços e iniciativas comunitárias permanentes.

Ainda que a etnografica não tenha surgido como demanda explícita da comunidade, procurei aproximar o processo de uma perspectiva colaborativa. Para isso, reiterei convites, realizei devolutivas orais ao final de cada encontro e fiz visitas específicas às mulheres mais velhas, reconhecidas como referências locais, para apresentar os materiais produzidos e

colher impressões. Essa estratégia buscou ampliar a autoria dos mapas, fortalecer a legitimidade das representações e minimizar o risco de que a cartografia se reduzisse a um exercício externo de leitura do território.

Os resultados das oficinas foram organizados em torno de temáticas centrais definidas nos objetivos da etnocartografia e revisadas ao longo do processo, em diálogo com as próprias participantes, retomando categorias que já emergiram nas entrevistas, nas narrativas históricas e nos registros ambientais apresentados nas seções anteriores.

As falas citadas nesta seção são tratadas como vozes coletivas, por uma escolha metodológica vinculada ao caráter dinâmico, narrativo e relacional do grupo ao acessar memórias, narrar trajetórias e refletir sobre acontecimentos. À medida que as oficinas avançaram, temas mais sensíveis – como conflitos, medos, perdas e experiências de violência – passaram a ser abordados com menos reservas e maior profundidade, evidenciando a etnocartografia como um dispositivo de elaboração coletiva do território e de sua memória.

7.1 PERCEPÇÕES FEMININAS

Enquanto a [seção 6](#) privilegiou a análise discursiva das entrevistas e conversas informais, nesta subseção o foco recai sobre as traduções gráficas dessas experiências. Mapas, autorretratos, diagramas e a própria nuvem de palavras permitem observar como identidade, pertencimento, memória e conflitos se inscrevem simultaneamente no espaço e no corpo, oferecendo outro plano de leitura da realidade quilombola, coerente com a abordagem fenomenológica e interpretativa do método. Desse modo, as cartografias complementam a discussão sobre identidade quilombola e etnogênese desenvolvida na [subseção 5.1](#), retomando categorias apresentadas na fundamentação teórica.

A partir das transcrições das entrevistas e das oficinas, elaborei uma lista de vocábulos mais frequentes com apoio de ferramentas de inteligência artificial. O procedimento envolveu a normalização ortográfica, a segmentação lexical, a exclusão de palavras funcionais e a unificação de variantes morfológicas, concentrando a análise em substantivos e verbos tematicamente relevantes. A nuvem de palavras resultante sintetiza visualmente o campo semântico em torno do qual se organizam as narrativas das mulheres ([FIGURA 52](#)).

populares (Bispo dos Santos, 2015, 2023b; Leff, 2006, 2009) que integram trabalho, cuidado e preservação de recursos em uma mesma lógica de uso da terra.

A dimensão infraestrutural e institucional emerge em termos como “água” – frequentemente associada aos episódios de contaminação e à irregularidade do abastecimento [167] –, “escola”, “igreja” e “comunidade”. Esses vocábulos revelam, ao mesmo tempo, gargalos de saneamento e pontos de sociabilidade capazes de ancorar ações de extensão, políticas públicas e processos de etnodesenvolvimento. A partir dessas associações, delineiam-se possibilidades de intervenção de baixo custo e alto impacto, como a qualificação de rotas em relação ao relevo (pavimentos drenantes, patamares, corrimãos e sinalização), o diagnóstico hídrico-sanitário domiciliar (abastecimento, esgotamento e gestão de resíduos) e o fortalecimento de quintais por meio do sistema horta–sombra–compostagem, em consonância com as vulnerabilidades e potencialidades ambientais analisadas na [subseção 5.3.1](#).

A casa aparece como eixo simbólico e físico de pertencimento: abrigo, ponto de partida e território de trabalho, memória e fé. “Roça” e “terra” remetem à subsistência e à ancestralidade; “forno”, “cima/embaixo” e “estrada” traduzem a relação com o espaço construído e com o espaço simbólico dos vínculos familiares e dos obstáculos ao convívio. A família organiza as relações afetivas e as redes de apoio; a mulher, em especial, emerge como pilar da casa, articulando maternidade, trabalho e fé – lugar de fala que dialoga com as reflexões de Djamila Ribeiro (2014, 2019a) sobre gênero, raça e responsabilidade pelo cuidado. A espiritualidade – expressa em “igreja” e “missa” – sustenta a coesão, a esperança e o enfrentamento das dificuldades. Termos como “difícil” e “velho/novo” marcam trajetórias de mudança e continuidade da vida, redes de apoio e práticas compartilhadas que estruturam a comunidade, aproximando-se das reflexões sobre memória e resistência das seções 4 e 6.

Os dados de campo, contudo, apontam para uma fragmentação relacional e baixa coesão entre grupos de mulheres durante as oficinas. Não se consolidou uma roda única, e parte das participantes deixou a atividade ao longo dos encontros: *“Elas saíram tudo. Abandonaram o grupo”*. Esse padrão contrasta com o léxico que destaca a família, a igreja e a comunidade como eixos de sociabilidade, sugerindo que pertencimento doméstico (casa–quintal) se mantém forte, ao passo que o pertencimento coletivo – especialmente em espaços de decisão e conflito – encontra-se enfraquecido, em consonância com o quadro de fragmentação relacional descrito na [subseção 6.2.2](#). Em termos de governança comunitária e territorial, os efeitos incluem a redução da circulação de informações e a diluição da capacidade de formular decisões comuns, sobretudo quando os temas exigem coordenação e enfrentamento de assimetrias de poder:

Olha, eu estou desacordado com esse povo nosso aí. E eles não querem. Agora, se anunciar que vai ter uma festinha, que vai ter comes e bebes, que vai começar 2 horas da tarde, quando for 10 horas da manhã, aí já tem gente esperando. É isso que ele dá raiva, sabe? Não, é verdade. Daí como é que eu vou conseguir sozinho? Não é assim. Tem que botar união, mostrar forma do povo, não quer nada com nada. Olha quanta coisa nós perdimo que vinha na comunidade, quanta coisa, final de ano, Dia das Crianças, época de Natal, que vinha de gente... Pronto, acabou. Porque começaram a brigar por cada coisa, sabe? [...] Todo ano vinha, vocês se lembram? Chegava final de ano, aquilo: subia um, já descia outro, trazia cesta básica, trazia roupa, brinquedo (Líder comunitário, 11 out. 2025).

A percepção de desgaste com a liderança aprofunda esse quadro. Relatos sobre a não participação em reuniões de interesse coletivo e a recusa em sediar a reunião referente ao duto de biogás – que deveria observar o procedimento de Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), conforme a Convenção n.º 169 da OIT – evidenciam déficit de representação e risco de violação de direitos procedimentais [89]. A comparação entre a alta adesão a eventos festivos e a baixa participação em reuniões deliberativas indica incentivos desalinhados: mobiliza-se para a festa, mas não para a decisão. Os depoimentos sobre a perda de benefícios (cestas, roupas, brinquedos) em função de conflitos sinalizam erosão de confiança interna e em relação a parceiros externos, compondo um quadro de fadiga participativa.

Como enfatizam Suertegaray (2015, 2021) e Mendonça (2001, 2012), os conflitos ambientais são, antes de tudo, conflitos políticos em torno da apropriação e do uso da natureza. Nesse contexto, a baixa coesão comunitária e o desgaste com processos participativos e lideranças enfraquecem a capacidade coletiva de reivindicação de direitos e de intervenção nas decisões que definem os usos da terra, da água e dos demais bens comuns.

Essa cartografia das narrativas mostra que as territorialidades femininas se organizam em diálogo estreito com as vulnerabilidades políticas, infraestruturais e ambientais discutidas nas seções anteriores, especialmente 5.3 e 6. Ao articular o núcleo doméstico, o quintal produtivo, as redes de parentesco, os equipamentos coletivos e os conflitos de representação, a nuvem de palavras antecipa elementos que serão aprofundados nos tópicos seguintes, quando mapas, autorretratos e diagramas tornam mais visíveis as relações entre cotidiano, territorialidade e direitos ambientais e territoriais na CRQ VEM.

7.2 O FEMININO

O entendimento do papel social das mulheres na Vila Esperança emerge das representações que elas constroem sobre si mesmas e de suas experiências, em linha com os debates que tomam o corpo e o cotidiano como lugares de produção de conhecimento (Carneiro,

2003; Gonzalez, 2020; Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; Ribeiro, 2019b). A partir dos autorretratos elaborados durante as oficinas (FIGURA 53), torna-se visível uma cartografia afetiva do feminino quilombola, reforçando a leitura do território como espaço vivido, tal como debatem Tuan (2013) e Claval (2002, 2007, 2022) na Geografia Humanista.

FIGURA 53 – AUTORREPRESENTAÇÕES FEMININAS



FONTE: Mulheres CRQ VEM, Lapa (PR), 22 fev. 2025.

Nos autorretratos, as mulheres se desenham próximas à natureza, entre flores, árvores, hortas e elementos do espaço doméstico e comunitário. Essa recorrência de formas naturais indica que o ambiente não é apenas cenário, mas parte constitutiva da identidade e da racionalidade ambiental quilombola, em diálogo com a reflexão apresentada na [seção 3](#). As mulheres se veem como cuidadoras da terra, guardiãs das casas e das relações que mantêm a comunidade, articulando o trabalho produtivo, o cuidado e a preservação de saberes. As roupas simples, os cabelos presos e as expressões contidas sugerem valores de sobriedade, responsabilidade e persistência diante da instabilidade e do abandono que atravessam suas trajetórias. Os depoimentos orais confirmam essa dimensão de resistência e agência feminina: *“Fui deixa meu piá com minha mãe, e fui trabaiá. Ia pra roça, varre as casa, varre por dia pra pode sustenta ele. Porque o pai dele não ajudou ele com nada mesmo, né?”* (Oficina 1, 22 fev. 2025). Outras vozes narram episódios de violência doméstica, inscrevendo no território as marcas de gênero e de classe:

E daí ele ficava o dia inteiro lá bebendo e chegava em casa bem louco lá, daí o dia que ele garrei disse que ia matar tudo, nós, as crianças iam, né. Eu garrei e saí de casa. Peguei as cinco meninas e vim de noite para o campo, lá no mato, no escuro, caindo, levantando. Cheguei aqui no posto [...] E daí o padre acolheu a gente ali na igreja. Daí outro dia eu fui na delegacia, Prestei queixo dele, mas as polícias foram lá e prenderam ele, deixaram ele pousar uma noite na cadeia, daí soltaram e assim continua a vida do mesmo jeito. Naquela época não tinha justiça. Não tinha nada (Oficina 1, 22 fev. 2025).

Ainda que, em entrevistas individuais, tenha sido afirmado que esses crimes já não ocorrem [\[229\]](#), em grupo a afirmação foi coletiva: *“Não aparece, né? Porque a mulher não abre a boca”* (Oficina 4, 11 out. 2025). Essa tensão entre silêncio e denúncia confirma o que Carneiro (2003), Gonzalez (2020) e Ribeiro (2019b) apontam: a violência de gênero, especialmente sobre mulheres negras, tende a ser naturalizada e ocultada pelas estruturas de poder. A cartografia, ao criar um espaço coletivo de enunciação, atua como dispositivo de ruptura desse silenciamento: violências antes tratadas como dramas individuais emergem como experiência compartilhada, permitindo que o território seja lido também como um campo de desigualdades de gênero e de estratégias femininas de proteção, fuga e reinvenção. A invisibilização reiterada da violência contra mulheres negras em territórios periféricos pode ser compreendida como uma expressão do racismo ambiental articulado ao racismo estrutural, na medida em que a cor, o gênero e o lugar onde se vive condicionam tanto a exposição a situações de risco quanto o acesso à proteção institucional, à escuta qualificada e à justiça.

Na CRQ VEM, as mulheres sustentam a casa, produzem alimentos, cuidam de filhos

e netos e mantêm viva a memória coletiva da comunidade, em consonância com a leitura de Gonzalez (2020) sobre o papel das mulheres negras na reprodução material e simbólica das famílias e comunidades. São elas que guardam histórias, coordenam redes de ajuda mútua, transmitem práticas religiosas e culinárias e administram a economia miúda do dia a dia – o “trabalho de cuidado” é o eixo estruturante da vida social.

Os diagramas da rotina diária (FIGURA 54 e FIGURA 55) revelam como as mulheres organizam o tempo em torno desse cuidado – não apenas como uma tarefa, mas como uma forma de existência e de territorialidade. O círculo das horas, inspirado no relógio, adquire um caráter simbólico: o tempo feminino é cíclico, repetitivo e ininterrupto, refletindo a sobreposição entre trabalho doméstico, cuidado e sociabilidade, tal como discutem autoras do feminismo negro ao abordar a invisibilidade do trabalho reprodutivo. Nos diagramas, essa sobreposição de tempos produtivos e reprodutivos indica que o trabalho de cuidado, além de sustentar a vida familiar, assume a forma de uma gestão ambiental cotidiana – manejo de resíduos, compostagem, cultivo do quintal etc.

FIGURA 54 – DIAGRAMA DA ROTINA DIÁRIA DAS MULHERES DONAS DE CASA DA CRQ VEM

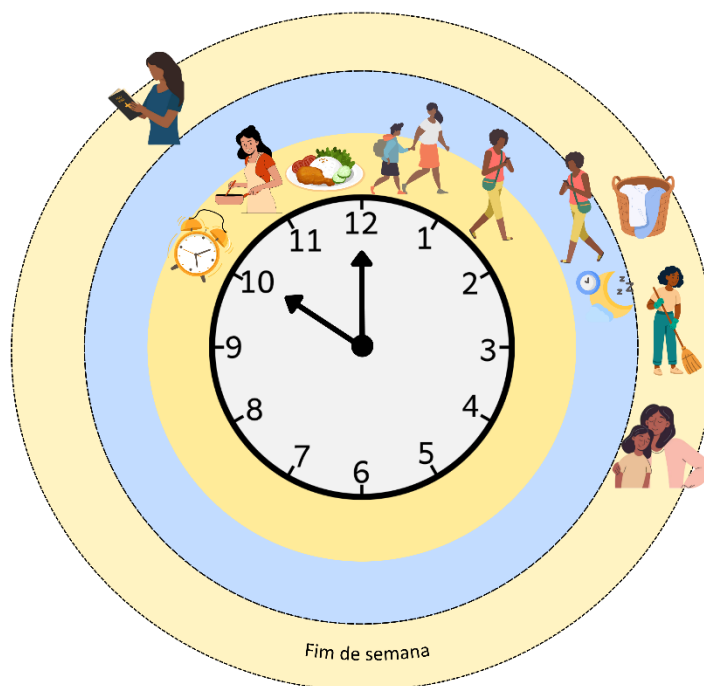


ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Para as mulheres donas de casa, a rotina se inicia antes do amanhecer com o preparo do café e a arrumação de filhos e netos para a escola. O almoço é o ponto central do dia, momento em que mães/avós e crianças se reúnem após a escola. A imagem do chimarrão representa uma pausa curta, mais ligada à sociabilidade do que ao descanso efetivo. Após o

meio-dia, o tempo se alterna entre varrer, lavar, cuidar da horta e alimentar animais e acompanhar as crianças nos deveres escolares – tarefas que se estendem até o início da noite, quando o ciclo recomeça com o preparo do jantar. Mesmo as atividades de lazer, como conversar com vizinhas ou assistir à televisão, permanecem ancoradas no lar, reforçando a ideia de que o espaço doméstico é também o espaço da vida social e política.

FIGURA 55 – DIAGRAMA DA ROTINA DAS MULHERES QUE TRABALHAM FORA DA CRQ VEM



ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Para aquelas que trabalham fora, o diagrama explicita a sobreposição entre tempos produtivo e reprodutivo. O deslocamento entre casa e trabalho é marcado por longas caminhadas, espera em pontos de ônibus e uso do transporte coletivo. A jornada formal, porém, não substitui as tarefas domésticas: tende a acumulá-las. Antes de sair, preparam o café, organizam o espaço e deixam encaminhadas as refeições. Para muitas mulheres que trabalham nas granjas, o retorno ocorre já de madrugada. Após um período reduzido de descanso, retomam o preparo do almoço e o cuidado com as crianças que irão para a escola. A limpeza, a organização da casa, a lavagem das roupas e, muitas vezes, as atividades produtivas no quintal são postergadas para o fim de semana, quando também tentam reservar algum tempo para brincadeiras e convivência com os filhos. Nesses dias, a religiosidade, as visitas a familiares e o convívio comunitário reorientam fluxos e pontos de encontro (igrejas, casas de referência, vias internas), reforçando centralidades simbólicas. Missas, celebrações e encontros de família ressignificam o tempo da rotina, em consonância com os debates sobre patrimônio imaterial e

espiritualidade quilombola apresentados na [subseção 6.2.6](#).

A leitura das rotinas diárias, articulada aos autorretratos, confirma que o cotidiano é também um território de resistência. Em meio a condições desiguais, as mulheres exercem poder e protagonismo, negociando papéis, reorganizando horários, redefinindo trajetos e reinventando práticas de cuidado. Esse cotidiano, aparentemente trivial, constitui uma dimensão política da permanência quilombola: o tempo é usado como instrumento de autonomia, de proteção e de produção de sentido, aproximando-se da ideia de *reexistência* formulada por Bispo dos Santos (2023a, 2023b). Nessa perspectiva, essas rotinas e racionalidades femininas configuram a base concreta de um etnodesenvolvimento quilombola, assentado na autonomia, na reprodução cultural e na gestão própria do território, em coerência com a discussão apresentada na [subseção 3.4](#).

Ribeiro (2019a) afirma que ocupar o *lugar de fala* significa reivindicar o direito de narrar a própria experiência, rompendo com o silenciamento imposto por estruturas racistas e patriarcais. Ao representarem graficamente seus dias e seus corpos, as mulheres da Vila Esperança inscrevem na pesquisa sua própria voz, traduzida em cores, formas e ritmos. Nessa espécie de *etnografia de si*, as mulheres tornam visíveis modos de pensar e existir que escapam às classificações rígidas de gênero, trabalho e família, mas que organizam efetivamente a vida no território. Entre essas experiências, a maternidade ocupa um lugar central, articulando cuidado, corpo e percepção dos riscos que marcam o cotidiano.

Sobre a maternidade, uma fala resume a precariedade dos serviços de saúde e a intensidade do cuidado: “*Dava aquela meningite na cabeça. Dava, morria*” (Oficina 5, 31 out. 2025). A frase condensa medo, experiência de perda e consciência dos riscos ambientais e sanitários que permeiam a vida das famílias, ligando maternidade, saúde e vulnerabilidade estrutural.

O conjunto das representações – visuais e orais – mostra que o feminino quilombola ultrapassa o espaço doméstico e se projeta sobre o território, fazendo das mulheres mediadoras entre o passado e o presente, entre o visível e o invisível, entre o trabalho e o afeto. Evidencia ainda que a gestão cotidiana dos recursos ambientais é organizada, em grande medida, por elas, embora permaneça pouco reconhecida pelas políticas públicas. Incorporar essas racionalidades femininas quilombolas no desenho de ações e políticas de gestão ambiental e territorial é condição para uma justiça socioambiental que reconheça, de fato, o protagonismo das mulheres na produção e na defesa do território, em sintonia com a perspectiva da Geografia Socioambiental e com os debates sobre justiça socioambiental e etnodesenvolvimento apresentados nas seções anteriores.

7.3 IDENTIDADE QUILOMBOLA

A identidade quilombola na Vila Esperança se revela como uma construção coletiva e dinâmica, ancorada em práticas culturais, na religiosidade popular e em formas de sociabilidade que resistem ao apagamento histórico. Mais do que uma categoria legal instituída pelo Estado, o reconhecimento quilombola se expressa como autorreconhecimento – um processo de reafirmação simbólica e afetiva continuamente reelaborado nas práticas de cuidado, de memória e de convivência, em sintonia com os debates sobre etnogênese e autorreconhecimento de comunidades negras rurais no Brasil (Almeida, 2011, 2013; Arruti, 2008).

As mulheres relatam que, desde a certificação da comunidade como quilombola, houve mudanças na percepção de pertencimento e de autoestima: *“Melhorou assim, que explica as coisas pra gente, que a gente nem sabia, né. Mas só tem coisa, né, que melhorou bastante”* (Oficina 5, 26 out. 2025).

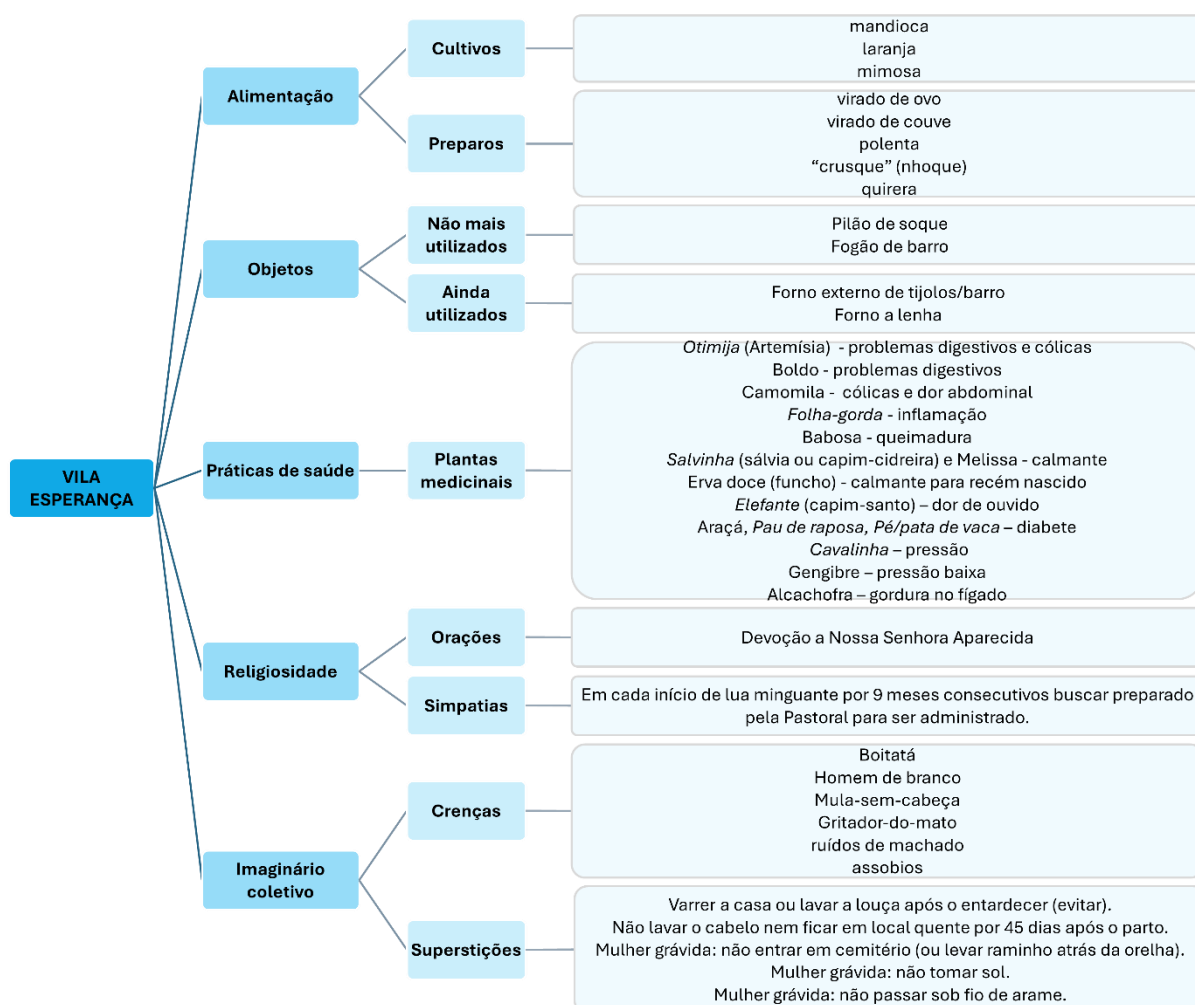
O diagrama de saberes da Vila Esperança (FIGURA 56) sintetiza essa densidade cultural. Os conhecimentos relacionados à alimentação, às práticas de saúde e à religiosidade expressam um patrimônio imaterial transmitido entre gerações, que constitui a base simbólica da vida coletiva e da territorialidade quilombola.

Na alimentação, práticas como o preparo do virado de ovo, da polenta e do *crusque* (nhoque) evidenciam a mescla entre heranças afro-brasileiras e influências regionais, compondo uma culinária de resistência que também envolve a produção de utensílios a partir de conhecimentos técnicos e dos recursos ambientais disponíveis:

[...] era uma casinha bem pequenininha que ele tinha. O fogão era de barro, as prateleiras de pôr as panelas. [...] Fogão de barro, tijolo, sabe? Coloca a chapa e enche o barro, sabe? Faz, com a cinza. Para que fosse um forno para o assa pão, sabe? E colocava a chapa em cima. E pensa a fumaceira que fazia. [...] Eu não prefiro cozinhar muito no gás, eu prefiro a lenha (Oficina 3, 29 jun. 2025).

O uso de fornos de barro e fogões a lenha representa não apenas uma técnica, mas um modo de habitar e cozinhar vinculado ao ritmo do campo, à economia doméstica e à partilha familiar, confirmando o papel da cozinha como o núcleo da vida social negra discutido por Gonzalez (2020).

FIGURA 56 – DIAGRAMA DE SABERES DA VILA ESPERANÇA, LAPA (PR)



ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

As práticas de saúde mobilizam plantas medicinais – como boldo, camomila, melissa, capim-santo, babosa, araçá e pé-de-vaca – que funcionam como mediadoras entre a natureza e o corpo, articulando saberes empíricos, experiência religiosa e observação do ambiente. Esse sistema de cura evidencia como a experiência local organiza o uso dos recursos e a interpretação do ambiente, em consonância com a racionalidade ambiental proposta por Leff (2021).

A religiosidade é central para o sentimento de pertencimento. A devoção a Nossa Senhora Aparecida, as orações recitadas em família e as simpatias de proteção revelam uma espiritualidade enraizada no cotidiano, em que fé e prática se confundem. A casa, a capela e o cemitério compõem um circuito sagrado que consolida vínculos intergeracionais e ancora a permanência no território.

A oralidade é o principal veículo de transmissão cultural. Histórias sobre o boitatá, o homem de branco, a mula-sem-cabeça e o gritador-do-mato circulam entre gerações, produzindo um imaginário que conecta a comunidade a outras tradições afro-brasileiras e rurais:

Eu lembro lá no Fecho que contavam que o lobisomem ia tomar lavagem na lata, que lavava a louça e daí ia lavar a lata lá fora, pra escorrer a água da pia lá fora, que não era encanada, daí o lobisomem diz que ia toma lá a água. Eu só ficava escutando eles falando. É tão bom escutar os mais velho contando as história, né? Eu gostava e daí fica com medo (Oficina 3, 29 jun. 2025).

Essas narrativas não são apenas contos populares, mas formas de memória coletiva nas quais o território é também um espaço do imaginário. “Assombros”, crenças e visagens marcam lugares da paisagem com significados simbólicos. Em termos da Geografia Humanista, essas narrativas compõem uma paisagem cultural (Claval, 2002, 2007, 2022) e uma territorialidade simbólica, na qual se desenha uma geografia do medo, da proteção e do pertencimento, marcando hierarquias e fronteiras afetivas dentro do território quilombola.

O imaginário coletivo da Vila Esperança integra elementos religiosos e sobrenaturais, articulando o visível e o invisível na vida cotidiana. Superstições como evitar varrer a casa ou lavar a louça após o entardecer, não cortar o cabelo nem permanecer em local quente por 45 dias após o parto ou não passar sob fio de arame durante a gravidez funcionam como formas simbólicas de proteção. Ao regular comportamentos, reafirmam o papel social das mulheres como guardiãs da casa e da vida, aproximando-se da ideia de “corpo-território”.

Essas crenças constituem, na leitura de Claval (2007), paisagens culturais enquanto estruturas simbólicas que moldam a percepção do mundo e produzem sentido aos lugares habitados. São também manifestações de *confluências de saberes* (Bispo dos Santos, 2023b), nas quais o conhecimento tradicional se organiza de modo relacional e comunitário, preservando a coesão cultural e o equilíbrio com a natureza.

A CRQ VEM mantém intercâmbios com grupos vizinhos – especialmente com moradores do Feixo –, ainda que perceba certo afastamento nos últimos anos. As narrativas sobre o boitatá e a mula-sem-cabeça reforçam a continuidade simbólica entre as comunidades quilombolas próximas, evidenciando uma rede de significados compartilhados que transcende fronteiras físicas e confirma a existência de um território cultural ampliado.

Em 12 de setembro de 2025, ao sair da comunidade após realizar duas entrevistas, observei um grupo de mulheres e crianças da Vila Esperança aguardando condução até a CRQ Restinga, onde ocorreria uma atividade cultural voltada às comunidades quilombolas, antecedendo a Feira de Sementes Crioulas. Ofereci carona e seguimos. Na Igreja das Porteiras, encontravam-se lideranças quilombolas, um grupo de jovens do Ensino Fundamental II do colégio estadual de Mariental acompanhado por educadores e representantes de outras comunidades com suas sementes. A primeira atividade foi a apresentação “Preta do Leite – Contando e Cantando Ancestralidades da Cultura Iorubá e dos Povos Originários do Paraná”,

do Projeto Mundo do Meio, aprovado pela Secretaria de Estado da Cultura com recursos da Política Nacional Aldir Blanc de Fomento à Cultura. Em seguida, as lideranças falaram sobre a importância da preservação das sementes crioulas, da agroecologia e das formas de plantio.

Na oficina de etnocartografia posterior a essa apresentação, as mulheres relataram:

Eu não gostei. Porque eu fiquei ruim no outro dia. No mesmo dia que eu passei mal, sabia? Oh, louco, esse troço lá de macumba. A outra se deu bem com ela, né? Porque é ela do centro [de umbanda]. Eu já não sou de chegá nessas coisas. Quando eu vi ela já disse, “vixe!”. [Na comunidade] sempre tem um e outro [que se identifica com a umbanda], sempre tem. Não gosto nem de pensá nesse troço. Tem parente meu que é batizado em centro de umbanda (Oficina 4, 11 out. 2025).

Esse incômodo diante da umbanda dialoga com os debates sobre o branqueamento e a demonização das matrizes africanas no Brasil, evidenciando uma colonialidade do sagrado em que práticas religiosas de origem negra são desqualificadas ou associadas ao “mal”, mesmo em comunidades que se reconhecem como quilombolas.

Essa permeabilidade cultural mostra que a identidade quilombola da Vila Esperança está em movimento: incorpora influências, ressignifica práticas e atualiza tradições sem romper com um núcleo identitário compartilhado. Como observa Hall (2006), a identidade cultural não é essência imutável, mas um processo de posicionamento e de representação. No caso da CRQ VEM, o reconhecimento quilombola ampliou o orgulho coletivo e reconfigurou a autopercepção dos moradores como sujeitos de história e de direito, ainda que conflitos internos e tensões religiosas permaneçam.

A dimensão simbólica das práticas descritas insere-se no campo da territorialidade cultural, entendida como uma apropriação afetiva e simbólica do espaço. A territorialidade quilombola não se limita à posse da terra, mas envolve pertencer a um território de memórias, no qual as relações entre pessoas, plantas, animais e crenças constroem uma cosmologia própria, em diálogo com concepções de etnodesenvolvimento que enfatizam a autonomia e a continuidade cultural (Batalla, 1982; Stavenhagen, 1985).

De acordo com a [Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial](#) (Unesco, 2003) e o [Programa Nacional de Patrimônio Imaterial \(PNPI\)](#) (Iphan, 2023), práticas como a alimentação, as rezas, os saberes medicinais, as narrativas orais e os modos de fazer constituem bens culturais de natureza imaterial, fundamentais à manutenção da diversidade cultural e à continuidade histórica das comunidades tradicionais. A Vila Esperança materializa um patrimônio vivo que se atualiza cotidianamente pela transmissão dos saberes e pela preservação das memórias coletivas.

Krenak (2019) descreve essa permanência como *a sabedoria de continuar sendo*, uma

resistência que se traduz em gestos, rituais e palavras que reafirmam a comunalidade e o pertencimento. O reconhecimento quilombola, portanto, não apenas legitima juridicamente um grupo, mas salvaguarda uma territorialidade simbólica na qual o tempo, a fé e a vida cotidiana são pilares de uma existência coletiva. O reconhecimento trouxe visibilidade, acesso a algumas políticas públicas e, sobretudo, um sentido de valorização do modo de vida tradicional, antes percebido como simples ruralidade anônima. A identidade quilombola emerge, assim, como uma categoria política e existencial que reorganiza a relação entre memória, território e direitos.

As falas das mulheres, porém, evidenciam que esse processo é atravessado por racismo e colorismo:

Tem gente que não gosta de quilombola, que diz pra gente “eu nem sou quilombola”. Porque eles dizem que quilombola é gente preta. Só por ser da cor, né? Dizem que não é quilombola. Porque dizem que quilombola é preto. Ai diz que não é quilombola. Aqui mesmo na comunidade as pessoas dizem que não é quilombola. É moreno. E os pretos falsos. Os brancos falsos. É que nem os pobre metidos a rico. São pobres que nem a gente querem ser ricos. Daí quando vem alguma coisa, daí sim, são quilombola, daí eles também querem (Oficina 5, 31 out. 2025).

O sofrimento com o racismo aparece diretamente associado à negação da identidade quilombola: “tem bastante aí, tem bastante que não chega perto da gente que é preto” (Oficina 5, 31 out. 2025). A categoria “moreno”, a ideia de “preto falso” e as imagens dos “pobres metidos a rico” dialogam com os debates sobre democracia racial, branqueamento e colorismo no Brasil (Carneiro, 2023; Gonzalez, 2020; Guimarães, 2023), já discutidos na [subseção 3.3](#), revelando disputas internas em torno da cor, do pertencimento e do acesso a benefícios. Na percepção das mulheres, poucos ganhos concretos são identificados como resultado da autoidentificação quilombola, além da inclusão em grupos prioritários para vacinação da gripe e da covid-19.

Essa oscilação entre categorias como “moreno”, “preto falso” ou “cor escura” retoma a crítica ao mito da democracia racial (Carneiro, 2023; Gonzalez, 2020; Guimarães, 2023; Schwarcz, 2012), mostrando como as ambiguidades históricas de cor e pertencimento se reproduzem na escala micro da comunidade e tensionam os processos de autoidentificação quilombola.

Os saberes representados na Cartografia Social não apenas ilustram práticas cotidianas, mas confirmam a identidade quilombola como um processo em curso de etnogênese, nos termos discutidos por Arruti (2008) e Cunha e Costa, (2017): o patrimônio imaterial – rezas, plantas medicinais, modos de cozinhar, narrativas de “assombros” – atua como eixo de coesão e fundamento para a reivindicação de direitos territoriais e culturais. A identidade quilombola,

nesse sentido, é um campo de disputa e de criação, no qual a comunidade reorganiza sua história, reinscreve sua presença no território e projeta futuros possíveis.

7.4 USO DA TERRA, TRABALHO E MOBILIDADE

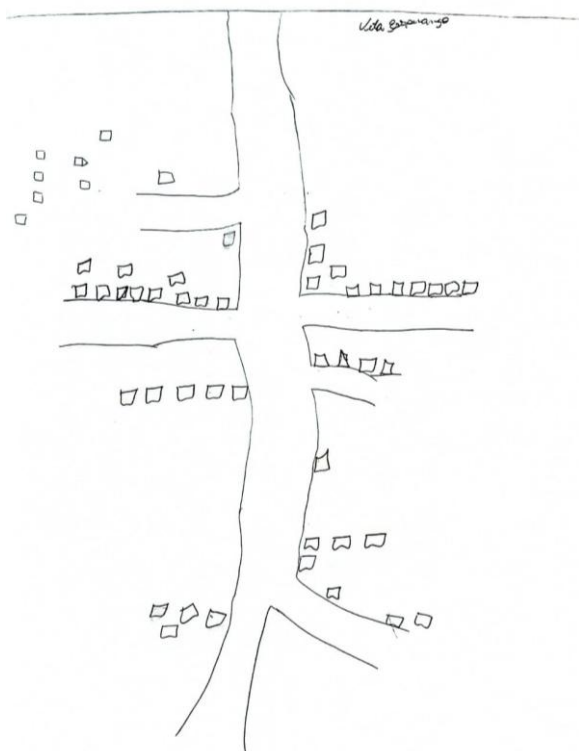
Os primeiros mapas elaborados pelas mulheres foram mapas de memória (FIGURA 57). Em um primeiro momento, traços simples marcavam as vias principais e alguns domicílios – em geral aqueles mais próximos aos caminhos centrais –, compondo uma imagem sintética da Vila Esperança tal como é lembrada no cotidiano. Nesse exercício inicial, as mulheres demonstraram muita insegurança e relataram desconhecer áreas da comunidade para além de seu domicílio e do núcleo familiar imediato. Foi possível, no entanto, observar o surgimento de uma liderança espontânea, quando uma mulher assumiu a tarefa do desenho e/ou de orientar a pessoa que fazia os traços – movimento imediatamente referendado pelas demais.

Na oficina seguinte, esses traçados foram sobrepostos a uma imagem aérea impressa elaborada por Barros et al. (2022). A partir dessa base cartográfica, o reconhecimento espacial ganhou outra escala: as participantes puderam localizar casas, acessos, equipamentos e áreas de cultivo, mesmo quando a extensão total da comunidade e o conjunto de seus moradores não eram plenamente conhecidos por todas³⁶ (FIGURA 58). O exercício evidencia o caráter situado do conhecimento territorial, que parte de percursos frequentes e de referências afetivas para, gradualmente, ampliar-se para uma visão mais abrangente do território.

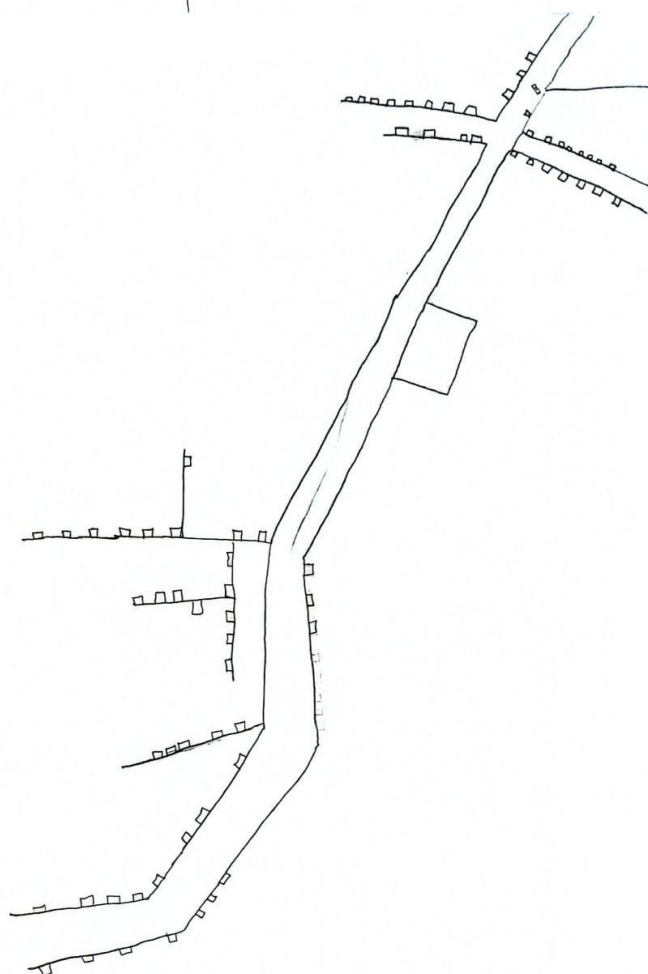
³⁶ Informações sensíveis registradas nos mapas durante o desenho e nas narrativas das oficinas foram suprimidas das versões digitais, em respeito ao compromisso ético de preservar o anonimato das famílias da comunidade.

FIGURA 57 – AUTOMAPEAMENTO DE MEMÓRIA DA CRQ VEM, – OFICINA 1

ÁREA 1



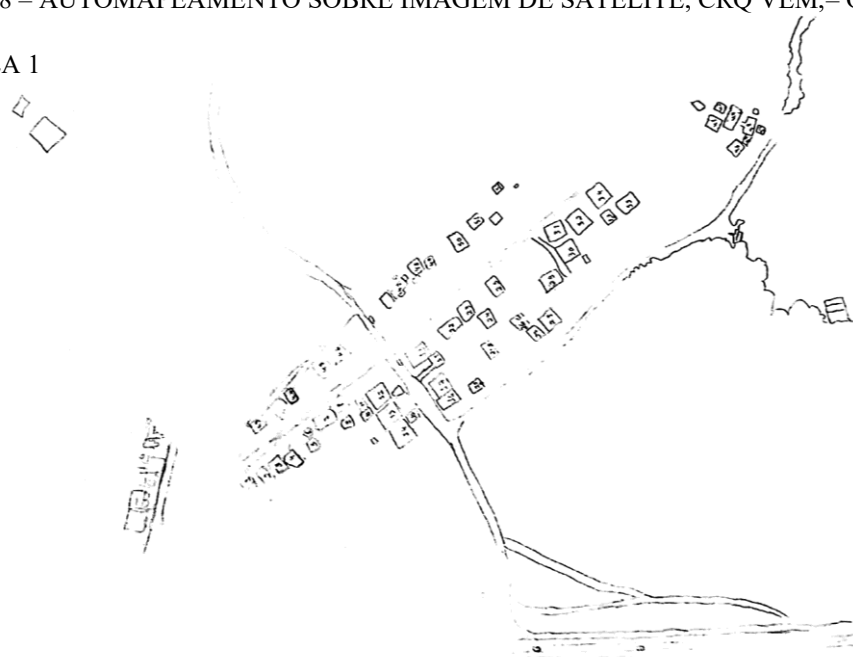
ÁREA 2



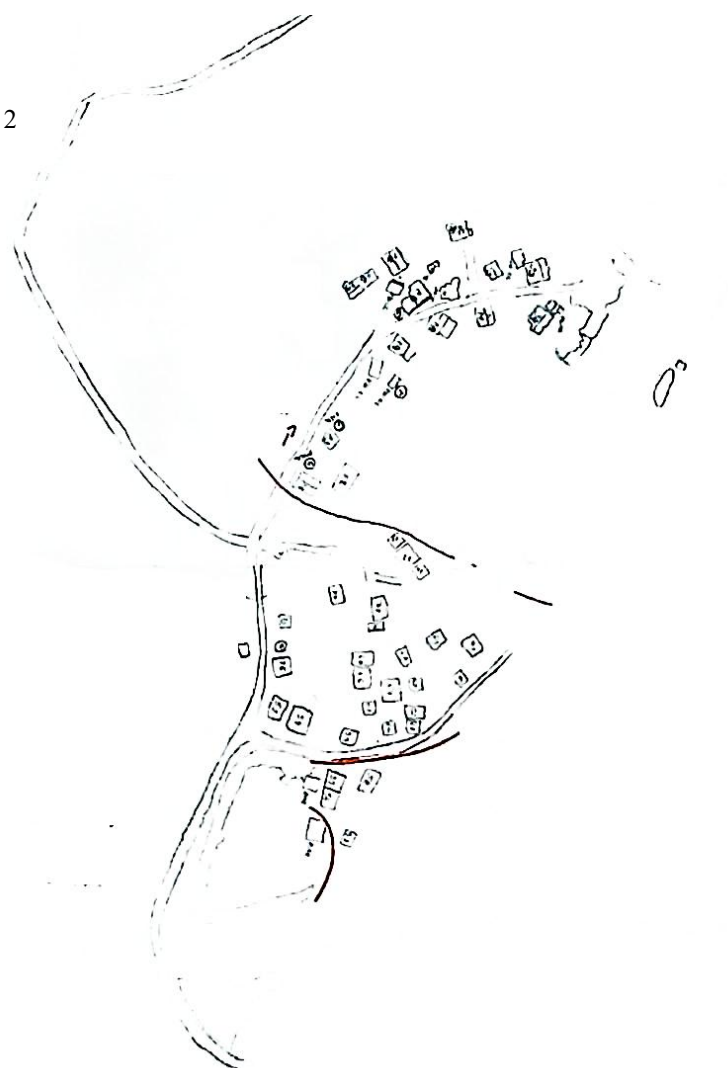
ELABORAÇÃO: Mulheres da CRQ VEM durante a primeira oficina de etn-cartografia, em 22 fev. 2025.

FIGURA 58 – AUTOMAPEAMENTO SOBRE IMAGEM DE SATÉLITE, CRQ VEM, – OFICINA 2

ÁREA 1



ÁREA 2



ELABORAÇÃO: Mulheres da CRQ VEM durante a segunda oficina de etnocartografia, em 31 maio 2025.

A partir desses exercícios gráficos, esta subseção articula três escalas de análise: (i) o calendário de trabalho agrícola e as dinâmicas de renda; (ii) a distribuição interna dos usos da terra nas áreas 1 e 2; e (iii) as conexões da comunidade com os equipamentos urbanos e os locais de trabalho no entorno municipal e regional.

O calendário anual de trabalho agrícola e colheita (FIGURA 59) mostra que a economia familiar combina a produção de subsistência com a participação em frentes sazonais de trabalho em propriedades vizinhas. Os meses de janeiro a abril concentram o plantio e a colheita de batata e cebola, enquanto o feijão se estende de março a julho, com pico em maio e junho. Nessas frentes de colheita, o trabalho é remunerado por dia ou por empreitada, como relatam as mulheres: “*Eles pegam roça assim, batatinha, assim, empreitada, eles chamam nós pra juntada*” (Oficina 2, 31 maio 2025).

FIGURA 59 – CALENDÁRIO DOS PERÍODOS ANUAIS DE COLHEITA/TRABALHO AGRÍCOLA

Janeiro	Fevereiro	Março	Abril
			
Maio	Junho	Julho	Agosto
			
Setembro	Outubro	Novembro	Dezembro
			

ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Essa combinação entre a produção de subsistência nos quintais e a inserção em frentes sazonais de colheita aproxima-se da dinâmica de economia de circuitos formulada por Milton Santos (2002): territórios periféricos articulam, de forma subordinada, circuitos locais de reprodução da vida (hortas, criações, trocas entre vizinhos) e circuitos externos de trabalho assalariado, marcados pela instabilidade e pela informalidade – discussão apresentada na subseção 3.5.

A desigualdade de remuneração explicita hierarquias de gênero e classe. Os homens recebem entre R\$ 200,00 e R\$ 250,00 por dia (2025), enquanto as mulheres ganham

aproximadamente a metade pela mesma jornada. O feijão, colhido “*até o meio-dia*” porque “*depois pinica*”, sintetiza o esforço físico exigido e a frequência de jornadas encurtadas para evitar lesões nas mãos. Esse trabalho sazonal, embora precário, constitui parcela importante da renda familiar, sobretudo em períodos de menor produção nas hortas, inserindo a experiência da CRQ VEM em um padrão mais amplo de precarização do trabalho rural analisado pela literatura sobre boias-frias e trabalho volante no Brasil, como debate Maria Aparecida de Moraes Silva (1999) – [subseção 3.5](#).

Além da agricultura, há atividades complementares. Uma moradora produz artesanato, como terços e arranjos em EVA e papel; parte da produção das hortas é trocada entre vizinhos ou vendida em pequena escala. O plantio em terreno emprestado aparece como uma estratégia relevante de ampliação das áreas de cultivo quando o lote próprio é restrito. Ao mesmo tempo em que expressa a falta de terra disponível e a insegurança fundiária, essa prática revela iniciativas de cooperação interna e a disposição de manter a agricultura viva no território, mesmo em condições adversas.

Nas hortas familiares, geralmente manejadas de forma orgânica, são cultivados couve, alface, repolho, milho, cebolinha, beterraba e cenoura – estas últimas reconhecidas como “*mais demoradas*”. A mandioca e a batata-doce variam conforme a espécie, enquanto laranja e mimosa de inverno são associadas à doçura após a geada. A percepção de um potencial produtivo ainda subaproveitado é sintetizada na fala: “*A gente tem e não utiliza tudo, do chão, né?*” (Oficina 2, 31 maio 2025). Ao mesmo tempo, a redução da criação de suínos e galinhas é recorrente nos relatos e é atribuída à falta de espaço e ao incômodo com o cheiro em uma área hoje densamente ocupada: “*De vez em quando eu crio um porco. [...] Parei um pouco, dá muito trabalho, né?*” (Oficina 2, 31 maio 2025).

Os mapas de uso do solo espacializam as práticas agrícolas na comunidade, evidenciando diferentes formas de apropriação da terra: a área 1, juridicamente urbana e caracterizada por lotes mais formalizados, e a área 2, marcada por uma ocupação mais esparsa e pela predominância de usos agropecuários.

Na área 1 ([FIGURA 60](#)), a ocupação é linear e relativamente adensada, acompanhando a via que estrutura a vila. A maioria das parcelas possui algum tipo de documentação de propriedade, o que se expressa nas cercas e nos muros que delimitam os lotes (linhas laranja e pretas). Predominam os usos residenciais (edificações em amarelo) articulados a hortas familiares e, em alguns casos, hortas comerciais situadas nos fundos ou nas laterais dos lotes. Os símbolos de criação de suínos e galináceos indicam que a produção animal permanece presente, porém em escala reduzida e restrita aos quintais.

FIGURA 60 – MAPA DE USO DO SOLO DA ÁREA 1 CRQ VEM - 2025



ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V., a partir de dados primários da pesquisa (observações e oficinas).

O mapa registra ainda elementos relevantes de uso e memória. O forno remete a uma tradição familiar de preparo de pães e assados, vinculada ao patrimônio imaterial do grupo. O bar, hoje desativado, aparece como vestígio de um espaço de comércio de bebidas e doces que, em determinado momento, foi motivo de desavenças internas, condensando tensões entre as práticas comunitárias, o controle do consumo de álcool e as regulações externas. A identificação de nascentes onde as famílias buscavam água antes do abastecimento pela companhia de saneamento reforça a memória de valorização do ambiente e de sua conservação, ao mesmo tempo em que marca pontos de referência na paisagem.

As vias internas são estreitas e irregulares, resultantes da autoconstrução e da consolidação gradual da ocupação. Em vários trechos, as casas foram implantadas junto ao limite dos terrenos, reduzindo a possibilidade de ampliar a circulação de veículos e gerando tensões com proprietários externos que reivindicam a metragem dessas áreas de passagem. Esses conflitos se associam a relatos sobre a mudança de marcos de referência, principalmente nos limites oeste e sul da área 1:

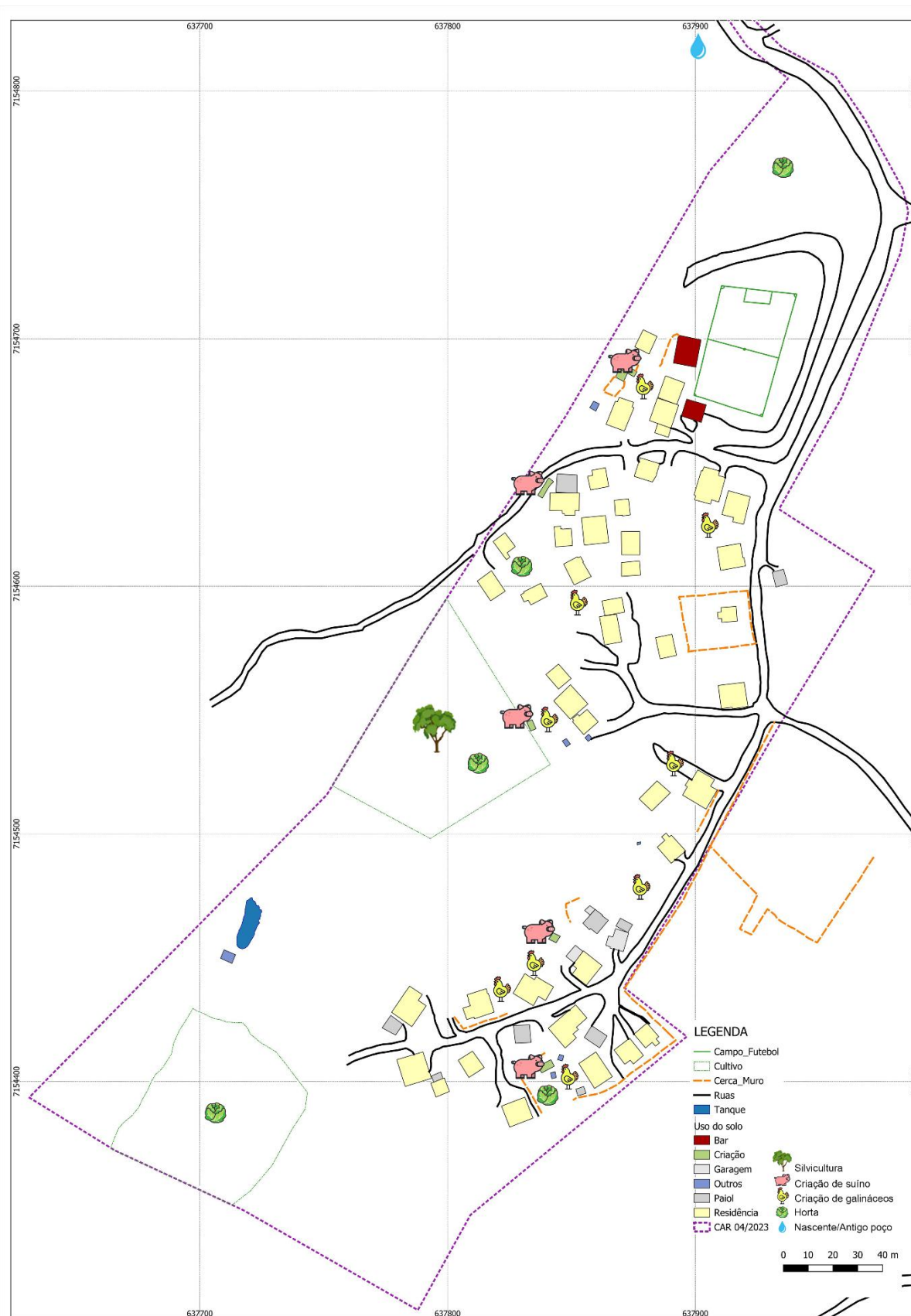
Ele é difícil, mas de vez em quando ele aparece [proprietário externo da área 1]. Daí aquele dia que ele veio, ele falou eles podiam plantar no terreno para manter limpo, mas só que quando ele viesse fazer cerca, ele não queria saber o que tinha dentro. Mas por quê? É por causa que eles não deixaram o espaço dele. Eles não deixaram estrada pros do fundo. Igual ela fez para nós. A rua era pro lado de cima, antigamente nós passava por cima. Aí, com o tempo, nós mudemos pro o lado de baixo. Uma cedeu um pedaço, outra cedeu outro e ficou a rua para nós pode sair (Oficina 4, 11 out. 2025).

As divergências sobre o uso e o direito às terras também aparecem nas relações internas. Enquanto a liderança não quis ceder a área acima do campinho para a construção de uma capela pela Igreja Católica, as mulheres afirmam que “*ali não é dele. Ele está se apossando. Ele já falou que se um dia a menina dele casá, ele vai fechá ali [área lateral do bar/salão] pra ela morá. [...] Ele fez o barracão com segundas intenções, né*” (Oficina 4, 11 out. 2025). Na avaliação das mulheres, a comunidade precisaria se articular melhor e não depositar toda a responsabilidade nas lideranças – razão pela qual muitas não desejam assumir funções de representação, que seriam mais um acúmulo em rotinas já sobrecarregadas.

Na área 2 (FIGURA 61), a ocupação assume uma feição mais dispersa e ruralizada. As casas se distribuem ao longo da estrada, separadas por lotes mais amplos, com áreas livres, pequenas criações, tanques e hortas – a maior delas em uma área onde anteriormente havia silvicultura de eucaliptos. A menor expressão das hortas e dos pomares no mapa relaciona-se às limitações ambientais dessa porção do território, marcada por declividades acentuadas, solos rasos e pedregosos, condições que restringem o preparo do solo, dificultam o manejo e reduzem o potencial produtivo, como apresentado na [subseção 5.3](#).

O desenho sugere um menor parcelamento formal e uma maior presença de áreas de uso compartilhado ou em situação de disputa, o que reforça a importância das relações de vizinhança e parentesco na definição dos usos e confirma a ideia de território como uma rede de práticas e vínculos, e não apenas como um perímetro jurídico (Haesbaert, 2004b, 2010, 2020; Santos, 2005).

FIGURA 61 – MAPA DE USO DO SOLO DA ÁREA 2 CRQ VEM - 2025



ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V., a partir de dados primários da pesquisa (observações e oficinas).

O mapa de equipamentos urbanos e locais de trabalho (FIGURA 62) amplia a leitura dos usos da terra ao relacionar a comunidade com o entorno municipal e regional. Os círculos de 5, 10, 15, 20 e 25 km, tendo a Vila Esperança como centro, evidenciam a posição periférica da comunidade em relação à sede de Lapa e aos municípios vizinhos. Os símbolos numéricos indicam escolas, postos de saúde, igrejas, hospital, Cras e praça de pedágio, entre outros equipamentos.

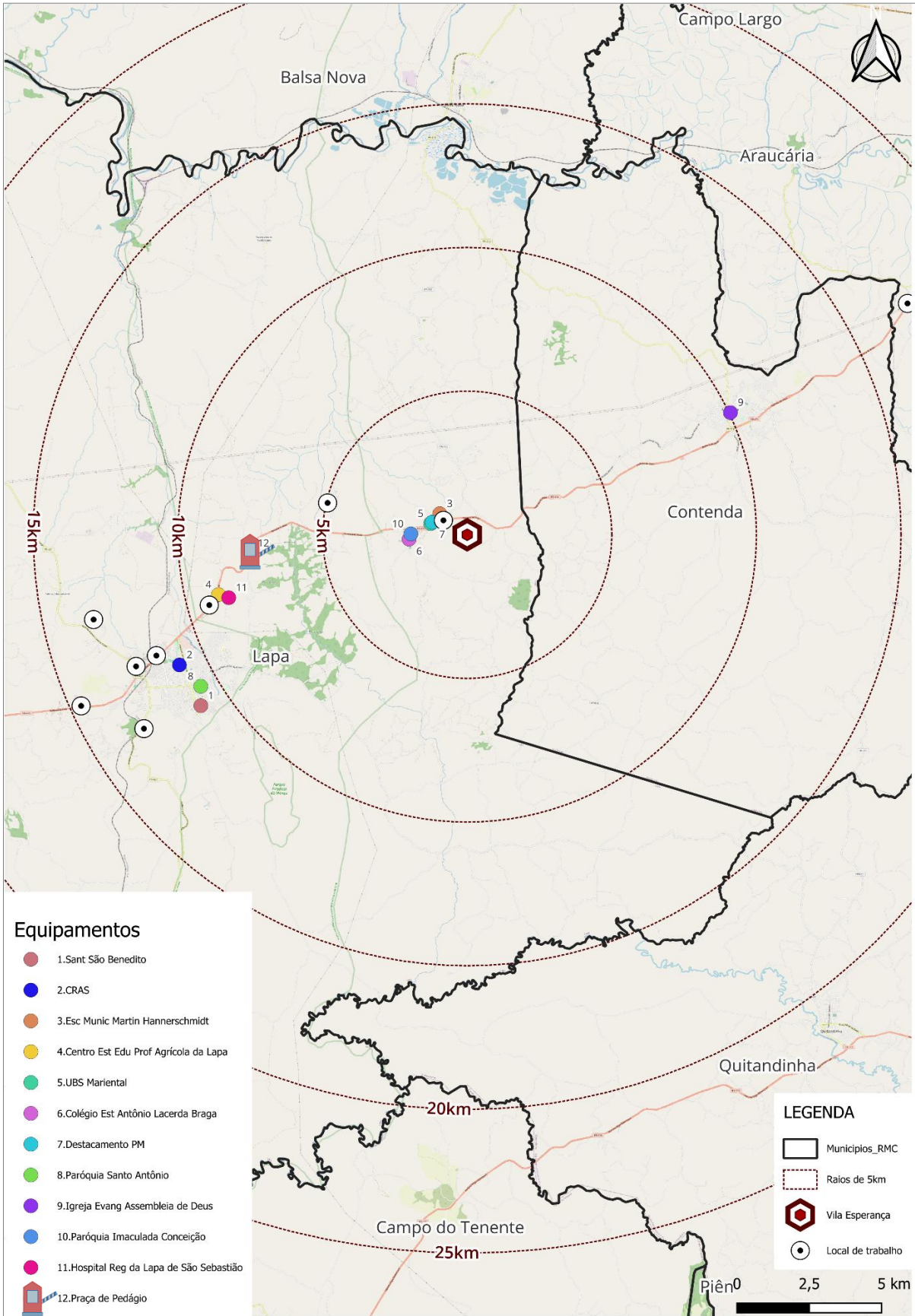
A maioria dos serviços públicos essenciais – hospital, equipamentos de assistência social e parte das oportunidades de emprego formal – concentra-se na sede urbana de Lapa, exigindo deslocamentos de 10 a 15 km. Os pontos situados ao longo das rodovias, em direção a Contenda e Campo do Tenente, representam locais de trabalho sazonal e empregos formais (pedágio, comércio, serviços).

A presença da praça de pedágio é particularmente relevante para a análise territorial. No mapa, ela aparece como uma barreira econômica à circulação, incidindo diretamente sobre o direito de ir e vir. O pagamento da tarifa afeta o acesso aos serviços de saúde, educação, trabalho e lazer. Nessa perspectiva, o pedágio sintetiza a tensão entre obras viárias de escala regional e a mobilidade cotidiana, ao concentrar benefícios e transferir às famílias quilombolas os custos em forma de tarifa, tempo e restrição de deslocamento, impondo barreiras de acesso (Acselrad et al., 2013; Acselrad; Coli, 2008; Porto-Gonçalves, 2010, 2012; Zhouri; Laschefski, 2010).

Na prática, essa barreira materializa uma forma de controle sobre os fluxos que atravessam o território quilombola: *“Esse pedágio veio pra atrapalhar também ou a prefeitura não quer muita incomodação, de certo. [...] Isso é um dinheiro nosso que está indo ali, né?”* (Oficina 4, 11 out. 2025).

Essas tensões configuram conflitos ambientais no sentido de geógrafos como Suertegaray (2015, 2021) e Mendonça (2001, 2012), que os compreendem como disputas políticas em torno de quem suporta os riscos e os custos da apropriação da natureza e da implantação de infraestruturas no espaço geográfico.

FIGURA 62 – MAPA DOS EQUIPAMENTOS URBANOS E LOCAIS DE TRABALHO ACESSADOS PELA CRQ VEM - 2025



FONTE DE DADOS: Paraná (2025). ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V., a partir de dados primários da pesquisa (entrevistas e oficinas).

Outro aspecto relevante é a existência de um mercado imobiliário informal na CRQ VEM. A venda e o aluguel de casas por iniciativa individual, sem a mediação de instrumentos coletivos de gestão territorial, podem abrir espaço para a entrada de não quilombolas no interior da comunidade, tensionando o princípio de uso preferencial por famílias quilombolas e a lógica de titulação coletiva prevista na legislação. Ao mesmo tempo, há moradores que se mudaram para outras localidades, mas mantêm atividades produtivas nas roças e hortas da Vila Esperança. Essa combinação produz uma lógica territorial expandida, em que o pertencimento ao quilombo não se limita à residência, mas se estende a redes de uso e trabalho que conectam a comunidade a outros espaços de vida, dialogando com a noção de multiterritorialidade (Haesbaert, 2004b).

As condições de saneamento retomam esse entrelaçamento entre uso da terra, insegurança fundiária e vulnerabilidades ambientais. A precariedade do saneamento mostra como questões ambientais e fundiárias repercutem diretamente nos usos da terra. A falta de limpeza das fossas e a paralisação do projeto de biofossas afetam a qualidade do solo e da água, gerando preocupação entre os moradores: *“As fossas não vieram limpar, tá correndo, tá gente. Não tem, tá vazando, vai tomar banho, tá escorrendo lá”* (Oficina 2, 31 maio 2025). Essa situação contrasta com o direito humano à água segura e ao esgotamento sanitário adequado, reconhecido em instrumentos nacionais e internacionais, e evidencia a omissão do poder público na garantia de condições mínimas de dignidade às comunidades quilombolas, em desacordo com os princípios de proteção diferenciada e de justiça socioambiental, discutidos na [subseção 3.4](#).

Como sintetizado no calendário anual de trabalho agrícola, a permanência quilombola na Vila Esperança se apoia em uma economia híbrida, que combina a subsistência nos quintais e o trabalho sazonal em propriedades da região. Essa configuração reafirma vínculos históricos com a terra, mas expõe a comunidade a condições de trabalho precarizadas e aos impactos de modelos agrícolas intensivos. A Cartografia Social do uso da terra, portanto, complementa a análise de etnogênese e identidade quilombola: o território aparece, simultaneamente, como lugar de pertencimento, de trabalho e de conflito ambiental, em que o trabalho e o uso da terra sustentam a identidade, e não apenas a renda.

Essa leitura converge com a perspectiva da Geografia Socioambiental apresentada anteriormente, que entende o território como totalidade, resultado de processos históricos de produção do espaço, conflitos e vínculos afetivos, e explicita os limites de uma sustentabilidade hegemônica criticada por Leff (2021). É nesse contexto que as territorialidades familiares ganham centralidade, pois revelam como laços genealógicos, memórias de deslocamento e

arranjos de moradia organizam, na prática, o uso da terra, o apoio mútuo e as formas de permanência no território.

7.5 TERRITORIALIDADES FAMILIARES

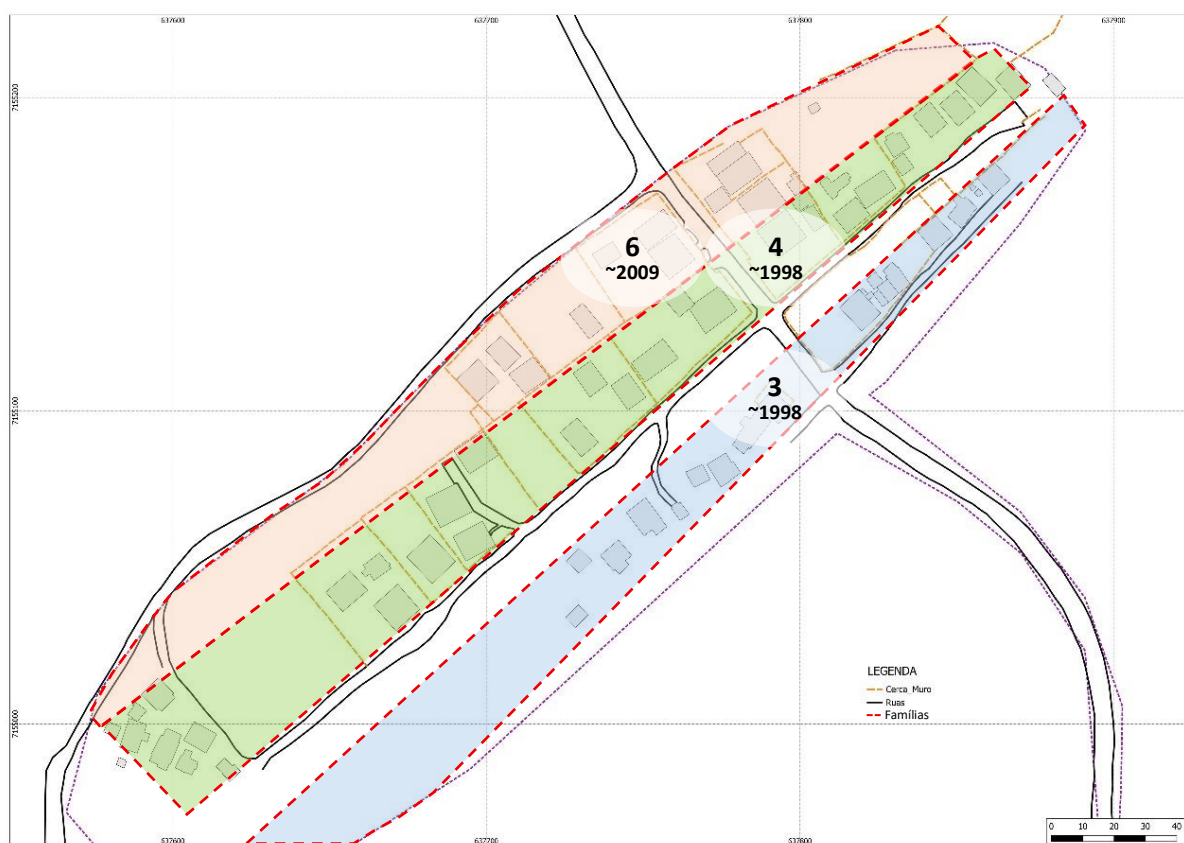
Se as subseções anteriores destacaram as percepções femininas, os usos da terra e as dinâmicas de trabalho e mobilidade, nesta subseção o foco recai sobre a maneira como as relações de parentesco estruturam o espaço da Vila Esperança e sustentam a permanência quilombola.

A origem da Vila Esperança está fortemente vinculada a uma família extensa, cujos laços de parentesco estruturam o território e moldam as relações sociais até os dias atuais. As primeiras famílias que se deslocaram do Feixo – em especial do local conhecido como Paiol – mantinham entre si vínculos de irmandade, matrimônio e compadrio. Essa rede genealógica evidencia que praticamente todas as famílias da Vila Esperança descendem de um mesmo núcleo ancestral, conformando uma grande família expandida, na qual moradia e trabalho se organizam de modo cooperativo e interdependente. Essa configuração aproxima-se da ideia de territorialidade afetiva e simbólica discutida na [subseção 3.2](#), em que o território é produzido por parentescos, lembranças partilhadas e práticas de ajuda mútua, e não apenas por limites jurídicos (Claval, 2022; Haesbaert, 2010, 2020; Haesbaert, Mondardo, 2011; Santos, 2005).

Embora a árvore genealógica detalhada não seja divulgada por compromisso ético, as análises permitiram identificar seis grupos familiares ([FIGURA 63 e FIGURA 64](#)), que compõem o tecido socioespacial da comunidade. Os mapas evidenciam tanto o processo histórico de formação dos núcleos residenciais quanto as conexões de parentesco que orientam a ocupação do território.

Estima-se que a primeira família tenha ocupado o extremo sul da área da CRQ VEM (área 2) por volta de 1992. Anos depois, a família 2 (área 2) e as famílias 3 e 4 (área 1) consolidaram o trecho central em negócios de permuta de terras com um empresário local. A família 5 passou a ocupar, em 2006, a área próxima ao campo de futebol e à nascente (área 2). A última família chegou em 2009, após a compra de um lote. Esses movimentos revelam um processo de expansão gradual, guiado por arranjos familiares, autoconstrução e subdivisões internas, em coerência com a discussão sobre produção social do espaço apresentada na [subseção 5.3.1](#).

FIGURA 63 – TERRITORIALIDADE DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA ÁREA 1 DA CRQ VEM

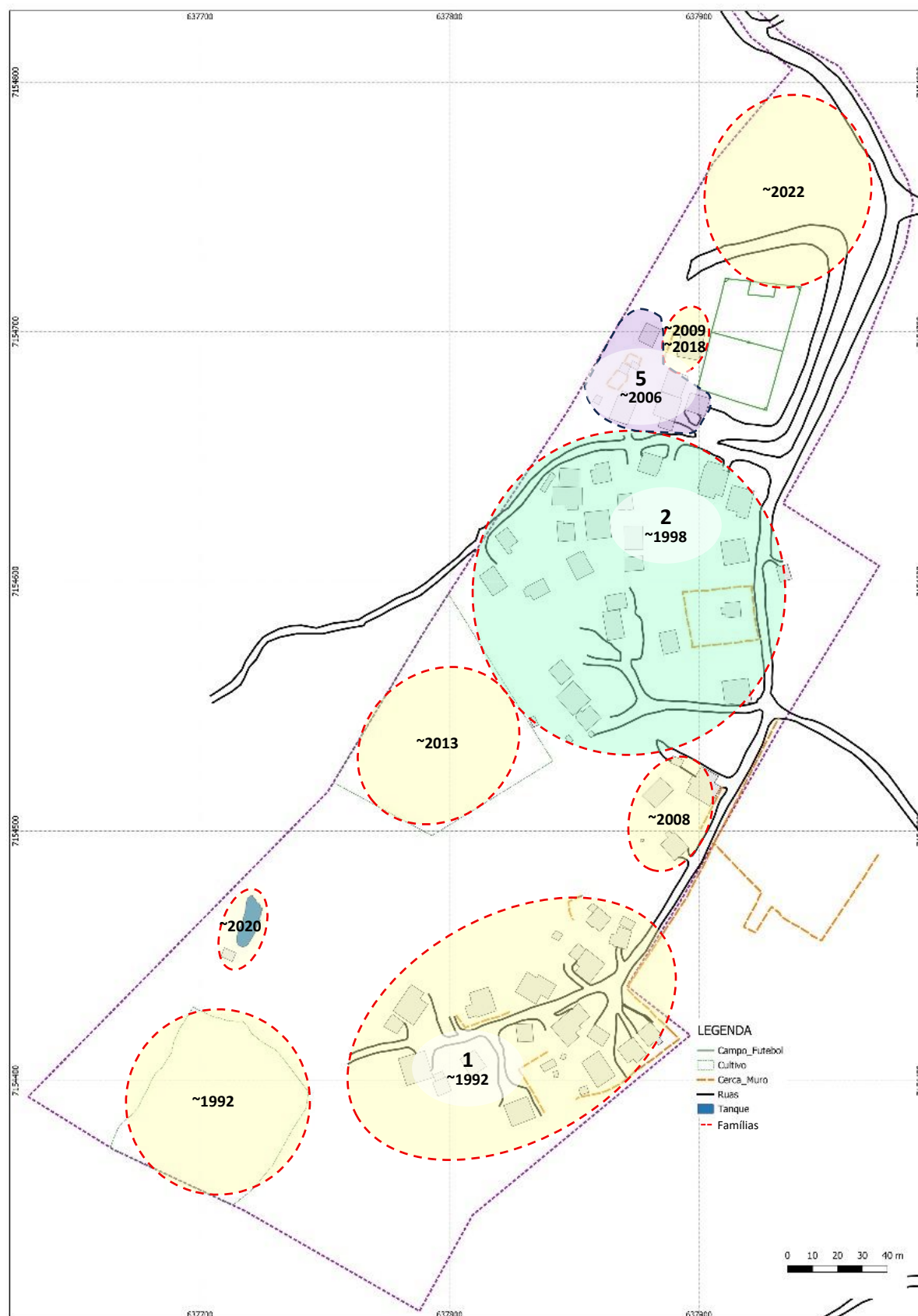


ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V., a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

As relações de parentesco e vizinhança conectam esses grupos familiares (FIGURA 65). As famílias 1 e 2, localizadas ao sul, são ligadas por laços de parentesco entre primas; as famílias 1 e 4 também se relacionam como primos; as famílias 4 e 6 mantêm vínculos de pai e filho; entre as famílias 2 e 5, há relações de sogra e nora, bem como de cunhadas/os. Esses elos continuam determinando o uso da terra, a ocupação dos lotes e a dinâmica de apoio mútuo, orientando a proximidade das moradias e o compartilhamento de hortas, criações e cuidados cotidianos.

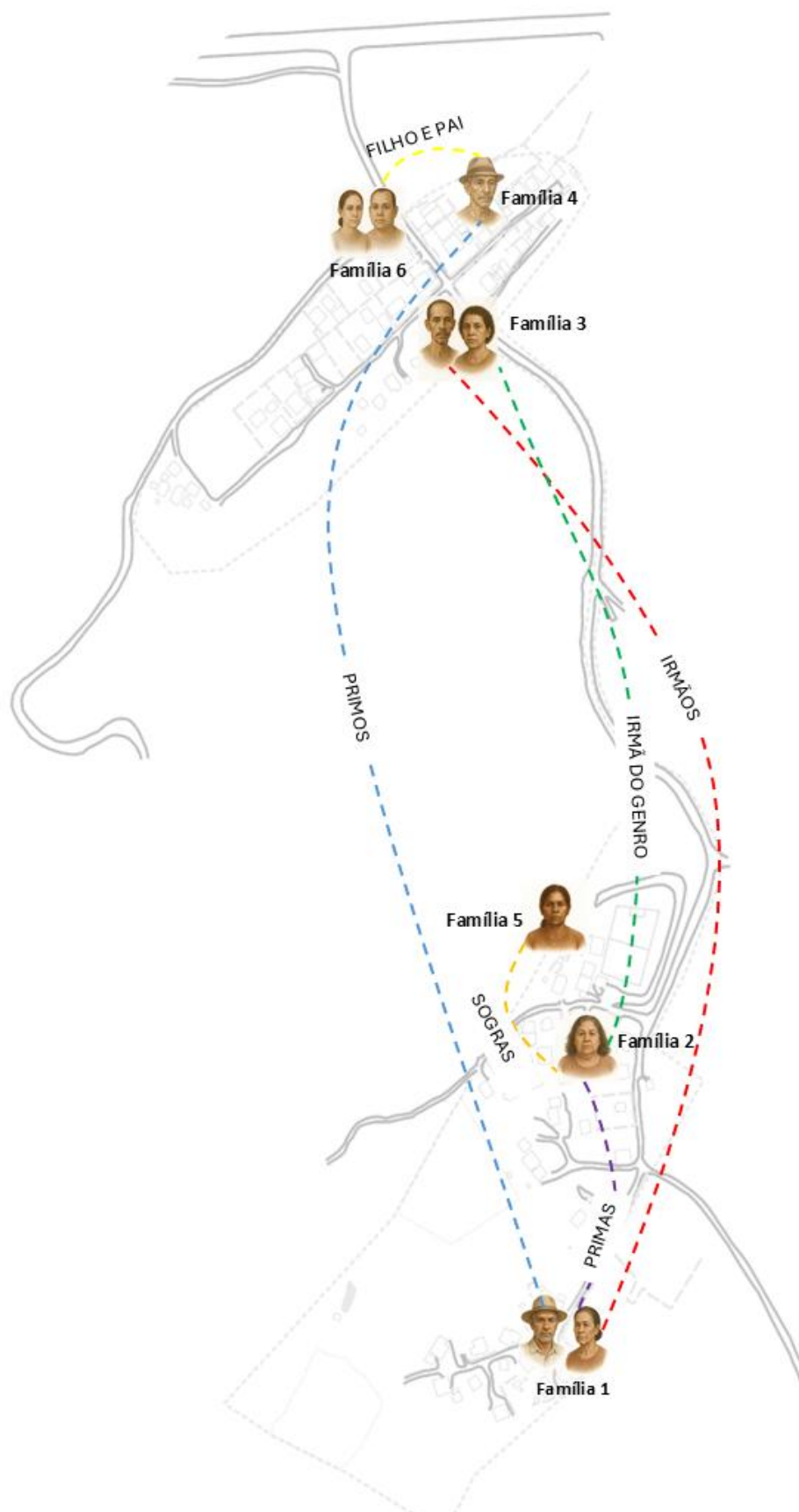
Esses esquemas configuram uma forma de Cartografia Social Etnográfica, na medida em que as próprias famílias produzem um automapeamento de suas territorialidades, transformando laços de parentesco em “fatos espacializáveis” (Anjos, 2017a) e inscrevendo no mapa memórias, conflitos e pertencimentos (Acselrad, Viégas, 2013; Almeida, 2013). Não se trata apenas de localizar casas e lotes, mas de expressar graficamente relações, normas internas e modos de convivência, retomando a concepção de território como uma rede de práticas e significados, discutida na subseção 3.4 e na seção 5.

FIGURA 64 – TERRITORIALIDADE DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA ÁREA 2 DA CRQ VEM



ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V., a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

FIGURA 65 – RELAÇÕES DE PARENTESCO ENTRE AS MATRIARCAS E OS PATRIARCAS DAS PRIMEIRAS FAMÍLIAS DA CRQ VEM



ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

A reconstrução genealógica evidencia, ainda, o trauma da negociação desigual que marcou a fundação da comunidade. As famílias 1 e 2 viviam no Feixo, em terras onde suas gerações sempre haviam morado. Conforme relatam, um empresário passou a se apresentar como proprietário legítimo da área e propôs que permanecessem em um loteamento improvisado, por ele organizado, ainda dentro do Feixo. Alguns anos depois, esse mesmo homem realocou as famílias para a área que hoje corresponde à Vila Esperança, sob a promessa de que ali seria “mais fácil” conseguir trabalho. Esse processo implicou a perda do território tradicional e a ocupação de terrenos menores, precarizados e inicialmente sem garantias formais, revelando dinâmicas de despossessão, tal como discutido na [seção 5](#) e na literatura sobre conflitos fundiários em territórios tradicionais (Almeida, 2011, 2013; Arruti, 2008). Os relatos das oficinas ilustram essas práticas:

Eles compram a casa e um terreninho junto, né? E foi trocar o terreno do Feixo e trocaram com o homem lá de Curitiba. Aí veio a casa e deu terreno. Foi assim, né? [...] Nosso terreno na verdade era o do Feixo, daí foi trocado, que era mais fácil as coisas pra se virar, trabalhar, né? (Oficina 3, 29 jun. 2025).

Lá foi vendido porque não tinha documento, né? Então, mandô que saísse, né? Porque tava num pedaço, numa fazenda lá, né? Daí, nós achamos bom vender lá, né? [...] Moravam lá no Fecho há muito tempo. Eles nasceram lá, né? Então, daí foi o senhor que falou que as famílias estavam em cima da fazenda dele? Daí ele achou melhor, daí trocava, daí dava uma casinha, né? Ah, as pessoas aceitavam, porque não é... Não tinha uma casa melhor, então daí tinha uma casinha mais melhorzinha, daí trocava, né? Mas só que eles pegaram, trocaram, venderam, aí não pegaram o documento dos negócios, né? Nós, não, nós compramos, nós só tem tudo ali, porque nós temos o documento. E dele agradar o povo, daí o povo vendia, ó. Ele tinha bastante terra pra lá, né? (Oficina 5, 31 out. 2025).

Tem umas casinhas, uma pertinho da outra Ali era loteamento [...]. Mas era tudo misturado, daí eles vendiam os pedacinhos, que nem minha irmã. Minha irmã morava do outro lado do... Que era a parte do... do marido dela, né? Dos pais do marido dela. Daí eles trocaram, venderam lá, e daí o senhor colocou no cantinho lá, nesse loteamento. Ela chegou a ponto de morar nessa... nessas casinhas lá. Daí, pra gente vir embora pra cá, ela quis vir junto, né? Pra cá. Da família inteira pra cá (Oficina 5, 31 out. 2025).

Essas trocas revelam formas silenciosas de espoliação baseadas na ausência de documentação formal, na vulnerabilidade jurídica das famílias e na assimetria de poder entre agentes externos e comunidades quilombolas, articulando-se ao racismo estrutural discutido em seções anteriores (Almeida, 2011, 2013; Arruti, 2008; Porto-Gonçalves, Leff, 2021; Zhouri, Laschefski, 2010). Ademais, esse contexto remete à despossessão histórica de territórios negros no Brasil – [seção 4](#) – que produz a condição de fragilidade das comunidades quilombolas frente a interesses privados e políticas estatais.

Atualmente, as territorialidades familiares mantêm forte coesão interna, mas com

fronteiras perceptíveis. Mulheres da área 1 afirmam desconhecer de quem são as casas da área 2 e vice-versa, indicando uma fragmentação das relações de vizinhança – fenômeno que dialoga com os resultados das oficinas de cartografia apresentados na [subseção 7.1](#).

Apesar das tensões atuais, a memória do parentesco compartilhado e das experiências comuns de deslocamento permanece como eixo de identidade coletiva, em sintonia com a compreensão da identidade quilombola como um processo de etnogênese, construída pela atualização permanente de vínculos genealógicos, memórias e lutas territoriais (Arruti, 2008; Bartolomé, 2006; Hall, 2006).

As relações com outras comunidades quilombolas, como Restinga e Feixo, são pontuais. As famílias da Vila Esperança mantêm vínculos de origem com o Feixo – especialmente com o grupo do Paiol –, mas os depoimentos indicam um distanciamento atual, marcado por tensões e distinções simbólicas: *“É que a turma do Fecho, na verdade, eles não gostam muito da turma daqui. A gente, se tem uma festinha, alguma coisa, se a gente vai levá as criança, eles já dizem ‘é pra comunidade daqui’. E a gente evita de i”* (Oficina 2, 31 maio 2025). Esse contexto confirma, em escala local, os mecanismos de isolamento que ampliam a fragilidade da Vila Esperança.

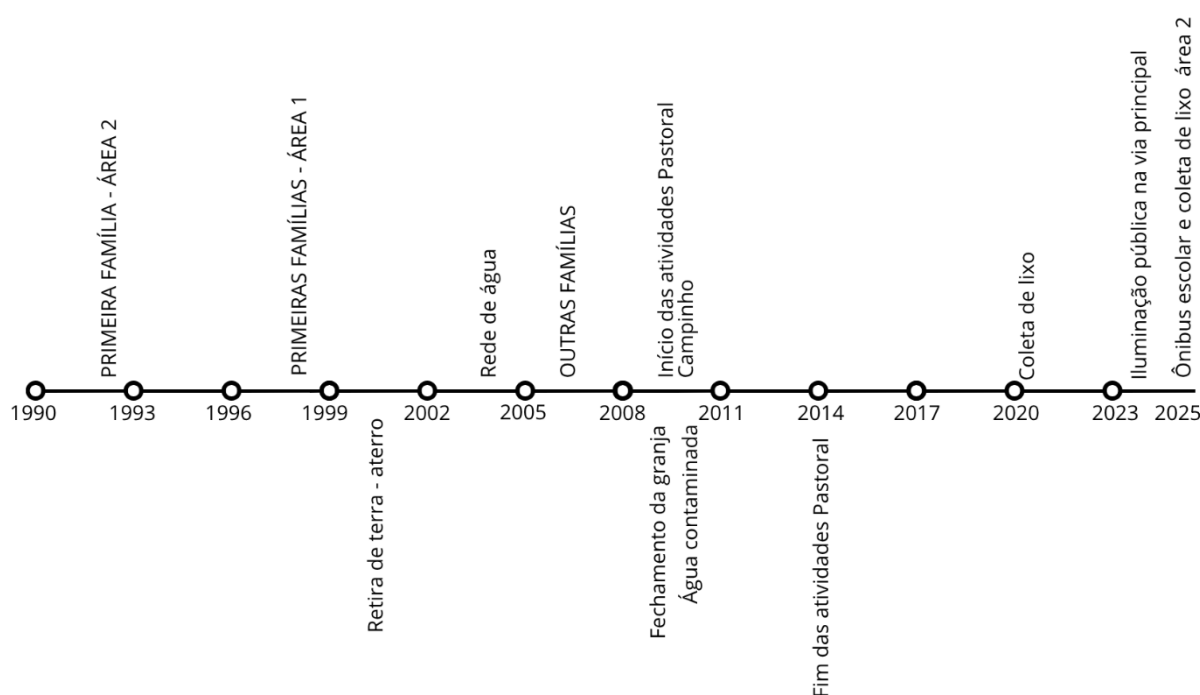
As territorialidades familiares da CRQ VEM constituem o alicerce da organização espacial, social e simbólica da comunidade. O território se estrutura a partir de parentescos e memórias de resistência, conformando uma geografia afetiva e genealógica que sustenta a continuidade da presença quilombola, mesmo diante de conflitos fundiários, desigualdades de gênero e pressões externas, aprofundando, no plano gráfico e narrativo, as relações analisadas nas seções [4](#), [5](#) e [7.3](#). As famílias seguem habitando a Vila Esperança como um espaço de herança coletiva – uma terra marcada pela dor da perda, mas também pela permanência e pela reciprocidade cotidiana. Essa geografia afetiva e genealógica ecoa a noção de territorialidade cultural apresentada na Fundamentação, em que o território é, simultaneamente, espaço de herança, de resistência e de projeção de futuros coletivos, abrindo caminho para as análises seguintes, nas quais conflitos, direitos e formas de gestão do território serão retomados à luz dessas tramas familiares.

7.6 TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICO-ESPACIAIS

A trajetória da CRQ VEM pode ser compreendida como um processo contínuo de construção do espaço vivido, marcado pela luta cotidiana pela permanência, pela lentidão das políticas públicas e pela força simbólica da comunidade. Essa leitura dialoga com a

compreensão do território como espaço produzido historicamente pelas práticas cotidianas e pelas relações de poder (Lefebvre, 2000; Santos, 1993, 1998), em consonância com a discussão sobre território e sustentabilidade apresentada na [subseção 3.4](#). A linha do tempo ([FIGURA 66](#)), construída nas oficinas, sintetiza os principais acontecimentos desde o início da ocupação, entre o começo dos anos 1990 e 2025, permitindo visualizar como as transformações materiais e sociais se entrelaçam na produção do território.

FIGURA 66 – LINHA DO TEMPO DE FATOS DESTACADOS DA CRQ VEM (~1992 a 2025)



ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Enquanto os mapas espacializam caminhos, cercas e usos da terra, a linha do tempo organiza as experiências em uma narrativa compartilhada de “antes” e “depois”. Em termos da “virada pós-representacional” na cartografia (Sletto et al., 2023), esses dispositivos não apenas registram a história, mas coproduzem o mundo que representam, na medida em que as datas, nomes e fatos selecionados se tornam referência para reivindicações futuras e para o autorreconhecimento da comunidade.

As primeiras famílias chegaram por volta de 1992, vindas do Feixo, com estruturas extremamente precárias: casas de chão batido, cobertura de madeira rústica e ausência de infraestrutura. O cotidiano era marcado pela escassez de água, de alimentação e de recursos básicos. Os relatos reforçam a dureza desse início:

No Fecho era triste. [...] Era difícil também para estudar, né? Era difícil para

trabalhar. E aí não tinha serviço também, né? Porque eu tava com fome, já digo, né? Era triste para achar. Não tinha calçado, não tinha caderno lá para estudar, que tempo, né? (Oficina 3, 29 jun. 2025).

A chegada à nova área não significou melhora imediata. Segundo as mulheres mais velhas, as primeiras moradias eram construídas com madeira retirada da vegetação nativa dos arredores e não possuíam fundação ou piso: “*As vigas, não eram as vigas de agora, eram de mato mesmo. [...] Não existia piso pra nós, né? Era terra batida*” (Oficina 3, 29 jun. 2025).

O banheiro era no mato, o banho em bacias ou rios próximos, e a lavagem de roupas exigia longas caminhadas, com as peças carregadas nas costas. Essa materialidade da escassez e do esforço físico construiu uma memória compartilhada de privação, mas também de autonomia e resistência, em continuidade com as territorialidades de trabalho e cuidado analisadas nas subseções 7.2, 7.4 e 7.5.

A linha do tempo mostra que os avanços em infraestrutura ocorreram de forma lenta e fragmentada. Entre 1996 e 2002, houve poucas melhorias; a instalação da rede de água potável, por volta de 2004, constituiu um divisor de etapas. A chegada de novas famílias, entre 2005 e 2008, coincidiu com a expansão da ocupação em ambas as áreas da comunidade, configurando a distribuição espacial descrita em 7.4 e o arranjo genealógico discutido em 7.5.

A partir de 2010, a atuação da Pastoral da Criança reforçou as ações sociais e educativas voltadas principalmente à promoção da saúde e ao acompanhamento nutricional das crianças. Contudo, as atividades cessaram após 2014, em grande parte pela falta de apoio e pela falta de reconhecimento da comunidade em relação ao trabalho realizado por algumas mulheres:

Por exemplo, era o tempo da pastoral, a pastoral aqui. E aí era um tempo aqui embaixo. Daí mudou lá em casa [área 1], por causa que daí começou as picuinhas e as coisarada lá. Daí a gente praticamente comprava do nosso bolso, eu e a Maria Inês, as coisas para fazer a sopa, para as crianças que deram a sopa, né? Ah, eu enviava um comia, era para as crianças e os adultos que vieram comer. “Ai, porque estava sem sal”. Aí não quisemo mais. Era para acompanhar o peso das crianças, tinha o caderno pra anota as coisas, né? E nós não ganhava nada pra isso, né? Era pra ajudá. E nem assim, né? Já faz uns 10 anos que parou, né? [O trabalho com a pastoral ficou] acho que uns 5 anos (Oficina 4, 11 out. 2025).

Esse episódio reitera o papel do trabalho de cuidado feminino na sustentação da vida coletiva, em diálogo com as análises sobre gênero, raça e cuidado discutidas na subseção 7.2 e com autoras como Carneiro (2003) e Gonzalez (2020).

O fechamento da granja local e a contaminação da água agravaram a vulnerabilidade ambiental e sanitária, evidenciando a fragilidade dos sistemas de saneamento e drenagem discutida na subseção 7.4. Somente em 2020, quase trinta anos após a chegada das primeiras famílias, foi implantada a coleta de lixo regular, seguida pela iluminação pública na via

principal (2023) e pela extensão da coleta de lixo e do transporte escolar até a área 2 (2025).

Esses marcos, embora tardios, indicam um reconhecimento mínimo da comunidade pelo poder público e se vinculam ao direito humano à água, ao saneamento e à mobilidade. A expressão dessas memórias situadas reforça a leitura de justiça socioambiental desenvolvida na tese, segundo a qual populações periféricas e tradicionais acessam serviços públicos – água, esgoto, transporte – de maneira tardia e desigual (Acselrad, Coli, 2008; Mendonça, Maciel, Amaral e Silva, 2025; Porto-Gonçalves, 2012).

As falas das mulheres expressam como essas mudanças se incorporaram à experiência sensível do lugar: *“Quando eu vim aqui, era tudo virado aqui, era tudo cheio de mato aqui, né? Daí que foi limpando tudo”* (Oficina 3, 29 jun. 2025). O processo de “limpar” o terreno e erguer as casas consolidou uma relação ativa com o lugar, em que cada família se tornou agente da produção do espaço vivido, reforçando o sentimento de pertencimento e a legitimidade territorial frente às ausências do Estado, em coerência com a discussão sobre produção social do espaço desenvolvida na [subseção 5.3.1](#).

Ao mesmo tempo, as falas revelam o silêncio e a apatia de alguns moradores sobre o passado – *“não lembram, não sabem ou não querem dizer”* –, o que pode ser compreendido como um mecanismo de esquecimento protetor diante de experiências de perda, deslocamento e injustiça. Esse “silêncio seletivo” aproxima-se das leituras de memória social que entendem o esquecimento como uma forma de proteção frente a vivências traumáticas, em diálogo com as reflexões sobre etnogênese e memória das comunidades negras discutidas na [seção 4](#) (Arruti, 2006). Esses silêncios contrastam com os mapas oficiais (Acselrad, 2014): enquanto a cartografia estatal tende a apagar a ocupação negra e quilombola, a linha do tempo e os mapas produzidos nas oficinas inscrevem marcos de conquista e experiências de perda e expulsão.

A memória da precariedade inicial convive com o desejo de reconhecimento e dignidade no presente. Desse modo, a história espacial da CRQ VEM articula as territorialidades familiares descritas na [subseção 7.5](#) com os processos de conquista lenta de infraestrutura e serviços, compondo uma linha de resistências e de pequenas vitórias cotidianas.

Ao articular mapas, linha do tempo e narrativas, a Cartografia Social Etnográfica torna visíveis os efeitos acumulados de conflitos fundiários, políticas públicas seletivas e práticas de cuidado, mostrando como as famílias quilombolas foram redesenhando o lugar em meio às ausências do Estado e às pressões externas. Esse conjunto de elementos fornece base empírica e analítica para discutir os limites e as possibilidades de um planejamento ambiental territorial que reconheça essas experiências e as tome como referência para a formulação de ações e políticas dirigidas à Vila Esperança.

7.7 VULNERABILIDADES E TERRITORIALIDADES EM CONFLITO

O planejamento ambiental e territorial da Vila Esperança demanda a leitura articulada de vulnerabilidades socioambientais, conflitos fundiários e redes institucionais frágeis. Trata-se de um território marcado por injustiças ambientais e por uma “geografia das desigualdades” que atinge de modo desproporcional populações negras e rurais (Anjos, 2017a; Mansilla-Quiñones, Quintero-Weir, Moreira-Muñoz, 2024), em que políticas públicas fragmentadas e ações estatais seletivas produzem situações de risco e desproteção justamente onde a proteção deveria ser prioritária.

O quadro de priorização de problemas (QUADRO 6) sintetiza essa condição. As questões mais críticas concentram-se em três eixos: (i) infraestrutura básica e saneamento – drenagem deficiente, fossas precárias, ausência de esgoto e manejo inadequado de resíduos; (ii) saúde e segurança – distância até os serviços de saúde, presença de esgoto a céu aberto, alcoolismo e episódios de violência doméstica; e (iii) convivência e uso do espaço – falta de áreas de lazer, escassez de espaços coletivos e conflitos de limites entre famílias e vizinhos externos.

As falas das mulheres evidenciam a articulação entre carências materiais e barreiras de acesso a direitos, que se traduzem em vulnerabilidades multidimensionais: *“O que podia melhorar é a saúde da gente; pra gente ir é longe, consultar a gente é lonjinho daqui lá no postinho a pé tem que ir, né?”*; *“Aqui é um problema sério essas fossa”*; *“Não tem muita opção onde fazer a fossa, né? Daí fica complicado pra nós também”* (Oficina 4, 11 out. 2025). Em outra fala, a percepção dos problemas ligados a drogas e prostituição reforça o quadro de vulnerabilidade social: *“Na verdade tem que colocar quase tudo preto porque ó, as drogas. Prostituição. E aí o problema na vila é que a prostituição não é nem, nem em qualquer lugar, é no mato”* (Oficina 4, 11 out. 2025).

Em relação à ação das igrejas, há presença semanal da Igreja Católica na casa das pessoas acamadas e, mensalmente, com a distribuição de cestas básicas para as famílias mais carentes. Contudo, não se registram ações específicas voltadas ao enfrentamento do alcoolismo e da violência. As igrejas evangélicas aparecem pontualmente, em conversas nos portões.



ELABORAÇÃO: A autora (2025). a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Furtos, prostituição, drogas e alcoolismo são os problemas mais graves apontados pelas mulheres. O racismo é denunciado inclusive no interior da comunidade, aproximando-se dos debates sobre o colorismo, o branqueamento e as hierarquias internas discutidos na [subseção 3.3](#):

É porque sempre tem um e outro, né? Sempre tem um ensinamento, uma mãe ensina “Oh, aquele lá não chegue perto, porque isso, porque aquilo”. Na escola, até na comunidade mesmo, sabia? Na verdade, a maioria é tudo preto que seje, que eles queiram se branco. Você já viu o preto quer se branco? Passa perto dos outros, só porque tá com serviço, nariz lá em cima. Não dão bola pros preto. Acho que nunca observa, acho que nunca consegue vê, pensa “eu nunca vou precisar daquela pessoa”, com o nariz empinado. E se acha o dono do espaço. Nossa, às vezes você

passa e vem assim esbarrando. Nem pra mostrar os dedos assim, sabia? Ai, eu mesmo não sendo bonita, eu não sendo bonita, eu dou risada, mesmo nos dias ruins ei tô dando risada (Oficina 4, 11 out. 2025).

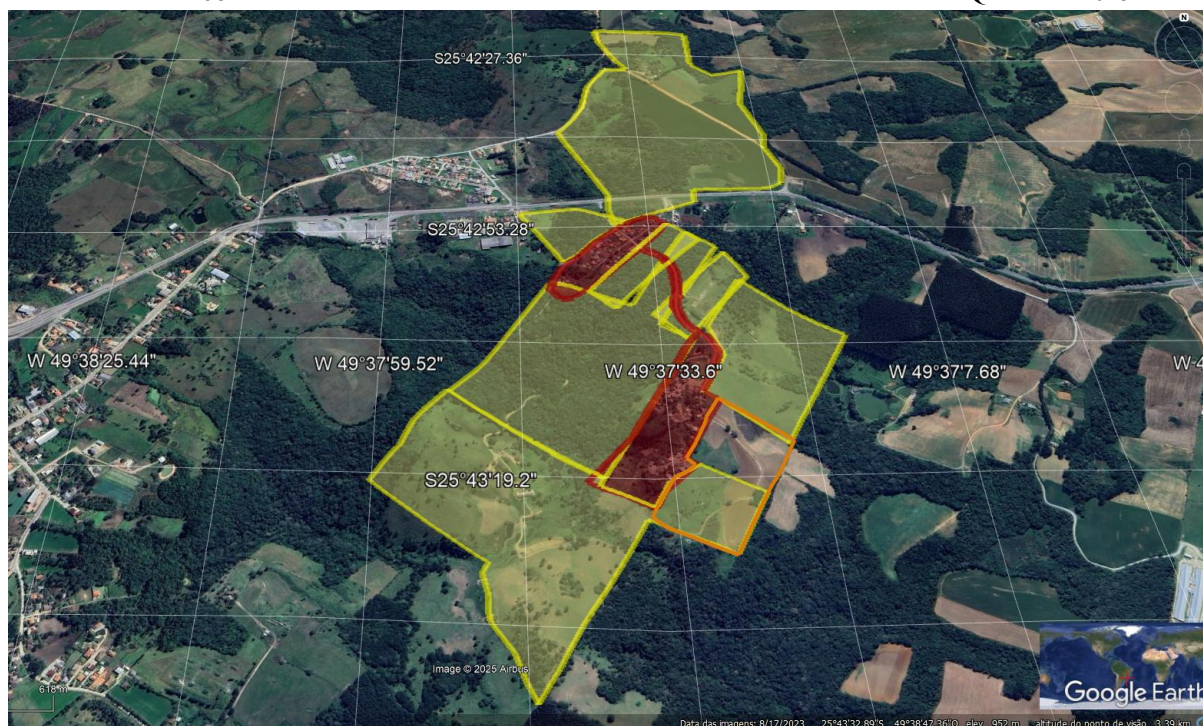
A escola em Mariental é apontada como espaço de episódios de racismo vividos por crianças e jovens quilombolas, com relatos de afastamento e comentários depreciativos sobre o cabelo crespo e a cor da pele, reiterando a crítica ao mito da democracia racial.

O mapeamento dos problemas (FIGURA 67) explicita a dimensão espacial dessas vulnerabilidades. Na área 1, mais adensada, concentram-se situações ligadas à segurança, ao lixo, ao esgoto e aos “desentendimentos” de vizinhança. A proximidade entre as casas, a escassez de áreas livres e o uso intensivo dos quintais produzem um ambiente de convivência forçada. Disputas por cercas, cães soltos, ruídos e circulação em espaços de passagem expressam a tensão entre um modo de vida rural compartilhado e uma urbanização sem áreas públicas de encontro, retomando as discussões sobre a produção periférica do espaço presentes nas subseções 3.5 e 5.3.1. Na área 2, mais dispersa, prevalecem problemas de erosão, drenagem deficiente e precariedade das vias, reforçando o isolamento físico e simbólico de algumas famílias. A ausência de pavimentação e de sistemas de escoamento das águas pluviais gera lamaçais, degrada o solo e dificulta o acesso aos serviços básicos.

As fragilidades de infraestrutura se articulam a situações de insegurança e uso problemático de álcool, identificadas em pontos específicos do mapa. Essas áreas, em vermelho, são associadas pelos moradores à falta de oportunidades de lazer e trabalho: “*Bebida é o que mais tem, né? A turma gosta de tomá uns gole pra cá*”; “*É só um ladrãozinho de galinha*” (Oficina 4, 11 out. 2025). Ao mesmo tempo, as manchas em verde indicam a perda de solos férteis e a retração de hortas, comprometendo práticas produtivas que sustentavam a autonomia alimentar. Persistem, contudo, gestos cotidianos de resistência, especialmente entre as mulheres, que mantêm pequenos cultivos de flores, couve, cebolinha e mandioca, trocando mudas e alimentos entre vizinhas: “*Quando eu não tenho, vou nos vizinho também*” (Oficina 2, 31 maio 2025). Esses arranjos confirmam a presença de uma racionalidade ambiental popular (Bispo dos Santos, 2015, 2023a, 2023b; Leff, 2006, 2009), em que o uso da terra é organizado por saberes locais e relações de reciprocidade, em continuidade com os debates sobre racionalidade ambiental e etnodesenvolvimento da subseção 3.4.

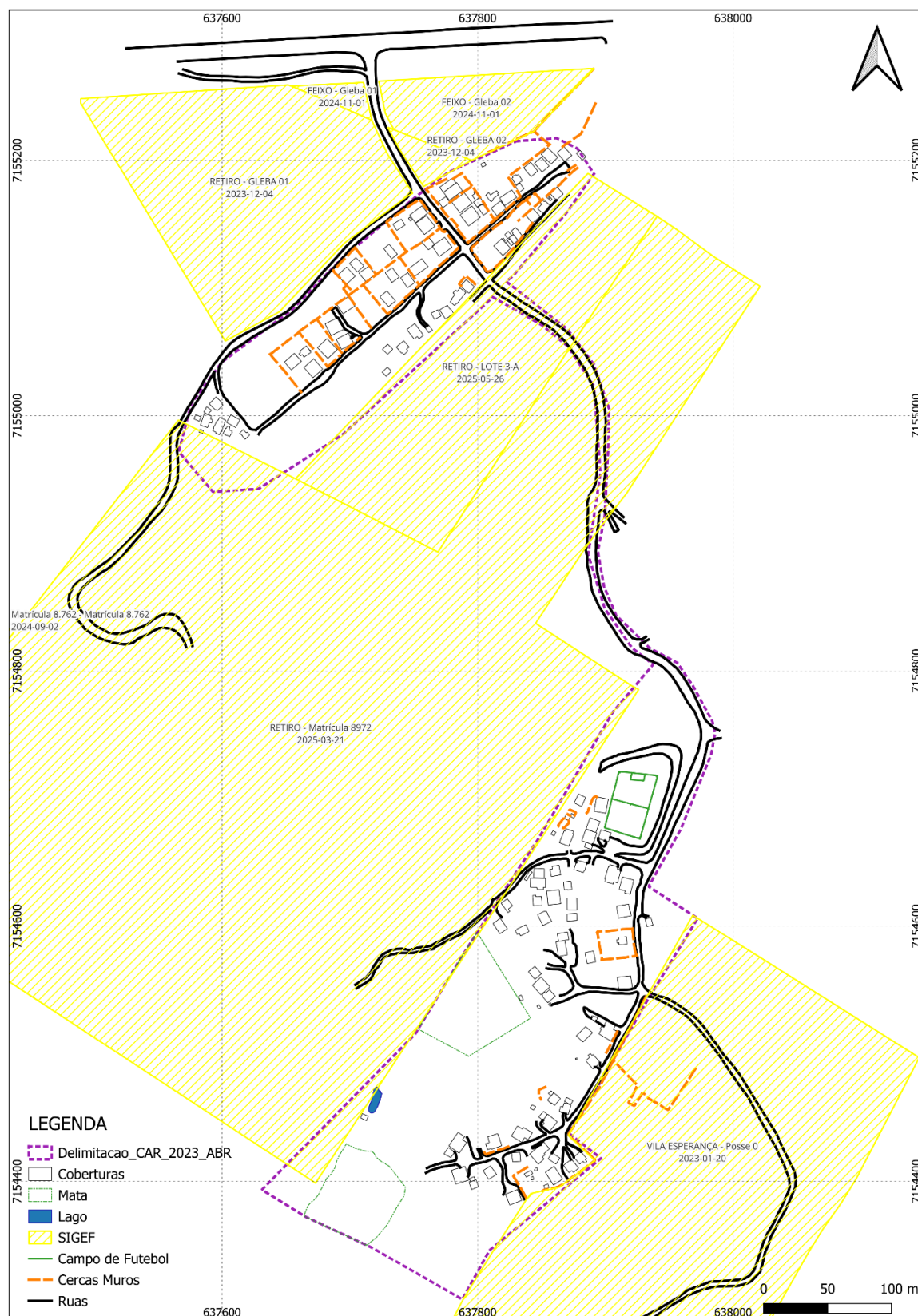
Do ponto de vista fundiário, os mapas de imóveis cadastrados no Sistema Nacional de Cadastro Ambiental Rural (SICAR) (FIGURA 68) e no Sistema de Gestão Fundiária (SIGEF/Incrá) (FIGURA 69) revelam que a CRQ VEM constitui um enclave quilombola no interior de grandes propriedades rurais privadas. A delimitação do território tradicional aparece como uma faixa marrom estreita, comprimida entre polígonos amarelos (imóveis registrados no CAR) e áreas hachuradas (matrículas certificadas no SIGEF) com datas recentes de regularização (2023–2025). Em várias porções, esses polígonos avançam até muito próximo das casas e das estradas internas, o que corresponde às percepções de “estreitamento” do território narradas nas oficinas e aos conflitos em torno de cercas, proibições de plantio e deslocamento de marcos. Na prática, o sistema ambiental e agrário torna plenamente visível a propriedade privada lindeira, enquanto mantém a ocupação quilombola em condição de invisibilidade cadastral – situação que Arruti (2022) e outros autores identificam como uma das dimensões centrais da desigualdade territorial quilombola, e que dialoga com os processos de desposseção analisados nas subseções 3.2, 5.3.1 e 7.5.

FIGURA 68 – IMÓVEIS CADASTRADOS NO SICAR NO ENTORNO DA CRQ VEM – 2025



FONTES: Brasil e MMAMC (2025); Google Earth Pro. Captura em: 07 out. 2025.

FIGURA 69 – IMÓVEIS CADASTRADOS NO SIGEF NO ENTORNO DA CRQ VEM – 2025



FONTE DOS DADOS: Incra (2025a).

ELABORAÇÃO: A autora (2025), com o auxílio técnico de Andrade, R. V.

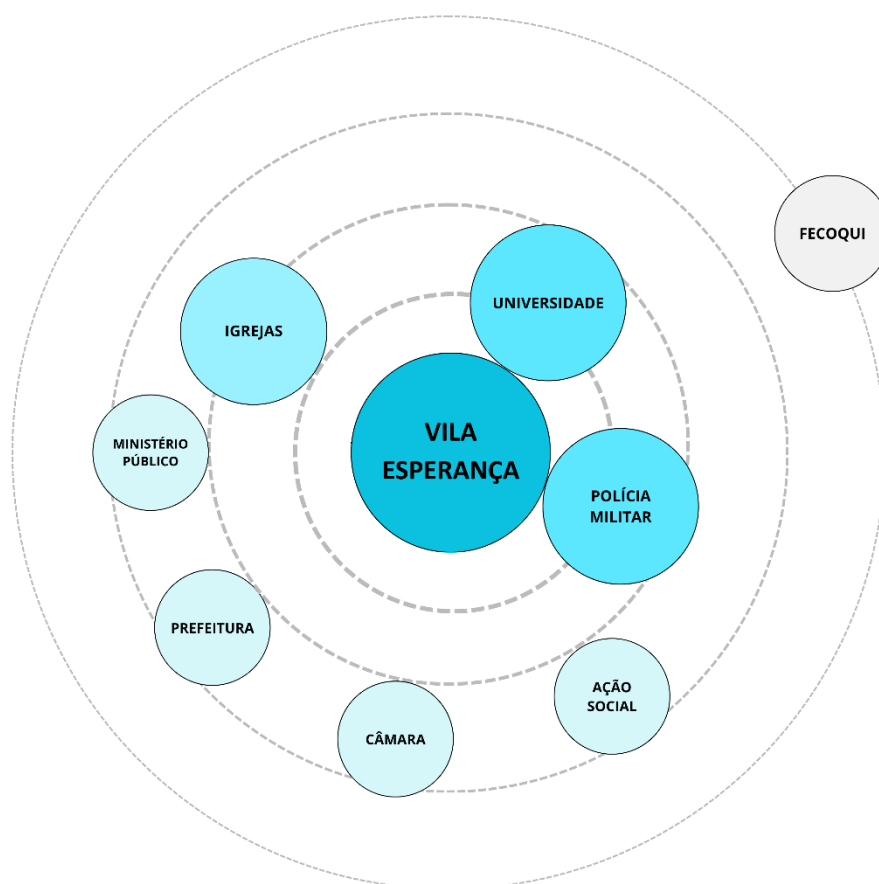
Essa assimetria expressa o “gesto cartográfico” descrito por Acselrad (2014), em que a cartografia oficial sustenta ações políticas hegemônicas ao reconhecer plenamente apenas a terra titulada e os grandes proprietários, relegando comunidades tradicionais a uma espécie de “vazio cartográfico”, mesmo quando estão historicamente presentes.

A existência de um mercado imobiliário informal dentro da comunidade – vendas, aluguéis e arrendamentos “*de boca*”, sem documentação – reforça essa insegurança. A comercialização de lotes por iniciativa individual pode abrir espaço para a entrada de não quilombolas e tensionar o princípio de uso preferencial por famílias quilombolas, eixo da lógica de titulação coletiva. Ao mesmo tempo, há moradores que se mudaram para outras localidades, mas mantêm domicílios, hortas e criações na Vila Esperança, compondo uma territorialidade ampliada em que o pertencimento ao quilombo não se reduz à residência, mas se estende a redes de uso, trabalho e parentesco – em sintonia com a compreensão de território como rede de relações (Haesbaert, 2004a, 2004b, 2010, 2020; Haesbaert; Mondardo, 2011; Porto-Gonçalves, 2010; Porto-Gonçalves; Leff, 2021).

À luz do conceito de corpo-território (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017), esses deslocamentos revelam uma territorialidade que se inscreve nos corpos e nas trajetórias de vida: a família extensa não ocupa apenas a terra, mas carrega o território em seus percursos, afetos e decisões sobre onde morar, plantar, criar filhos e envelhecer, articulando identidade quilombola, gênero e espaço, como discutido em 7.2 e 7.3.

No plano institucional, o diagrama de proximidade (FIGURA 70) sintetiza as relações da Vila Esperança com os principais atores públicos e sociais. A comunidade aparece como núcleo central, rodeada por instituições cuja presença é mais frequente. Entre os vínculos mais próximos, destacam-se as igrejas locais, a universidade e a Polícia Militar – a primeira associada ao apoio religioso e assistencial, a segunda a projetos de pesquisa e extensão, e a terceira ao patrulhamento cotidiano e aos atendimentos emergenciais. Em um segundo anel situam-se a Prefeitura, a Câmara Municipal e o Cras, cuja atuação tende a responder a demandas pontuais, como cestas básicas, transporte escolar ou melhorias localizadas nas vias. Como resume uma moradora, “*meio difícil a prefeitura vir pra cá, né?*” (Oficina 4, 11 out. 2025). Mais distantes figuram o Ministério Público e a Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná (Fecoqui), percebidos como referências de justiça e representação política, mas com presença ainda incipiente no cotidiano da comunidade.

FIGURA 70 – ANÁLISE DE PROXIMIDADE INSTITUCIONAL A CRQ VEM - 2025



ELABORAÇÃO: A autora (2025), a partir de dados primários da pesquisa (oficinas).

Essa configuração aproxima-se da condição de “auto-constituição” descrita por Cunha e Almeida (2001), em que povos e comunidades tradicionais constroem internamente regras de uso, lideranças e instituições legítimas, ao mesmo tempo em que buscam alianças externas junto ao Estado e a organizações da sociedade civil:

Portanto, embora seja tautológico dizer que “povos tradicionais” têm um baixo impacto destrutivo sobre o ambiente, não é tautológico dizer que um grupo específico como o dos coletores de berbigão de Santa Catarina são, ou tornaram-se, “povos tradicionais”, já que se trata de um processo de auto-constituição. Internamente, esse processo auto-constituente requer o estabelecimento de regras de conservação, bem como de lideranças e instituições legítimas. Externamente, precisa de alianças com organizações externas, fora e dentro do governo (p. 29).

No caso da Vila Esperança, parcerias com universidades, movimentos quilombolas e igrejas compõem uma rede de apoio importante, porém ainda insuficiente para assegurar participação efetiva nos processos de planejamento municipal e regional, em sintonia com as reflexões sobre etnodesenvolvimento e autonomia discutidas na [seção 3.4](#).

Sobre esse cenário incide um arcabouço normativo complexo ([QUADRO 7](#)). O

território da CRQ VEM encontra-se sob influência concomitante de legislações federais, estaduais e municipais, bem como de instrumentos de planejamento ambiental e territorial de escala metropolitana e regional. Esses instrumentos definem as APPs, as reservas legais, as zonas de preservação e uso controlado, as diretrizes de mananciais, os parâmetros urbanísticos e as obrigações que incidem sobre o reconhecimento e a gestão dos territórios quilombolas. No entanto, na escala vivida da CRQ VEM, a comunidade raramente aparece nomeada como sujeito de direito nesses dispositivos, o que produz um labirinto normativo: múltiplas regulações sobre o mesmo espaço sem reconhecer plenamente os grupos tradicionais que o habitam (Santos; Menegon, 2020; Zhouiri; Laschefski, 2010), tal como problematizado na [seção 5.3](#).

QUADRO 7 – DIRETRIZES AMBIENTAIS E TERRITORIAIS PARA USO E OCUPAÇÃO DO SOLO QUE SE SOBREPÕEM NA ÁREA DA CRQ VEM		
DOCUMENTO	DIRETRIZES	SITUAÇÃO
Lei Federal n.º 12.651/2012 - Código Florestal Brasileiro	Define APPs em margens de cursos d'água, nascentes e encostas e obriga a manutenção de Reserva Legal. Torna obrigatório o CAR para imóveis rurais e condiciona autorizações de supressão de vegetação e regularização ambiental ao cadastro.	Incide sobre imóveis rurais lindeiros, definindo APPs e reservas legais no entorno da CRQ VEM. A aplicação se dá via CAR dos proprietários privados, invisibilizando o uso tradicional quilombola e exigindo sua inclusão na interpretação de APPs e na recuperação de áreas degradadas.
Lei Federal n.º 15.190/2025 - Licenciamento Ambiental	Estabelece normas gerais para o licenciamento ambiental, modalidades de licença e critérios de significância de impacto. Prevê participação social e consulta a povos e comunidades tradicionais em empreendimentos cuja Área de Influência Direta (AID) incida sobre seus territórios.	Na CRQ VEM, obriga a consideração da comunidade em licenciamentos cuja AID alcance o território. Exige diagnóstico etnoterritorial, avaliação de impactos sobre o modo de vida e consulta prévia; a ausência desses elementos fragiliza a proteção de direitos.
Decreto n.º 11.786/2023 - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola	Define diretrizes para proteção dos territórios quilombolas, apoio a práticas tradicionais de gestão ambiental e salvaguarda do patrimônio cultural. Prevê planos de gestão territorial e ambiental quilombola, com participação direta das comunidades.	A CRQ VEM, certificada pela FCP, enquadra-se como sujeito de direitos da PNGTAQ. Ainda não possui PGTAQ nem instâncias de gestão compartilhada, mas o decreto embasa a reivindicação de titulação coletiva, apoio produtivo, recuperação ambiental e salvaguarda cultural.
Plano de Manejo da APA Escarpa Devoniana (2004), decorrente do Decreto Estadual n.º 1.231/1992	Estabelece zoneamento interno da APA, com zonas de preservação, uso sustentável e ocupação controlada. Restringe empreendimentos de alto impacto e orienta práticas agropecuárias compatíveis com a conservação de campos, especialmente os campos gerais, matas e mananciais.	A CRQ VEM situa-se em zona de uso rural consolidado, sujeita a diretrizes de conservação de campos e matas e de proteção de nascentes. O plano de manejo não reconhece explicitamente a comunidade como sujeito de gestão, gerando tensão entre o zoneamento ambiental e o modo de vida quilombola.

DOCUMENTO	DIRETRIZES	SITUAÇÃO
Decreto Estadual n.º 4.435/2016 - Áreas de Interesse de Mananciais de Abastecimento Público da RMC	Delimita áreas de interesse de mananciais da RMC e fixa diretrizes de controle da expansão urbana, de atividades potencialmente poluidoras e de manejo de efluentes e do solo. Exige coordenação entre municípios e órgãos estaduais na proteção dos mananciais.	O entorno da CRQ VEM integra área de interesse de mananciais, com exigência de maior rigor sobre usos do solo e efluentes. A permanência de fossas precárias e ausência de drenagem evidencia o descompasso entre a norma de proteção e a realidade vivida pela comunidade.
Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Paraná (ZEE) , instrumento da PNMA	Classifica unidades ambientais segundo potencialidades e vulnerabilidades, definindo zonas de uso intensivo, controlado, conservação e recuperação. Orienta políticas de uso do solo, conservação de recursos naturais e desenvolvimento econômico.	A região da Lapa é classificada como área ambientalmente relevante, com recomendação de uso agropecuário conservacionista. Para a CRQ VEM, o ZEE opera como referência macro ainda pouco operacionalizada na escala local, mas que pode embasar o reconhecimento do território como espaço estratégico de uso sustentável.
Plano de Desenvolvimento Urbano Integrado da Região Metropolitana de Curitiba (PDUI-RMC) – anteprojeto de Lei Complementar Estadual (Planejamento Territorial e Uso do Solo)	Estabelece a Função Pública de Interesse Comum (FPIC) de Planejamento Territorial e Uso do Solo Metropolitano, com diretrizes estratégicas para ordenar o uso do solo, integrar infraestrutura e proteção ambiental e orientar o macrozoneamento metropolitano. Define que as diretrizes do PDUI-RMC são vinculantes para os Planos Diretores e demais legislações urbanísticas dos municípios da RMC.	Incide sobre o município da Lapa como parte da RMC, condicionando revisões do Plano Diretor, perímetros urbanos e zoneamento à compatibilidade com o macrozoneamento metropolitano e com as diretrizes de uso e ocupação do solo definidas para as Funções Públicas de Interesse Comum (FPIC). Não menciona explicitamente territórios quilombolas, o que exige leitura crítica para assegurar a inclusão da CRQ VEM nos processos de planejamento.
Leis Municipais n.º 3.700 , 3.709 e 3.710/2020 – Plano Diretor Municipal da Lapa; perímetros e zoneamento	O Plano Diretor define macrozoneamento urbano e rural e diretrizes gerais de ordenamento territorial. As leis complementares estabelecem perímetros urbanos e zoneamento de uso e ocupação do solo, com índices e usos permitidos para zonas urbanas e rurais.	A área 1 da CRQ VEM é enquadrada como urbana de baixa densidade, e a área 2 como rural de uso agropecuário. Esse enquadramento condiciona processos de regularização fundiária e de implantação de infraestrutura, mas o Plano Diretor não menciona a comunidade quilombola, limitando sua visibilidade nas políticas urbanas e ambientais.

FONTES: Amep (2025); Brasil, (2012a, 2023c, 2025a); Paraná (2016, 2018); Lapa, (2020a, 2020b, 2020c).

ELABORAÇÃO: A autora (2025).

A aprovação da [Lei n.º 15.190/2025](#) (Brasil, 2025a), que redefine o licenciamento ambiental, e a tramitação do [Projeto de Lei n.º 3.834/2025](#) (Brasil, 2025b), que trata de empreendimentos cuja AID alcança terras indígenas e quilombolas, reforçam a centralidade dessa discussão. Ambos os dispositivos indicam que, havendo comunidade quilombola com certidão de autodefinição, os Termos de Referência e os estudos ambientais devem incorporar um diagnóstico etnoterritorial específico, delimitar a AID considerando trajetos, fluxos e usos culturais, avaliar riscos à integridade territorial e cultural e realizar a CPLI, conforme a Convenção n.º 169 da OIT. Para a CRQ VEM, isso significa que qualquer empreendimento com AID incidente sobre seu entorno – como obras viárias, projetos minerários ou grandes

empreendimentos agroindustriais – deve reconhecê-la como sujeito territorial, prevendo medidas de prevenção, mitigação, compensação e monitoramento que assegurem o direito de permanecer e circular em seu território, e não apenas compensações financeiras genéricas, em consonância com o horizonte de etnodesenvolvimento trabalhado na [subseção 3.4](#).

As práticas produtivas e de manejo observadas na Vila Esperança – cultivo em quintais, uso de terrenos emprestados, proteção de nascentes, circulação por trilhas e caminhos tradicionais –, já descritas nas subseções [7.4](#) e [7.5](#), configuram uma racionalidade ambiental quilombola que dialoga com a perspectiva de Leff (2021) e Bispo dos Santos (2023a, 2023b) sobre OS conhecimentos locais e A pluralidade de saberes. A sobreposição de APPs, zonas de mananciais e zoneamentos urbanos precisa, portanto, ser reinterpretada à luz desse uso tradicional, ou instrumentos de conservação se tornarão mecanismos de restrição de direitos.

A articulação entre saberes e práticas produtivas da comunidade remete à noção de corpo-território e, nessa perspectiva, o etnomapeamento – tal como previsto na PNGATI e inspirado pela Nova Cartografia Social – deixa de ser apenas um instrumento técnico e passa a constituir um processo metodológico voltado à projeção de futuros desejados pelas próprias comunidades. Como observam Cunha e Almeida (2001, p. 14), “[...] podemos pensar em populações que, embora sem uma ideologia explicitamente conservacionista, seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são sustentáveis”; ou seja, as práticas cotidianas de uso da terra, da água e das plantas, quando mapeadas a partir dos próprios sujeitos, revelam formas de gestão ambiental, debatidas na [subseção 3.1](#), que antecedem e tensionam os modelos formais de planejamento.

Nesse contexto, a Cartografia Social Etnográfica e as *etnocartografias do eu* elaboradas nas oficinas assumem um papel estratégico. Inspiradas na tríade dialética de Lefebvre (2000) – espaço concebido (normas e planos), espaço percebido (práticas cotidianas) e espaço vivido (experiências e afetos) – essas cartografias mostram que o território não é apenas um conjunto de lotes, glebas e matrículas, mas o resultado da sobreposição de tempos, usos e vínculos afetivos. A cinestesia territorial – o gesto de andar, limpar, cultivar, cozinhar, rezar e narrar – constitui uma forma de mapear as horizontalidades do cotidiano, frequentemente invisibilizadas pelos instrumentos técnicos de planejamento.

Em diálogo com as “cartografias sociais radicais” (Sletto et al., 2023), esses mapas podem ser lidos como *contra-mapas*: em vez de apenas representar um território previamente dado, eles coproduzem a Vila Esperança como um sujeito político, articulando corpo-território, memória e luta por direitos em oposição às cartografias oficiais que a mantêm invisível.

Ao articular cotidiano, saberes e usos da terra, as cartografias produzidas evidenciam

que o eixo casa–quintal–comunidade constitui o fundamento da identidade quilombola e da reivindicação de direitos na Vila Esperança. s rotinas femininas, os conhecimentos sobre terra, água, plantas e cuidados, bem como o imaginário inscrito em narrativas, rezas e memórias, revelam uma forma própria de gerir o ambiente, em que a produção de alimentos, o manejo de resíduos, o uso da água, a circulação no território e o trabalho rural são indissociáveis da proteção do patrimônio imaterial. Essa racionalidade aproxima-se da *sabedoria de continuar sendo*, formulada por Krenak (2019), e das *confluências de saberes* debatidas por Bispo dos Santos (2015, 2023a), nas quais práticas ancestrais sustentam modos de vida plurais e resistentes. Nessa direção, as práticas enraizadas na unidade casa–quintal–comunidade concretizam uma racionalidade ambiental que tensiona a *geo-grafia do des-envolvimento* (Porto-Gonçalves, 2006), ao reafirmar formas de viver que mantêm os corpos ligados ao território, em oposição a modelos de desenvolvimento que desenlaçam as pessoas de seus lugares.

Desse modo, pensar o planejamento ambiental territorial da Vila Esperança implica ir além da provisão de infraestrutura e reconhecer que a gestão ambiental, para comunidades quilombolas, é também a gestão de vínculos, memórias e territórios simbólicos. Políticas de saneamento, de uso do solo, de mobilidade e de licenciamento ambiental só serão efetivas se dialogarem com esse modo próprio de gestão ambiental, tecido nas práticas diárias das famílias. O processo de etn-cartografia, ao ser devolvido à comunidade, simboliza o fechamento de um ciclo metodológico e político: do olhar técnico ao olhar vivido. Mapas e registros deixam de ser apenas produtos científicos e passam a constituir instrumentos de afirmação identitária e de reivindicação de direitos territoriais, abrindo caminhos para uma governança compartilhada em que a CRQ VEM se reconhece – e é reconhecida – como sujeito ativo da gestão de seu espaço.

As cartografias sociais etnográficas produzidas na CRQ Vila Esperança mostram que o território quilombola não se reduz a um perímetro jurídico, mas se constrói na intersecção entre história, memória, trabalho e fé. Ao tornar visíveis o eixo casa–quintal–comunidade, as redes de parentesco, as práticas produtivas e os usos da terra, essas cartografias concretizam o percurso teórico-metodológico delineado nos capítulos anteriores, articulando Geografia Socioambiental, epistemologias decoloniais e etnodesenvolvimento. Mostram, assim, que planejar o ambiente, nesse contexto, implica reconhecer racionalidades ambientais quilombolas e construir formas de gestão compartilhada que assegurem o direito à permanência, à água, ao saneamento, à mobilidade e ao patrimônio imaterial.

7.8 PENSANDO O PLANEJAMENTO AMBIENTAL TERRITORIAL DA CRQ VEM

Esta subseção nasce do esforço de organizar, a partir do meu próprio percurso de campo, aquilo que foi sendo reiterado nas falas, nos mapas e nos encontros com as mulheres quilombolas da CRQ VEM. Ao longo da Cartografia Social Etnográfica, das entrevistas e da pesquisa documental, certas demandas retornavam – ora de forma direta, ora de modo fragmentado ou insinuado no cotidiano –, exigindo um trabalho de escuta atenta e de interpretação. O que apresento aqui não são propostas fechadas, mas uma leitura possível das prioridades tal como foram vividas e narradas no campo.

Ao sistematizar essas questões, assumo explicitamente meu lugar de mediação: traduzo experiências situadas em uma linguagem que dialogue com o planejamento ambiental e territorial, ciente de que essa tradução recorta, simplifica e reorganiza sentidos que, no cotidiano, são mais densos e ambíguos. As demandas aqui reunidas podem vir a subsidiar, futuramente, processos vinculados à PNGTAQ, desde que permaneçam abertas à revisão e à negociação com a própria comunidade, em diálogo com os instrumentos municipais e estaduais.

Para tornar inteligível esse conjunto heterogêneo de preocupações, optei por agrupá-las analiticamente em torno do uso e da ocupação da terra, do cuidado ambiental, da infraestrutura, da mobilidade e dos espaços coletivos. Esses eixos não emergiram como categorias nativas, mas como chaves de leitura que fui construindo a partir do campo, na tentativa de não perder de vista aquilo que as mulheres apontam como fundamental para sustentar a vida cotidiana, o pertencimento e a permanência no território. Temas como proteção social, organização comunitária, fortalecimento de lideranças e atenção à saúde atravessam essas leituras, não como agendas externas, mas como expressões recorrentes das condições concretas de viver na CRQ VEM.

7.8.1 Uso e ocupação da terra

A partir da espacialização dos saberes, das práticas cotidianas e das urgências manifestadas, são esboçadas as seguintes tipologias territoriais:

- a) **Morar e pertencer** – correspondem às áreas de ocupação consolidada, nas quais as falas reiteram a necessidade de segurança jurídica da posse e de condições dignas de moradia, de modo que o direito de residir seja acompanhado por parâmetros adequados de habitabilidade e infraestrutura básica.
- b) **Quintais e hortas** – dizem respeito aos espaços importantes para a segurança

alimentar, a economia doméstica e a continuidade de práticas agroalimentares. A interpretação das demandas sugere que o fortalecimento do manejo agroecológico e dos quintais produtivos deve ocupar um lugar central nas políticas de assistência territorial.

- c) **Alerta ambiental** – abrangem porções do território narradas como sujeitas a alagamentos recorrentes, processos erosivos ou instabilidades. Nesses trechos, a leitura articulada do saber local com parâmetros técnicos aponta para a necessidade de ações de mitigação associadas ao controle sensível da expansão das ocupações, de modo que a redução de riscos não se traduza em novas formas de exclusão territorial.
- d) **Preservação e recuperação** – referem-se às áreas associadas a nascentes, cursos d'água, remanescentes de vegetação e rotas de fauna — elementos percebidos e valorizados pela comunidade, inclusive como pontos de ancoragem da memória. A diretriz aqui proposta é o fortalecimento do manejo comunitário em articulação com as APPs e com o apoio de órgãos ambientais.

A formalização de um futuro etnozoneamento, em diálogo com o RTID e com instrumentos de planejamento municipal (plano diretor, zoneamento de uso do solo e plano de saneamento), pode fortalecer a posição da comunidade em processos de negociação com o Estado, proprietários vizinhos e agentes econômicos, ao tornar visíveis os usos tradicionais, os riscos e as prioridades de conservação e recuperação ambiental.

7.8.2 Infraestrutura, saneamento e serviços ambientais

As cartografias e as falas das mulheres evidenciam lacunas importantes no abastecimento de água, no esgotamento sanitário, na drenagem, no manejo de resíduos sólidos e na iluminação pública. A partir da interpretação dessas ausências, sistematizam-se as seguintes frentes de ação:

- a) **Água** – as narrativas apontam para a urgência de garantir um fornecimento regular e de qualidade para todas as moradias. O monitoramento da potabilidade e a manutenção preventiva da infraestrutura devem ser integrados às rotinas de fiscalização municipal e estadual, superando os arranjos precários identificados no campo.
- b) **Esgotamento sanitário e drenagem** – a leitura das experiências vividas indica a necessidade de sistemas de esgotamento que evitem o lançamento de *efluentes in natura*, priorizando soluções de saneamento ecológico condizentes com a morfologia

do terreno e a renda das famílias. Quanto à drenagem, a identificação dos pontos de alagamento nos mapas deve orientar a implantação de valas, galerias e dispositivos de infiltração que reduzam os processos erosivos e o risco de enxurradas.

- c) **Resíduos sólidos** – a demanda das famílias é por uma organização que considere o traçado real das moradias e os caminhos de uso cotidiano, evitando que áreas mais afastadas fiquem sem atendimento. Por isso, propõe-se a instalação de lixeiras comunitárias, a integração entre a coleta convencional e a seletiva, e a organização de mutirões de limpeza, além de ações de educação ambiental.
- d) **Energia elétrica e iluminação pública** – além da garantia de ligações regulares e seguras para todas as casas, as falas das mulheres situam a iluminação como um fator de segurança pessoal. Por isso, a prioridade de instalação deve contemplar ruas de acesso secundário, pontos de ônibus e espaços de encontro, favorecendo o uso noturno do território.

Esses eixos de cuidado com o cotidiano devem ser incorporados de forma explícita aos planos municipais de saneamento, aos programas de regularização fundiária e às ações de urbanização em áreas quilombolas, evitando intervenções pontuais e desarticuladas que ignorem a complexidade do território.

7.8.3 Mobilidade, acessibilidade e segurança

Ao longo do trabalho de campo, os deslocamentos apareceram como parte central da experiência de viver na CRQ VEM. Caminhar longas distâncias, atravessar trechos inseguros e depender de horários pouco compatíveis com a rotina cotidiana são situações recorrentes nas falas. Ao acompanhar esses percursos, fui organizando uma leitura que articula mobilidade, acessibilidade e segurança como dimensões inseparáveis da permanência no território:

- a) **Caminhos** – os percursos internos da comunidade são descritos como irregulares, escuros e, em alguns casos, de difícil travessia em dias de chuva. Essas falas indicam a importância de qualificar esses acessos, considerando quem neles circula com mais frequência – especialmente crianças, idosos e mulheres que saem ainda de madrugada ou retornam à noite.
- b) **Transporte** – o transporte coletivo e o transporte escolar aparecem como essenciais, mas pouco ajustados às rotinas reais da comunidade. As mulheres relatam longas caminhadas até os pontos e horários que nem sempre dialogam com o trabalho, a escola ou o acesso à saúde. A interpretação dessas experiências sugere a necessidade

de maior adequação de itinerários, paradas e frequências, reconhecendo também a conexão entre as CRQs da Lapa como parte da vida cotidiana.

- c) **Travessias e tráfego** – as vias de acesso à comunidade, especialmente a BR-476, são narradas como espaços de risco. A mediação das narrativas com a leitura territorial aponta para a importância de medidas que reduzam a velocidade dos veículos e tornem as travessias mais seguras, sem transformar a rodovia em mais uma barreira simbólica ou física.
- d) **Acessibilidade** – o acesso a escolas, unidades de saúde, mercados e outros equipamentos é descrito como difícil para pessoas com mobilidade reduzida, idosos e mães com crianças pequenas, o que indica que a mobilidade não se limita ao deslocamento em si, mas envolve a possibilidade concreta de chegar aos destinos com segurança e autonomia.
- e) **Segurança e cuidado** – em muitas falas, mobilidade e segurança aparecem profundamente entrelaçadas. A falta de iluminação, o medo da violência e situações associadas ao uso abusivo de álcool e outras drogas atravessam os deslocamentos cotidianos. Ao organizar essas narrativas, torna-se evidente que pensar a mobilidade implica também articular cuidado, proteção social e saúde, especialmente no que se refere a mulheres, crianças e adolescentes.

Essas leituras indicam que as questões de mobilidade, acessibilidade e segurança precisam ser incorporadas de forma articulada aos instrumentos municipais de planejamento. Ao reconhecer a CRQ VEM como origem, destino e espaço vivido de circulação, evita-se que as intervenções se limitem a ações pontuais, favorecendo abordagens que considerem, simultaneamente, deslocamento, cuidado e proteção social.

7.8.4 Memória, cultura e espaços coletivos

Nas narrativas e nas cartografias, locais da comunidade – como os antigos pocinhos e os bosques onde apareciam as visagens – são valorizados como pontos de ancoragem da memória coletiva. Do mesmo modo, o campo de futebol e as igrejas aparecem como importantes espaços de encontro, lazer e convívio social. A leitura dessas referências possibilita organizar as seguintes dimensões:

- a) **Lugares de memória** – os espaços reconhecidos como marcos da história da comunidade são descritos como portadores de significados que ultrapassam seu valor material. As falas indicam a importância de que esses lugares sejam reconhecidos em

inventários e planos de cultura, garantindo sua recuperação e evitando intervenções que desconsiderem seus usos, temporalidades e sentidos locais.

- b) Espaços de encontro** – as narrativas apontam a necessidade de qualificar espaços comunitários de uso coletivo que acolham crianças, jovens, adultos e idosos, reforçando vínculos e possibilitando a circulação de saberes no cotidiano.
- c) Cultura** – são recorrentes as menções à carência de atividades culturais e desportivas. A interpretação dessas demandas sugere a urgência de políticas que promovam o lazer e a fruição cultural dentro da própria comunidade.
- d) Proteção de práticas e saberes** – rezas, simpatias e modos de fazer aparecem nas falas como práticas constitutivas da vida no território. É importante que tais saberes sejam identificados e, quando pertinente, reconhecidos em programas de patrimônio imaterial, sem perder seu caráter cotidiano. As experiências de etn-cartografia realizadas durante a pesquisa são mencionadas pelas participantes como estratégias potentes de registro e transmissão coletiva.
- e) Lideranças e organização comunitária** – a necessidade de fortalecer formas próprias de organização aparece associada à carência de representação institucional e à vulnerabilidade social. As falas indicam a importância da formação política, da valorização de lideranças de diferentes gerações – especialmente mulheres e jovens – e do acesso a informações sobre direitos e incidência em políticas públicas.

O diálogo dessas dimensões com os instrumentos municipais e estaduais de planejamento e cultura pode contribuir para que a CRQ VEM seja reconhecida não apenas a partir de seus déficits, mas como território produtor de memória, cultura e formas próprias de organização coletiva, fundamentais para a sustentação da vida e da luta por direitos.

7.8.5 Articulação com PGTAQ e planos municipais

As proposições apresentadas podem ser compreendidas como um primeiro delineamento de diretrizes para a construção futura de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PGTAQ) da Vila Esperança. Ao articular mapas, narrativas e diagnósticos produzidos ao longo da pesquisa em eixos temáticos, o estudo oferece uma base empírica para o diálogo com instâncias estaduais e municipais.

Inicialmente, defendo que a elaboração de um PGTAQ para a CRQ VEM demanda um processo com protagonismo das mulheres quilombolas. Os materiais da etn-cartografia expressam leituras situadas do território e podem ser aprofundados para tensionar e

complementar os recortes técnicos usualmente adotados.

Em paralelo, a compatibilização dessas diretrizes com o plano diretor, o plano de saneamento, o plano de mobilidade, os planos habitacionais e os programas de regularização fundiária aparece como condição relevante para evitar contradições setoriais e assegurar maior coerência na atuação do poder público. No que se refere especificamente às ações de enfrentamento da violência doméstica e de promoção da saúde mental, a articulação exige a consideração explícita das redes de saúde e assistência social, reconhecendo as especificidades territoriais da comunidade.

A aproximação entre a linguagem sensível dos mapas e a linguagem técnico-jurídica dos planos governamentais constitui um ponto central para que a Cartografia Social Etnográfica ultrapasse a função diagnóstica e passe a incidir sobre a formulação de políticas públicas.

Dessa forma, o planejamento ambiental territorial discutido não se apresenta como um modelo normativo acabado, mas como um conjunto aberto de diretrizes ancoradas na experiência vivida e na leitura quilombola do território, capazes de contribuir para o reconhecimento da CRQ Vila Esperança de Mariental como território de direitos, saberes e formas próprias de organização socioambiental.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta tese, retorno à pergunta que orientou o percurso investigativo: como a recente história de constituição da CRQ VEM influencia a construção de sua territorialidade, afetando os vínculos socioafetivos, a organização comunitária e as estratégias de resistência diante da insegurança fundiária e das pressões do contexto periurbano? A partir desse horizonte, defini como objetivo geral avaliar a contribuição da Etnocartografia para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra.

A pesquisa bibliográfica e documental sobre a constituição histórica das CRQs da Lapa, em especial da Vila Esperança, possibilitou tensionar leituras consolidadas e evidenciar processos históricos de produção desigual das territorialidades regionais. A releitura crítica da história local levou à identificação de evidências que desconstroem a narrativa oficial sobre o Barão dos Campos Gerais e seu papel na formação das comunidades quilombolas, assim como ampliou a compreensão das espacialidades da região no final do século XIX. Por outro lado, apesar de o município da Lapa ser o segundo do estado com maior número absoluto de pessoas autodeclaradas quilombolas no Censo de 2022, as informações disponíveis sobre as CRQs, bem como sobre seu reconhecimento histórico e social, permanecem incipientes. Esse contraste revela uma distância persistente entre reconhecimento estatístico, reconhecimento político e reconhecimento efetivo das territorialidades quilombolas existentes.

As escutas em campo, articuladas à análise de bases institucionais como o CAR e o SICAR, permitiram compreender o funcionamento fragmentado e assimétrico da governança fundiária, levando ao aprofundamento da insegurança territorial das famílias quilombolas. O processo de reivindicação das terras do Feixo e o deslocamento das famílias para a Vila Esperança evidenciam dinâmicas de desterritorialização e reterritorialização marcadas por assimetrias de poder, próprias de contextos periurbanos nos quais se sobrepõem lógicas rurais, urbanas e especulativas.

O levantamento socioeconômico revelou um quadro de vulnerabilidade social associado à dependência do trabalho agrícola sazonal e à recorrência de auxílios governamentais. A evasão escolar precoce, as uniões antecipadas e a reprodução intergeracional de papéis sociais, sobretudo entre mulheres, expressam a articulação entre raça, gênero, classe e territorialidades vividas. Relatos de violência, abandono, adoecimento socioemocional, alcoolismo e dependência química emergiram como expressões cotidianas do racismo

estrutural, cujos efeitos se inscrevem tanto nos corpos quanto nas práticas espaciais do cotidiano.

Nesse contexto, o sofrimento associado à violência racial mostrou-se frequentemente naturalizado, por meio de falas e práticas cotidianas, mais do que reconhecido como violência, revelando dispositivos simbólicos que sustentam a reprodução das desigualdades na Lapa e na CRQ VEM.

O processo etn-cartográfico possibilitou acessar dimensões sensíveis da experiência comunitária. Ao acionar memórias, saberes e práticas em processo de esquecimento – como os usos tradicionais do espaço, os quintais produtivos, as práticas de cura, as rezas, os saberes alimentares e os percursos cotidianos – a cartografia evidenciou o caráter relacional das territorialidades. Simultaneamente, tornou visíveis conflitos internos, tensões afetivas e disputas pelo uso da terra, elementos que compõem a complexidade da gestão cotidiana da comunidade e que raramente aparecem nos instrumentos convencionais de planejamento.

O levantamento genealógico das famílias permitiu identificar laços de parentesco e reconhecer os núcleos familiares que deram origem à CRQ VEM. A análise de imagens aéreas e orbitais, por sua vez, possibilitou espacializar esses núcleos e compreender com maior precisão os conflitos territoriais atuais.

Já a fragilidade socioambiental da CRQ VEM ocorre pela interação entre condicionantes físicos – declividades, tipos de solo, escoamento superficial e processos erosivos –, condições precárias de saneamento e a ausência de consensos coletivos em relação aos cuidados adequados na ocupação do solo e no manejo das áreas de produção agrícola e de criação animal.

Sem uma liderança legitimada e atuante na defesa de interesses coletivos, esse quadro é intensificado pela sobreposição de planos, zoneamentos e legislações que incidem sobre a CRQ VEM sem articulação entre escalas e sem escuta efetiva da comunidade, evidenciando limites da governança multinível e da capacidade institucional de lidar com formas dissidentes de organização territorial, construídas no cotidiano e que tensionam leituras dicotômicas entre urbano e rural.

A triangulação entre narrativas, cartografias e documentos possibilitou, ainda, identificar problemas socioambientais prioritários, zonas de maior criticidade e diretrizes iniciais relacionadas ao cuidado com a água, o solo, as moradias, a mobilidade e os espaços de socialização. Esses resultados constituem subsídios para processos futuros de planejamento ambiental territorial orientados pelo etnodesenvolvimento e pela justiça socioambiental, em diálogo com instrumentos como o RTID e o PGTAQ.

Nesse sentido, a Etnocartografia – compreendida como dispositivo político, metodológico e pedagógico – possibilitou que as mulheres representassem suas territorialidades a partir de referências espaciais e simbólicas próprias. Esse processo tornou visível o eixo casa–quintal–comunidade, reorganizou memórias, recompôs trajetórias biográficas e atualizou referências identitárias. Tal experiência contribui para o reconhecimento da Vila Esperança que, como comunidade quilombola, que vive um processo contínuo de construção de sua etnicidade.

O percurso metodológico, contudo, evidenciou limites que precisam ser explicitados. Minha inexperiência com práticas de Cartografia Social influenciou a forma de conceber e conduzir as oficinas; em alguns momentos, percebi que as dinâmicas propostas não dialogaram plenamente com os tempos, as rotinas e as expectativas das mulheres da comunidade, contribuindo para a baixa adesão às atividades cartográficas.

A ideia inicial de articular as oficinas a outras atividades culturais – inspiradas no Festival Cultural Quilombola e em práticas artísticas que valorizassem música, culinária, dança e memória – não pôde ser concretizada. A falta de recursos, os custos com os deslocamentos e a distância até a CRQ VEM limitaram a possibilidade de criar um ambiente mais atrativo e mais integrado à vida comunitária.

A opção por concentrar o trabalho de campo em mulheres quilombolas adultas permitiu aprofundar a análise das intersecções entre gênero, raça, classe e territorialidades, mas não contempla a totalidade das experiências comunitárias. Além disso, o recorte temporal restringe-se ao período de campo e o processo de etnocartografia capta apenas um momento da dinâmica territorial, sem pretensão de retrato definitivo. A própria ideia de produzir subsídios a um plano territorial depende de etapas posteriores de negociação com o Estado, de compatibilização normativa e de definição de meios concretos de implementação, que escapam ao alcance desta tese.

Essas limitações apontam, contudo, para desdobramentos. Um deles diz respeito à continuidade da pesquisa sobre a história genealógica das famílias e das relações com as comunidades da Restinga e do Feixo, com o intuito de recompor processos de territorialização compartilhados e atualizar laços históricos de parentesco, compadrio e trabalho.

Outro desdobramento reside na necessidade de retomar e ampliar as oficinas de Etnocartografia em formatos mais diversos, em que o mapa seja apenas um dos dispositivos possíveis, ao lado de caminhadas, rodas de conversa, atividades culturais e registros audiovisuais. A manutenção desses espaços de escuta e elaboração coletiva das memórias foi apontada pelas próprias mulheres como condição para que o processo de reconstrução e fortalecimento da identidade quilombola não seja interrompido com o fim do projeto

acadêmico, evitando a sensação recorrente de iniciativas que chegam, recolhem histórias e vão embora sem permanecer na vida comunitária.

Ainda em termos de agenda de pesquisa, propõe-se desenvolver estudos que comparem sistematicamente as percepções, expectativas e tensões relacionadas às territorialidades entre diferentes grupos da comunidade – homens e mulheres, jovens e idosos. Essa abordagem comparativa pode revelar convergências e conflitos geracionais e de gênero, contribuindo para compreender de forma mais completa as disputas internas, as formas de participação política e os arranjos de cuidado que estruturam a vida coletiva na Vila Esperança.

Vejo ainda como caminho importante o aprofundamento do diálogo com órgãos públicos responsáveis pela política quilombola, com movimentos sociais e com universidades parceiras. Esse diálogo é necessário para acompanhar os usos e reapropriações das cartografias produzidas pela comunidade em seu processo de reivindicação de direitos.

Um desdobramento adicional consiste em aprofundar e sistematizar a literatura emergente sobre PGTAQs e sobre experiências que forem sendo documentadas de etnozoneamento em comunidades quilombolas após a publicação do Decreto n.º 11.786/2023. À medida que novos estudos de caso forem produzidos e disponibilizados, torna-se oportuno organizar uma análise comparativa que articule metodologias, formas de participação comunitária, estratégias de diálogo com o Estado e resultados alcançados. Tal sistematização permitirá situar a experiência da Vila Esperança em um campo mais amplo de práticas e disputas em torno da gestão territorial quilombola, contribuindo para aperfeiçoar tanto a aplicação da Cartografia Social Etnográfica quanto a elaboração de instrumentos de planejamento.

No plano teórico-metodológico, a experiência reforça a pertinência de articular Geografia Socioambiental, epistemologias decoloniais e Etnocartografia, reconhecendo os quilombos periurbanos como sujeitos de conhecimento, de planejamento e de produção de modos próprios de viver e gerir suas territorialidades.

Concluo esta tese reconhecendo a Cartografia Social Etnográfica não apenas como uma ferramenta analítica, mas como uma prática situada de encontro, escuta e aprendizagem, que me permitiu acompanhar o cotidiano, as memórias e as territorialidades quilombolas da CRQ Vila Esperança de Mariental a partir das experiências vividas pelas mulheres da comunidade. Ao longo do percurso, os mapas construídos, as narrativas partilhadas e os silêncios respeitados evidenciaram tanto a potência dessa abordagem para fortalecer a identidade cultural e as territorialidades quilombolas quanto os limites e tensões que atravessam o próprio fazer etnográfico. Mais do que um ponto de chegada, os registros aqui apresentados

permanecem como fragmentos abertos de um processo em curso, atravessado por afetos, conflitos e continuidades, que seguem sendo apropriados, ressignificados e transformados na vida comunitária e nas relações que se constroem com, e a partir, da Vila Esperança.

REFERÊNCIAS

- ABA - ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Documento do Grupo de Trabalho sobre comunidades negras rurais**. Rio de Janeiro: [s.n.]. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/documento-do-grupo-de-trabalho-sobre-comunidades-negras-rurais>. Acesso em: 29 maio 2025.
- ACSELRAD, Henri *et al.* **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro-RJ: IPPUR/UFRJ, 2013.
- ACSELRAD, Henri. **Cartografias Sociais - partes 1 e 2 - entrevista com Henri Acelrad do ETTERN/IPPUR/UFRJ - YouTube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=idKsfpLkLcE>. Acesso em: 14 jul. 2024.
- ACSELRAD, Henri; COLI, Luis Régis. Disputas territoriais e disputas cartográficas. *In*: ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. p. 13–43.
- ACSELRAD, Henri; VIÉGAS, Rodrigo Nuñez. Cartografias sociais e território – um diálogo latino-americano. *In*: **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013. p. 15–40.
- ACSELRAD, Henri; VIÉGAS, Rodrigo Nuñez. Cartografia social en Brasil y en la América Latina: desafíos epistemológicos y metodológicos de mapeos contra-hegemónicos de los espacios y territorios. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, v. 31, n. 1, p. 196–210, 1 jan. 2022.
- AGUIAR, Tereza Coni. Planejamento ambiental: a busca pela integração sociedade/natureza e pela abordagem humanista. **Revista de Administração Municipal**, n. 316, p. 5–14, dez. 2023.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico atlântico. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 57–63.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 157–173.
- ALMEIDA, Priscila Nascimento Ladeia de; MENEZES, Euclimar Xavier de. Direito à reparação: uma discussão sobre reconhecimento de cidadania mediante as políticas públicas protetivas do quilombola. **Revista Direito UNIFACS – Debate Virtual**, n. 294, 2024.
- ALVES, Flamarion Dutra; VALE, Ana Rute do. A relação campo-cidade e suas leituras no espaço. **Acta Geográfica**, p. 33–41, 2013.
- ALVES, Luana Nunes Bandeira; TRECCANI, Girolamo Domenico. Regularização Fundiária e Comunidades Remanescentes de Quilombo: A Criação de Terras Quilombolas em Áreas Periurbanas. **Revista de Direito Ambiental e Socioambientalismo**, v. 2, n. 1, p. 33–53, 31 out. 2016.
- ALVES, Paulo César B.; SOUZA, Iara Maria A. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. *In*: RABELO, Míriam Cristina M.; ALVES, Paulo César B.; SOUZA, Iara Maria A. (Orgs.). **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999. p. 125–138.
- AMEP - AGÊNCIA DE ASSUNTOS METROPOLITANOS DO PARANÁ. **Plano de Desenvolvimento**

Urbano Integrado da Região Metropolitana de Curitiba (PDUI-RMC): Produto 02C - Diagnóstico para Meio Ambiente e Recursos Hídricos da RMC. Curitiba. Disponível em: https://www.pduirmc.com.br/_files/ugd/7770b0_dc7a0987b2264546b235ad9fccc9aaa7.pdf. Acesso em: 2 nov. 2024a.

AMEP - AGÊNCIA DE ASSUNTOS METROPOLITANOS DO PARANÁ. **Plano de Desenvolvimento Urbano Integrado da Região Metropolitana de Curitiba (PDUI-RMC): Produto 02B - Diagnóstico para Mobilidade Metropolitana da RMC.** Curitiba. Disponível em: https://www.pduirmc.com.br/_files/ugd/7770b0_76132171d7134b6aad02dc07321dde3d.pdf. Acesso em: 2 nov. 2024b.

AMEP - AGÊNCIA DE ASSUNTOS METROPOLITANOS DO PARANÁ. **Plano de Desenvolvimento Urbano Integrado da Região Metropolitana de Curitiba (PDUI-RMC): Produto 02A - Diagnóstico para Planejamento Territorial e Uso do Solo da RMC.** Curitiba. Disponível em: https://www.pduirmc.com.br/_files/ugd/7770b0_0b8ee393f1334f0cb35a91f5afc3b52e.pdf. Acesso em: 2 nov. 2024c.

AMEP - AGÊNCIA DE ASSUNTOS METROPOLITANOS DO PARANÁ. **Documentos PDUI-RMC.** Disponível em: <https://www.pduirmc.com.br/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

AMORIM, Leandro Custódio; SANTANA, Fabiana Ribeiro; SIQUEIRA, Claudio Moraes. Consumo de álcool em comunidades remanescentes de quilombos: revisão integrativa da literatura. *In: Atualidades sobre a saúde*. Triunfo: Omnis Scientia, 2023. v. 3 p. 71–87.

ANDRADE, Lúcia M. M. de; BELLINGER, Carolina K. I. Quilombos latino-americanos. [ADITAL] **Agência de Informação Frei Tito para a América Latina**, 10 nov. 2009.

ANDRADE, Rivail Vanin de; MICHALISZYN, Mario Sergio; TREMARIN, Adriana Rita. **Atlas ambiental da Comunidade Quilombola Vila Esperança de Mariental, Lapa (PR): subsídios para uma abordagem sustentável e integrada da população tradicional.** Curitiba: Cruzeiro do Sul Educacional, nov. 2023. Disponível em: <https://repositorio.cruzeirosul.edu.br/jspui/handle/123456789/5579>. Acesso em: 9 fev. 2024.

ANDREAZZA, Maria Luiza. Olhares para a Ordem Social na Freguesia de Santo Antônio da Lapa 1763-1798. *In: Ouro Preto*: 4 nov. 2002a. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/264879590>. Acesso em: 10 fev. 2024.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia e quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil. **Africana Studia**, v. 9, p. 337–355, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Territórios quilombolas: geografias, cartografias & conflitos institucionais. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, 2017a.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Relatório de pesquisa: Retratos da África, uma abordagem cartográfica. **Periódico Eletrônico Geobaobas**, v. 1, n. 1, p. 1–72, 3 out. 2017b.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. A espacialidade do Brasil africano, a governança secular escravocrata e as perspectivas de uma articulação antirracista para o território nacional. **Revista da ANPEGE**, p. 561–591, 23 out. 2022.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. Geografia, cartografia e o Brasil africano: algumas representações. **Geography Department University of Sao Paulo**, p. 332, 5 ago. 2014.

ARAÚJO, Kássia Karina Silva de; BARROSO, Carlos Maurício Rocha; SOUZA, Éder Júnior Cruz de. Os Paradigmas da Sustentabilidade: entre o Ecodesenvolvimento e o Desenvolvimento Sustentável. **Revista**

Contexto Geográfico, v. 2, n. 3, p. 76–85, 25 set. 2018.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. *In*: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 315–350.

ARRUTI, José Maurício. **Panorama Quilombola**. Universidade Estadual de Campinas, 2022.

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

ATAIDE, Marcos Sebastião; MARTINS, Ayrton Luiz Urizzi. A Etnocartografia como Ferramenta de Gestão. *In*: Macaé: 2005. Disponível em: https://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/marcos_sebastiao_ata_de_1333816767_1334543686.pdf. Acesso em: 4 jun. 2024

BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro; WESTPHALEN, Cecília Maria. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARROS, Eduardo Oliveira *et al.* Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental - Lapa/PR: poligonal aproximada da CRQ VEM com base em levantamento pós-processado realizado por RPA em 08/10/22. *In*: Curitiba: Universidade Positivo (UP), 8 out. 2022.

BARROS, José D’Assunção. A “construção social da cor” e a “desconstrução da diferença escrava” – reflexões sobre as ideias escravistas no Brasil Colonial. **OPIS**, v. 10, n. 1, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39–68, abr. 2006.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. *In*: ARAVENA, Francisco Rojas (Org.). **América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio**. San José: Ediciones FLACSO, 1982. p. 132–145.

BATESON, Gregory. **Rumo a uma ecologia da mente**. São Paulo: Ubu Editora, 2025.

BATISTELLA, Alessandro. O Paranismo e a invenção da identidade paranaense. **História em reflexão - Revista eletrônica de História**, v. 6, n. 11, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade. Entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

BEDIAGA, Begonha. **Diário do Imperador D. Pedro II (1840-1891) - transcrição**. Petrópolis: Museu Imperial, 1999. v. 23.

BESSONE, Magali; SILVA, Diana Mendes Machado. Que gênero de grupo são as raças? **Plural**, v. 27, n. 2, p. 331–354, 22 dez. 2020.

BIBLIOTECA DIGITAL MEDICINA ANIMÆ / BIBLIOTECA DIGITAL DE DIREITO REGISTRAL. **Registro do Vigário – um conto sem fim**. Disponível em:

<https://arisp.wordpress.com/2011/03/19/registro-do-vigario-um-conto-sem-fim/>. Acesso em: 13 fev. 2024.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Sobre a Fenomenologia. In: **Pesquisa Qualitativa em Educação: Um Enfoque Fenomenológico**. Piracicaba: UNIMEP, 1994. p. 15–21.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília: UnB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023a.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da Terra. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (Orgs.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora, 2023b.

BORGES, Átila José. **Lapa: memórias de um “Guri” (em tempo de guerra) 1936 a 1945**. 2. ed. [s. l.]: Edição do autor, 2007.

BORGES, Luiz Adriano. Mulas em movimento: o mercado interno brasileiro e o negócio de tropas, primeira metade do século XIX. **Anos 90**, v. 23, n. 44, p. 207–230, 26 maio 2016.

BOWEN, Merle L. Quem é o dono do paraíso? Afro-brasileiros e turismo étnico nos quilombos do Brasil. **African and Black Diaspora: An International Journal**, v. 10, n. 2, p. 179–202, 4 maio 2017.

BRASIL. **Lei n.º 581**. Brasil, 4 set. 1850a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 20 jan. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 601. 1º do Actos Legislativos. Secretaria d’Estado dos Negócios do Imperio em 2 de outubro de 1850**. Brasil, 18 set. 1850b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm. Acesso em: 7 jan. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 1.318**. Brasil, 30 jan. 1854. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm. Acesso em: 8 jan. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 3.371**. Brasil. Coleção de Leis do Império do Brasil - 7/1/1865, p. 5, Vol. 1, 1865.

BRASIL. **Decreto n.º 3.725-A**. Brasil. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1866, p. 313, Vol. 1, 1866.

BRASIL. **Lei n.º 2.040**. Brasil, 28 set. 1871. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm. Acesso em: 28 maio. 2024.

BRASIL. **Decreto n.º 5.135**. Brasil, 13 nov. 1872. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5135-13-novembro-1872-551577-publicacaooriginal-68112-pe.html>. Acesso em: 26 mar. 2024.

BRASIL. **Recenseamento do Brazil 1872**. Rio de Janeiro: Typographia G. Leuzinger, 1874. v. 12.

BRASIL. **Lei n.º 3.353**. 13 maio 1888. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm. Acesso em: 21 ago. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 6.938. Diário Oficial da União**. Brasil, 31 ago. 1981. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16938.htm. Acesso em: 30 jul. 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct. Acesso em: 21 jun. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 9.394. Diário Oficial da União**. Brasil, 20 dez. 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 3 dez. 2024.

BRASIL. **Lei n.º 9.985. Diário Oficial da União**. Brasil, 18 jul. 2000. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 30 jul. 2024.

BRASIL. **Lei n.º 10.639. Diário Oficial da União.** Brasil, 9 jan. 2003a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 4 set. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 4.887. Diário Oficial da União - Seção 1.** Brasil, 20 nov. 2003b.

BRASIL. **Decreto n.º 5.758. Diário Oficial da União.** Brasil, 13 abr. 2006a.

BRASIL. **Lei n.º 11.340. Diário Oficial da União.** Brasil, 7 ago. 2006b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 17 set. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 6.040. Diário Oficial da União.** Brasil, 7 fev. 2007b.

BRASIL. **Decreto n.º 6.261. Diário Oficial da União.** Brasil, 20 nov. 2007c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm. Acesso em: 19 jan. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 11.645. Diário Oficial da União.** Brasil, 10 mar. 2008. Disponível em: https://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/lei_11645_100308.pdf. Acesso em: 4 set. 2025.

BRASIL. **Lei n.º 12.651. Diário Oficial da União.** Brasil, 12 maio 2012a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm. Acesso em: 30 jul. 2024.

BRASIL. **Decreto n.º 7.747. Diário Oficial da União.** Brasil, 5 jun. 2012b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 4 jan. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 10.088. Diário Oficial da União.** Brasil, 5 nov. 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 22 jun. 2025.

BRASIL. **Decreto n.º 11.447. Diário Oficial da União.** Brasil, 2023a. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2023/decreto-11447-21-marco-2023-793903-publicacaooriginal-167334-pe.html>. Acesso em: 25 dez. 2023.

BRASIL. **Relatório da Política de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola.** Brasília: [s.n.]. Disponível em: https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/Aquilomba-Brasil/relatorios/PNGTA_01_12_2023.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025b.

BRASIL. **Decreto n.º 11.786. Diário Oficial da União.** Brasil, 20 nov. 2023c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/decreto/D11786.htm. Acesso em: 30 ago. 2024.

BRASIL. **Lei n.º 15.190. Diário Oficial da União.** Brasil, 8 ago. 2025a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2025/lei/L15190.htm. Acesso em: 9 set. 2025.

BRASIL. **Projeto de Lei n.º 3.834.** 8 ago. 2025b. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2969810&filename=PL%203834/2025. Acesso em: 9 set. 2025.

BRASIL. **Paraná tem mais quatro territórios quilombolas com decretos assinados pela Presidência da República.** Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/parana-tem-mais-quatro-territorios-quilombolas-com-decretos-assinados-pela-presidencia-da-republica>. Acesso em: 24 nov. 2025c.

BRASIL; MMAMC - MINISTÉRIO DE MEIO AMBIENTE E MUDANÇA DO CLIMA. **Sicar - Sistema Nacional de Cadastro Ambiental Rural.**

CACHADO, Rita. Diário de campo. Um primo diferente na família das ciências sociais. **Sociologia &**

Antropologia, v. 11, n. 2, p. 551–572, 22 out. 2021.

CAMARGO, Geraldo Leão Veiga de. **Paranismo: arte, ideologia e relações sociais no Paraná. 1853-1953**. Tese—Curitiba: UFPR, 2007.

CAMPOS, Juliana Loureiro de Almeida; SILVA, Taline Cristina; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Observação Participante e Diário de Campo: quando utilizar e como analisar? *In*: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (Org.). **Métodos de Pesquisa Qualitativa para Etnobiologia**. Recife: Nupeea, 2021. p. 95–112.

CARNEIRO, Davi A. da Silva. **D. Pedro II na província do Paraná: 1880**. Curitiba: Progresso, 1945.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117–133, dez. 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil. *In*: CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

CHAPIN, Mac; THRELKELD, Bill. **Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography**. Arlington, EUA: Native Lands, 2001.

CLAVAL, Paul. “A Volta do Cultural” na Geografia. **Mercator**, v. 1, n. 1, 2002.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CLAVAL, Paul. Uma Interpretação Transdisciplinar do Mundo Social. **Para Onde!?**, v. 15, n. 1, p. 01–18, 3 nov. 2021a.

CLAVAL, Paul. A geografia pós-estrutural e a abordagem cultural. **Geosp**, v. 26, n. 2, 2022.

CNE - CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO; CEB - CÂMARA DE EDUCAÇÃO BÁSICA. **Resolução CNE/CEB nº 8**. Brasil, 20 nov. 2012.

COLÔMBIA. **Lei nº 70. Diário Oficial nº 41.013**, 27 ago. 1993. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4404.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2025.

COMEC - COORDENAÇÃO DA REGIÃO METROPOLITANA DE CURITIBA. Revista da Região Metropolitana de Curitiba. fev. 2017.

CORDEIRO, Paula Regina de Oliveira. **Quintas Cartográficas de Novembro**. LabHantu, Nova Cartografia Social / Universidade do Estado da Bahia, 16 nov. 2023.

CORDOVA, Maria Julieta Weber. O Paranismo e o processo de produção historiográfica paranaense: o episódio do Cerco da Lapa. **Revista de História Regional**, v. 12, n. 2, p. 151–190, 3 nov. 2008.

CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e corporação: um exemplo. *In*: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Hucitec / Anpur, 1998. p. 251–256.

CÔRTEZ, Saboya. **Paraná de outros tempos: três gerações a serviço do Brasil**. Curitiba: Tipografia João Haupt & Cia. Ltda., 1950.

COSGROVE, Denis. Cultural cartography: maps and mapping in cultural geography. **Annales de géographie**, v. 660-661, n. 2, p. 159–178, 1 jul. 2008.

COSTA, Iraci Del Nero da; GUTIÉRREZ, Horacio. **Paraná: Mapas de Habitantes (1798-1830)**. São Paulo: IPE/USP/Finep, 1985.

COSTA FILHO, Aderval. **Quilombos e Povos Tradicionais**. Gesta UFMG - Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais, 2010. Disponível em: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf. Acesso em: 29 maio. 2025.

COSTA FILHO, Aderval. As comunidades dos quilombos, direitos territoriais, desafios situacionais e o ofício do(a) antropólogo(a). **Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia**, v. 2, n. 2, p. 126–140, jun. 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, v. 171, n. 1, p. 171–188, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro (Org.). **Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios**. São Paulo: Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001. p. 184–193.

CUNHA, Felipe Gibson; COSTA, Sebastião G. Albano da. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos**, n. 64, p. 153, 25 maio 2017.

CUNHA JR., Henrique. **Tecnologia Africana na Formação Brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

DANIEL, André Ribeiro. **Paranismo, passado e presente: análise discursiva do Manifesto Paranista e reflexões sobre suas consequências no fazer artístico popular hoje em Curitiba**. Monografia de especialização—Curitiba: UFPR, 2016.

DANTAS, Mara; ALBUQUERQUE, Sílvia Silva de. Gestão compartilhada no etnodesenvolvimento. **Revista ETHNE**, v. 3, n. 2, p. 20–32, 2024.

DARTIGUES, André. **O que é uma fenomenologia?** 8. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Dezenove de Dezembro (PR), Edição 1924**. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=416398&pasta=ano%20187&pesq=&pagfis=9311>. Acesso em: 23 maio. 2024.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Dezenove de Dezembro (PR), Edição 2052**. Disponível em: <https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=416398&pesq=aldeamento%20+-%20Papanduva&pagfis=9825>. Acesso em: 25 abr. 2024a.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Dezenove de Dezembro (PR), Edição 2076**. Disponível em: <https://www.mendeley.com/reference-manager/library/recently-added/>. Acesso em: 25 abr. 2024b.

DEZENOVE DE DEZEMBRO. **Dezenove de Dezembro (PR), Edição 00013**. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=416398&pagfis=10875>. Acesso em: 25 abr. 2024.

DIÁRIO DA TARDE. **Diário da Tarde (PR), Edição 02446**. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=800074&Pesq=jos%25C&pagfis=9092>. Acesso em: 7 maio. 2024.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. São Paulo: 2008.

DIOCESE DE SÃO JOSÉ DOS PINHAIS. **Paróquia Santo Antônio - Lapa**. Disponível em: https://diocesessjp.org.br/paroquias/lapa/paroquia-santo-antonio?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 3 dez. 2024.

DIONISIO, Pamela Marcia Ferreira Alves; SILVEIRA, Aline da Fonseca Sá e. Os Territórios de Quilombo no Brasil sob A Perspectiva da Cartografia Social. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 14, n. Edição Especial, p. 232–255, 31 out. 2022.

DÓRIA, Escragnolle. **Anuário do Museu Imperial**. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

DRUMOND, Maria Auxiliadora; GIOVANETTI, Livia; GUIMARÃES, Artur. **Técnicas e Ferramentas Participativas para a Gestão de Unidades de Conservação**. Brasília: MMA, 2009.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia: Saberes e Práticas. **Illuminuras**, v. 9, n. 21, 4 set. 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz Omar. **Racismo e cultura**. [s. l.]: Terra sem Amos, 2021.

FARFÁN-SANTOS, Elizabeth. Identidades “fraudulentas”: a política de definição dos descendentes de quilombos no Brasil. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 110–132, 1 mar. 2015.

FCP - FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Portaria n.º 57. Diário Oficial da União**, 4 abr. 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-57-de-31-de-marco-de-2022-390392399>. Acesso em: 7 jan. 2025.

FCP - FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades certificadas**. Disponível em: <https://www.gov.br/palmare/pt-br>. Acesso em: 21 ago. 2025.

FELIPE, Delton Aparecido. A presença negra na história do Paraná (Brasil): a memória entre o esquecimento e a lembrança. **Revista de História da UEG**, v. 7, n. 1, p. 156–171, jan. 2018.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a tipologia dos territórios. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009. p. 197–215.

FERNANDES, Guilherme Vilela. Tributação e escravidão: o imposto da meia siza sobre o comércio de escravos na província de São Paulo (1809-1850). **Almanack Braziliense**, v. 0, n. 2, p. 102, 1 nov. 2005.

FERRARINI, Sebastião. **A escravidão negra na Província do Paraná**. Curitiba: Lítero-Técnica, 1971.

FERREIRA, Flavio Ubirathan Yotoko; ANTIQUEIRA, Lia Maris Orth Ritter; PIKANÇO, Katya Cristina de Lima. Racismo e Injustiça Ambiental: Um Olhar Sobre o Caso do Quilombo Invernada Paiol de Telha em Reserva do Iguaçu – PR. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, v. 19, n. 7, p. 612–625, 18 set. 2024.

FIRKOWSKI, Olga Lúcia Castreghini de Freitas, et al; MOURA, Rosa. **Curitiba: transformações na ordem urbana**. Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrópoles, 2014.

FLEURY, André Augusto de Pádua. **Relatório 1865 - Presidente André Augusto de Pádua Fleury**. Curitiba. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1865_presidente_andre_augusto_de_padua_fleury_0.pdf. Acesso em: 13 fev. 2024.

FREITAS, Marcus W. Dias de; SOUZA, José Catafesto de; MORINICO, José Cirilo Pires. **Teko Vy'a: alegria Mbyá-Guarani, natureza e cultura na Tekoa Anhetengua**. Florianópolis: Nesse Sentido, 2021.

GABLER, Louise; ARQUIVO NACIONAL. **Memória da Administração Pública Brasileira: Lei dos Sexagenários**. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/280-lei-dos-sexagenarios>. Acesso em: 28 fev. 2024.

GAVAZZI, Renato Antonio (Org.). **Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia: O mundo visto de cima**. Rio Branco: [s. e.], 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIRARDI, Gisele. Cartografias Sociais em Diferentes Contextos de Aprendizagem. **Geographia Meridionalis**, v. 6, n. 1, p. 66–84, 6 dez. 2021.

GÓES E VASCONCELOS, Zacarias de. **Relatório do presidente da Província do Paraná**. Curitiba. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1854_presidente_zacarias_de_goes_e_vasconcelos_0.pdf. Acesso em: 25 abr. 2024.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de Dom João ao Brasil**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021. v. 2.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: da Independência do Brasil à Lei Áurea**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022. v. 3.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOOGLE. **Google Earth**. Mountain View, 2024. Disponível em: <http://earth.google.com>. Acesso em: 27 ago. 2024.

GTCM - GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura: 2005-2010 (Complementar ao Relatório Publicado - 2005 / 2008)**. Curitiba. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2021-10/relatoriofinal2005a2010.pdf. Acesso em: 6 fev. 2024.

GUIMARÃES, Antonio S. Raça. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos; RATTIS, Alex (Orgs.). **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 512–522.

HAESBAERT, Rogério. Precarização, reclusão e “exclusão” territorial. **Terra Livre**, v. 2, n. 23, p. 35–52, 2004a.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. set. 2004b.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, v. 9, n. 17, 8 fev. 2010.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Niterói: CLACSO; PosGeo UFF, 2021.

HAESBAERT, Rogério; MONDARDO, Marcos. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. **GEOgraphia**, v. 12, n. 24, p. 19, 17 nov. 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. **Etnografia: princípios em prática**. Petrópolis: Vozes, 2022.

HARTUNG, Miriam. Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 6, n. 10, p. 143–191, jun. 2005.

HERCULANO, Selene. O Clamor por Justiça Ambiental e Contra o Racismo Ambiental. **InterfacEHS – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v. 3, n. 1, 2008.

HUTCHINGS, Paul *et al.* Understanding rural–urban transitions in the Global South through peri-urban turbulence. **Nature Sustainability**, v. 5, n. 11, p. 924–930, 4 ago. 2022.

IANNI, Octavio. **As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional**. São Paulo: Difusão Européia do Livro (Col. Corpo e alma do Brasil), 1962. v. 7.

IAT - INSTITUTO ÁGUA E TERRA. **Áreas Estratégicas para Conservação e Restauração: Biodiversidade no Estado do Paraná**. Disponível em: <https://geopr.iat.pr.gov.br/portal/apps/MapSeries/index.html?appid=b5eedd6264c04a3dba63ebcc3ea1e39c>. Acesso em: 27 fev. 2024.

IAT - INSTITUTO ÁGUA E TERRA; MRS ESTUDOS AMBIENTAIS LTDA. **Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental da Escarpa Devoniana**. Curitiba. Disponível em: https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2020-07/apa_escarpa_devoniana_1_apa_pm.pdf. Acesso em: 27 fev. 2024.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Malha de Setores Censitários**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/26565-malhas-de-setores-censitarios-divisoes-intramunicipais.html>. Acesso em: 16 out. 2023.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/apps/pgi/#/mapa/>. Acesso em: 9 fev. 2024.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: localidades quilombolas: resultados do universo**. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102101.pdf>. Acesso em: 16 set. 2025a.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **IBGE - Cidades e Estados**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pr/lapa.html>. Acesso em: 27 ago. 2024b.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022 - Plataforma Geográfica Interativa (PGI)**. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/apps/pgi/#/mapa/>. Acesso em: 1 set. 2025.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA; AGÊNCIA DE NOTÍCIAS. **Censo 2022: Brasil possui 8.441 localidades quilombolas, 24% delas no Maranhão**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40704-censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao>. Acesso em: 28 set. 2024.

IDR-PR - INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO RURAL DO PARANÁ. **Dados Meteorológicos Históricos e Atuais**. Disponível em: <https://www.idrparana.pr.gov.br/Pagina/Dados-Meteorologicos-Historicos-e-Atuais>. Acesso em: 22 ago. 2024.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Instrução Normativa n.º 57. Diário Oficial da União**. Brasil, 20 out. 2009. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/centrais-de-conteudos/legislacao/in_57_2009.pdf. Acesso em: 20 jan. 2025.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Território Quilombola**. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/perguntas_respostas.pdf. Acesso em: 29 set. 2023.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Instrução Normativa n.º 128. Diário Oficial da União**, 30 ago. 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-128-de-30-de-agosto-de-2022-425715264>. Acesso em: 21 jun. 2025.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Instrução Normativa n.º 130. Diário Oficial da União**, 18 maio 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-130-de-11-de-maio-de-2023-483957746>. Acesso em: 21 jun. 2025.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Sigef - Sistema de Gestão Fundiária**. Disponível em: <https://sigef.incra.gov.br/consultar/parcelas>. Acesso em: 1 nov. 2025a.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Incra inicia revisão de normativos da regularização de territórios quilombolas**. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/incra-inicia-revisao-de-normativos-da-regularizacao-de-territorios-quilombolas>. Acesso em: 21 jun. 2025b.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Acompanhamento de processos**. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/acompanhamentoprocessos.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025c.

IPARDES - INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL. **Índice Iparades de Desempenho Municipal (IPDM)**. Disponível em: <https://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Indice-Ipardes-de-Desempenho-Municipal>. Acesso em: 1 out. 2024.

IPARDES - INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL. **Caderno Estatístico do Município da Lapa**. Curitiba. Disponível em: <http://www.ipardes.gov.br/cadernos/MontaCadPdf1.php?Municipio=83750>. Acesso em: 28 mar. 2024.

IPEA *et al.* **Atlas da Violência 2025**. Brasília. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2025/05/atlas-violencia-2025.pdf>. Acesso em: 16 set. 2025.

IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Criação do ODS 18, de combate à desigualdade étnico-racial, é destaque no lançamento do Relatório Nacional Voluntário**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/15216-criacao-do-ods-18-de-combate-a-desigualdade-etnico-racial-e-destaque-no-lancamento-do-relatorio-nacional-voluntario>. Acesso em: 22 jan. 2025.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI)**. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/programa-nacional-do-patrimonio-imaterial-pnpi>. Acesso em: 10 nov. 2025.

ITCG - INSTITUTO DE TERRAS, Cartografia e Geodésia. **IAT-PR - Mapas e Dados Espaciais**. Disponível em: <http://www.geo.pr.gov.br/ms4/itcg/geo.html>. Acesso em: 27 ago. 2024.

IYANAGA, Michael. **Alegria é devoção – Sambas, santos e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

KLOZOVSKI, Marcel L.; ICHIKAWA, Elisa Y.; ANGNES, Juliane S. A Gestão Ordinária na Comunidade Quilombola Paiol de Telha no Paraná: Memórias das Lideranças sobre as Práticas Cotidianas Antes da Expulsão do Território. **Organizações & Sociedade**, v. 31, n. 108, p. 1–32, jan. 2024

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Maria Thereza Brito. **Passeando nas Ruas da Lapa na Década de Vinte**. Curitiba: IPHAN/10ª CR; Museu Casa Cel. Joaquim Lacerda, 1997.

LACERDA, Renata Barbosa; ROLEMBERG, Igor. 50 anos de experiência na Amazônia: Entrevista com Alfredo Wagner Berno de Almeida. **Anuário Antropológico**, v. 47, n. 1, p. 108–130, 2022.

LACOMBE, Américo Jacobina; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de Assis. **Rui Barbosa e a queima dos arquivos**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

LAGO, Luiz Aranha Corrêa do. **Da escravidão ao trabalho livre: Brasil, 1550-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LAPA. **Lei Municipal n.º 3.710**. Brasil, 2020a. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2020/4191/3710_2020_-_com_anexos.pdf. Acesso em: 14 out. 2023.

LAPA. **Lei Municipal n.º 3.700**. Brasil, 2020b. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2020/4181/3700_2020.pdf. Acesso em: 14 out. 2023.

LAPA. **Lei Municipal n.º 3.709**. Brasil, 20 mar. 2020c. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2020/4190/3709_2020_-_com_anexos.pdf. Acesso em: 28 nov. 2024.

LAPA. **Lei Complementar n.º 32**. Brasil, 2022a. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2022/5275/32_-_02_-_pd_12151-2022_-_alt_3710-2020_-_zoneam._de_uso_e_ocup._do_solo_-_lc_32.pdf. Acesso em: 14 out. 2023.

LAPA. **Lei Complementar n.º 30**. Brasil, 2022b. Disponível em: <https://sapl.lapa.pr.leg.br/materia/legislacaocitada/462>. Acesso em: 14 out. 2023.

LAPA. **Lei Complementar n.º 31**. Brasil, 2022c. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2022/5278/31_-_pd_14334-2022_-_alt_lei_3700-20_-_plano_diretor_-_u._art._71.pdf. Acesso em: 14 out. 2023.

LAPA. **Lei Municipal n.º 4.207**. Brasil, 15 fev. 2024. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2024/5572/4207_-_pl_17_-_pd_2970-2024_-_pedagio_-_lapa-pr_-_lei.pdf. Acesso em: 29 nov. 2024.

LAPA. **Portal da Transparência**. Disponível em: <https://lapa.atende.net/transparencia/item/lista-de-cadastro#conteudo>. Acesso em: 29 set. 2025a.

LAPA. **Lei Municipal n.º 4.338**. Brasil, 4 fev. 2025b. Disponível em: https://sapl.lapa.pr.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2025/5727/4338_-_08_-_of_36-25_-_pd_20268-2024_-_compensacao_do_pedagio_-_2025_-_lei.pdf. Acesso em: 29 set. 2025.

LAPA. **Decreto n.º 28.531**. Brasil, 26 fev. 2025c. Disponível em: <https://www.diariomunicipal.com.br/amp/materia/DEEBA604/4e7ef202de8e04938626eeb9e0e1c2c74e7ef202de8e04938626eeb9e0e1c2c7>. Acesso em: 29 set. 2025.

LAPA. **Lei Municipal n.º 4.413**. Brasil, 9 jul. 2025d. Disponível em: <https://www.diariomunicipal.com.br/amp/materia/BFE7E75C/72a1901c1bf13c95355c24c8fe093a9f72a1901c1bf13c95355c24c8fe093a9f>. Acesso em: 29 set. 2025.

LAPA. **Decreto n.º 28.992**. Brasil, 22 jul. 2025e. Disponível em:

<https://www.diariomunicipal.com.br/amp/materia/8D07F59C/5e0d0ce7250c17fee7a2043dbc3cd7965e0d0ce7250c17fee7a2043dbc3cd796>. Acesso em: 29 set. 2025.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique. Complexidade, Racionalidade Ambiental e Diálogo de Saberes. **Educação & Realidade**, v. 34, n. 3, p. 17–24, set. 2009.

LEFF, Enrique. **Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2021.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 333–354, 1 nov. 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: Conflitos e Criminalização dos Quilombos. In: **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. v. 2 p. 17–40.

LEONARDO, Célia da Silva; LOURENÇO, Alexandra. **A efetividade das políticas públicas educacionais na Comunidade Quilombola da Restinga**. [s. l.: s.n.]. Disponível em: https://sguweb.unicentro.br/app/webroot/arquivos/atsubmissao/ARTIGO_GARCIA_Celia_da_Silva_Leonardo_21.pdf. Acesso em: 4 set. 2025.

LEWITZKI, Taisa. **A vida das benzedeiras: caminhos e movimentos**. Dissertação—Curitiba: Universidade Federal do Paraná (UFPR), 27 fev. 2019.

LIMA, Ismar Borges de. Etnodesenvolvimento: abordagens conceituais. In: **Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas**. Curitiba: Editora CRV, 2014a. p. 16–46.

LIMA, Ismar Borges de. Gestão Territorial e Minorias Étnicas: conceitos e operacionalização. In: **Etnodesenvolvimento e Gestão Territorial: Comunidades Indígenas e Quilombolas**. Curitiba: Editora CRV, 2014b. p. 47–86.

LITTLE, Paul E. Vista do Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, n. 3, p. 33–52, 2002.

LOPES, Claudemira Vieira Gusmão *et al.* **A genética tem cor? um livro para refletir, colorir e aprender**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2024.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. Etnicidade e identidade étnica. In: **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: [s. n.]. p. 29–36.

MAGALHÃES, Pedro Fortunato de Souza. **Nota dos cidadãos que se inscreveram para [...]**. Vila Nova do Príncipe (Lapa-PR): [s. n.].

MALLMANN, Dalvan Joel Petry; BAGNARA, Tania Marcia; LOPES, Bruna Alves. **A Casa Grande do Assentamento Contestado: a trajetória de um espaço privado e coletivo**. Trabalho de Conclusão de Curso—Ponta Grossa: UEPG, 2018.

MANSILLA-QUIÑONES, Pablo; QUINTERO-WEIR, José; MOREIRA-MUÑOZ, Andrés. Geografia das ausências. **Laje**, v. 3, n. 1, p. 202–229, 20 abr. 2024.

MARINHO, Thais Alves. Etnicidade e quilombolas: uma reflexão teórica. **Revista Brasileira de Sociologia - RBS**, v. 3, n. 6, p. 205–226, 14 dez. 2015.

MARTINS, Alaerte Leandro. **Amélia e Setembrina**. Lapa: Edição da autora, 2017.

MARTINS, Ana Betânia de Souza Pimentel. Cartografias Sociais e Participativas no Brasil: emergência da prática e principais nuances adotados. **Revista Brasileira de Sensoriamento Remoto**, v. 1, n. 3, p. 62–73, 2021.

MARTINS, Joel; BOEMER, Magali Roseira; FERRAZ, Clarice Aparecida. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 24, n. 1, p. 139–147, abr. 1990.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 9. ed. [s. l.]: Contexto, 2010.

MASSEY, Doreen; PASTI, André. Geometrias do poder e a conceitualização do espaço. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 14, n. 1, p. 237–246, 23 jul. 2024.

MATTOSO, Ernesto. **Cousas do meu tempo (Reminiscências)**. Bordeaux-FRA: Imprimeries Gounouilh, 1916.

MD, Magno. Améfrica Ladina: introdução a uma abertura. In: **Acesso à Lida de Fi-Menina**. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. p. 145–165.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. Benzedeiras e benzedeiros quilombolas - construindo identidades culturais. **Interações**, v. 19, p. 3–14, 16 fev. 2018.

MENDONÇA, Francisco de Assis. Geografia Socioambiental. **Terra Livre**, n. 16, p. 113–132, 2001.

MENDONÇA, Francisco de Assis. **Geografia e Meio Ambiente**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MENDONÇA, Mariana Tereza Diniz; MACIEL, Lidiane Maria; AMARAL E SILVA, Fabiana Felix do. Nas tramas da resiliência e da luta por direitos territoriais: planejamento territorial e aquilombamento no Brasil (1988-2023). **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 37, n. 2, p. 223–258, 21 jan. 2025.

MENEZES, Rodrigo Octavio de Oliveira. **Relatório 1879 - Rodrigo Octavio de Oliveira Menezes**. Curitiba. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1879_-_presidente_rodrigo_octavio_de_oliveira_menezes_anexos_1.pdf. Acesso em: 29 maio. 2024.

MERCADO, Mirian Desplanches. **Saneamento como ferramenta para a sustentabilidade da área quilombola Vila Esperança, Lapa-PR**. Dissertação—Curitiba: Universidade Positivo (UP), 2017.

MICHALISZYN, Mario Sergio. **Relações étnico-raciais para o ensino da identidade e da diversidade cultural brasileira**. 2. ed. Curitiba: InterSaberes, 2024.

MIR - MINISTÉRIO DA IGUALDADE RACIAL; MDA - MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO; INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Portaria Conjunta MIR/MDA/INCRA n.º 1**. Brasil, 8 abr. 2025. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-conjunta-mir/mda/incra-n-1-de-8-de-abril-de-2025-627635404>. Acesso em: 22 jun. 2025.

MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. **Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios**. Quito-Ecuador: [s. n.].

MIRANDA, Shirley Aparecida de; LOZANO, Susy Rocío Contento. Quilombos e Palenques: aproximações entre educação e tradução intercultural. In: 38ª Reunião Nacional ANPED - Democracia em risco: a pesquisa e a pós-graduação em contexto de resistência. São Luís: 1 out. 2017.

MMA - MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE E MUDANÇA DO CLIMA. **Gestão Ambiental Territorial**. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programa-projetos-acoes-obras-atividades/agendaambientalurbana/gestao-ambiental-territorial-1>. Acesso em: 30 ago. 2024.

MONTENEGRO, Marina. Os circuitos da economia urbana em questão: da formulação da teoria ao seu debate na atualidade. In: RENATO, Balbim; ARROYO, Mónica; SANTIAGO, Cristine (Orgs.). **Brasil Popular, Circuitos da Economia Urbana e Políticas Públicas**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2024. p. 21–41.

MOREIRA, Adilson. **Racismo Recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen Livros, 2019.

MORTOJA, Md. Golam; YIGITCANLAR, Tan; MAYERE, Severine. What is the most suitable methodological approach to demarcate peri-urban areas? A systematic review of the literature. **Land Use Policy**, v. 95, p. 104601, jun. 2020.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MÜLLER, Estêvão. **Os Ventos Sopram Liberdade: Alemães do Volga, a Epopeia de um Povo**. São Paulo: Centro Marista de Estudos e Pesquisas, 2003.

MÜLLER, Estêvão. Teuto-russos e sua história: da esperança à decepção. In: HARTO VITECK (Org.). **Imigração alemã no Paraná: 180 anos: 1829-2009**. Marechal Cândido Rondon: Editora Germânica, 2011. p. 115–153.

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 51–66, abr. 2004.

MUNANGA, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb**, n. 12, p. 169–203, 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abadias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2. ed. Brasília-DF / Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares / OR Produtor Editorial Independente, 2002.

NASCIMENTO, Cláudia Bibas do. **Múltiplos olhares sobre a presença negra na Lapa Paraná: história e arqueologia (século XIX e XX)**. Dissertação de Mestrado—Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), 27 mar. 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Afrocentricidade e Quilombismo. In: RIOS, Flávia M.; RATTS, Alex; SANTOS, Marcio André dos (Orgs.). **Dicionário das relações étnico-raciais contemporânea**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 18–24.

NEGRÃO, Francisco. **Efemérides Paranaenses**. 2. ed. Curitiba (PR): IHGPR, 2020.

NORONHA, Ibsen. Observações sobre os processos legislativo e doutrinário de abolição da escravidão no Império do Brasil. **Ciência & Trópico**, v. 34, n. 1, p. 93–116, 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 13–42.

OIT - ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. 5. ed. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, 2011.

OLIVEIRA, Cíntia Mara Ribas de; MICHALISZYN, Mario Sergio. **Impacto das ciências ambientais na Agenda 2030 da ONU**. São Paulo: Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados, 2021.

OLIVEIRA, Guilherme Saramago de; CUNHA, Ana Maria de Oliveira. Breves Considerações a Respeito da Fenomenologia e do Método Fenomenológico. **Cadernos da FUCAMP**, v. 20, n. 47, 16 ago. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. *In: A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2022. p. 11–36.

ONU - ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Objetivos do Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em: 22 jan. 2025.

PACHECO, Lucas Mauro. **Fotografia da Praça da Matriz de Santo Antônio da Lapa (PR) em 1894**. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=4551098851685439&set=pcb.443311994151124>. Acesso em: 8 out. 2025.

PACHECO, Pedro. **História de um nome**. Pirassununga: Edição do autor, 2023.

PACHECO, Sidney. **Firmino José dos Santos Lima (1811-1884)**. Disponível em: https://www.sidneypacheco.com.br/familias/pacheco/escavos_firmino.htm. Acesso em: 24 jan. 2025.

PAGANINE, Joseana. **Lei dos Sexagenários completa 130 anos**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/08/31/lei-dos-sexagenarios-completa-130-anos>. Acesso em: 28 fev. 2024.

PARANÁ. **Patrimônio Cultural - Bens Tombados**. Disponível em: <https://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/Bem-Tombado/Estacao-Feroviaria-da-Lapa>. Acesso em: 25 abr. 2024.

PARANÁ. **Decreto n.º 4.435. Diário Oficial n.º. 9730**. Brasil, 29 jun. 2016. Disponível em: www.amep.pr.gov.br/sites/comec/arquivos_restritos/files/documento/2020-08/decreto_4435_2016.pdf. Acesso em: 21 out. 2023.

PARANÁ. **Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Paraná**. Curitiba: 2018. Disponível em: https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2020-07/zeep01_2018.pdf. Acesso em: 12 out. 2023a.

PARANÁ. **Lei n.º 19.689. Diário Oficial n.º. 10309**. Brasil, 5 nov. 2018c. Disponível em: <https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=210114&indice=1&totalRegistros=1&dt=31.7.2025.17.20.29.995>. Acesso em: 30 ago. 2025.

PARANÁ. **Decreto n.º 10.499. Diário Oficial**, Brasil, 14 mar. 2022. Disponível em: <https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=261545&codItemAto=1654144#1654144>. Acesso em: 21 out. 2023.

PARANÁ. **Paraná Interativo**. Disponível em: <https://paranainterativo.pr.gov.br/portal/apps/webappviewer/index.html?id=0af54443eaf44a78ab62dce4d59051e7>. Acesso em: 31 out. 2025.

PARANÁ. **Microrregião da Lapa - Lapa - CRQ Vila Esperança**. Disponível em: <https://www.administracao.pr.gov.br/ArquivoPublico/Pagina/Microrregiao-da-Lapa-Lapa-CRQ-Vila-Esperanca>. Acesso em: 25 set. 2025.

PARANÁ; IAT - INSTITUTO ÁGUA E TERRA. **Nota Técnica nº 01/2023-IAT**. Brasil, 2023. Disponível em: [Nota_Tecnica_01-2023-19846421-0_Atualizacao_areas_estrategicas_de_conservacao_restauracao_AECR.pdf \(PROTEGIDO\)](#). Acesso em: 2 out. 2023.

PARDO, Mauricio. **Movimentos negros na região do Pacífico colombiano: organizações, violência e território**. Tese—Florianópolis: UFSC, jan. 2016.

PAULA, Cristiano Quaresma de; SILVA, Catia Antonia da. Cartografia (da Ação) Social como meio de luta por território. In: REGO, Nelson; KOZEL, Salete (Orgs.). **Narrativas, Geografias e Cartografias: para viver, é preciso espaço e tempo**. Porto Alegre: Editora Compasso Lugar-Cultura e Editora IGEO UFRGS, 2020. p. 95–125.

PAULA, Juarez de. Desenvolvimento & Gestão Compartilhada. **SEBRAE**, 2001.

PAULA, Fernanda Maria de Castro. **Comunidades do Feixo e da Restinga: herança dos afrodescendentes da Lapa**. Curitiba: Edição da autora, 2007.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 3, p. 445–454, 10 jan. 2022.

PEREIRA, Fernando Marcelino. O “Clã da Lapa” na formação da classe dominante paranaense. **Revista NEP - Núcleo de Estudos Paranaenses da UFPR**, v. 4, n. 1, p. 73, 29 jun. 2018.

PIRES, Cláudia Luísa Zeferino; BITENCOURT, Lara Machado. Cartografia Quilombola: nossos mapas, outras geografias. In: **Narrativas, Geografias e Cartografias: para viver, é preciso espaço e tempo**. Porto Alegre: Editora Compasso Lugar-Cultura e Editora IGEO UFRGS, 2020. p. 65–94.

PLACIDO, Vera Lúcia dos Santos. **Cartografias Sociais da Comunidade Afrodescendente**. Disponível em: <https://www.puc-campinas.edu.br/projeto-de-extensao-intitulado-cartografias-sociais-da-comunidade-afrodescendente/>. Acesso em: 2 set. 2024.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **GEOgraphia**, v. 8, n. 16, p. 37–52, 4 fev. 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Reinvenção dos Territórios na América Latina/Abya Yala**. [s. l.]: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; LEFF, Enrique. Ecologia Política na América Latina: reapropriação social da natureza, reinvenção de territórios e construção de uma racionalidade ambiental. In: **Ecologia Política: da desconstrução do capital à territorialização da vida**. Campinas: Editora da Unicamp, 2021. p. 429–468.

PRADO, Adélia. **Terra de Santa Cruz**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

PRETTY, Jules N. *et al.* **Aprendizaje y Acción Participativa. Guia para Capacitadores**. Santa Cruz, Bolívia: Universidade Niúr, 1997.

PROVÍNCIA DO PARANÁ; FLEURY, André Augusto de Pádua. **Relatório 1865 Presidente André Augusto de Pádua Fleury**. Curitiba. Disponível em: https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1865_presidente_andre_augusto_de_padua_fleury_0.pdf. Acesso em: 31 dez. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes**:

de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, 2014).

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.

REGO, Nelson; KOZEL, Salete. **Narrativas, Geografias e Cartografias: para viver, é preciso espaço e tempo.** Porto Alegre: Editora Compasso Lugar-Cultura e Editora IGEO UFRGS, 2020.

RIBAS, Karin Cristina Siben. **A constituição de identidade quilombola: um olhar acerca da Comunidade Quilombola do Município da Lapa (PR).** Monografia—Laranjeiras do Sul: Universidade Federal da Fronteira Sul, 18 jun. 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Djamila. **Quem Tem Medo do Feminismo Negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** São Paulo: Pólen, 2019a.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.

RIOS, Ana Lugao; MATTOS, Hebbe. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania nos pós-abolição.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIZZATTI, Maurício; BECKER, Elsbeth Léia Spode; CASSOL, Roberto. **Breve história da Cartografia: Dos povos primitivos ao Google Earth.** São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

RODRIGUES, Joyce Maria. Políticas públicas de desenvolvimento territorial para a população quilombola: algumas considerações. **Cadernos CERU**, v. 25, n. 2, p. 83–106, 4 jun. 2015.

RODRIGUES, Luan Gustavo. **Design e práticas sustentáveis com grupo de mulheres sob vulnerabilidade socioeconômica e ambiental em Comunidades Remanescentes Quilombolas da Lapa-PR.** Dissertação—Curitiba: Universidade Positivo (UP), 2018.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.** 2. ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

ROSÁRIO, Celita Almeida; BAPTISTA, Tatiana Vargas de Faria; MATTA, Gustavo Corrêa. Sentidos da universalidade na VIII Conferência Nacional de Saúde: entre o conceito ampliado de saúde e a ampliação do acesso a serviços de saúde. **Saúde em Debate**, v. 44, n. 124, p. 17–31, mar. 2020.

RYCHWA, José. Fazenda Santa Amélia. **A Tribuna Regional**, 1986.

SACOVICZ, Rafael. **Relações étnico-raciais e o ensino de sociologia – intervenção didática a partir das percepções discentes sobre a temática.** Dissertação—Curitiba: UFPR, 2023.

SANTILLI, Juliana. Os “novos” direitos socioambientais. **Revista Direito e Justiça**. Ano VI, n. 9, 2006.

SANTOS, Alexandra. O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola. **Revista Intratextos**, v. 3, n. 1, p. 54–71, 8 maio 2012.

SANTOS, Adriano Lima dos. **Agroecologia e campesinato: relativa autonomia frente ao desenvolvimento do capitalismo, um estudo de caso no assentamento contestado, Lapa (PR).** Dissertação de Mestrado—Florianópolis: UFSC, 2015.

SANTOS, Antonio Nacílio Sousa dos *et al.* Racismo ambiental, saúde e direitos sociais: causalidades e

impactos da degradação ambiental em comunidades vulneráveis no Brasil. **Observatório de la Economía Latinoamericana**, v. 23, n. 1, 13 jan. 2025.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. **Vida material vida econômica**. Curitiba: Sociedade Amigos do Museu Paranaense (SAMP), 2017.

SANTOS, Denise Tatiane Girardon dos; KEITEL, Ângela Simone Pires; ROCHA, Maria Luiza Vargas. Os Territórios Quilombolas como Espaços de Construção e Preservação da Identidade: um Estudo na Comunidade Quilombola de Júlio Borges - RS. **Revista de Estudos Empiricos em Direito**, v. 9, p. 1–31, 2022.

SANTOS, Rosele Clairete; MENEGON, Mariane Roman. Legislação Ambiental para as Comunidades Quilombolas. **Revista Direitos Culturais**, v. 15, n. 37, p. 79–100, 15 set. 2020.

SANTOS, Rosely Ferreira dos. **Planejamento ambiental: teoria e prática**. São Paulo: Oficina de Textos, 2004.

SANTOS, Milton. Metrópole: a força dos fracos e o seu tempo lento. **Ciência e Ambiente**, v. 4, n. 7, p. 7–12, 1993.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Hucitec / Anpur, 1998. p. 15–20.

SANTOS, Milton. **O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

SAQUET, Marcos Aurelio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008. p. 73–94.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, n. 10, p. 129–136, jun. 2002.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SERPA, Angelo. Abordagens e temáticas em Geografia Humanista e Cultural: uma trajetória de pesquisa(s). **ENTRE-LUGAR**, v. 16, n. 31, p. 18–36, 31 dez. 2025.

SEVAIO, Joanna Munhoz; SILVA, Camila Braz da. O que pode a escrita etnográfica? Incursões sobre o gênero ensaio e suas potencialidades. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. 8, n. 1, 28 set. 2021.

SILVA, Adriana Rodrigues; VASCONCELOS, Angelica; LIRA, Thais Alves. Inscrições contábeis para o exercício do poder organizacional: o caso do Fundo de Emancipação de Escravos no Brasil. **Revista de Administração de Empresas**, v. 61, n. 1, p. 1–14, jan-fev. 2021.

SILVA, Ana Keila Ferreira da *et al.* **Projeto Direito Pé na Estrada: Levantamento Histórico-Cultural das Comunidades Remanescentes Quilombolas da Lapa (PR)**. Curitiba, Universidade Positivo (UP), 2020.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência

negra feminina. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: Territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020. p. 51–58.

SILVA, Roseane Amorim da; MENEZES, Jaileila de Araújo. Reflexões sobre o uso de álcool entre jovens quilombola. **Psicologia & Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 84–93, 2016.

SILVA JUNIOR, Roberto da Gomes. **Os processos de aprendizagem do fandango caçara como modos de ação corporificada e de (re)existência nas comunidades remanescentes da Juréia-Itatins (Iguape - SP)**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2021.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

SILVA, Valdélino Santos. Rio das Rãs a luz da noção de quilombo. **Afro-Ásia**, n. 23, 26 jan. 2000.

SIQUEIRA, Samylla Maira Costa; JESUS, Viviane Silva de; CAMARGO, Climene Laura de. Itinerário terapêutico em situações de urgência e emergência pediátrica em uma comunidade quilombola. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 21, n. 1, p. 179–189, jan. 2016.

SLENES, Robert W. O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. **Estudos Econômicos**, v. 13, n. 1, p. 117–149, 1983.

SLENES, Robert W. Escravos, cartórios e desburocratização: o que Rui Barbosa não queimou será destruído agora? **Revista Brasileira de História**, v. 5, n. 10, p. 166–196, 1985.

SLETTTO, Bjørn *et al.* **Cartografias radicais: mapeo participativo en América Latina**. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Geografía, 2023.

SOARES, Maria A. Santos. Colorismo. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio A.; RATTIS, Alex (Orgs.). **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 124–136.

SOUZA, Lucas; MST. **Luta por Reforma Agrária transforma “casa grande” em Centro Cultural, no Paraná - MST**. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/12/07/luta-por-reforma-agraria-transforma-casa-grande-em-centro-cultural-no-parana>. Acesso em: 28 mar. 2024.

SOUZA, Marina De Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n. 28, p. 125–146, 27 jan. 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SOUZA, Marina de Mello e. Bantus na África e no Brasil. In: **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: USP; Faculdade de Educação, 2023. p. 29–42.

SPOSITO, Eliseu. **Geografia e Filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, v. 9, n. 1, p. 11–44, 1985.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Notas sobre Epistemologia da Geografia. **Cadernos Geográficos**, n. 12, p. 63, maio 2005.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Geografia, Ambiente e Território. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 17, n. 3, p. 128–144, 2015.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. **Meio, ambiente e geografia**. Porto Alegre: Compasso Lugar-

Cultura, 2021.

SUPERINTENDÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HÍDRICOS E SANEAMENTO AMBIENTAL (SUDERHSA). **IAT-PR - Mapas e Dados Espaciais**. Disponível em: <https://www.iat.pr.gov.br/Pagina/Mapas-e-Dados-Espaciais>. Acesso em: 27 ago. 2024.

TALANOA. **Reconstrução: 401 atos do Poder Executivo Federal (2019 - 2022) a serem revogados ou revisados para a reconstituição da agenda climática e ambiental brasileira**. [s. l.]: Instituto Talanoa, 31 out. 2022. Disponível em: <https://www.politicaporinteiro.org/wp-content/uploads/2022/10/Relatorio-Reconstrucao.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2025.

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal: uma presença silenciosa**. Lisboa: Caminho, 1988.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: EDUEL, 2013.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. 17 out. 2003. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2025.

VALLE, Marília de Souza do. **Nupcialidade e fecundidade das famílias da Lapa, 1770-1829**. Tese de doutorado—São Paulo: USP, 1983.

VASCONCELLOS, Francisco de Barros e Accioli de. **Guia de emigrante para o Imperio do Brazil**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1884.

VASCONCELLOS, Rodolfo Smith de; VASCONCELLOS, Jaime Smith de. **Archivo Nobiliarchico Brasileiro**. Lausanne, Suíça: Imprimerie La Concorde, 1918.

VASCONCELOS, Lara Borges de *et al.* Qualidade de vida relacionada à saúde: análise dimensional do conceito. **New Trends in Qualitative Research**, v. 3, p. 226–238, 8 jul. 2020.

VERDEJO, Miguel Expósito. **Diagnóstico Rural Participativo: um guia prático**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), 2006.

VICENTINI, Isabelle Neri. **A fotografia como ferramenta de sensibilização ambiental com mulheres das Comunidades Remanescentes Quilombolas da Lapa-Paraná**. Dissertação—Curitiba: Universidade Positivo (UP), 2019.

WESTIN, Ricardo. **Há 170 anos, Lei de Terras desprezou camponeses e oficializou apoio do Brasil aos latifúndios**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Acesso em: 26 fev. 2024.

WESTPHALEN, Cecília M. **O Barão dos Campos Gerais e o Comércio de Tropas**. Curitiba: CD Editora, 1995.

WESTPHALEN, Cecília M. **Os escravos no patrimônio do Barão dos Campo Gerais**. Curitiba.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. **Conflitos Ambientais**. 2010. Disponível em: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/ZHOURI_LASCHEFSKI_-_Conflitos_Ambientais.pdf. Acesso em: 17 jul. 2025.

APÊNDICE A – CARTA DE APRESENTAÇÃO [31]

Eu, Adriana Rita Tremarin RG 5.829.620-1 CPF 015.945.009-83, venho por meio desta carta informar a realização de pesquisa acadêmica junto à Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), situada no município da Lapa, Paraná. A pesquisa, provisoriamente intitulada – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA-PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL – será desenvolvida para a tese de doutorado e tem a orientação do Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn, do Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb), Universidade Positivo, Curitiba – PR.

O objetivo principal do trabalho é avaliar a contribuição da Cartografia Social Etnográfica para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra para a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), Lapa (PR).

Para tanto, além de minha observação direta e registros de campo, serão realizadas oficinas e vivências com lideranças comunitárias e com a participação voluntária de mulheres da CRQ VEM, mediante a assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Curitiba (PR), 17 de março de 2023.



Assinatura da pesquisadora responsável Adriana Rita Tremarin

APÊNDICE B – CARTA DE AUTORIZAÇÃO [31]

Declaro, para os devidos fins, que estou de acordo com a realização da pesquisa acadêmica provisoriamente intitulada – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA–PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL –desenvolvida pela pesquisadora Adriana Rita Tremarin RG 5.829.620-1 CPF 015.945.009-83, junto à comunidade que represento – Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), situada no município da Lapa, Paraná.

Estou ciente de que o objetivo principal dessa pesquisa é avaliar a contribuição da Cartografia Social Etnográfica para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra para a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), Lapa (PR).

Entre os anos de 2023 e 2026, além da observação direta da pesquisadora e de seus registros, é de meu conhecimento que serão realizadas entrevistas, oficinas e vivências com lideranças comunitárias e com a participação voluntária de mulheres da CRQ VEM, mediante a assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Declaro, por fim, ciência de que a pesquisadora somente iniciará a coleta de dados após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo, Curitiba (PR).

Lapa (PR), 11 de março de 2023.


Assinatura dos/as representantes da CRQ Vila Esperança de Mariental

Beatriz de O. Tenorio

CPF Tel: 41 98844-4853 Líder Comunitária

Geraldo Pinheiro de Oliveira

CPF 099.892.609-40 Tel: 41 98760-0771 Líder Comunitário


Assinatura da pesquisadora Adriana Rita Tremarin

APÊNDICE C – RESULTADOS DA BUSCA POR ARTIGOS EM BASES CIENTÍFICAS [32]

TABELA 1 – RESULTADOS DA BUSCA POR ARTIGOS PELA BASE SCOPUS, 20 AGO. 2023

Termos, operadores e combinações quilomb* AND	Título, resumo e palavras-chave	Artigos - 10 anos	Seleção por títulos e resumos
sustenta*	9	9	4
sustainab*	44	40	10
planejamento territorial OUR planejamento ambiental	0	0	0
planejamento territorial planning OUR environmental planning	1	1	0
cartografia social OUR etnogra*	2	2	1
social cartography OUR ethnograph*	2	2	2 (+1)*
geograf*	43	34	5
geograph*	3	3	0
identidade	40	40	4
identidade AND memória	7	6	2
identity AND memory	0	0	0
identity	8	7	4
identidade coletiva OUR identidade comunitária	103	68	18
collective identity OUR community identity	0	0	0
uso e ocupação do solo OUR zoneamento	1	0	0
land use and occupation OUR zoning	0	0	0
governança	1	1	1
governance	0	0	0
	13	12	5
TOTAL	277 →	225 →	57**

FONTE: A autora (2023).

NOTAS: *() Artigo incluído na listagem mesmo estando fora dos critérios da seleção. **A exclusão das fontes duplicadas entre as bases (tabelas 1, 2 e 3) ocorreu na análise bibliométrica e reduziu os artigos para 78.

TABELA 2 – RESULTADOS DA BUSCA POR ARTIGOS PELA BASE *WEB OF SCIENCE*, 20 AGO. 2023

Termos, operadores e combinações quilomb* AND	Título, resumo e palavras-chave	Artigos - 10 anos	Seleção por títulos e resumos
sustenta*	12	11	1
1sustainab*	47	42	7
planejamento territorial OUR planejamento ambiental	0	0	0
planejamento territorial planning OUR environmental planning	12	11	1
cartografia social OUR etnogra*	11	10	1
social cartography OUR ethnograph*	0	0	0
geograf*	35	33	6
geograph*	21	20	8
identidade	62	53	3
identidade AND memória	13	13	2
identity AND memory	0	0	0
identity	17	13	2
identidade coletiva OUR identidade comunitária	91	72	23
collective identity OUR community identity	0	0	0
uso e ocupação do solo OUR zoneamento	1	1	1
land use and occupation OUR zoning	0	0	0
governança	8	8	0
governance	0	0	0
	10	9	3
TOTAL	340 →	296 →	58*

FONTE: A autora (2023).

NOTA: *A exclusão das fontes duplicadas entre as bases (tabelas 1, 2 e 3) ocorreu na análise bibliométrica e reduziu os artigos para 78.

TABELA 3 – RESULTADOS DA BUSCA POR ARTIGOS PELA BASE CAPES, 20 AGO. 2023

Termos, operadores e combinações quilomb* AND	Título, resumo e palavras-chave	Artigos - 10 anos	Seleção por títulos e resumos
sustenta*	125	128	30
1sustainab*	120	85	12
planejamento territorial OUR planejamento ambiental	5	3	2
planejamento territorial planning OUR environmental planning	0	0	0
cartografia social OUR etnogra*	476	411	34
social cartography OUR ethnograph*	3	3	3
geograf*	294	148	22
geograph*	367	183	28
identidade	629	518	***
identidade AND memória	***	109	30
identity AND memory	49	18	2
identity	351	159	32
identidade coletiva OUR identidade comunitária	21	5	1(+1)*
collective identity OUR community identity	7	6	0
uso e ocupação do solo OUR zoneamento	5	2	2(+1)*
land use and occupation OUR zoning	1	0	0
governança	22	12	5
governance	38	24	6
	245	128	120
TOTAL	2.758 →	1.296 →	120*

FONTE: A autora (2023).

NOTA: *A exclusão das fontes duplicadas entre as bases (tabelas 1, 2 e 3) ocorreu na análise bibliométrica e reduziu os artigos para 78.

APÊNDICE D – TERMO DE COMPROMISSO [33]

Eu, Adriana Rita Tremarin RG 5.829.620-1 CPF 015.945.009-83, acadêmica do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb) da Universidade Positivo (UP), estou ciente de que a tese por mim elaborada, e provisoriamente intitulada – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA-PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL – será disponibilizada ao domínio público pela biblioteca da referida instituição. Devido ao fato de se tratar de um documento científico de domínio público, estou ciente dos direitos e deveres decorrentes.

Os direitos são sobre a autoria do trabalho, garantindo-me a reserva de produção parcial ou total para outras publicações somente com minha autorização expressa. Os deveres são os de assumir a responsabilidades, inclusive jurídica, sobre questionamentos de direitos autorais de terceiros por reprodução, transcrição ou plágio de partes ou do todo.

Esse documento assume que plágio é o ato de assinar ou apresentar como sua produção científica ou artística de outro, imitar trabalho alheio; transcrição como adaptação, conversão ou tradução de dados ou informações por outra pessoa que não o autor.

Curitiba (PR), 17 de março de 2023.



Assinatura da pesquisadora Adriana Rita Tremarin

APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) **[33]**

Você está sendo convidada/o a participar da pesquisa – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA-PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL – destinada à elaboração de Tese de Doutorado da pesquisadora Adriana Rita Tremarin RG 5.829-620-1 CPF 015.945.009-83, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn, da Universidade Positivo, Curitiba – PR.

Essa pesquisa tem por objetivo avaliar a contribuição da Cartografia Social Etnográfica para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra para a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), Lapa (PR). Os procedimentos de coleta de dados serão áudio gravado, fotografia, roteiro semiestruturado de perguntas e registros iconográficos. A pesquisa apresentará, por meio de imagens e textos, a realidade vivida pela população tradicional da Comunidade da Vila Esperança, suas percepções e elaborações sobre o uso da terra e a conservação da natureza.

Sua família (domicílio) responderá a um questionário, que será aplicado presencialmente, com oito questões e duração aproximada de vinte minutos. Já sua participação pessoal e direta ocorrerá por meio de uma entrevista presencial individual com seis questões e duração aproximada de uma hora e meia; além de dez oficinas em grupo com outras mulheres da comunidade, em intervalos de quinze dias, e duração aproximada de duas horas cada encontro.

A pesquisadora tratará sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Você não será identificada em nenhuma publicação que possa resultar desse estudo. Sua identidade apenas será divulgada se assim você desejar e registrar em autorização expressa e documentada; o mesmo ocorre para o uso de sua imagem e voz. Uma via deste consentimento será arquivada pela pesquisadora e uma via será entregue a você. Não haverá qualquer remuneração por sua participação na pesquisa. A metodologia de pesquisa também conta com a observação direta, participação em rodas de conversa e oficinas, com a duração de não mais de duas horas. Como riscos, você poderá sentir desconforto durante as entrevistas ou na observação, e tem o direito de recusa e/ou desistência de seu envolvimento com o projeto sem qualquer penalidade; cansaço durante a sua participação nas atividades, para remediar esse risco, a pesquisadora fará pausas durante as atividades e sempre que for necessário para que você e as demais participantes possam descansar, alimentar-se e recuperar a disposição; divulgação de dados da comunidade para além dos âmbitos da pesquisa proposta, a pesquisadora se compromete com a total proteção dos dados da comunidade pelos princípios éticos declarados no Termo de Sigilo e Confidencialidade.

Após a conclusão do estudo, o material será incorporado ao acervo da Universidade Positivo (UP). Em caso de dúvida sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a pesquisadora Adriana Rita Tremarin telefone (41) 99199-3509 / e-mail

adrianatremarin@gmail.com; com o professor orientador Mario Sergio Michalyszyn telefone: (41) 3317-3452 / e-mail msmzyn@gmail.com; com o Comitê de Ética da Universidade Positivo telefone (41) 3317-3260 / e-mail cep@up.edu.br, endereço: Rua Pedro Viriato Parigot de Souza, 5300, Campo Comprido, Curitiba (PR); com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) telefones (61) 3315-5878 e (61) 3315-5879, endereço: Esplanada dos Ministérios, Bloco G – Edifício Anexo, Ala B – 1º andar, sala 103B, Brasília-DF.

Os possíveis benefícios dessa pesquisa são contribuir para o avanço no processo de titulação das terras da CRQ VEM, por meio do fortalecimento de sua identidade territorial e do plano de desenvolvimento socioambiental, além do reconhecimento e da valorização interna e externa das comunidades tradicionais negras da Lapa e do Paraná.

DECLARAÇÃO DA PARTICIPANTE:

Eu, _____ fui informada/o dos objetivos da pesquisa de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e mudar minha decisão se assim o desejar. A pesquisadora certificou-me de que todos os dados dessa pesquisa serão confidenciais.

Lapa (PR), _____ de _____ de 2023.

Assinatura da participante

Assinatura da pesquisadora responsável Adriana Rita Tremarin

Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo
Rua Pedro Viriato Parigot de Souza, 5.300. Sala 8 do Bloco Amarelo (Térreo).
Horário de funcionamento: das 8h às 11h e das 14h às 17h.
E-mail: cep@up.edu.br Telefone (41) 3317- 3260

APÊNDICE F – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ [33]

Neste ato, e para todos os fins em direito admitidos, eu _____ RG _____ CPF _____ telefone _____ autorizo expressamente a utilização da minha imagem, em caráter definitivo e gratuito, constante em fotos decorrentes da minha participação na pesquisa – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA-PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL – destinada à elaboração de Tese de Doutorado da pesquisadora Adriana Rita Tremarin RG 5.829-620-1 CPF 015.945.009-83, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn, da Universidade Positivo, Curitiba – PR.

Essa pesquisa tem por objetivo avaliar a contribuição da Cartografia Social Etnográfica para o fortalecimento da identidade cultural e da territorialidade quilombola, visando ao reconhecimento e à efetivação do direito à titulação da terra para a Comunidade Remanescente Quilombola Vila Esperança de Mariental (CRQ VEM), Lapa (PR).

As imagens poderão ser exibidas nos relatórios parciais e final da referida pesquisa, em publicações e divulgações acadêmicas, em eventos científicos nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens resultante da pesquisa e na Internet, fazendo-se constar os devidos créditos. A pesquisadora fica autorizada a executar a edição e montagem das fotos, conduzindo as reproduções que entender necessárias, bem como a produzir os respectivos materiais de comunicação, respeitando sempre os fins aqui estipulados.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos conexos a minha imagem e voz ou qualquer outro.

Lapa (PR), _____ de _____ de 2023.

Assinatura da participante

Assinatura da pesquisadora responsável Adriana Rita Tremarin

Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo
Rua Pedro Viriato Parigot de Souza, 5.300. Sala 8 do Bloco Amarelo (Térreo).
Horário de funcionamento: das 8h às 11h e das 14h às 17h.
E-mail: cep@up.edu.br Telefone (41) 3317- 3260

APÊNDICE G – TERMO DE SIGILO E CONFIDENCIALIDADE [33]

Eu, Adriana Rita Tremarin RG 5.829.620-1 CPF 015.945.009-83, acadêmica do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb) da Universidade Positivo (UP), pesquisadora da tese provisoriamente intitulada – AS GEOGRAFIAS NARRATIVAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL, LAPA-PR: CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCARTOGRAFIA PARA O PLANEJAMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL – declaro cumprir com todos os deveres para a proteção dos dados e informações disponibilizadas pelas pessoas da Comunidade Quilombola Vila Esperança de Mariental, a saber:

A coleta de dados será iniciada somente após a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Positivo; os dados obtidos na pesquisa serão usados exclusivamente para finalidades previstas nesse projeto; a pesquisadora responsável estabeleceu salvaguardar e assegurar a confidencialidade dos dados de pesquisa; o acesso aos dados será limitado à pesquisadora e ao seu orientador, Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn; os dados serão utilizados apenas com o consentimento registrado por meio da assinatura do termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE); gravações e fotografias serão realizadas com igual consentimento por meio do Termo de Autorização de Uso de Imagem e Voz; a pesquisa preservará integralmente o anonimato da/o participante, se assim o desejar, bem como a sua não estigmatização; durante todo o processo de elaboração da pesquisa e também após sua conclusão, não serão divulgadas e/ou utilizadas informações que possam acarretar em prejuízo das pessoas e/ou da comunidade, inclusive em termos de autoestima, de prestígio e/ou econômico-financeiro.

Curitiba-PR, 03 de maio de 2023.

Adriana Rita Tremarin

Assinatura da pesquisadora Adriana Rita Tremarin

Documento assinado digitalmente
 MARIO SERGIO MICHALISZYN
 Data: 03/05/2023 15:01:14-0300
 Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do Orientador Prof. Dr. Mario Sergio Michaliszyn

APÊNDICE H – GUIA DE OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE [35]

1 Comportamentos e relações sociais Entre os adultos – Entre os adolescentes – Entre as crianças – Entre moradores das áreas 1 e 2 – Com pessoas externas – Em eventos na comunidade – Conflitos e animosidades – 2 Comportamentos e relações na família 3 Papel da mulher na comunidade 4 Tarefas domésticas 5 Alimentação 6 Lazer Adultos – Adolescentes – Crianças – 7 Religiosidade 8 Trabalho e produção Com a terra (plantio e criações) – Em outras formas de trabalho – 9 Edificações 10 Infraestrutura	Água – Energia – Saneamento – Transporte – 11 Delimitações internas Territoriais (uso do solo) – Simbólicas – 12 Características ambientais da área Relevo – Solo – Recursos hídricos – Tempo e clima – Vegetação – Fauna – 13 Vizinhança 14 Vivências Como participantes – Como público – 15 Oficinas de Etnocartografia Diagnóstico – Proposições –

APÊNDICE I – QUESTIONÁRIO [35]

LEVANTAMENTO DE DADOS SOBRE A COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DA VILA ESPERANÇA DE MARIENTAL (CRQ VEM) – LAPA/PR

1 Identificação e renda

a) Família:

b) Localização da casa:

c) Há quanto tempo sua família reside na comunidade?

d) Possui documentação (registro em cartório) de sua casa/terreno? Sim (S) ou Não (N)

▪ Se não, gostaria de regularizar? Sim (S) ou Não (N)

e) Número de pessoas que residem na casa:

▪ Adultos: _____ Adolescentes: _____ Crianças: _____

Parentesco	Idade	Sexo	Escolaridade*	Trabalha na CRQ VEM	Externo/ Registro	Não trabalha

*Considere (A) do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental 1 (antigo primário); (B) do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental 2 (antigo ginásio); (C) Ensino Médio (antigo 2º grau); (D) Ensino Superior (E); Especialização; (F) Não estudou.

f) Somando sua renda com a renda das pessoas que moram com você, quanto é, aproximadamente, a renda familiar? (Marque apenas uma resposta).

- () Nenhuma renda
 () Até 1 salário-mínimo
 () De 1 a 3 salários-mínimos
 () De 3 a 6 salários-mínimos
 () De 6 a 9 salários-mínimos
 () Acima de 9 salários-mínimos

g) Tem outro trabalho? Sim (S) ou Não (N) Qual?

h) Recebe algum benefício do governo? Sim (S) ou Não (N) Qual?

i) Quantas horas semanais você trabalha?

- () Sem jornada fixa, até 10 horas semanais
 () De 11 a 20 horas semanais
 () De 21 a 30 horas semanais
 () De 31 a 40 horas semanais
 () Mais de 40 horas semanais

j) Com que idade você começou a trabalhar?

- () Antes dos 14 anos
 () Entre 14 e 16 anos
 () Entre 17 e 18 anos
 () Após 18 anos

2 Instalações da casa

*Registro a partir da observação do entrevistador.

Parede		Telhado		Piso		Cômodos	
Barro		Zinco		Terra		Sala	
Madei		Amian		Cimen		Cozin	
Tijolo		Barro		Cerâm		Quarto	
Palha		Palha		Madei		Banhei	
Lona/p		Lona/p		Outro:		Outro:	

a) Número de cômodos: _____

b) Existência de banheiro como cômodo da casa? Sim (S) ou Não (N) _____

3 Saneamento

a) Existência de encanamento de água potável na casa? Sim (S) ou Não (N) _____

b) Origem da água: SANEPAR (), poço (), chuva (), rio (), nascente/mina ()?

▪ Outro: _____

c) O imóvel tem reservatório de água? Sim (S) ou Não (N) _____

▪ Período de limpeza da caixa de água: _____

d) Moradia tem chuveiro elétrico? Sim (S) ou Não (N) _____

▪ Se não, qual a forma utilizada para aquecer a água e local para banho? _____

e) Usa água fervida/filtrada para beber? Sim (S) ou Não (N) _____

f) O que faz com o lixo? Diferencia o descarte de restos de alimentos? Qual o destino? _____

f) Possui algum tipo de fossa? Sim (S) ou Não (N) _____

4 Plantio e produção de alimentos

- a) Existência de plantações/hortas para alimentação no quintal de casa? Sim (S) ou Não (N)
 b) Quais estão plantadas?

c) O que já cultivou que deu certo?

d) O que não deu certo?

e) O que facilita o plantio e o que dificulta?

f) Utiliza alguma ferramenta para arar a terra? Sim (S) ou Não (N) Qual?

g) Produção compartilhada com vizinhos? Sim (S) ou Não (N)

h) O que produz e é consumido, “dá para o gasto” () ou complementa no mercado ()?

i) Chega a vender o que produz? Sim (S) ou Não (N)

- Vende para quem?

j) Quem cuida da área?

k) Gosta da lida com a terra? Sim (S) ou Não (N) Mais ou menos (S/N)

l) Usa algum tipo de insumo: adubo químico () orgânico/composto ()?

m) Faz capina manual? Sim (S) ou Não (N)

- Como usa o resíduo da capina?

n) Presença de frutíferas? Sim (S) ou Não (N)

- Quais espécies?

o) Compartilham as frutas da época? Sim (S) ou Não (N)

- Preferência de fruta?

p) Caracterizar o local de plantio (por ex.: sofre influência de lançamento de esgoto doméstico da residência ou de vizinho?

-
- Erosão/indícios? Sim (S) ou Não (N)

q) Criação de animais destinados à alimentação no quintal de casa? Sim (S) ou Não (N) Quais?

r) É só para consumo interno () ou comercializa ()?

- Para onde vai?
-

- s) Produção compartilhada com vizinhos? Sim (S) ou Não (N)
- t) Presença de animais silvestres? Sim (S) ou Não (N)
- Quais são avistados?
-
- u) Tipo de interação: presença eventual () intensa/contato () utiliza como alimento ()?
- v) Tem animais de estimação? Sim (S) ou Não (N) Quais?
-

5 Saúde, doença e cuidados

- a) Você ou alguém de sua família já teve alguma doença relacionada ao consumo de água/alimento contaminado/a? Sim (S) ou Não (N)
- Se sim, como se manifestou e quanto tempo durou?
-
- Na ocasião, foi ao médico? Sim (S) ou Não (N)
 - Recebeu atendimento domiciliar (), ambulatorial () ou hospitalar ()?
- b) Você e/ou seus filhos possuem Carteira de Vacinação? Sim (S) ou Não (N)
- Está em dia? Sim (S) ou Não (N) Especificar:
-
- c) De maneira geral, quais alimentos você e sua família mais consomem?
-
- d) Vai ao médico? Sim (S) ou Não (N) Com que frequência?
-
- e) Vai ao dentista? Sim (S) ou Não (N) Com que frequência?
-
- f) Faz uso de chás/ungentos/garrafadas/plantas medicinais? Sim (S) ou Não (N)
- Com que frequência?
-
- g) Já foi a alguma benzedeira para resolver algum problema de saúde? Sim (S) ou Não (N)
- Qual benzedeira? Pertence à comunidade?
-

6 Artes manuais

- a) Você, ou algum familiar, faz artesanato, obra manual, produto, arte (crochê, pintura, tricô, tapeçaria, cestaria, costura, bordado)? Sim (S) ou Não (N) Especificar:
-
- b) Conhece alguém que faça artesanato ou obras de arte na comunidade? Sim (S) ou Não (N) Especificar:
-

7 Jogos, brincadeiras e encontros

a) O que as crianças e adolescentes fazem quando não estão na escola?

b) Quais são os jogos e brincadeiras das crianças?

c) Onde brincam?

d) Com quem aprendem esses jogos e brincadeiras?

e) Acontecem festas ou reuniões na comunidade? Sim (S) ou Não (N) Quais?

Tipo	Especificação	Como e quando acontece
1 - Social		
2 - Esportiva		
3 - Cultural		
4 - Religiosa		
5 - Outra:		

8 Qualidade de vida

a) Em sua opinião, quais os principais problemas da comunidade?

b) Por que esses problemas acontecem?

APÊNDICE J – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA [36]

A. Identidade

- A.1. Quem é você?
- A.2. Você é uma mulher quilombola? O que isso significa para você?
- A.3. Que comunidade é essa em que você vive e como é viver nela?
- A.4. Você conhece a história da comunidade?
- A.5. A comunidade em que você vive pode ser reconhecida pelos órgãos oficiais como uma Comunidade Remanescente Quilombola. O que você pensa sobre isso?

B. Territorialidade

- B.1. Como as terras da comunidade estão divididas entre as famílias?
- B.2. Como as terras são divididas entre os membros da mesma família?
- B.3. Você sabe quais são os limites da área que pertence à comunidade?
- B.4. Quem são os proprietários vizinhos e como utilizam as terras?
- B.5. Já houve conflitos entre as famílias da comunidade ou com os vizinhos? Por quais razões?

C. Produção e gestão ambiental

- C.1. Como é sua rotina diária?
- C.2. De quais atividades vem o sustento de sua família? Quem as realiza? Onde?
- C.3. Você ou sua família planta ou cria animais? Como essa atividade é realizada e qual é o destino da produção?
- C.4. Em que se baseiam as decisões de quais espécies cultivar, quando e como?
- C.5. Que ferramentas são utilizadas para plantar?
- C.6. Há utilização de adubos ou outros produtos para melhor a produção do que foi cultivado?

D. Infraestrutura e gestão ambiental

- D.1. Em sua opinião, quais aspectos de infraestrutura da comunidade precisam ser melhorados? Por quê?
- D.2. De que modo a prefeitura do município e o governo do estado atendem às necessidades da comunidade?
- D.3. Você sabe de instituições que realizam ações na comunidade? Quais?
- D.4. Qual é o destino do lixo da sua casa?

D.5. Qual é o destino do esgoto?

D.6. Há cuidados especiais com a água e a terra na CRQ VEM para que não haja problemas como poluição e degradação desses recursos?

E. Cultura e lazer

E.1. Quais são suas memórias de infância?

E.2. Você mantém hábitos que aprendeu com os mais velhos de sua família?

E.3. Você mantém crenças que aprendeu com os mais velhos de sua família?

E.4. Há situações em que as famílias da comunidade se reúnem? Como são esses eventos?

E.5. O que você faz em seu tempo livre?

E.6. O que fazem os homens e as crianças?

F. Mulheres

F.1. Existem tarefas que são próprias das mulheres na comunidade? Quais?

F.2. Como é ser mulher na comunidade? Quais são as facilidades, as dificuldades, as alegrias e os sofrimentos?

F.3. Quem são e como são as mulheres importantes da sua vida?

F.4. Sua história de vida se assemelha mais ou se diferencia mais da história de vida de sua mãe/avó? Por quê?