

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS DE FRANCISCO BELTRÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA - MESTRADO

VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA

**A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE
CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO
(PALMAS - PARANÁ)**

FRANCISCO BELTRÃO

2025

VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA

**A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE
CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO
(PALMAS - PARANÁ)**

*THE PARTICIPATION OF QUILOMBOLA WOMEN IN THE CASTORINA MARIA DA
CONCEIÇÃO COMMUNITY
(PALMAS - PARANÁ)*

Trabalho desenvolvido para a obtenção do título de Mestra em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *campus* de Francisco Beltrão, sob orientação da Professora Doutora Roselí Alves dos Santos.

FRANCISCO BELTRÃO

2025



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Francisco Beltrão

Rua Maringá, 1200 – Bairro Vila Nova

Fone (0**46) 3520-4845– CEP.: 85605-010 – Francisco Beltrão – PR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – MESTRADO/DOCTORADO



PARANÁ

GOVERNO DO ESTADO

TERMO DE APROVAÇÃO

VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA

TÍTULO DO TRABALHO: A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO (PALMAS – PARANÁ)

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, Mestrado e Doutorado, Área de Concentração: Produção do Espaço e Meio Ambiente, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Campus de Francisco Beltrão, julgada adequada e aprovada, em sua versão final, pela Comissão Examinadora, que concede o Título de Mestra em Geografia a autora.

COMISSÃO EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



ROSELI ALVES DOS SANTOS

Data: 17/02/2025 14:41:44-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Roseli Alves dos Santos – Orientadora

Sônia Maria dos Santos Marques – UNIOESTE/FB

Documento assinado digitalmente



ALECSANDRO JOSÉ PRUDÊNCIO RATTI

Data: 12/02/2025 11:49:54-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Alecsandro Jose Prudêncio Ratti - UFG

Francisco Beltrão, 22 de janeiro de 2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Coelho de Souza Ferreira, Valentina

A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE
CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO (PALMAS - PARANÁ) / Valentina
Coelho de Souza Ferreira; orientadora Roseli Alves dos
Santos. -- Francisco Beltrão, 2025.

114 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Francisco
Beltrão) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia,
2025.

1. Comunidades Quilombolas. 2. Identidade. 3. Mulheres
Quilombolas. 4. Palmas (Paraná). I. Alves dos Santos, Roseli,
orient. II. Título.

A todas as mulheres que vieram antes de mim e me possibilitaram estar aqui hoje.
A todas as mulheres quilombolas da Comunidade Castorina Maria da Conceição
(Palmas – Paraná), por todas as trocas e ensinamentos, que me fizeram crescer
muito ao longo destes dois anos.
Ao meu filho, Kaê, que no início do mestrado estava na minha barriga e agora já um
bebê incrível, amável e engraçadíssimo.

AGRADECIMENTOS

São muitos os agradecimentos que eu gostaria de registrar, pois sou extremamente grata a todas as pessoas estiveram ao meu lado nestes anos de pesquisa.

Em primeiro lugar, agradeço a existência desta universidade pública pela possibilidade de estudar sem precisar me mudar para longe.

Agradeço à minha família por sempre me apoiar em minhas decisões e por ser minha principal rede de apoio para cuidar do meu filho durante esse mestrado, o que me permitiu concluí-lo.

Agradeço aos meus amigos e amigas pelos momentos de desabafo e descontração, vocês foram essenciais para que eu pudesse terminar este mestrado feliz e realizada.

Agradeço ao meu namorado, Guilherme, por todas as idas comigo até Palmas durante os dois anos de pesquisa e por ser uma base muito sólida para que eu pudesse me ancorar nos momentos de maior instabilidade.

Agradeço às pessoas que encontrei na Comunidade Castorina e que me ajudaram a dar seguimento a esta pesquisa.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Roselí, pelos ensinamentos que me fizeram nutrir uma enorme admiração por ela, admiração que vou carregar comigo por toda a minha vida!

Agradeço a minha banca avaliadora, Sônia e Alex, que estiveram comigo desde o colóquio do projeto de pesquisa, passando pela qualificação e chegando até a defesa. Vocês são como um espelho para mim!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Unioeste de Francisco Beltrão por me permitir desenvolver este trabalho e participar de eventos científicos maravilhosos.

Agradeço aos professores e professoras que passaram por mim ao longo deste curso.

Agradeço a Capes pela bolsa de mestrado que me possibilitou ter dedicação integral a este trabalho que apresento ao mundo.

Eu amo o céu com a cor mais quente

Eu tenho a cor do meu povo, a cor da minha gente

Jovem Basquiat, meu mundo é diferente

Eu sou uma das poucas que não esconde o que sente

Eu choro sempre que eu lembro da gente

Lágrimas são só gotas, o corpo é enchente

Exagerada, eu tenho pressa do urgente

Eu não aceito sua prisão

(Bluesman - Baco Exu do Blues, 2018, adaptado)

RESUMO

A pesquisa aborda a participação das mulheres quilombolas na Comunidade Castorina Maria da Conceição, localizada em Palmas, Paraná, Brasil. O objetivo principal foi compreender as dinâmicas socioterritoriais que mantêm a territorialidade quilombola, destacando o papel das mulheres na construção e perpetuação da identidade e herança cultural. A metodologia combinou pesquisa bibliográfica e qualitativa. A análise documental abrangeu textos, artigos e dados históricos sobre a escravidão no Paraná e as comunidades quilombolas. A pesquisa de campo incluiu entrevistas semiestruturadas com sete mulheres quilombolas da comunidade, acima de 50 anos, registrando suas narrativas por meio de história oral, diário de campo e fotografias. Também foram realizadas observações durante atividades comunitárias e contatos telefônicos. A análise dos dados seguiu a Análise de Conteúdo de Bardin, articulando as falas das mulheres com categorias teóricas e objetivos da pesquisa. O referencial teórico baseou-se em geografias críticas e negras, que exploram as dimensões raciais do espaço. Os resultados mostram que as mulheres desempenham papel central na preservação da identidade quilombola, na resistência frente à exclusão histórica e na promoção de práticas culturais. As narrativas destacaram a relevância da coletividade e a valorização da memória como elementos cruciais para a manutenção da territorialidade. A pesquisa também reforçou a importância da produção de dados sobre essas comunidades para subsidiar políticas públicas e combater o apagamento histórico.

Palavras-chave: Identidade; Mulheres quilombolas; Paraná.

ABSTRACT

The research addresses the participation of quilombola women in the Castorina Maria da Conceição Community, located in Palmas, Paraná, Brazil. The main objective was to understand the socio-territorial dynamics that maintain quilombola territoriality, highlighting the role of women in the construction and perpetuation of identity and cultural heritage. The methodology combined bibliographical and qualitative research. The documentary analysis covered texts, articles and historical data on slavery in Paraná and quilombola communities. The field research included semi-structured interviews with seven quilombola women from the community, over 50 years old, recording their narratives through oral history, field diary and photographs. Observations were also carried out during community activities and telephone contacts. Data analysis followed Bardin's Content Analysis, articulating the women's statements with theoretical categories and research objectives. The theoretical framework was based on critical and black geographies, which explore the racial dimensions of space. The results show that women play a central role in preserving quilombola identity, resisting historical exclusion, and promoting cultural practices. The narratives highlighted the importance of collectivity and the appreciation of memory as crucial elements for maintaining territoriality. The research also reinforced the importance of producing data on these communities to support public policies and combat historical erasure.

Key-words: Identity; Quilombola women; Paraná.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPA 01 - O caminho das tropas de gado na região Sul.....	20
MAPA 02 – Mapa ilustrativo da Questão de Palmas.....	22
MAPA 03 – Comunidades Quilombolas do Paraná por ano de reconhecimento na Fundação Cultural Palmares e população quilombola por município.....	40
QUADRO 01 - Comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares no Paraná até o ano de 2024.....	41
QUADRO 02 – Personalidades africanas e afrobrasileiras escolhidas para representarem as mulheres quilombolas da Comunidade Castorina.....	63
IMAGEM 01 – Linha do tempo do processo de regularização fundiária na Comunidade Castorina Maria da Conceição (Palmas – PR).....	49
IMAGEM 02 – Ferro à brasa utilizado pela bisavó de Esperança.....	52
IMAGENS 03 e 04 – Fachada de algumas fazendas no entorno da Comunidade Castorina.....	53
IMAGEM 05 – Propriedade Água Santa na Comunidade Castorina.....	55
IMAGENS 06 e 07 – Habitações e infraestrutura.....	56
IMAGEM 08 – Reunião de família em meados de 1980, mostrada por Esperança.....	67
IMAGEM 09 - Reunião com a Rede de Mulheres Negras do Paraná.....	68
IMAGENS 10 e 11 – Algumas casas próximas e sem divisão física de lotes.....	79
IMAGEM 12 - Grupo de dança Maria Morena no ano de 2003.....	100

LISTA DE SIGLAS

CRQs - Comunidades Remanescentes de Quilombos

FCP - Fundação Cultural Palmares

Fecoqui – Federação das Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná

Ibama - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Incra - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

Iphan - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MPF - Ministério Público Federal

ONG - Organização Não-Governamental

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SPU - Secretaria de Patrimônio da União

TRF4 – Tribunal Regional Federal da 4ª Região

UFPR – Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 PERÍODO ESCRAVISTA NO BRASIL E NO ESTADO DO PARANÁ	17
1.1 POPULAÇÃO ESCRAVIZADA NOS CAMPOS DE PALMAS (PARANÁ).....	21
2 O QUILOMBO NO BRASIL: UMA FORMA DE SER LIVRE	29
2.1 IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE.....	35
2.2 O QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE E O PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA.....	39
2.2.1 Caracterização da Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição (Palmas – Paraná)	50
3 A ESPECIFICIDADE DA MULHER NEGRA NO BRASIL	59
4 O “CAMINHAR COM” E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO	63
4.1 SOBRE O ENTENDIMENTO DE ALGUNS CONCEITOS APÓS A IDA A CAMPO.....	70
4.1.1 Sobre o entendimento do conceito de tradição após a ida a campo.....	72
4.1.2 Sobre o entendimento da memória e do esquecimento.....	74
5 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE CASTORINA	77
5.1 SOBRE O TRABALHO DOMÉSTICO E O CUIDADO.....	81
5.2 SOBRE O TERRITÓRIO E O LOCAL DE MORADIA.....	83
5.3 SOBRE AS DIMENSÕES DA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA.....	88
5.4 SOBRE A IDENTIFICAÇÃO COMO QUILOMBOLA.....	92
5.4.1 Dimensões do que significa ser mulher quilombola.....	95
5.5 SOBRE AS FESTIVIDADES E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS.....	96
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	103
REFERÊNCIAS	107
APÊNDICE I	112
ANEXO I	116

INTRODUÇÃO

No país, o período escravocrata formal data de meados de 1550 até 1888. No estado do Paraná, segundo José Lucio Machado (2015), a pessoa escravizada de origem indígena teve maior participação na composição da mão de obra no século XVII, mas a partir das primeiras décadas do século XVIII e com a pecuária se consolidando enquanto atividade comercial, as pessoas de origem africana foram introduzidas com maior força.

Com esta pesquisa pretendeu-se entender quais dinâmicas socioterritoriais estão envolvidas no processo de manutenção da territorialidade quilombola na Comunidade Castorina Maria da Conceição (Palmas - Paraná), revisitando o processo de construção deste território, os costumes tradicionais e a importante participação das mulheres, sendo elas, muitas vezes, as responsáveis pelo fortalecimento da identidade e da herança cultural.

Para isso, a proposta foi a de identificar a participação das mulheres na manutenção da territorialidade quilombola, registrando a história da Comunidade e sua relação com o entorno, conhecendo e caracterizando as mulheres e suas trajetórias, descrevendo as tradições culturais presentes e discutindo a participação delas em relação à vivência comunitária, cotidiana e à manutenção das práticas culturais. Importante ressaltar que o trabalho foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos, obtendo o registro CAAE de número 77435724.3.0000.0107, conforme parecer no Anexo I.

A metodologia é composta por pesquisa bibliográfico-documental a partir de textos, artigos, atas, leis, planos e dados secundários, para melhor entender e conceituar a história da escravidão em Palmas - PR, as populações quilombolas no município e o território onde vivem; posteriormente foi realizada uma pesquisa qualitativa baseada na história oral das moradoras da Comunidade Castorina, bem como entrevistas semiestruturadas - cujo roteiro se encontra no Apêndice I -, visitas e conversas por telefone, com o objetivo de entender melhor as particularidades da história e também da atualidade do local, utilizando o diário de campo e a fotografia como ferramentas de registro.

Em suma, para a efetivação deste trabalho, foram utilizadas metodologias qualitativas; levantamentos bibliográficos; diversos trabalhos de campo; realização de entrevistas e análise de dados e de histórias orais.

Os nomes das referências acadêmicas foram citados por completo em sua primeira aparição, para que quem estiver lendo saiba de quem se trata sem precisar consultar a página dos referenciais.

Foi feita análise explicativa *ex-post facto*, para firmar os determinantes que levaram a participação das mulheres na história da Comunidade e sua influência na manutenção da identidade, da territorialidade e da herança cultural. O trabalho teve dimensão temporal retrospectiva, ou seja, relacionou o presente com os fenômenos ocorridos no passado.

Foi realizada conversa em grupo com as mulheres, resultando em contação de histórias e trocas de experiências. Ainda, foram realizados contatos por via telefônica, por meio de ligações e conversas por *Whatsapp*, bem como visitas com conversas para além do roteiro de entrevista, registradas em diário de campo.

As mulheres ouvidas, 07 (sete) no total, tem idades acima de 50 anos, são moradoras da comunidade e se identificam enquanto quilombolas. Foram utilizados nomes fictícios relacionados a personalidades de resistências africanas e afrobrasileiras para garantir o sigilo e minimizar a exposição. Os nomes utilizados foram Esperança (64 anos); Dandara (60 anos); Anastácia (69 anos); Zeferina (51 anos); Acotirene (73 anos); Aqualtune (51 anos) e Tereza (91 anos).

Para a análise dos dados, aproximou-se da metodologia de Análise de Conteúdo de Laurence Bardin (1977) que permite o estudo das comunicações através de procedimentos sistemáticos, que vão desde a descrição dos dados obtidos até a inferência de referenciais e teorias explicativas. Este processo passa por três momentos principais:

Segundo Bardin (1977) o primeiro momento diz respeito a Pré-Análise, que se refere ao aporte teórico necessário antes de qualquer entrevista ou pesquisa de campo, bem como da montagem dos roteiros, da formulação e reformulação de objetivos. O segundo se refere a Exploração do Material, que permite a escolha de categorias de análise para a sistematização dos dados, orientados pelos referenciais teóricos. O terceiro e último momento condiz com o tratamento dos resultados, ou seja, a interpretação, fazendo a junção dos dois momentos anteriores, utilizando os objetivos (re)formulados e as categorias elencadas para a busca de significação dos discursos obtidos, com uma análise reflexiva e crítica.

A importância da pesquisa de campo e da participação nas atividades cotidianas é a de afastar o olhar de abstração sobre o mundo que, de fora, tenta

colonizá-lo a partir do saber próprio daquele que pesquisa, preconizando, então, “caminhar com” a comunidade, desenvolvendo um “conhecimento com” a comunidade (Porto-Gonçalves, 2008), diminuindo a tensão entre o lugar de quem vive e o lugar de quem, estando de fora, tenta mostrar aquilo que vê.

Visto que, segundo Rogério Haesbert (2021, p.12) “todo processo de descolonização começa em nossa própria vida cotidiana”, é importante ressaltar que o interesse por este estudo veio, primeiramente, da identificação da pesquisadora com o grupo pesquisado enquanto mulher negra em um Sul do país que a todo momento tenta apagar a história da resistência e influência negra na sua formação social.

Em segundo lugar, o interesse veio da percepção da participação relevante das mulheres na construção da territorialidade quilombola, somada à invisibilidade de trabalhos que tratem da Comunidade Castorina, percebida ao analisar a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, a plataforma *Scielo* e o *Google Acadêmico*.

Esta pesquisa também visou gerar dados que poderão ser utilizados tanto em âmbito científico, quanto por órgãos e instituições públicas e não públicas e, especialmente, pela comunidade, visto que a produção de dados sobre determinados grupos sociais é importante para a garantia de direitos relacionados ao processo de existência.

Ainda, possibilitou o registro histórico da comunidade em questão, podendo ser utilizado tanto pelas áreas das Ciências Humanas, como pelas áreas das Ciências Sociais, da Saúde e entre outras.

Por outro lado, o trabalho se mostra relevante ao contrapor o discurso eurocentrado, superando a colonialidade do saber que supervaloriza experiências e visões europeizadas sobre os mais diversos povos, trazendo a fala das moradoras da Comunidade, valorizando a experiência afro-latina e os entendimentos sobre suas vivências e autoidentificação.

Também foi introduzida a questão de gênero, identificando a participação das mulheres face à cultura machista imperante na sociedade, demonstrando possibilidades, impossibilidades e caminhos históricos que levaram à grande influência das mesmas na construção da identidade, da territorialidade e das práticas culturais no território.

O pensamento geográfico crítico permitiu, portanto, analisar o mundo em contraponto do normatizado e naturalizado. Por conta disso, foi importante uma geografia crítica que vinculou a discussão à diferentes dimensões territoriais, entre

elas a abordagem cultural, possibilitando discutir a relação entre etnicidade, gênero e território, problematizando as desigualdades que constituem o espaço geográfico brasileiro e os conflitos nos quais os grupos tradicionais estão inseridos, visto que foram sistematicamente removidos dos lugares que escolheram para viver, traduzindo a simples apropriação do espaço como resultado de um processo de luta.

Por isso, faz-se menção às contribuições das geografias negras, com foco em autores e autoras como Alex Ratts, Rafael dos Anjos e Rosa Marin, que buscam compreender as relações étnico-raciais face à geografia hegemônica, trazendo concepções sobre as espacialidades destas relações, as dimensões raciais do espaço e as geografias brasileiras diaspóricas, tanto na teoria, quanto nos métodos e metodologias.

As geografias negras podem se comprometer com o estudo da vida, das vivências, das histórias coletivas, das identidades e das territorialidades e o desvendamento territorial pode contribuir, em sintonia com Luiz Carlos Flávio (2013), para a construção de uma teoria crítica no cerne da ciência geográfica, à medida que edifica um conhecimento profundo, que vai às raízes das questões.

O desafio posto foi o de relacionar aspectos da realidade cotidiana com os conceitos socioespaciais da geografia, como território, lugar e entre outros, em contraposição ao desconhecimento das origens do povo brasileiro e das relações histórico-culturais dos povos tradicionais, demonstrando que não é uma tarefa fácil, mas sim necessária.

O capítulo um, portanto, apresenta um histórico sobre o período escravista no Brasil, passando pelo estado do Paraná e chegando até o município de Palmas, abordando aspectos da demográficos e econômicos da mão de obra de pessoas escravizadas no século XIX.

O capítulo dois versa sobre as concepções de quilombo no país, historicamente e nos seus aspectos legais. Também traz para a discussão conceitos que estão incrustados naquilo que se entende por comunidades quilombolas na contemporaneidade, como identidade e territorialidade e a importância da regularização fundiária dos territórios. Ao final deste capítulo, inclusive, é apresentada a Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição, trazendo questões do passado e do presente.

No capítulo três é explanada a questão da especificidade da mulher negra, dos seus desafios e das suas contribuições. É introduzida a questão das mulheres

quilombolas e da relevância da participação delas no cotidiano e na garantia de direitos.

O quarto capítulo apresenta a ideia de “caminhar com” a comunidade na construção do conhecimento, visto que é um processo de crescimento mútuo que não é feito de forma unilateral, mas mediante um processo em que se aprende ao mesmo tempo em que se busca deixar algo para a Comunidade.

Também são abordadas algumas questões pessoais e práticas que se relacionam com o processo de pesquisar. São elucidadas as categorias de análise elencadas, bem como a mudança no entendimento de alguns conceitos após as idas a campo.

No último e quinto capítulo as categorias de análise foram aproximadas das análises teóricas e das falas das mulheres, demonstrando os resultados da pesquisa seguidos de algumas considerações de fechamento.

1 O PERÍODO ESCRAVISTA NO BRASIL E NO ESTADO DO PARANÁ

“Há, também, a ideia de um tempo que é transposto, que arrasta suas marcas e se transubstancia [...] e constitui-se como algo que pulsa no presente” (Sônia Maria dos Santos Marques).

O período escravista no Brasil é datado, formalmente, desde meados dos anos de 1550 até 1888. A escravidão foi oficializada no país por longos 388 anos, se tornando um dos períodos mais marcantes da história brasileira, visto que desde a chegada dos colonizadores até os dias de hoje, se passaram aproximadamente 520 anos.

Isso significa que mais da metade da história brasileira foi estruturada em torno da exploração do trabalho escravizado, particularmente da população negra trazida da África em condições desumanas. O impacto desse sistema não se limitou ao período em que vigorou oficialmente, ele estabeleceu alicerces de desigualdade social e econômica que se perpetuam nas estruturas do Brasil contemporâneo.

Estima-se, segundo dados da *Global Slavery Index* (2023), que cerca de 1,05 milhão de pessoas encontram-se em situação análoga à escravidão no Brasil, especialmente em setores como agricultura, construção civil e trabalho doméstico. Ainda, a taxa de pobreza entre pessoas negras é aproximadamente duas vezes maior que a de pessoas brancas, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2020). Isso reflete a permanência das dinâmicas de exploração, profundamente enraizadas no tecido social e econômico do país.

Estima-se que cerca de 12 milhões de pessoas africanas foram trazidas forçadamente às Américas, de forma mais incisiva para o território brasileiro, que recebeu cerca de 4 milhões de indivíduos entre os séculos XVI e XIX (IBGE, 2000) e foi o último país a abolir esta prática. As capturas eram feitas nas planícies africanas e o tráfico acontecia por meio de navios com mais de 300 pessoas que viajavam por mais de 30 dias em alto mar sob condições desumanas, desembarcando, principalmente, nos portos de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, para serem, então, alocadas ao longo do interior do país, como apontado por Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga (2006).

Além de desempenharem funções de serviço, os povos africanos foram sendo espalhados pelas mais diversas áreas do país, participando ativamente de setores

fundamentais da economia colonial como a pecuária, o plantio, a colheita, a pesca, o transporte e o processamento de alimentos (Albuquerque; Fraga, 2006).

Este processo, segundo Paula Barreto (2014), era frequentemente acompanhado pela separação de indivíduos do mesmo grupo linguístico, o que intensificava as barreiras de comunicação e dificultava a organização, a resistência e o exercício das práticas cotidianas de vida.

Mas apesar de enfrentarem um processo sistemático que buscava apagar suas características culturais, mantiveram vivas muitas de suas práticas, saberes e tradições. Segundo Barreto (2014) várias das técnicas de cultivo e de mineração foram ensinadas pelos africanos aos portugueses. A exemplo, pode-se citar técnicas de cultivo do inhame, advindo do oeste africano; técnicas de cultivo do café originado na Etiópia e a utilização do couro de boi para a retenção do ouro na mineração (Barreto, 2014).

Além disso, exerceram uma evidente influência linguística no idioma português do Brasil, abordada nos estudos de Renato Mendonça (2012)¹, o que evidencia que a população africana também teve influência linguística civilizatória no país.

Ainda, pelo fato de o continente africano ser majoritariamente de clima intertropical, próximo ao clima do Brasil, segundo Rafael Sanzio dos Anjos (2006, p. 342), as pessoas que ali vivam eram “bons agricultores, ferreiros, construtores, mineradores e detentores das mais avançadas tecnologias dos trópicos”, o que tornou o país centro de interesse mundial de exploradores de recursos naturais, traficantes de pessoas e missionários religiosos.

Isso demonstra que a capacidade técnica e o conhecimento acumulado pelos povos africanos foram amplamente explorados e transferidos para as colônias, incluindo o Brasil, onde suas habilidades foram, à força, incorporadas no desenvolvimento econômico e na formação social do país.

No entanto, ao longo da história, a pessoa negra escravizada foi frequentemente retratada de maneira estereotipada como um agente passivo, sem autonomia ou contribuição ativa para o contexto em que vivia.

Por conta destes diversos fatores, segundo Horácio Gutiérrez (2006) é imperativo desconstruir a visão da pessoa negra escravizada apenas como agente

¹ MENDONÇA, Renato. A influência africana no português do Brasil / Renato Mendonça, apresentação de Alberto da Costa e Silva, prefácio de Yeda Pessoa de Castro. — Brasília : FUNAG, 2012. ISBN: 978-85-7631-399-1.

passivo para que se possa atingir a visão de que era um agente latente e central para o sistema da época. Além disso, a diversidade das experiências e trajetórias dos africanos e seus descendentes no Brasil exige uma análise regionalizada. Por conta disso, é importante que se tenha conhecimento das particularidades que cada estado brasileiro possui no que diz respeito a população negra historicamente referenciada.

No Paraná, durante as primeiras décadas do século XVII até o início do século XVIII, se tinha como principais atividades econômicas a agricultura no litoral do estado e nas áreas de planalto a pecuária, com a criação de bois e cavalos e com a invernagem do gado que ia do Rio Grande do Sul com destino a Sorocaba (Gutiérrez, 2006).

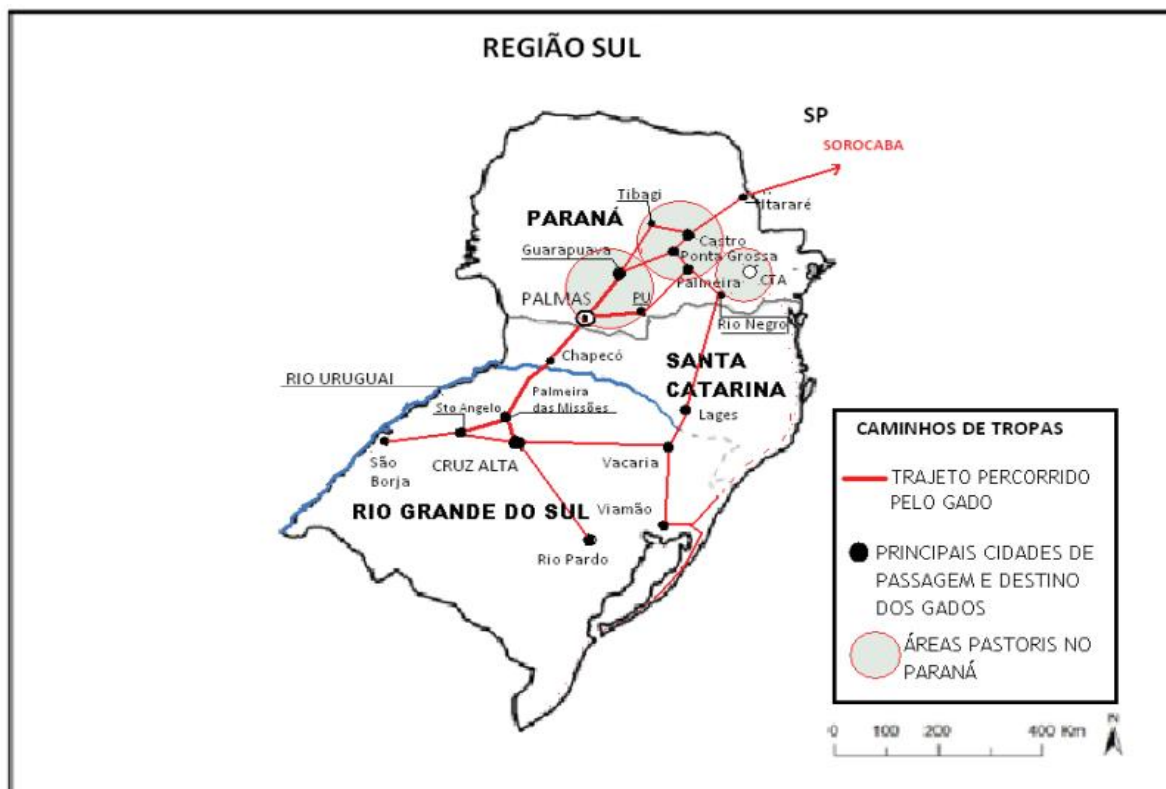
Segundo Machado (2015), durante o século XVIII nas regiões de Castro e Guarapuava, importantes regiões que foram pivô da formação social dos campos de Palmas (*locus* deste trabalho), a atividade econômica mais expressiva foi a pecuária. Contudo, é importante ressaltar que, paralelamente à criação de gado, coexistiam lavouras em propriedades rurais, voltadas tanto para a subsistência quanto para o comércio, conforme ensinado por Miriam Hartung (2005).

A introdução das primeiras pessoas escravizadas no estado está intrinsecamente ligada à criação da Vila de Paranaguá, em 1649 (Gutiérrez, 2006). A mão de obra escravizada foi crucial tanto para as atividades agrícolas no litoral, quanto para a construção de vilas, para a pecuária e outras atividades econômicas. Esse marco histórico evidencia a presença e a influência de africanos, africanas e seus descendentes desde os primórdios da formação social e econômica do território paranaense.

No que diz respeito ao interior do estado, durante o século XVII as expedições paulistas foram intensificadas por conta do gado que era transportado do Rio Grande do Sul para a região sudeste, devastando aldeias, afastando os jesuítas e intensificando a escravização dos nativos.

O Paraná foi importante caminho de passagem do gado, por isso, as atividades de criação e invernagem começaram a ter maior potência, aliadas às de tropeirismo e agricultura de subsistência, fortalecendo a utilização da mão de obra de trabalhadores escravizados nas fazendas, de acordo com Airton Moraes e Rita Rocha (2004).

Mapa 01 - O caminho das tropas de gado na região Sul



Fonte: MACHADO, José Lucio da Silva, 2015.

Com o mapa 01 acima, é possível perceber que diversas comunidades surgiram nos pontos de passagem e destino do gado, como é o caso dos municípios de Palmas, Guarapuava, Palmeira, Ponta Grossa e Castro. As viagens duravam cerca de 45 a 50 dias, com uma distância percorrida de pelo menos 660 quilômetros (Gutiérrez, 2006).

Outra atividade econômica de suma importância no estado foi a produção e exportação de erva mate, atividade na qual a mão de obra de pessoas escravizadas esteve presente desde o plantio até o transporte ao porto de Paranaguá, atingindo porcentagem de 19,76% do total de pessoas cativas nesta função no ano de 1820 (Moraes; Rocha, 2004).

Para Moraes e Rocha (2004), a análise da presença das pessoas negras escravizadas no contexto econômico deve se atentar ao fato de que a agricultura paranaense não estava voltada à exportação principalmente, mas sim à subsistência e abastecimento de vilas e tropas, o que demandava uma menor quantidade de pessoas. Dito isso, segundo os inventários de terras de 1818 estudados por Horácio

Gutiérrez (2006), sabe-se que a mandioca, o milho, o feijão e o arroz, além da erva mate, eram os principais produtos cultivados nas lavouras.

Além disso, uma característica peculiar é que o aumento demográfico no número de pessoas escravizadas se deu principalmente de forma endógena, ou seja, o nascimento de indivíduos nessa condição foi maior que as outras formas de aquisição como a compra - em Castro, 70% dos cativos eram os chamados crioulos (nascidos no Brasil) e 30% africanos (proporção de seis para um) e em Antonina a proporção chegava a oito para um (Gutiérrez, 2006).

As crianças de até nove anos tinham uma representação expressiva na cidade de Castro, chegando a 27% do total, e os índices de casamentos chegaram a valores entre 20 e 25%, acima do constatado para qualquer região de lavoura (Machado, 2015). Ainda, em Castro e Palmeira, núcleos essencialmente pecuaristas, situava-se o maior percentual de proprietários com trabalhadores cativos residentes, 52,4% e 39%, respectivamente (Gutiérrez, 2006).

Este breve panorama é fundamental para compreender e situar historicamente o estado do Paraná, permitindo uma visão mais clara de sua formação socioeconômica. A agricultura e a pecuária, além de outras práticas, não só impulsionaram o desenvolvimento econômico do estado, mas também consolidaram um sistema de trabalho baseado na exploração de pessoas.

Essas pessoas desempenharam papéis centrais na sustentação das atividades produtivas, contribuindo com conhecimentos e técnicas que, embora frequentemente invisibilizados, foram cruciais para o desenvolvimento da economia e consolidação das cidades.

1.1 A POPULAÇÃO ESCRAVIZADA NOS CAMPOS DE PALMAS (PARANÁ)

O papel da mão de obra escravizada será aprofundado e referenciado ao município de Palmas neste item, para que se possa entender as particularidades dessa dinâmica e o impacto que ela teve na formação social e cultural da região.

Para que se possa dar sequência à discussão, deve-se passar pelos campos de Guarapuava (Paraná), pois grande parte dos colonizadores de Palmas, segundo

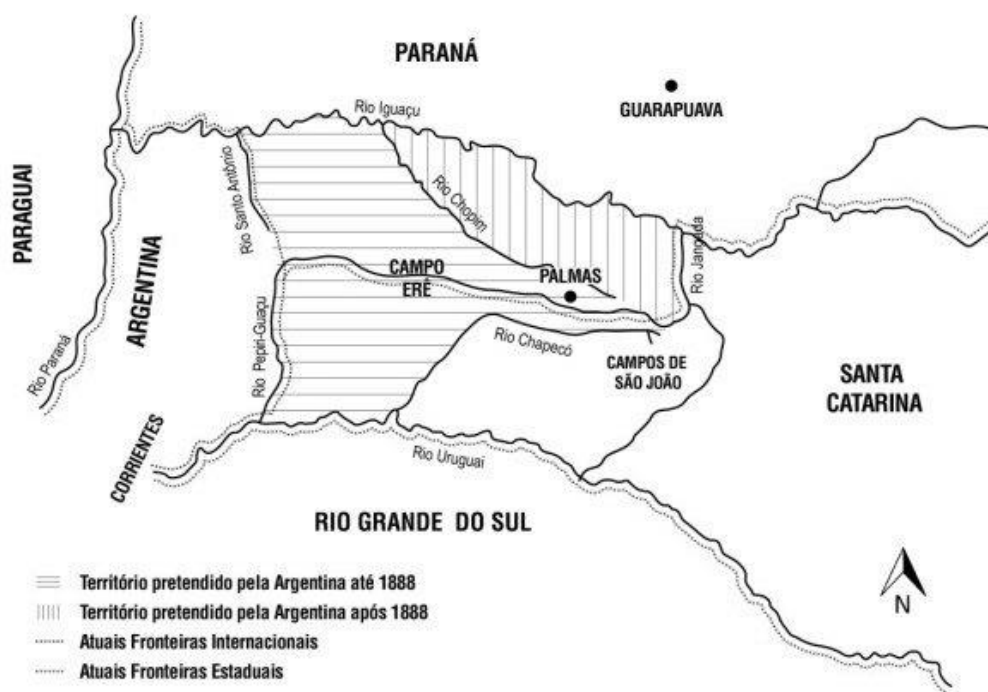
Fernando Netto (2007), vieram deste local, tanto os trabalhadores livres quanto pessoas escravizadas e as que haviam conseguido fugir².

No Paraná, as propriedades eram compostas, principalmente, por fazendas de criação e de tropeirismo. De acordo com Netto (2007, p. 4) “com o povoamento dos campos de Guarapuava e de Palmas no início do século XIX [...] as atividades se voltaram para a pecuária extensiva e a agricultura de subsistência”.

Somente após a vinda da família real para o Brasil em 1808 os campos de Guarapuava passaram a ser objetivo de colonização mais intensa, que não foi feita unicamente por meio do conflito armado, mas também da catequese jesuítica.

Por estar em região de fronteira, conforme apresentado no mapa abaixo, teve papel importante para os interesses do Governo Imperial que pretendia expandir as fronteiras agrárias no interior e defender o território brasileiro de possíveis ataques dos espanhóis (Netto, 2007).

Mapa 02 – Mapa ilustrativo da Questão de Palmas



Fonte: Mapa Alexandre Tomporoski. Readaptado de BARROS, 1980, p. 59.

² Outra parte significativa também veio do Rio Grande do Sul (Netto, 2007).

É possível observar no mapa acima onde estavam localizados os municípios de Guarapuava e Palmas antes do conflito conhecido como A Questão de Palmas, que, segundo José Radin e Gentil Corazza (2018), foi uma disputa territorial entre o Brasil e a Argentina, que estava sob domínio espanhol, no final do século XIX, envolvendo a definição da fronteira da região hoje conhecida como o oeste de Santa Catarina e parte do Paraná.

A disputa girava em torno da área delimitada pelos rios Uruguai, Peperi-Guaçu e Chapecó, que ambos os países e seus colonizadores espanhóis e portugueses reivindicavam como parte de seus territórios. Com a mediação do presidente dos Estados Unidos, o Brasil foi vencedor, confirmando que o território em disputa fazia parte do país. A decisão consolidou o domínio brasileiro sobre a região, que passou a integrar o estado do Paraná e, posteriormente, o oeste de Santa Catarina (Radin; Corazza, 2018).

Foi entre os anos de 1828 e 1840 que se observou o aumento no número de trabalhadores livres e no número de trabalhadores agregados, ou seja, que eram escravizados e se tornaram livres (Netto, 2007). Houve inclusive, crescimento no número de nativos (principalmente indígenas) e no número de trabalhadores e trabalhadoras escravizados (as).

A população escravizada representou 14,5% do total em 1828; 11,5% em 1835 e 12% em 1840 (Netto, 2007). A importância em se demonstrar este percentual está no fato de que ainda há um longo caminho a se percorrer para que sejam produzidas informações suficientes sobre o tamanho e o significado da colonização negra no estado.

Ainda, alguns dos intelectuais do século XIX até meados do século XX, como Romário Martins³ e Wilson Martins⁴, buscaram construir a identidade paranaense vinculada a uma “maneira europeia de ser”, ignorando, excluindo e/ou inferiorizando a importância da presença africana e afrodescendente, com o mito de que o Sul é resultado apenas da migração europeia.

³ Romário Martins (1995) afirmava que, por se tratar de uma “raça inferior”, a pessoa negra traria costumes bárbaros à população paranaense, incentivando a miscigenação enquanto mecanismo de embranquecimento.

⁴ Para Wilson Martins o estado do Paraná acrescentou ao Brasil uma “nova dimensão”, a de uma civilização original construída com pedaços de todas as outras. “Sem escravidão, sem negro e sem índio” (Martins, 1995, s.p.).

O Ideário Paranista, neste sentido, culminado nos anos 1920, foi um movimento que, segundo Cláudio Rezende (2005), visou a construção de uma identidade regional do Paraná. Este movimento promoveu uma reflexão sobre as características culturais e sociais do estado fazendo referência a teorias eugenistas que apagavam a história negra e indígena.

No entanto, com os dados apresentados acima se torna inegável a participação da pessoa negra na economia paranaense, demonstrando que outros elementos étnicos que não europeus fizeram parte da construção do território. O conhecimento destas nuances permite identificar que houve uma diversidade étnica e cultural no estado e pode contribuir, portanto, para o respeito à essa diversidade.

No tocante, especificamente, à formação dos campos de Palmas, impulsiona-se a discussão partindo do princípio de que em 1836⁵ os habitantes de Guarapuava organizaram expedições para sua ocupação, porém, os primeiros registros de povoamento da região se deram apenas em 1839 (Machado, 2015).

Como apontado acima, Palmas estava situada em uma região de fronteira, cujas terras sofreram intensas disputas e por isso dispunha de muitas terras vazias, sendo comuns as atividades de posseiros. Esta região, segundo Machado (2015), por ter vastos campos para pastagem e muitos vertedouros de água, se tornou apropriada para a atividade pastoril. As pessoas escravizadas, portanto, passaram a realizar atividades pastoris e de agricultura de subsistência.

Faz-se necessário caracterizar a população cativa do município pois a construção do mesmo se deu por meio da mão de obra desses trabalhadores e dos libertos, pois foram eles que, consoante com Ricardo Ferreira e Valdelírio Nascimento (2010, p. 9), “movimentaram engenhos, tocaram fazendas, minas, plantações, fábricas, cozinhas e salões, além de imprimirem marcas próprias sobre vários outros aspectos da vida e da cultura”.

E todas as fazendas de Palmas, foram os negros que construíram, eles que deram início a nossa cidade de Palmas, construindo as primeiras fazendas de pedra, as cercas dividiam com as taipas [...]. Só que Palmas, Palmas nunca. Palmas escondeu isso da história nossa dos negros [...]. Então, que na verdade quem formou Palmas, começou formar Palmas foi nós negros. Foi a nossa gente, fazendas taipas, tudo isso aí é escondido né. É escondido, agora que ta vindo à tona, e assim mesmo, não se interessam, ninguém quer saber muito, sabe (Maria Arlete Ferreira da Silva em Ferreira; Nascimento, 2010, p. 10).

⁵ Será utilizada a data de 1836 conforme aponta a historiografia do município de Moraes; Rocha, 2004; Gutiérrez, 2006 e Machado, 2015.

Para ilustrar o ponto trazido acima é preciso caracterizar estes trabalhadores no município e demonstrar, a partir disso, a sua influência na organização do território, que passa desde a construção material da cidade até o povoamento e difusão da cultura.

Portanto, em 1876, em relatório do presidente da Província do Paraná, foi registrado que neste ano existiam 235 trabalhadores escravizados em Palmas (Machado, 2015). Porém, percebe-se que 34 destes se repetem nos inventários, o que demonstra que havia rotatividade de cativos por propriedade.

Um número mais preciso que expressa a quantidade de trabalhadores escravizados é de 201, sendo 58% do sexo masculino e 42% do sexo feminino. Os dados também demonstram descrição de cor, em que 42,1% eram descritos como pretos; 36,1% como mulatos; 15,3% como pardos e 6,3% descritos como de cor fula (Machado, 2015), que se aproxima do amarelado, muito utilizada para descrever as pessoas mais miscigenadas.

De acordo com as profissões, foram encontrados registros de campeiros, lavadeiras, costureiras, domésticas, cozinheiras, cozinheiros, roceiros, lavradores, pedreiros, domadores e arrieiros. Já especificamente os trabalhos executados pelas pessoas do sexo feminino, 47% eram cozinheiras, 26,4% eram costureiras, 20,7% eram domésticas e 5,6% lavadeiras (Machado, 2015). As crianças também estavam registradas enquanto trabalhadoras, principalmente nas funções pastoris e domésticas.

Os escravos⁶ nos campos de Palmas foram utilizados quase na sua totalidade na atividade agropastoril, basicamente na construção de cercas, na limpeza das pastagens naturais da região, na formação de pastagens não naturais, no cuidado, no trato e no transporte do gado. Também trabalhavam na construção e manutenção das instalações das benfeitorias das fazendas, nas construções de taipas de pedras, em pequenas roças de alimentos de subsistência, nos serviços domésticos da residência dos fazendeiros, e algumas mulheres cuidavam dos filhos e das pessoas idosas da família dos fazendeiros (Ferreira; Nascimento, 2010, p. 7).

Nota-se que as mulheres, além de exercerem atividades domésticas como cozinhar, lavar roupas e costurar, assumiam responsabilidades no cuidado de

⁶ Nas citações aparecerá o termo “escravo” visto que foi utilizado pelos autores dos trechos. Mas eu preconizo utilizar o termo “escravizado”, pois o uso de “escravo” pode sugerir que a escravidão é uma parte permanente da identidade de uma pessoa, o que desumaniza e reduz à sua condição de opressão. “Escravizado” ressalta que a escravidão foi uma condição imposta.

crianças, idosos e doentes nas famílias dos fazendeiros (Machado, 2015; Ferreira e Nascimento, 2010). Esse trabalho de cuidado, embora não diretamente associado à produção, era essencial para o funcionamento das fazendas.

Em Palmas, de acordo com Maria Arlete, moradora da comunidade vizinha - Adelaide - em seu livro *Da África ao Rocio São Sebastião: Quilombo de Palmas – PR Brasil* (2018), as mulheres negras também bordavam os enxovais para o casamento das filhas dos fazendeiros, eram “bordadeiras exímias que sempre eram chamadas para tal tarefa” (Silva, 2018, p. 42). Além disso, faziam outros trabalhos artísticos em macramê para a venda.

O trabalho escravizado condicionou a produção socioeconômica, foi mantenedor não só da economia pastoril, mas também das estruturas de vida, visto que a manutenção da riqueza dependia diretamente da mão de obra não paga, sendo mecanismo de consolidação do capitalismo como sistema econômico.

Segundo dados trazidos por Moraes e Rocha (2004), entre 1859 e 1869 percebe-se que a maior quantidade de cativos se concentrou entre as idades de 0 a 10 anos, mais de 35% do total, afirmando aquilo que Ana Siqueira (2010) aborda em sua dissertação de mestrado, que diz respeito a posse de trabalhadores dos senhores palmenses não ser muito numerosa. Por isso,

a formação de famílias ou de relacionamentos foi facilitada, pois a reprodução natural, principalmente, com a proibição do tráfico, significava aumento da propriedade. Assim, para o senhor de escravo continuar nessa posição, era necessário que os escravos “contribuíssem”, através do nascimento e criação dos seus filhos. A reprodução natural seria a forma da manutenção do status senhorial (Siqueira, 2010, p. 39).

Se tratando de períodos históricos, pode-se afirmar que o de maior concentração de pessoas escravizadas foi de 1871 a 1879, com declínio entre 1880 e 1888 (Machado, 2015). O número desses trabalhadores neste recorte temporal diminuiu em virtude do número de falecimentos e de alforrias e não tanto pela venda ou fuga (Siqueira, 2010), aliado ao aumento da movimentação social para a abolição do período escravista.

Segundo Dona Esperança, uma das mulheres quilombolas entrevistadas, os trabalhadores cativos de Palmas mantinham relações de afeto com os libertos que instalavam comunidades no bairro de São Sebastião do Rocio ou Rocio dos Pretos⁷,

⁷ “Rocio, termo que, no dicionário (Ferreira, 1999, p. 1775) é apresentado como antiga roça, que se aproveita para o capinzal, ou ainda, terreno roçado e usufruído em comum” (Marques, 2008, p. 45).

assim chamadas as comunidades quilombolas do município nos primórdios e, por isso, ao fim do período escravista, muitos permaneceram nas fazendas que já estavam.

Acredita-se que o fim da escravidão foi impulsionado por diversos fatores como a pressão externa dos países a fim de movimentar a economia; a ação de sociedades abolicionistas benevolentes e as movimentações das pessoas escravizadas para a libertação, impulsionadas a partir do século XIX.

A historiografia, entretanto, se dividiu quanto à interpretação dos significados dessa prática. Enquanto para uns, a grande incidência das alforrias seria um indício da maior benevolência ou do paternalismo dos senhores de escravos brasileiros em relação aos seus congêneres norte-americanos; outro argumentaram que os senhores brasileiros, longe de serem benevolentes, concediam a alforria por um imperativo econômico - usufruíam os escravos ao máximo, depois os vendiam pelo preço que pagaram ou, ainda, alforriavam os escravos velhos e doentes, eximindo-se do ônus de alimentá-los e tratá-los na velhice (Barreto, 2014, p. 17).

No estado do Paraná as Fundações Sociais que arrecadavam fundos para a libertação foram se tornando expressivas. Eram vendidas joias, cobradas mensalidades e realizadas festas beneficentes. Existiam também listas para a libertação prioritária de certos cativos (Moraes; Rocha, 2004).

Todo esse caráter de benesse era baseado nos princípios humanitários da Igreja Católica, em que a violência inerente à escravidão não poderia conviver lado a lado com os valores e doutrinas de bondade cristã, fato que colocou não só o Paraná, mas todo o Brasil em contradição (Hartung, 2005).

Além disso, a partir dos anos de 1880, como resultado da proibição do tráfico de pessoas pela Lei Eusébio de Queirós (1850), assim como em todo o território brasileiro, foi intensificado o tráfico interno, principalmente para os cafezais paulistas, fazendo com que essa mão de obra começasse a diminuir progressivamente no estado paranaense (Hartung, 2005).

No Brasil os escravizados resistiram ao sistema escravista durante os quase quatro séculos em que a escravidão existiu entre nós. O que era feito das mais variadas e criativas formas: fazendo “corpo mole” na realização das tarefas, através de sabotagens, roubos, sarcasmos, suicídios, abortos, fugas e formação de quilombos. Qualquer tipo de afronta à propriedade senhorial por parte do escravizado deve ser considerada como uma forma de resistência ao sistema escravista (Barreto, 2014, p. 31).

Com o aumento gradativo do número de libertos a partir dos anos de 1880 para favorecer a consolidação do capitalismo, a preocupação por parte da elite paranaense se volta ao espaço urbano. A fim de controlar a mobilidade dos indivíduos libertos as autoridades bloquearam as possibilidades dessas populações se inserirem economicamente na sociedade (Hartung, 2005).

Segundo a autora, as autoridades paranaenses impediam a pessoa que não era mais escravizada de permanecer nos estabelecimentos mais do que o tempo necessário para efetuar suas compras e, no comércio, onde se exigia um contato direto com a população, não deveria ser contratada.

Parâmetros como estes demonstram formas desiguais de inclusão socioeconômica e de participação política, que se mostram presentes até os dias de hoje quando se observa a marginalização, periferização e/ou isolamento de grande parte da população negra no país, principalmente no ambiente urbano.

Este capítulo teve como objetivo principal demonstrar que a comunidade nascida nos campos de Palmas teve, sim, a exploração da mão de obra como ponto-chave na sua formação. Isto contribui para “tirar do anonimato sujeitos históricos tão ou mais importantes para a construção desta comunidade quanto os ‘primeiros colonizadores’, que em geral se serviram de seu trabalho” (Machado, 2015, p. 150).

Mas o que denota que o fim da escravidão formal no Brasil não significou o fim das formas de resistência à opressão - como os quilombos -, visto que este processo não foi acompanhado pela criação de políticas de inclusão, de trabalho e de combate à discriminação, obrigando os novos trabalhadores livres a se sujeitarem, mais uma vez, a atividades degradantes, muitas vezes para os mesmos fazendeiros que os escravizavam.

2 O QUILOMBO NO BRASIL: UMA FORMA DE SER LIVRE

“Este ponto de partida é o ponto básico: quem não tem passado não tem presente e nem poderá ter futuro” (Abdias do Nascimento).

Esta seção tem como objetivo apresentar o que se entende por comunidades quilombolas no Brasil, bem como as questões de territorialidade e identidade, que estão diretamente relacionadas com a construção e manutenção destes grupos, para que se possa chegar até a apresentação da Comunidade Castorina, *locus* deste trabalho.

A noção de quilombo possui diversas concepções, seja enquanto conceito ou enquanto espaço de vivência. A importância do conceito está na necessidade em se demarcar a formalidade legal para, por exemplo, garantir direitos sociais e comunitários, como apontado no decreto 4.880/03 que entende enquanto espaços de grupos étnico-raciais que compartilham critérios de autoatribuição, trajetória histórica, relações territoriais e ancestralidade.

A importância em observá-los enquanto espaço de vivência está na necessidade de perceber as dinâmicas socioterritoriais que podem estar presentes nesses locais e que tornam, cada um deles, únicos e diferentes entre si, com suas particularidades e características próprias e em constante transformação a partir das pessoas que ali vivem, de suas memórias, das formas de ocupação do território, atividades comerciais e de subsistência e entre outras questões relacionados à vida cotidiana.

Também será tratado de quilombo enquanto um “lugar” através da representação de Milton Santos (1997), que entende o lugar enquanto um espaço construído a partir do resultado da vida das pessoas, dos seus trabalhos e de como exercem seu lazer, que abrange questões de identidade e territorialidade, pautadas no pertencimento e no cotidiano. É um espaço em que se abraça o novo ao mesmo tempo em que se guarda a cultura, a resistência e a sociabilidade (Santos, 1997), pontos-chave quando se trata de comunidades tradicionais e originárias.

O lugar é um conceito geográfico carregado de significância e resistência, pois é nessa pequena porção do espaço que as relações sociais e as materialidades ganham significados singulares que podem marcar as memórias dos indivíduos e grupos, proporcionando condições efetivas de (re)existirem.

É imperativo apontar que, segundo a Fundação Cultural Palmares, em diversas regiões do país, as comunidades quilombolas não se definem enquanto tal, mas sim como “terras de preto”; “terras de santo” ou “comunidades negras”, sendo “comunidade quilombola” um conceito político-jurídico para dar conta de uma realidade muito complexa e diversa, pautada na memória, na territorialidade e na autodefinição dos povos. Em uma conversa por telefone foi apontado por Dona Dandara, uma das moradoras da Castorina e liderança, que “comunidade quilombola” é como se definem, sendo apenas “comunidade” o principal termo utilizado.

As formações sociais quilombolas estão historicamente ligadas à busca pela liberdade, que não era fácil de se atingir, pois aqueles que adentravam os quilombos não eram apenas indivíduos que haviam fugido, passavam a ser indivíduos criminosos aos olhos das autoridades e das elites políticas brasileiras (Barreto, 2014).

Esses grupos viviam, geralmente, de plantio de mandioca, feijão, milho, abacate, banana; criação de animais; caça; pesca e produção de utensílios de barro para serem vendidos aos colonos portugueses, conforme aponta Ilka Leite (2000). Inclusive, na comunidade estudada era utilizado um monjolo para preparo da farinha de mandioca e uma olaria para os produtos de cerâmica.

Ainda, algumas comunidades quilombolas tiveram origem dos grupos de pessoas fugidas e outras surgiram depois mesmo da abolição, “em geral através da posse de terras devolutas, da compra ou recebimento de doação de um pedaço de terra por ex-escravos” (Barreto, 2014, p. 38).

As principais cidades que abarcaram formações quilombolas no século XVI foram Salvador, Recife, São Paulo, Porto Alegre, São Luís, Belém e Rio de Janeiro, algumas com mais de 3 mil membros e outras com mais de 20 mil (Anjos, 2006). Eram locais de exercício da sobrevivência, do estabelecimento de laços comerciais com o entorno, da reconstrução de um estilo de vida que remontasse a tradicionalidade africana e de resistência, em locais estratégicos que garantissem proteção, muitas vezes envoltos de muralhas de pedra, madeira e matas densas.

Aqueles que descendem de africanos escravizados, desde muito tempo e em todo o território nacional, reivindicam seu direito ao reconhecimento legal das suas terras, bem como o livre exercício de suas práticas e o fim da discriminação.

Na contemporaneidade as pautas de luta englobam processos de afirmação étnica; de titulação do território; de conquista da educação e da saúde; de efetivação de políticas públicas - de moradia, educacionais, de valorização e preservação do

patrimônio cultural - e de luta contra o racismo, fator que pode ser percebido na fala de uma das moradoras da Castorina que afirma que devem “conquistar o seu espaço, não se iludindo e não deixando se dominar” (conforme citado na Ata 01/2007 da Associação de Moradores e Moradoras).

Esta fala está relacionada com o lugar que foi ocupado socialmente por estas pessoas e que as faz ter experiências e perspectivas ligadas à luta e à afirmação constante de sua territorialidade quilombola, visto que vivem em um lugar de disputas territoriais com bases históricas e que se somam a atualidade dos interesses dos governantes e dos fazendeiros que moram no entorno, como será demonstrado ao longo deste trabalho.

Além disso, o país sofre com uma grande defasagem na produção de dados estatísticos sobre a população quilombola, revelando a invisibilização de parcela expressiva da população brasileira. O IBGE somente em 2022 incluiu a identificação quilombola no Censo, estimando em torno de 7.666 comunidades no Brasil e 1.327.802 pessoas.

Ao longo do tempo e com o amadurecimento das discussões se percebe o quilombo cada vez menos enquanto um conceito semântico estático e pré-definido e mais enquanto sociologicamente construído. Ele é um conceito próprio dos africanos *Bantus*, que significa “acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido em Angola como uma divisão administrativa”, mediante o apontado por Kabengele Munanga (1995). No Congo, significa um lugar para estar com Deus.

A matriz de inspiração para o termo adveio de um longo processo de amadurecimento ocorrido na área cultural bantu nos séculos XVI e XVII, de instituições políticas e militares transétnicas, centralizadas, formadas por homens guerreiros cujos rituais iniciáticos tinham a função de unificar diferentes linhagens (Munanga, 1995, p. 63).

Uma primeira definição brasileira que coloca o quilombo enquanto categoria histórica é baseada no Conselho Ultramarino de 1740, que se refere a toda habitação de negros fugidos que passem de cinco pessoas, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se visualizem pilões⁸.

Essa definição coloca padrões bem definidos e estatizados, como a necessidade de os componentes serem negros e passarem por processos de fuga,

⁸ Os pilões eram utensílios de uso na cozinha africana e afrobrasileira. Feito, geralmente, de uma madeira bem rígida, utilizado para moer alimentos, em especial sementes e grãos.

bem como um número mínimo de cinco pessoas no grupo. Também define que os locais de formação eram distantes das cidades ou fazendas.

Porém, de acordo com o Anjos (2006), nos antigos quilombos não se agrupavam apenas povos de referência africana, mas também indígenas e europeus em situação de vulnerabilidade social. Conforme aponta Wagner Berno de Almeida (2011, p. 45) contemporaneamente “o conceito não pode ser territorial apenas ou fixado num único lugar geograficamente definido, historicamente documentado e arqueologicamente escavado”, visto que os quilombos eram organizados, segundo Lourdes Carril (2006) tanto em fazendas falidas, abandonadas, ou terrenos não registrados legalmente, quanto em territórios adquiridos mediante a compra por trabalhadores escravizados alforriados, terras advindas de doações dos ex-proprietários e/ou pagamento por prestação de serviços em guerras.

Além disso, muitos quilombos se mantiveram próximos das vilas que se formaram no período da escravidão, mantendo relações comerciais com os mercados locais (Carril, 2006). Em suma, a formação destes agrupamentos não se restringe apenas aos casos de fuga, mas também à ideia de comunidades que se formam em busca de autonomia.

Uma outra ideia da definição de quilombo foi introduzida nos textos legais com a Constituição Federal de 1988 em seu artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que diz respeito a autodefinição dos grupos, garantindo aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, que sejam reconhecidas as propriedades e emitidos os títulos de terra definitivos.

No entanto, somente são regulamentados os processos administrativos para tal anos depois, com o Decreto 4.887/2003, que afirma em seu artigo segundo que a definição da comunidade enquanto remanescente de quilombo é própria e as terras são aquelas utilizadas não só para sua reprodução econômica, mas também social e cultural, deixando facultado à comunidade apresentação de provas técnicas, pois os critérios levados em conta são os de territorialidade, de acordo com o parágrafo terceiro do artigo segundo que aponta que “para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos”.

A territorialidade, por sua vez, pressupõe uma flexibilização daquilo que se observa do território em que se vive, passando a entendê-lo enquanto um campo de relações de poder ou uma rede de interações sociais (Anjos, 2006). Este entendimento

favorece o processo de desenvolvimento de comunidades tradicionais, pois expressa a manutenção dos modos de vida e dos recursos vitais para a identidade e sobrevivência de um grupo na sua interação com o ambiente externo, segundo Marcelo Lopes de Souza (2000).

Atualmente, as ciências humanas e sociais entendem que quilombo não pode ser definido de forma enraizada através, puramente, de parâmetros legais estáticos, ele passa pela ideia de autodefinição dos grupos. Essa autodefinição, por sua vez, também carrega consigo alguns impasses, pois “admitir a condição de quilombola equivale ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos” (Almeida, 2011, p. 43).

A autodefinição é, no entanto, fator importante, pois cada grupo tem sua história e constrói sua identidade coletiva. A dificuldade de se identificar enquanto pessoa negra no Brasil é percebida por conta não só da miscigenação, mas também pelo fato de que o “ser negro”, muitas vezes, é pautado pela ambiguidade e pela reelaboração, com diferentes visões (Carril, 2006).

Dessa feita, não seria possível nomear a priori ou conceituar a situação aqui estudada, pois que é através da pesquisa e pela análise das falas dos vários personagens engendrados nessas tramas sociais e pela interpretação que a teoria apresenta, que a reflexão tornaria mais próximo o conceito do real. (Carril, 2006, p. 170).

Este aspecto demonstra que tratar de quilombos no Brasil hoje é uma reflexão científica com metodologias em construção e que exige a participação daqueles que se identificam como quilombolas. Logo, um ponto-chave que pode ser elaborado da ideia atual de quilombo é o da identidade com base na autodefinição dos grupos e na capacidade político-organizativa para, a partir desta, garantir seus direitos relacionados à terra e ao uso dela.

Ademais, não apresenta apenas característica de resistência no passado, mas resiste também no presente, é o poder em seu sentido prático e material de domínio da terra, mas também no seu sentido simbólico de identidade e territorialidade, ou seja, não é apenas um grupo humano unido sobre um pedaço de chão, configura-se como um espaço cultural e de perpetuação da vida.

Tais lugares se constituem enquanto espaços de expressão da luta coletiva e do uso coletivo da terra ao longo da história do país, apresentando marcas de historicidade espacial, que faziam resistência à escravidão e hoje resistem contra as

formas racistas de opressão estrutural, contra a falta de políticas públicas para garantia da terra e lutam por investimentos em infraestrutura. São comunidades importantes de serem estudadas pois

muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, os dialetos, a relação sagrada com o território, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e de técnicas de referência tropical (Anjos, 2006, p. 39).

Por isso, é necessário o estudo não só do que foram os quilombos no passado, mas daquilo que eles representam no presente e de como as particularidades de cada local foram sendo construídas ao longo do tempo com base na identidade e autonomia, o que se pretende apontar com este trabalho em relação à Castorina.

Estudos como este se aproximam da ideia da desprovincialização do saber (Porto-Gonçalves, 2008) enquanto ressignificação da dicotomia modernidade/colonialidade, propondo a desconstrução das categorias eurocêntricas e a valorização da diversidade de experiências, neste caso das mulheres quilombolas.

Segundo o autor mencionado, para promover essa desprovincianização e o reconhecimento de novos lugares de enunciação é preciso trazer a espacialidade para a história, entendendo que “o espaço é apropriado, marcado, grafado (geografado) no processo histórico e tem, assim, uma historicidade” (Porto-Gonçalves 2008, p. 43) o que leva à importância de realçar a geograficidade da história, inclusive no plano ideológico e das memórias, tendo como referência o lugar a partir do qual se fala, com suas características materiais e imateriais e também as narrativas de tempos passados e situações presentes.

Segundo Anjos (2006) esta geograficidade da história permite elucidar como as forças de poder atuam e produzem efeitos nos diferentes espaços, permite analisar aquilo que aconteceu no passado através das marcas no território; o que acontece no presente a partir da configuração geográfica atual e aquilo que poderá acontecer no futuro através da observação das dinâmicas territoriais e como contribuem para manter ou ameaçar as territorialidades e identidades dos povos, que serão tratadas a seguir.

2.1 IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE

De acordo com o que foi supracitado a identidade é um fator importantíssimo na autodefinição dos povos enquanto quilombolas e está permeada por contradições e relações de poder, que serão abordadas abaixo. A identidade no aspecto cultural e sua expressão pode ser definida no tempo e no espaço como algo em construção, pois as vivências dos povos, associadas à terra, definem as concepções sobre sua identidade. Não é ser quilombola enquanto um aspecto dado a priori, mas se identificar enquanto tal a partir de experiências e identidades, o que carrega uma carga política.

A percepção de uma identidade pode se relacionar tanto à subjetividade quanto à materialidade. Segundo Ratts (2003) ela pode estar na diferença étnica, que está relacionada a processos socioculturais diferentes para cada grupo; na representatividade do autoafirmar-se, que garante que os grupos possam ser identificados a partir de si mesmos; e numa perspectiva geográfica que entende que a relação dos grupos com o território é, ao mesmo tempo, simbólica e material, permeadas pelas relações de poder que conferem a sua territorialidade.

Algumas ramificações de identidades que podem estar presentes nos quilombos são as identidades sociais e as culturais, mas ambas, em consonância com Kathryn Woodward (1997, p. 7) “adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas”. Segundo Angelita Maders e Ana Weber (2016) as sociais dizem respeito às características que unem um grupo e que o fazem ser reconhecido enquanto tal por pessoas externas a ele, como por exemplo vestimenta e linguagem. As culturais são um conjunto de elementos que formam a construção identitária de um povo através de seu contexto cultural, ou seja, tradições em comum, ritos em comum, valores em comum.

Portanto, a identidade étnica ou cultural se diferencia da identidade social pelo fato de ser orientada ao passado, com forte influência da memória de cada ser que a possui, resultando na transmissão para as novas gerações.

Para Ratts (1996) entender a territorialidade de grupos étnicos não é somente analisar o território concreto e as ligações com os diversos atores sociais existentes, mas também observar o território extenso fundamentado na lembrança dos indivíduos. Por isso, a memória é importante para a manutenção dos modos de vida e da construção identitária.

E segundo Flávio (2013, p. 128), “as representações, informações e imaginações são elementos que participam dos processos, estratégias e objetivações que permitem pensar e plasmar o território”. Em síntese, os processos de produção dos territórios e das territorialidades são baseados em manifestações materiais e imateriais, de exercício da memória e dos discursos sobre o passado. Estas manifestações, então, se fundem na relação com a identidade, o tempo e o espaço, e na relação entre a geograficidade e a historicidade.

Trata-se, portanto, de encarar o território a partir de seu caráter múltiplo, com um pensamento social latino-americano voltado para a leitura de uma realidade situada na especificidade do contexto espaço-temporal moderno-colonial (Haesbert, 2021). Ou seja, que tenha como pano de fundo a decolonialidade⁹ enquanto uma demanda dos grupos tradicionais com vistas a construção de uma nova ordem societária.

Descolonizar pode ser visto, assim, como uma dinâmica ainda mais ampla, na medida em que envolve a r-existência (no sentido de resistir para defender a própria existência) a todo tipo de dominação, expropriação e/ou opressão (Haesbert, 2021, p. 10).

Frente ao pensamento colonial capitalista incrustado nas mais diversas camadas sociais, este processo de descolonização deve observar as histórias e a vida cotidiana, bem como ser um processo permanente, visto que são séculos de domínio e exploração, “exacerbados nos últimos tempos por um padrão tecnológico capitalista potente em sua capacidade de colonizar, ocupar, habitar e apossar-se da natureza e das mais diferentes formas de saber e de ser” (Haesbert, 2021, p. 11).

Dito isso, um processo importantíssimo no que diz respeito a esta perspectiva decolonial é o da autodefinição dos povos, pois a construção de saberes a partir de experiências vividas promove a reeducação social, cultural, pedagógica e política, oferecendo outras perspectivas em contramão do sistema patriarcal-colonialista-capitalista.

De acordo com Eliane O'dweyer (2002, p. 22) “quando se considera a autodefinição dos agentes sociais em jogo e se converte tal trajetória num fenômeno sociológico, a identidade e o território se tornam indissociáveis”. Deste modo, a terra

⁹ Aqui entendida enquanto um movimento latinoamericano para resistir e desconstruir conceitos impostos pela lógica colonial capitalista, que abrange pontos geracionais, de gênero, de etnia, entre outros (Haesbert, 2021).

pode ser entendida como a base fundamental da manutenção da vida de qualquer comunidade tradicional que esteja pautada na identidade cultural e étnica.

Assim, o território é “fundamentalmente um espaço definido e delimitado a partir de relações de poder [...] apropriado e ocupado por um grupo social gerando raízes e identidade” (Souza, 2000, p. 78) e se torna um objeto tanto espacial, quanto social, atrelado à uma dimensão política, cultural e simbólica.

É essencialmente um instrumento de exercício do poder coletivo e pode ser apropriado de diversas maneiras. Se tratando de comunidades quilombolas, está diretamente relacionado aos percursos que pessoas escravizadas, fugidas ou libertas realizavam entre municípios, estados ou regiões, em consonância com as atividades econômicas que realizavam - principalmente transportando o gado no caso paranaense.

Por sua vez, a territorialidade entendida enquanto o processo de produção de cada território pautada nas relações sociais e nas relações de poder, fundamental para a construção da vida cotidiana, pode ser definida particularmente aos povos quilombolas e outros povos tradicionais como “um esforço coletivo do grupo social para firmar a sua ocupação na terra, manter o seu ambiente e ter definido o seu território” (Anjos, 2006, p. 16).

Ao contrário do que se supunha, a questão, a partir daí, revelou-se de grande complexidade, pois tratava-se de considerar não apenas os aspectos referentes à identidade dos negros no Brasil, mas os vários atores envolvidos e os inúmeros interesses conflitantes sobre o patrimônio material e cultural das minorias de poder no Brasil (Leite, 2000, p. 342).

Cada comunidade tradicional precisou se relacionar com o Estado e com os atores da sociedade civil, aliados e defensores de seus direitos, no sentido de se fortalecer politicamente, tornar suas pautas visíveis e assim ter a possibilidade de seus direitos étnicos e territoriais efetivados, concretizando um novo processo de territorialização. A formação de alianças como uma das questões políticas é fundamental para este processo, deixando claro que o limite não é naturalmente físico, ele pode se estender até onde o grupo entende sua influência e seu exercício de poder (Anjos, 2006).

Há no presente momento uma forte articulação entre as comunidades que se identificam como quilombos e diversos setores e instituições da sociedade civil, tais como associações de moradores, entidades de movimentos negros, Organizações Não Governamentais, instituições religiosas, núcleos e

institutos de pesquisas das universidades com um saber e experiências acumuladas sobre o assunto (Leite, 2000, p. 347).

Estas alianças podem ser tanto de natureza política (Fundação Cultural Palmares; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária; universidades, Ministério Público), quanto de natureza social e cultural (rede de mulheres negras, festas tradicionais; reuniões). Porém, ao mesmo tempo que podem ser alianças, tem o poder de se tornarem adversárias, pois a territorialidade não é um processo linear e sem contradições.

Desse modo, as alianças resultam em diferentes relações de poder, que podem ser tanto de origem formal, a partir das leis e normas, quanto da interação entre instituições econômicas e/ou governamentais e aqueles que se encontram subordinados a elas, gerando relações de domínio (Anjos, 2006).

Se relacionar em grupo quer dizer, inclusive, manter laços incertos e mutáveis de acordo com a complexidade dos relacionamentos e das conjunturas na qual estão inseridos. Portanto, é preciso identificar as relações de poder presentes em todo o processo de produção do espaço pautado na dinâmica de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, que podem alterar ou não as bases relacionais, principalmente quando se fala sobre grupos étnicos e tradicionais como os quilombolas.

Também é importante valorizar os espaços de exercício da coletividade pois, segundo uma das moradoras da Comunidade, “os negros precisam se reunir e a função da Associação é ser um órgão agrupador e defensor da comunicação” (fala retirada da Ata 01/2007), para que não só o uso da terra seja coletivo, mas também as decisões no aspecto político, social e econômico.

As Associações são, portanto, uma ferramenta importante para os quilombos contemporâneos desenvolverem seu poder, exercitarem a coletividade e garantirem o desenvolvimento de projetos e o acesso à direitos sociais.

A articulação em associações é fundamental para facilitar as discussões e a construção da luta e defesa dos direitos, principalmente aqueles relacionados a terra, ao reconhecimento da comunidade e a regularização fundiária, necessários para a perpetuação da vida nos espaços de quilombos.

2.2 O QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE E O PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

Particularmente, o Paraná é o estado do Sul do país que mais possui pessoas autodeclaradas pretas ou pardas, com 34,3% segundo dados do IBGE de 2022, ao mesmo tempo em que possui o menor índice de pessoas brancas entre os estados da região.

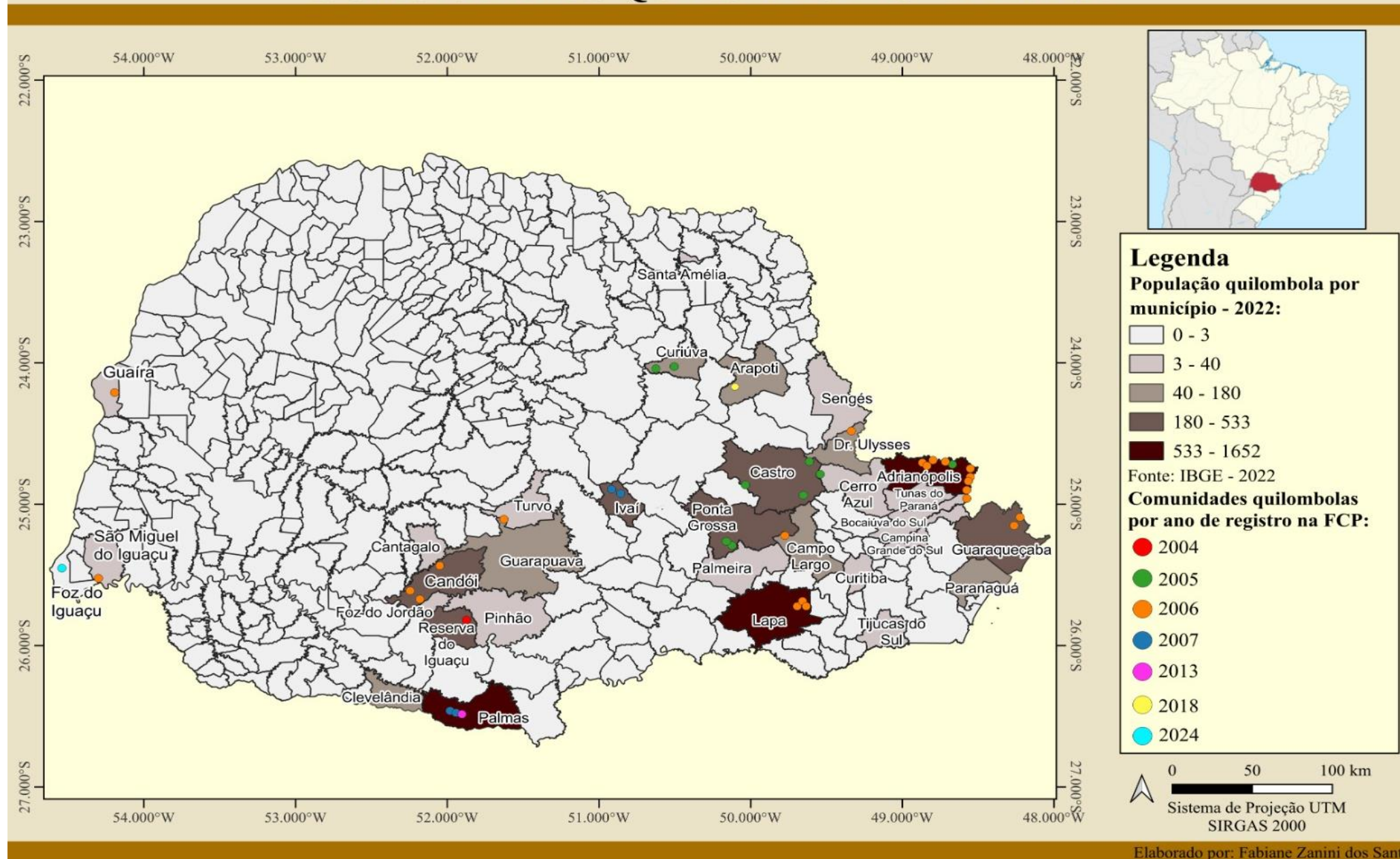
Foi com o Censo de 1988, que adicionava o recorte étnico-racial na metodologia do IBGE, que se revelou o contingente populacional negro e, somente em 2004, com o I Encontro de Educadores (as) Negros (as) do Paraná e criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura em 2005, que o governo do estado realizou um levantamento socioeconômico e cultural das comunidades quilombolas do território.

É o vigésimo estado brasileiro com o maior número de coeficiente populacional quilombola, com 7.113 pessoas. Apenas 9,11% destes moram em territórios quilombolas, ou seja, 804 pessoas, o restante encontra-se em outras localidades, sejam elas rurais ou urbanas. Palmas foi o município paranaense com o maior número de pessoas autodeclaradas, com 1.652 pessoas (IBGE, 2022).

Atualmente, estima-se que existam no estado mais de 86 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) e 39 oficialmente reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (IBGE, 2022), divididas entre dezoito municípios, conforme o mapa e quadro abaixo:

Mapa 03 – Comunidades Quilombolas do Paraná por ano de reconhecimento na FCP e população quilombola por município

COMUNIDADES QUILOMBOLAS - PARANÁ



Fonte: Dados organizados pela autora e mapa elaborado por Fabiane Zanini dos Santos (2024)

Quadro 01 - Comunidades quilombolas reconhecidas pela FCP no Paraná até 2024

MUNICÍPIO	COMUNIDADE QUILOMBOLA	ANO DE REGISTRO NA FCP	SE POSSUI TITULAÇÃO	É RURAL OU URBANA
Adrianópolis	João Surá	2005	SIM	RURAL
Adrianópolis	Praia do Peixe	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Porto Velho	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Sete Barras	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Córrego das Moças	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	São João	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Córrego do Franco	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Estreitinho	2006	NÃO	RURAL
Adrianópolis	Três Canais	2006	NÃO	RURAL
Arapoti	Família Xavier	2018	NÃO*	RURAL
Bocaiúva do Sul	Areia Branca	2006	NÃO	RURAL
Campo Largo	Palmital dos Pretos	2006	NÃO	RURAL
Candói	Despraiado	2006	NÃO	RURAL
Candói	Vila Tomé	2006	NÃO	RURAL
Candói	Cavernoso	2006	NÃO	RURAL
Castro	Serra do Apon	2005	NÃO	RURAL
Castro	Limitão	2005	NÃO	RURAL
Castro	Tronco	2005	NÃO	RURAL
Castro	Mamães	2005	NÃO	RURAL
Curiúva	Água Morna	2005	SIM	RURAL
Curiúva	Guajuvira	2005	NÃO	RURAL
Dr. Ulisses	Varzeão	2006	NÃO	RURAL

Foz do Iguaçu	Horta do Seu Zé e da Dona Laíde	2024	NÃO*	URBANA
Guaíra	Manoel Ciríaco	2006	NÃO**	RURAL
Guaraqueçaba	Batuva	2006	NÃO	RURAL
Guaraqueçaba	Rio Verde	2006	NÃO	RURAL
Ivaí	Rio do Meio	2007	NÃO	RURAL
Ivaí	São Roque	2007	NÃO	RURAL
Lapa	Restinga	2006	NÃO	RURAL
Lapa	Feixo	2006	NÃO	RURAL
Lapa	Vila Esperança	2006	NÃO	RURAL
Palmas	Adelaide Maria da Trindade Batista	2007	NÃO**	URBANA
Palmas	Castorina Maria da Conceição	2007	NÃO**	URBANA
Palmas	Tobias Ferreira	2013	NÃO**	RURAL E URBANA
Ponta Grossa	Colônia Sutil	2005	NÃO	RURAL
Ponta Grossa	Santa Cruz	2005	NÃO	RURAL
Reserva do Iguaçu	Invernada Paiol de Telhas	2004	SIM	RURAL
Terra Roxa	Apepú	2006	NÃO	RURAL
Turvo	Campina dos Morenos	2006	NÃO	RURAL

Fonte: elaborado pela autora, 2024.

* Não abriu processo para titulação.

** Está na fase do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - Incra.

Identifica-se que a maior concentração de CRQs está na mesorregião metropolitana de Curitiba, chegando a 39% do total. 81,5% das comunidades foram reconhecidas entre os anos de 2005 e 2006 devido, principalmente, ao início das ações do Instituto Clóvis Moura. No entanto, apenas três das trinta e nove comunidades reconhecidas pela Fundação possuem titulação, sendo elas de nível

parcial, ou seja, com a delimitação de apenas parte do espaço declarado pelos moradores. Todos os registros foram garantidos por via judicial mediante processos através do Ministério Público.

No que diz respeito às formações quilombolas na contemporaneidade, observam-se as urbanas e as rurais. Aponta-se que na década de 40 é que as ciências sociais mostraram as primeiras evidências de bairros negros urbanos, contribuindo para o afastamento da visão dos quilombos distantes, escondidos, ou essencialmente rurais (Leite, 2000).

O quilombo urbano tem suas especificidades no que diz respeito à construção da identidade e da territorialidade, relacionadas, principalmente, à diminuição do contato com a natureza e com a produção de alimentos para a subsistência, e à intensa ameaça de descaracterização de seus territórios e tentativas de permutas de suas terras. A agricultura, mesmo que presente em muitos tipos de quilombos, não é propriamente o que os define, visto que existem quilombos agrícolas, extrativistas, de serviço, rurais ou nenhuma destas definições.

O quilombo rural inserido em um contexto de vulnerabilidade, comercializa o excedente produtivo, enquanto o urbano no mesmo contexto acaba por possuir mão de obra barata para o trabalho nos setores de serviços ou nas indústrias (Leite, 2000). Sabe-se que a apropriação capitalista do espaço e da economia, que deixa populações à margem da sociedade, tem como uma de suas estratégias a manutenção de um excedente populacional que não será absorvido pelo mercado de trabalho, fazendo com que, cada vez mais, existam pessoas que necessitam de trabalhos subalternizados ou que não consigam, sequer, um emprego. Nesta lógica, as pessoas negras encontram-se em maior proporção, como visto nos dados de pobreza e renda já supracitados, fruto de todo o contexto histórico de discriminações e preconceitos estruturais.

Este fato é percebido quando se nota que as comunidades quilombolas urbanas se situam em locais distantes dos centros, sem infraestrutura adequada e com pessoas adentrando ao mercado de trabalho de maneiras informais ou em funções de baixa remuneração. Por conta dessas diferenças de localidade e atividade econômica principal, as distintas comunidades têm formas particulares de inserção e contato com a sociedade no entorno.

O que unifica, muitas vezes, o quilombo rural e o urbano é a identidade que se constrói na luta pelo território, contra a escassez de recursos financeiros, a favor de

investimentos e contra a marginalização. O que se apresenta é a uma base territorial que sofre com a precarização dos investimentos em infraestrutura e constantes ataques à propriedade e título da terra (Carril, 2006).

No caso da Comunidade Castorina, de bases historicamente rurais, se tornou urbana por conta do processo conhecido como Conurbação, caracterizado pelo aumento do espaço urbano de uma cidade absorvendo os aglomerados rurais e outras cidades menores, em referência a Jurandyr Ross (2005).

Este fator acarretou transformações que atingiram profundamente os modos de ver e viver o mundo, pois obrigou os moradores e moradoras a passarem por um processo de urbanização que não foi acompanhado de infraestrutura e foi fortemente carregado por perspectivas neoliberais de negação dos direitos sociais e de transformação do espaço coletivo em privado, como será explicado abaixo.

Foi possível perceber no relato de Silva (2018) as relações com a natureza no tempo em que a comunidade era rural. A caça e a pesca eram costumes da época em que ela era pequena. Ela informa que “os negros sabiam muito bem preservar a natureza, não matavam por matar, só por esporte, matavam apenas os animais que iriam consumir. Assim, sempre teve muitos animais [...] convivendo com as pessoas” (Silva, 2018, p. 46).

Essa incorporação da comunidade pela expansão urbana dificultou a continuidade de processos de produção para o autoconsumo e de geração de renda através do trabalho na terra, bem como do acesso à água e a preservação da natureza, o que leva a entender que esta população não “foi para a cidade” e sim o seu local de moradia se tornou urbano, com dinâmicas e planejamentos que, muitas vezes, não estavam em consonância com as percepções de preservação e uso da natureza e da terra como local de vida e trabalho.

Dandara: “Nossa, esse é o lugar onde eu nasci, me criei, né? Lembrar que tudo era mais fácil, nós lavava roupa no rio, nós ia brincar lá embaixo, tomar banho, né? Nós plantava, comia, não tinha problema nenhum quanto a isso. Hoje a gente ganha doação de comida, antes não tinha esse problema (2023).

No que diz respeito às comunidades quilombolas, esta modernização capitalista acaba por influir não apenas no espaço físico, mas também na construção das identidades, visto que este apoderamento do lugar de vivência das pessoas acarreta um controle do presente, que influenciará no futuro e, muitas vezes, no passado e nas memórias, “garantindo aos segmentos hegemônicos a construção e

disseminação de suas representações, possibilitando-lhes, por conseguinte, também o controle do espaço geográfico” (Flávio, 2013, p. 130).

Assim, a racionalidade capitalista imprime vorazmente metamorfoses que acoçam as paisagens dos campos e cidades, cujas transformações também roubam as lembranças das pessoas e grupos sociais. Todavia muitos processos de desterritorialização, traduzidos nas mobilidades populacionais, deslocamentos forçados por “renovações espaciais” etc. testemunham o costumeiro aniquilamento, soterramento ou esgarçamento dos apoios das memórias coletivas (Flávio, 2013, p. 131).

O que demonstra que o capitalismo não é somente um sistema que busca dominar a produção econômica, mas também as sociais e espaciais, domina a produção das lembranças e, conseqüentemente, das histórias repassadas entre gerações, demarcando a importância dos movimentos de resistência e das lutas pela manutenção das tradições ao longo do tempo.

Destarte, um fator importante para fazer frente a essas violências, principalmente para comunidades originárias e tradicionais, é a titulação das terras, para que algumas políticas públicas e direitos ao uso da mesma sejam garantidos, se tornando mais uma barreira para a ação de empreendimentos, especulação imobiliária, entre outros, bem como garantindo uma segurança jurídica no uso da terra pelas famílias que estão no local e possibilitando a emissão da Nota do Produtor para direitos previdenciários no caso de comunidades rurais.

Na esfera federal o órgão responsável pela titulação é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que recebe a solicitação juntamente com a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos da Fundação Cultural Palmares (FCP). A atribuição de executar a política de regularização territorial quilombola só foi dada ao Instituto no ano de 2005.

Atualmente, é possível requerer este registro de modo *online*, diretamente no site do Governo Federal. As etapas se dividem, principalmente, entre a solicitação da certificação com base no preenchimento de um formulário informando dados da comunidade com um par de coordenadas geográficas e seu histórico através de um relato sintético sobre formação e trajetória até os dias atuais, apresentando a ata da reunião de autorreconhecimento dos membros enquanto comunidade remanescente de quilombo.

Dado o início do processo no Incra, o órgão realiza um estudo do território para a elaboração do Relatório Técnico de Delimitação (RTID), com o laudo antropológico;

o levantamento fundiário; a elaboração do mapa territorial e o cadastro das famílias. Este relatório técnico também passa pelo aval da FCP; do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan); da Secretaria de Patrimônio da União (SPU); do Conselho de Defesa Nacional; do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e de outros órgãos ambientais estaduais e municipais. Importante ressaltar que podem existir outros processos adicionais de acordo com cada estado ou município em que a comunidade está localizada.

Segundo levantamento realizado pela ONG Terra de Direitos (2023) o Incra possui aproximadamente 1.800 processos de titulação de terras quilombolas em aberto, o que pode levar até 2.188 anos para que sejam findados caso se mantenha o atual ritmo. Em 35 anos apenas 53 territórios foram titulados parcial ou totalmente. Destes, 30 são parciais, ou seja, que receberam titulação de apenas parte do território declarado e, em 11 destes 30, o título se refere a algo próximo de apenas 15% da área total declarada (Terra de Direitos, 2023).

A seguir será apresentada a Comunidade Quilombola Maria Castorina da Conceição, objeto deste estudo, identificada enquanto quilombo urbano na cidade de Palmas – Paraná, Brasil. O município ainda possui outras duas comunidades quilombolas, a Adelaide Maria Trindade Batista e a Tobias Ferreira.

As três juntas compõem as Comunidades Quilombolas de São Sebastião do Rocio que, nas palavras de Waldomiro Nunes, “vinha a ser uma comunidade de preto e até hoje é muito conhecida, conhecida desde o tempo de criança como Rocio. Muitos dizem: “Lá é só dos preto?...” (Wagner Almeida; Rosa Marin, 2010, p. 5).

Importante ressaltar que, mesmo sendo classificado enquanto um quilombo urbano, Castorina possui bases históricas essencialmente rurais, com práticas rurais sendo desenvolvidas pelos seus moradores desde os primórdios da territorialização daquele local enquanto uma comunidade negra quilombola, como a produção de ervas medicinais, plantio de hortas e cultivo de milho e mandioca em seus quintais.

Ela é identificada enquanto “um espaço de resistência” pelos seus integrantes (conforme citado na Ata 01/2007). A associação dos seus moradores e moradoras deu início ao processo de reconhecimento em 30 de janeiro de 2007, dia em que se afirmaram mediante reunião enquanto “grupo de remanescentes das comunidades quilombolas”, requisitando registro na FCP.

Em 14 de março de 2007 realizaram a abertura do processo administrativo de emissão da certidão de autorreconhecimento como CRQ, recebendo o documento em 19 de março do mesmo ano.

No entanto, não foram observadas menções às comunidades quilombolas nos documentos do Plano Diretor do município, mesmo que esta menção tenha sido pauta firmada em reunião conjunta com a Associação, o Incra e a Prefeitura ainda no ano de 2007 (segundo a Ata 07/2007), o que acaba por dificultar o reconhecimento e acesso a políticas públicas municipais.

O pedido de titulação de terras foi protocolado junto ao Incra em 31 de agosto de 2007 sob a liderança de Cleni Araldi, mulher negra quilombola filha de Valdomiro Fortunato Nunes e Arilda da Silva Nunes, nomes de grande importância histórica para a comunidade. No requerimento foi possível perceber a noção de coletividade e luta quando se deixou firmado por escrito que o território foi ocupado de forma coletiva e que os moradores resistem a todos os tipos de dificuldades para manter a sua unidade.

“Vivemos neste local, resistindo a todos os tipos de dificuldades para manter a unidade do nosso povo, para tanto solicitamos de V.Sa, mandar realizar a vistoria em nosso território, para efetivar a titulação tão sonhada pelo povo negro” (Requerimento da Comunidade Castorina ao Incra, 2007).

No entanto, a regularização fundiária ainda não foi feita e no final do ano de 2018 o Ministério Público Federal (MPF) sentenciou que o Instituto fizesse o trabalho de identificação do território dentro do prazo de um ano, com multa fixada em R\$ 10.000 ao dia para o caso de desobediência judicial, que deverá ser revertida em benefício da comunidade. O Incra contestou a decisão, argumentando falta de recursos humanos e financeiros e que o prazo não era suficiente para a realização de tal identificação, porém, a sentença continua em vigor.

Em um parecer do MPF sobre o assunto, obtido através da Lei do Acesso à Informação, ficou evidente que a opinião do órgão é a de que não há justificativa plausível para a paralisação do procedimento demarcatório e que, após mais de dez anos de processo aberto nenhum estudo antropológico ou delimitação da área foi feita, evidenciando a inércia da administração pública em dar andamento ao procedimento.

Se utilizar da jurisprudência é possível afirmar que a razoável duração do processo não deve ultrapassar os 10 anos, visto que a Convenção Interamericana de Direitos Humanos (Pacto de San Jose da Costa Rica), aprovada pelo Congresso

Nacional mediante o Decreto Legislativo 27/92 e promulgada pelo Decreto 678/92 julgou os casos das comunidades indígenas de *Yakye Axa* e *Sawhoyamaxa* e considerou que os prazos de mais de 11 anos e 13 anos, respectivamente, não eram compatíveis com o princípio da razoabilidade. Portanto, o prazo de mais de 17 anos no caso da Comunidade Castorina levaria a uma conclusão semelhante, sendo irrazoável o tempo já decorrido.

O parecer final do MPF sobre o caso é o de que a demora da conclusão do processo de titulação não é justificada e “deve ser mantida a sentença, não podendo ficar a comunidade quilombola submetida a que o processo fique paralisado por tempo indeterminado, frustrando direitos assegurados na Constituição Federal” (Apelação/Remessa Necessária N.º 5000734-94.2018.4.04.7012).

Porém, através da análise dos documentos do Incra obtidos devido à obrigatoriedade de transparência, percebe-se que o parecer não tem validade legal de dar finalidade ao processo. Ele foi publicado em 31 de julho de 2019 e apenas no dia 10 de agosto de 2022 é que a apelação foi redistribuída por sorteio no Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4), sendo esta a última atualização no caso, que ainda aguarda julgamento para que os prazos comecem a valer e as multas possam ser cobradas.

De acordo com as informações retiradas da Ata de Reunião SR(PR)F45568527, em 02 de dezembro de 2019 reuniram-se os representantes do Instituto juntamente com os moradores da comunidade a fim de demarcar o início das atividades solicitadas pelo Ministério Público, bem como para o esclarecimento de dúvidas que pudessem surgir.

As principais dúvidas versaram sobre o uso e distribuição da terra, que deverá ser feita de forma coletiva mediante regras estabelecidas pela própria associação dos moradores e moradoras, visto que uma vez regularizada, a terra passa a ser registrada em nome da comunidade como um todo e o estado não pode interferir nas decisões sobre o seu uso, reforçando o caráter de coletividade e unidade que caracterizam a territorialidade quilombola.

Segundo dados obtidos através da Lei do Acesso à Informação 12.527/2011 através da Plataforma Fala Brasil, no ano de 2024 foram retomadas as reuniões para elaboração do RTID da Comunidade pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), mas o processo ainda continua andando em passos lentos.

Imagem 01 – Linha do tempo do processo de regularização fundiária na Comunidade Castorina Maria da Conceição (Palmas – PR)

REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO (PALMAS - PR)



Fonte: Elaborada pela autora (2024)

Em um país cuja estrutura fundiária é marcada pela desigualdade e pela racialização do espaço, a violação do direito à terra acaba por dificultar o exercício da cidadania e o acesso à bens e serviços básicos, ficando a comunidade sem os seus direitos garantidos e sem mais informações sobre a devida garantia.

2.2.1 Caracterização da Comunidade Quilombola Castorina Maria Da Conceição (Palmas - Paraná)

Atualmente, segundo dados do IBGE (2022), em um universo de 48.247 palmenses, 19.216 são pessoas negras, 920 são indígenas e 1.713 são quilombolas, a maior taxa do estado do Paraná. De acordo com a Lei 2.847/2021, em seu Anexo V, onde descreve os limites dos bairros de Palmas, a extensão do bairro Fortunato, compreendido em sua totalidade enquanto Comunidade Castorina segundo a Cartografia Social produzida pelo Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil (2010), é de 2,337 km² (233,74 hectares) e se localiza numa área limítrofe entre campo e cidade.

Em conversa com Dona Esperança durante uma visita em sua casa, ela afirma que a comunidade tem “uns duzentos anos”, pois reconhece a sua criação no período em que chegaram as primeiras pessoas negras escravizadas e libertas no local, em 1836 segundo seus relatos. Este fato se configura pois, inicialmente, as comunidades não estavam divididas em três (Adelaide; Tobias e Castorina) e se chamavam de Bairro São Sebastião do Rocio.

A divisão ocorreu apenas em meados do ano de 2007 com os trabalhos do Grupo Clóvis Moura na região. Nas palavras de Silva (2018, p. 44), o lugar, por muitos anos, foi “o pedacinho do céu [...] onde podiam viver um pouco mais livres e fugirem da opressão, dos preconceitos e dos castigos. Quem vivia no Rocio encontrava a liberdade. Ficavam afastados, cultuando suas rezas e sua cultura”.

Segundo Silva (2018), filhos da família de sobrenome Fortunato, do indígena Albino João Nunes e de Maria Antoninha casaram-se com os filhos de Castorina Maria da Conceição, dando origem a uma grande família que hoje é compreendida como a comunidade em questão.

Ainda, foi possível perceber através de seus escritos que os moradores, desde muito tempo, exerciam atividades de plantio; criação de animais; pesca e caça, tanto

para sua subsistência, quanto nas fazendas de terceiros. Hoje em dia sentem falta de terras para manterem suas atividades agrícolas.

Até os anos de 2010, segundo a Cartografia Social já mencionada, existiam apenas três roças de subsistência nos lotes dos moradores e moradoras da comunidade e pequenas hortas de alimentos e de plantas medicinais em alguns quintais.

Castorina Maria da Conceição era uma mulher já livre quando chegou nos campos de Palmas. Acredita-se, mediante relatos das moradoras, que ela teria vindo do Paraguai para receber as terras como pagamento por participar da Guerra do Paraguai (1864 – 1870).

Nos primórdios da formação social daquele local todo o território era tido como “um só”. Cada pessoa que chegou se apropriou de um pedaço de terra para construir sua vida, não existiam divisas entre os lotes e se desenvolviam atividades de plantio e pesca.

“Antigamente tudo ligava um só, tudo, tudo era um só, então se saía daqui, ia lá pro Tobias, ia lá pro São Sebastião, por tudo a parte, e ninguém dizia: não aí não pode passa né. Então podia saí, ‘vortiá’ suas criação, saí caçar, qualquer coisa, podia saí por tudo as parte. As pessoas que são os mais antigo, tudo a vida viviam só num lugar, mudança era muito pouco, que daí tinha esses terreno que nós, sempre falamos aí, que saía a maioria, era tudo... tudo pertencia a família inteira, tudo da família” (Fala de Waldomiro Fortunato Nunes em Almeida; Marin, 2010, p. 5).

No texto da Cartografia Social, Seu Waldomiro Fortunato Nunes, morador da Comunidade Castorina, afirma que a segurança era maior, nem se fechavam as portas de casa, mas com o tempo foram chegando pessoas de fora para morar ali. No entanto, ainda hoje é possível observar casas sem divisões de lotes e mais de uma construção no mesmo local, característica marcante de grande parte das comunidades quilombolas, de acordo com Jackson Junior, Geraldo Silva e Paulo Costa (2008).

Seu Mirinho, também morador da comunidade, aponta no mesmo texto que os fazendeiros que se apropriaram do local tinham dinheiro e fecharam as terras das quais se apossaram com cercas de arame e taipas feitas pelos negros, enquanto os originais moradores que não tinham condições monetárias deixavam os lotes abertos e sem proteção pois cada um sabia qual era o seu pedaço, o que não foi respeitado pelos que chegaram depois (Almeida; Marin, 2010).

Com o fim do período escravista os homens negros tocavam tropas de porcos e alimento para os fazendeiros até União da Vitória a fim de obter renda, a viagem durava uma semana. As mulheres negras tinham como atividade principal lavar e passar roupas que lavavam no rio e passavam com ferro à brasa como na foto abaixo.

Este ato de lavar roupas consistia em buscar as roupas nas casas dos patrões e patroas; lavar no rio em conjunto com outras mulheres, importante para a socialização delas que ficavam a maior parte do tempo dentro de suas casas; coarar no sol em varais ou nas pedras; terminar a lavagem e a secagem e devolver para os respectivos donos e donas, carregando-nas em balaies em cima da cabeça.

Além disso, elas desenvolviam atividades de benzimento com ervas medicinais e tinham nas suas hortas pequenas plantações de milho; feijão; abóboras e árvores frutíferas, cujas frutas serviam para a alimentação in natura, para a fabricação de geleias e para a comercialização na cidade (Ferreira; Nascimento, 2010).

Imagem 02 – Ferro à brasa utilizado pela bisavó de Esperança



Fonte: fotografado pela autora (2022).

Nos anos 1980 outros contingentes populacionais se integraram aos territórios das comunidades e “esse crescimento impôs reconfigurações nas práticas sociais que expressavam a forma como esse corpo social se apresentava”, conforme apontado por Sônia Marques (2008, p. 96).

Segundo Carril (2006) as formas de territorialização, desterritorialização e reterritorialização de grupos tradicionais têm o contínuo processo de desconstrução e reconstrução das identidades territoriais presentes na sociedade brasileira e não se efetiva sem certas perdas de terras; afastamento de parentes; migrações e ocupação das terras por povos alheios à identidade quilombola.

Este aspecto é observado quando se anda pela comunidade e se observa no entorno diversas fazendas e ranchos. Levando em conta os apontamentos da Cartografia Social (2010), onze chácaras de fazendeiros que não são quilombolas fazem parte do território de Castorina, bem como cinco casas de não descendentes de quilombolas até o ano de 2010.

Imagens 03 e 04 – Fachada de algumas fazendas no entorno da Comunidade Castorina





Fonte: fotos retiradas pela autora (2024)

A apropriação do espaço quilombola por pessoas alheias à vivência gera alguns problemas apontados pelas próprias moradoras, como o impedimento do acesso à rios, poços sagrados e plantas medicinais presentes no local, historicamente utilizadas pela população que ali mora.

O impedimento do acesso ao poço das águas de São João Maria, um monge que, segundo relatos de Dona Dandara por telefone (2023), era um homem simples e humilde, que passava pelos lugares e os benzia, foi um dos principais pontos de tensão relatados pelas mulheres.

O monge, ou bispo, ou padre (algumas denominações que ele já recebeu) passou pela Comunidade Castorina no local onde tinha um poço de água que hoje recebe seu nome, local que se tornou sagrado e ponto de batizados e de partilha de refeições na Sexta-Feira Santa.

A comunidade não tem mais acesso às águas deste poço, pois elas pertencem a uma propriedade particular que, na fala de Dona Dandara, é “de uns ricos” (2023). Inclusive, ironicamente ou não, esta propriedade é denominada de Água Santa, uma infeliz realidade que ilustra as dificuldades enfrentadas e o descaso.

Imagem 05 – Propriedade Água Santa na Comunidade Castorina



Fonte: fotografada pela autora (2024)

O território conta com a Igreja de Nossa Senhora da Luz, importante local de socialização visto que não existe um centro comunitário para reuniões e encontros. Quando alguma questão precisa ser resolvida em conjunto, é na capela que se encontram. Também não foram observados grupos de mães ou grupos de mulheres, apenas a associação dos moradores e moradoras. No entorno são predominantes as fazendas e, segundo relatos das pessoas que ali vivem, existe o uso indiscriminado de agrotóxicos (Almeida; Marin, 2010) que podem gerar danos graves à saúde das pessoas que estão próximas a estas áreas.

Estudos do Relatório de Ações da Federação das Comunidades Quilombolas no Paraná (Fecoqui, 2021) revelam que as comunidades do estado sofrem o descaso praticado pelo poder público, como nos exemplos de Ivaí e Palmas: em Ivaí, as terras quilombolas foram cedidas pelo Governo do Estado para imigrantes que estavam chegando no local; em Palmas, o poder público municipal loteou as terras quilombolas para as pessoas mais pobres que não tinham onde morar, independentemente de sua identificação enquanto quilombola e, ainda hoje, transforma as terras do Quilombo Castorina em depósito de resíduos (Fecoqui, 2021).

Além disso, as comunidades quilombolas seguem os padrões de falta de regularização fundiária e infraestrutura e por serem terras em sua maioria rodeadas por grandes fazendeiros, sofrem com o desmatamento e a contaminação por produtos químicos no solo, ar e água (Junior; Silva; Costa, 2008).

Em 05 de outubro de 2007 foi protocolado junto ao Incra que a Comunidade Castorina era contra a construção das casas populares que vinham sendo feitas pela Prefeitura Municipal, sendo orientado que a construção fosse paralisada até o dia 18 de outubro do mesmo ano, ocasião em que servidores do Instituto iriam até o local para buscar uma solução ao problema. Nesta ocasião foi acordado que o caso seria levado ao MPF e que as casas já construídas deveriam ser destinadas a pessoas da própria comunidade.

É notável que as habitações existentes têm pouca infraestrutura, fator já abordado acima quando se mencionou as correlações de forças existentes no processo de territorialidade e o desinteresse do poder público para/com comunidades tradicionais.

Imagens 06 e 07 – Habitações e infraestrutura





Fonte: fotos retiradas pela autora (2022)

Energia elétrica e água encanada vieram à comunidade tempos depois de sua criação mediante fortes reivindicações, assim como o transporte coletivo. Em conversa com Dona Dandara, ela aponta que as principais necessidades da comunidade são saneamento básico; uma creche e espaço para lazer, necessidades estas reivindicadas há mais de 15 anos, oficialmente desde 18 de abril de 2007 no Ofício 03/2007 enviado à Prefeitura Municipal, pedido que há quase 20 anos não foi atendido em sua totalidade.

Mesmo em meio a este contexto de marginalização, as pessoas que vivem ali estão unidas por questões que extrapolam as estruturais e atingem as relacionadas à identidade e laços familiares. É o lugar que cresceram e que seus pais, mães, avós e bisavós lutaram para mantê-lo. É onde estão incrustadas as memórias e onde vivem pessoas que têm similitudes, que têm trajetórias, dificuldades e conquistas em comum.

Nas palavras de Maria Arlete (2018), a importância em resgatar estas memórias está na necessidade que se registre, a partir do que ainda se sabe e se reconhece, essa história tão rica, mas que ficou no anonimato dos livros. Deve se fazer justiça buscando as marcas do povo que ali vive e as marcas que ainda fazem parte do cotidiano (Silva, 2018).

Daí vem a principal atuação das mulheres para a manutenção da história e para a construção da territorialidade, pois nas localidades em que vivem elas são fundamentais na transmissão oral de suas tradições e costumes e estão à frente das demandas da coletividade para uma melhor qualidade de vida do todo.

3 A ESPECIFICIDADE DA MULHER NEGRA NO BRASIL

“E não sou eu uma mulher?” (Sojourner Truth, 1851).

Durante o período escravocrata as mulheres negras assumiram diferentes trabalhos, desde a lavoura, criação de gado, até os trabalhos domésticos. Além disso, ainda participaram das lutas antiescravistas, anticolonialistas e da formação de quilombos.

Nesta perspectiva podemos citar grandes nomes que fizeram parte da história da resistência negra no país como Luiza Mahin, mulher africana escravizada no Brasil e forte figura de resistência bahiana à escravidão no século 19; Tia Ciata, sambista e mãe de santo importantíssima para o surgimento do samba carioca; Mãe Senhora, *yalorixá* descendente de uma família da nobreza africana *Assipá* e bisneta de Obá Tossi, uma das fundadoras da primeira casa brasileira de candomblé.

Elas ainda obtinham um papel de grande importância para a manutenção dos valores culturais africanos e afro-brasileiros. Por exemplo, “graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam o “pretuguês” (o português africanizado) e conseguem afirmar aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada e a ginga”, como bem demonstrou Lélia Gonzales (2020, s.p.). Estes valores foram repassados tanto para seus próprios descendentes, quanto para os filhos dos senhores que tinham intenso contato por conta das atividades domésticas de criação, amamentação e cuidado.

No Brasil, 54% da população se identifica enquanto negra (pardos e pretos) e as mulheres negras representam aproximadamente 41 milhões de pessoas, o que diz respeito a 23,4% da população total (IBGE, 2020). Mesmo sendo maioria no país, há um racismo estrutural que impõe todas as formas de opressão às pessoas negras e, principalmente, a miscigenação como forma de apagamento foram impetradas na construção da identidade.

O início dos movimentos feministas partiu da concepção das mulheres brancas europeias e, apesar da inserção de pautas revelando os sistemas racistas, muitos discursos feministas ao longo da história não têm dado conta de abarcar as vivências de mulheres negras. Somente na década de 80, na Segunda Onda do feminismo, é que as mulheres negras introduzem sua visão de forma mais ampliada.

“Enquanto Simone de Beauvoir, feminista branca, afirmava que “não se nasce mulher, torna-se”, referindo-se aos papéis de gênero impostos pela sociedade, Sojourner Truth aparece com outro questionamento: “E não sou eu uma mulher?” na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, tornando-se uma das maiores referências do início do feminismo negro” (Lopes, 2020, p. 92).

Sojourner questionava nesta Convenção o fato de que o ideário de mulher que o feminismo até então buscava romper eram das mulheres tidas como delicadas e frágeis, parâmetros que não estavam relacionados às mulheres negras, que foram vistas enquanto força braçal e objeto sexual e que, na maioria das vezes, não se encaixavam no mito da fragilidade feminina. Como afirma Sueli Carneiro (2020), elas faziam parte de um contingente majoritário de mulheres que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque não foram tratadas como frágeis ao longo da história do Brasil.

Outro fator que firma a importância de um feminismo que dê voz e espaço às vivências negras está no discurso de que as mulheres devem sair às ruas e conquistar o trabalho, considerando que as mulheres negras foram, sim, vistas como força de trabalho desde muito cedo na história do país e nos dias de hoje podem chegar a receber 70% menos do que as mulheres brancas no mercado de trabalho (Ipea, 2016).

No que diz respeito à família, o feminismo essencialmente branco vê nesta categoria uma forma de opressão, em que deve ser rompida a ideia de que as tarefas maternas precisem de suma importância. Já para as mulheres negras, muitas vezes, a família é vista como aspecto de resistência e luta para a sua perpetuação.

Romper com a ideia de musa do lar também não faz parte da realidade das mulheres negras que foram vistas como “anti musas” e totalmente diferentes dos padrões estéticos impostos socialmente. Além disso, quando se fala que “a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando?” (Carneiro, 2020, p. 2). Existe um contingente de mulheres que têm referência em uma ancestralidade cultural que não conhece Adão.

Seria a mulher negra, então, o antagonismo da mulher branca (Lopes, 2020), que não é a preferida da sociedade como um todo; que o mercado de trabalho a absorve para trabalhos domésticos e/ou degradantes; que sofrem com os maiores índices de baixo acesso e violência na saúde devido ao mito da sobre-força; que não são as mais vistas nos espaços de poder; que perdem seus familiares para a fome, para a violência policial e que são subalternizadas e sexualizadas.

Portanto, para que o feminismo avance, deve adentrar não só as relações de opressão de gênero pela hegemonia masculina, mas também às interseccionalidades de opressões de classe e cor, com a intensa participação de mulheres negras que façam a interpretação da realidade a partir daquilo que elas mesmas vivem.

Atualmente, as ações políticas dessas mulheres vêm promovendo: o distanciamento da visão universalizante do que é “ser mulher”; o reconhecimento das especificidades dentro de uma mesma categoria de gênero; o afastamento do mito da democracia racial e o reconhecimento do racismo enquanto prática ainda latente na sociedade (Lopes, 2020), contribuindo para a visibilidade das situações de privilégio enfrentadas pelas mulheres brancas e pela branquitude como um todo.

No que diz respeito às mulheres quilombolas, as lutas se referem ao combate à invisibilidade estatística; garantia de políticas públicas e garantia de território. Enquanto os homens comumente trabalham fora das comunidades, a maioria das mulheres permanece, realizando atividades de manejo dos recursos naturais; cuidando da família; atuando na organização social e política e sendo pilar para a transmissão da cultura, da tradição e da ancestralidade. Portanto,

“a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente” (Stuart Hall, 2006, p. 13).

Ou seja, a vivência quilombola transforma a visão que as mulheres têm da sua própria condição de gênero. Os papéis sociais que elas adotam não significam puramente funções de administração, mas também de disposição para lutar por direitos e ter uma posição de protagonismo neste sentido. Há uma presença feminina marcante nas organizações cotidianas; na reprodução dos ritos e práticas identitárias tradicionais e na gestão das comunidades.

Através de relatos de Dona Dandara, por via telefônica, foi possível perceber o entendimento dela sobre o que é ser mulher quilombola. Para ela, é sinônimo de “uma luta muito importante” (2023) que se traduz no ato de repassar conhecimentos, contar histórias e reivindicar direitos. Tem importância maior ainda pois toda a sua vivência é a partir das suas experiências enquanto mulher negra.

Num aspecto geral, muitas conquistas no que diz respeito às condições de vida nas comunidades são encabeçadas pelas mulheres quilombolas. “Elas vão além, reúnem características cuja soma se resume ao termo perseverança, que é, ao

mesmo tempo, luta e crença, paciência e obstinação, coragem e valentia para a guerra, bem como habilidade e persistência necessárias à diplomacia” (Junior; Silva; Costa, 2008). Em outras palavras, os papéis femininos nestes grupos acabam exteriorizando o lar e o cuidado com a família, se estendendo para uma maior presença no cotidiano da comunidade, assumindo cargos de direção e reivindicando direitos.

Por conta disso é importante estudar e demonstrar a atuação das mulheres negras quilombolas nas suas comunidades, participação esta imbricada de questões econômicas, políticas e culturais, que se configuram em pilares para a perpetuação da vida e da identidade.

É a partir da identidade que se (re)constrói a autoestima, pautada no autoconhecimento, a partir de informações que permitam compreender o Eu coletivo e o Eu individual enquanto ser quilombola, com produção de informações que se afastem daquela velha imagem de livros didáticos e telenovelas de pessoas negras em situações de sofrimento e em condições de serviços.

Esse movimento não é apenas uma resistência, mas também uma reconfiguração da narrativa histórica, permitindo que outras vozes e experiências sejam incluídas no debate sobre gênero, classe e raça. No entanto, essa realidade pode implicar uma sobrecarga de trabalho para essas mulheres, que acumulam funções domésticas, comunitárias e de cuidado, muitas vezes sem apoio institucional e familiar adequado.

Além disso, enfrentam desafios como a falta de reconhecimento de sua importância estratégica nas políticas públicas e dificuldades decorrentes de conflitos fundiários e do acesso limitado a recursos.

Tais dificuldades reforçam a necessidade de abordagens interseccionais que deem visibilidade e reconhecimento às suas lutas e conquistas, algo que se pretende com esta pesquisa. Essa participação é ainda mais relevante em um contexto de racismo estrutural, onde narrativas sobre pessoas negras são frequentemente apagadas ou estereotipadas.

4 O “CAMINHAR COM” E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

“razão desmedida
emoção racionada
sobre nós

ditos e escritos
marchas e posições
de nós

ciência sensível
outra razão
por nós”
(Alex Ratts).

Neste capítulo são apresentados os caminhos que levaram a obtenção dos dados e histórias e a ideia de “caminhar com” a comunidade na construção do conhecimento, visto que é um processo de crescimento mútuo que não é feito de forma unilateral, mas em um processo em que se aprende ao mesmo tempo em que busca contribuir para/com a Comunidade.

É imperativo iniciar a discussão deixando nítido que, a partir daqui, a escrita em primeira pessoa deverá estar presente, visto que não consigo separar, mesmo que em palavras, as coisas que experienciei enquanto pessoa, da pesquisa propriamente dita. Ainda, utilizarei nomes fictícios para mencionar as mulheres ouvidas. A seguir serão apresentadas as personalidades que inspiraram os nomes, mediante os registros publicados pelo Geledés (2017).

Quadro 02 – Personalidades africanas e afrobrasileiras escolhidas para representarem as mulheres quilombolas da Comunidade Castorina

NOME	QUEM FOI?
ACOTIRENE	Foi uma das primeiras mulheres que habitou os povoados quilombolas da Serra da Barriga (Alagoas), sendo identificadora enquanto matriarca do

	Quilombo dos Palmares, além de conselheira no mesmo.
DANDARA	Dandara dos Palmares foi guerreira e participava da elaboração das estratégias de resistência do Quilombo dos Palmares.
ZEFERINA	Foi líder no Quilombo do Urubu (Bahia) e as histórias contam que sua forma de guerrear era utilizando arco e flecha.
ESPERANÇA	Esperança Garcia foi reconhecida em 2017 como a primeira advogada do Brasil, aprendeu a ler e escrever e denunciou as violências que sofreu através de carta.
ANASTÁCIA	Foi símbolo de resistência e fé, ajudando muitas pessoas escravizadas a tratarem seus machucados quando eram castigadas ou facilitando as fugas, tanto na Bahia quanto em Minas Gerais.
AQUALTUNE	Símbolo de luta das mulheres negras, liderou batalha contra a escravização no Reino do Congo, onde era princesa. Foi traficada para o Brasil, se tornando referência no Quilombo dos Palmares.
TEREZA	Tereza de Benguela foi uma mulher que liderou por cerca de 20 anos o Quilombo

	do Quariterê (Mato Grosso). Durante sua liderança o quilombo passou ileso por diversas tentativas de ataques dos portugueses.
--	---

Fonte: quadro elaborado pela autora com base nas informações obtidas através do Geledés, 2024.

Eu pretendi “caminhar com a comunidade” neste processo de pesquisa, em que foi possível conhecer as pessoas, as dinâmicas socioterritoriais e contribuir para um processo de conhecimento interno da mesma, algo que foi observado na fala de Dandara, quando menciona na terceira ida a campo, que as perguntas feitas a ela as influenciaram a buscar e pesquisar mais histórias sobre a comunidade (Diário de Campo, 2023).

Este pensamento com a comunidade diz respeito a não delegar às pessoas e ao local uma categoria de abstração ou de “objeto” e entender que, enquanto pesquisadora, aquilo que é observado, conhecido e conversado, está sobreposto de múltiplas relações que não se dão em um único sentido, ou seja, de quem pesquisa para a comunidade, mas que permitem uma real troca de informações e de experiências, em que as duas partes não são, necessariamente, partes distintas em uma relação vertical, mas sim horizontal, visto que aprendendo com as pessoas, ampliamos nosso conhecimento do mundo, como bem pontuou Ancieto Filho (2006) e podemos contribuir no mesmo sentido.

Esta é, portanto, uma pesquisa qualitativa, que implica o desenvolvimento de um diálogo para a construção de dados descritivos que exigem uma investigação sempre orientada ao contexto social em que se vive, segundo Maria Minayo (2012). Para isso, foram utilizadas perguntas abertas e fechadas, as últimas com foco na delimitação socioeconômica e na caracterização das mulheres.

Foram realizadas múltiplas idas a campo, que se deram desde o ano de 2022 até o ano de 2024, divididas em 05 viagens (a cidade de Francisco Beltrão está distante 135 km), visto que o conhecimento não se esgota em apenas um contato e os aspectos colhidos e observados necessitam de um retorno para complementação de informações e “é de suma importância os intervalos entre as estadas em campo,

pois permitem elaborar o pensamento e voltar com novas questões que precisam de elucidação” (Filho, 2006).

O intuito inicial foi o de realizar conversas individuais, visto que a experiência individual pode refletir as coletivas segundo Antoinette Errante (2000), principalmente quando se refere a grupos e comunidades étnicas e tradicionais. Mas ao longo da pesquisa houve a necessidade de realizar conversas coletivas, visto que a voz em primeira pessoa do plural - “nós” - era utilizada constantemente nas falas, demonstrando, como também colocou Errante (2000, p. 152), que “a voz narrada nessas estórias era uma voz coletiva, era uma experiência do nós e, talvez, por essa razão, requeria um contexto do nós para as pessoas narrarem”.

Por conta disso, também foram feitas conversas em grupo. As rodas de conversa podem ser *locus* de prática identitária (Errante, 2000), em que as memórias individuais são colocadas em relação ao coletivo, sendo um importante instrumento, pois permitem que as histórias pessoais se alinhem aos contextos sociopolíticos e culturais mais amplos, seja por meio da lembrança, reconstrução ou mesmo do esquecimento de certas narrativas.

Nesta perspectiva, utilizei a metodologia da História Oral (HO) para captar as informações, através da coleta de depoimentos e conversas individuais e coletivas. Ela é, através de Lucilia Delgado (2003, p. 5), “um procedimento que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações”.

Esta metodologia também permitiu captar memórias, neste caso das mulheres acima de 50 anos, que se identificam enquanto quilombolas e moram na Comunidade Castorina. As 07 mulheres foram indicadas uma a uma, tendo como ponto de partida a Dandara.

A História Oral permite, portanto, uma construção dialógica entre as pessoas que estão conversando, em que se escuta aquilo que está sendo dito e analisa, traduzindo em palavras escritas. Portanto, a fala, escuta e escrita andam juntas e devem estar devidamente inscritas na metodologia escolhida, desde a formulação do roteiro de pesquisa até a redação dos dados e das análises.

Assim, levando em consideração que a narrativa pessoal “é uma articulação da experiência individual e coletiva com os mundos social, político e cultural” (Errante, 2000, p. 141) objetivei captar a trajetória das mulheres, seus legados e a sua importância para a manutenção da herança cultural da comunidade, através da

escolha de categorias de análise que estão presentes no dia a dia e que serão apresentadas adiante. Importante mencionar que algumas categorias foram elencadas antes das entrevistas e outras foram identificadas como sendo relevantes depois, quando se notou que eram questões trazidas repetidamente nas falas.

Nas primeiras idas a campo eu não tinha o intuito principal de coletar narrativas, mas sim de conhecer as características físicas e estruturais da comunidade, bem como conhecer as pessoas em um contexto em que a formalidade da relação pesquisadora-pesquisadas não parecia estar presente. Tive o contato com as mulheres e suas famílias em dois momentos anteriores às entrevistas:

Primeiro conheci a Esperança no ano de 2022, que me recebeu em sua casa e logo me ofereceu algo para tomar e comer (acontecimento recorrente em todas as casas que visitei). Ela me contou sobre sua vida, sua família e me mostrou fotografias dos tempos passados.

Imagem 08 – Reunião de família em meados de 1980, mostrada por Esperança



Fonte: fotografia digitalizada pela autora das imagens do acervo de uma das mulheres da Comunidade (2023).

Em outro momento estive presente em uma reunião realizada pela Rede de Mulheres Negras do Paraná na Comunidade Castorina, no ano de 2023. Reunião que

estiveram mulheres de todas as três comunidades quilombolas do município, que compartilharam suas histórias e perspectivas de futuro. Pude me apresentar a todas elas, contar sobre a minha vida e sobre a minha família, pedir licença para entrar em seu território, suas casas e suas vidas e informei que logo voltaria para conversar com algumas delas.

Esta reunião também foi importante pois foram socializadas questões de racismo enfrentadas por elas ao longo de suas vidas, bem como uma situação recente com uma delas em seu local de trabalho. Esta situação foi denunciada e registrada em Boletim de Ocorrência, mas a rede de solidariedade que foi construída naquela reunião foi muito bonita de se ver. As mulheres choraram e riram juntas, cada uma demonstrou sua solidariedade e apoio.

Além disso, surgiram reflexões coletivas sobre a necessidade de estratégias para enfrentar o racismo estrutural e outras opressões que impactam suas vidas diariamente. Nesse espaço, houve a troca de experiências sobre como fortalecer a organização comunitária, portanto, a reunião se tornou não apenas um momento de socialização de informações, mas também de planejamento e construção de ações futuras de luta, o que evidenciou o papel central que desempenham na resistência cotidiana.

Imagem 09 - Reunião com a Rede de Mulheres Negras do Paraná



Fonte: fotografada pela autora (2023).

Realizei estes contatos anteriores pois acreditei que criar essa proximidade e me apresentar enquanto pesquisadora - e pessoa - é um passo importante, visto que essa aproximação prévia gera uma ponte interpessoal que torna possível o fluxo entre a pessoa que pesquisa e as pessoas que são pesquisadas (Errante, 2000).

Também preconizei conversas que conseguissem captar a totalidade do que as mulheres estavam tentando me passar. Por isso, fiz diversas perguntas que não imaginei fazer e que não estavam presentes no meu roteiro inicial. Ao mesmo tempo que fazia as perguntas eu anotava no Diário de Campo minhas impressões pessoais sobre as pessoas e sobre o que acontecia ao redor.

Acredito que estas metodologias e os materiais produzidos por Errante me permitiram captar, inclusive, sentimentos, através de entonações e gestos. Quando revisei as gravações e as anotações do Diário de Campo, pude perceber que as mulheres deixaram evidente por meio das entonações as suas preocupações, irritações e felicidades.

No que diz respeito às entrevistas semiestruturadas, muitas das perguntas e categorias de análise adentravam no aspecto cotidiano, pois

nem sempre as pessoas de um grupo participam da formação de sua identidade étnica conscientemente. Muito do que elas aprendem a respeito de sua identidade étnica é inconsciente, fazendo parte de sua educação desde seu nascimento (Luvizzoto, 2010, p. 75)

Por conseguinte, as categorias elencadas para melhor delimitar a atuação das mulheres na comunidade foram as relações familiares; o trabalho doméstico; o local de moradia; a autoidentificação e as manifestações culturais.

Respectivamente, as relações familiares são pontos relevantes para serem estudados tanto por conta dos sentidos históricos de manutenção familiar nos períodos da escravidão, quanto nos sentidos contemporâneos frente às violências policiais e cotidianas que desestruturam famílias negras (Carneiro, 2003).

O trabalho doméstico foi elencado como categoria de análise após a pesquisa de campo, quando se percebeu que a maior parte das mulheres exerce este trabalho atualmente. Historicamente se preconiza o estudo do papel das mulheres nas atividades produtivas e reprodutivas que compõem a economia doméstica (Carneiro, 2003), contribuindo para elucidar questões sobre a invisibilidade da atividade nas comunidades quilombolas e a questão da plurijornada de trabalho.

O local de moradia foi importante para perceber como é passado de geração para geração o uso da terra e a mesma como espaço de vida, bem como o exercício do seu uso comum. Foi importante para perceber, também, a espacialidade dos laços familiares e a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural da comunidade (Júnior; Silva; Costa, 2008).

A autoidentificação e identidade também precisa ser delimitada pois é “um fator importante de mobilização política” (Woodward, 1997, p. 36) e se vincula a condições sociais, materiais e simbólicas que permitem observar o entendimento e a participação das mulheres na comunidade.

As manifestações culturais têm sua relevância pois, muitas vezes, são os meios pelos quais as pessoas se identificam e são identificadas pelos outros (Woodward, 1997). Demarcam uma forma de organização mantida, principalmente, pelas mulheres, que assumem importante papel político e de mobilização social, contribuindo diretamente para a construção e manutenção da vida e da identidade étnica do local (Carril, 2006).

4.1 SOBRE O ENTENDIMENTO DE ALGUNS CONCEITOS APÓS A IDA A CAMPO

Passei por um momento de tensão durante estes dois anos de pesquisa. Após as idas a campo percebi que precisava reformular conceitos que estavam enraizados na minha mente, como os conceitos de identidade e tradição. Percebi que eles não poderiam ser aplicados da mesma forma para quaisquer grupos, mesmo aqueles tidos como “tradicionais”.

Tive uma inquietação pensando que as minhas perguntas não foram, de alguma maneira, as melhores para captar meus objetivos, visto que não obtive respostas que expressavam por exemplo, as religiões e festas de matrizes africanas e outras características culturais que remontam diretamente africanidades, que muitas vezes são aquelas tidas como a personificação ou a exotização do que é ser descendente de pessoas africanas.

Lendo uma das passagens de Errante (2000), em que ela menciona que se as histórias orais não pareciam captar as experiências que ela pensava que podiam era, em parte, porque ela estava esperando que narrassem algo que não foi narrado, entendi que a escolha metodológica não foi equivocada, mas sim que a representação de uma ideia prévia sobre o grupo foi o ponto que me causou a tensão.

Foi a falta de entendimento de que um grupo pode ser tradicional e quilombola mesmo que mencione apenas manifestações culturais do catolicismo, por exemplo. Foi a lacuna entre entender o que é tradição e que ela não precisa, necessariamente, ser algo mantido por antepassados de tempos muito longínquos.

De início, percebi que as identidades construídas são múltiplas. Dois grupos podem se identificar enquanto quilombolas, mas as formas pelas quais essa identificação foi construída e como é mantida diferem enormemente entre eles.

Segundo Woodward (1997), não se pode referir identidades autênticas ou verdadeiras, que tenham permanecido intactas ao longo do tempo, visto que são relacionais e não estão fixadas em uma rigidez prático-conceitual. “São diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos” (Woodward, 1997, p. 32).

Quando se fala sobre comunidades tradicionais, racializadas e/ou étnicas, se percebe uma construção voltada ao passado, em que ele é revisitado constantemente para afirmação daquilo que se é - fator percebido durante as narrações que sempre traziam histórias do passado mesmo que o foco da pergunta não fosse este (Diário de Campo, 2024).

Ainda, a identidade é uma questão de ser, mas também de tornar-se (Hall, 2006), em que as pessoas reconstroem suas identificações históricas à medida em que são incitadas a lembrar sobre suas origens e sobre o porquê se identificam enquanto tal.

Isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação. Esse passado é parte de uma “comunidade imaginada”, uma comunidade de sujeitos que se apresentam como sendo “nós” (Woodward, 1997, p. 28 e 29).

Portanto, não se pode cair em um essencialismo identitário, em que se delimita uma categoria natural e fixa aos grupos pesquisados. As inquietações que tive foram resultado desse essencialismo, em que imaginei para a comunidade uma herança de prática de costumes que não apareceram nas narrações.

4.1.1 Sobre o entendimento do conceito de tradição após a ida a campo

Mesmo que a tradição remeta ao passado, está permeada por múltiplos entendimentos, como aqueles que, segundo Gérard Lenclud (2013) a entendem como algo antigo e conservado sem mudanças e aqueles que a delimitam enquanto uma interpretação do passado que não se mede pela exatidão e que muitas vezes é remodelada e reinventada a cada geração.

A compreensão equivocada deste conceito também me causou certa inquietação após a ida a campo, visto que, como mencionado acima, não consegui identificar informações que se referissem a uma tradição vinda dos seus antepassados mais originários do século XIX.

Porém, é necessário deixar apontado que a não identificação não significa que nunca aconteceram, visto que na tese de Marques (2007) há menções do Padre Natalício (2005) sobre cultos afros (termo utilizado por ele):

“São católicos e até pouco tempo atrás conservavam alguns ritos e danças [...] bem no início disseram que eram ainda cultos afros. A gente não sabe como eram os cultos porque eles nunca comunicavam pra gente [...] alguns chamavam isso de saravá, mas não era saravá. Eram orações próprias deles, de sua linguagem, tinha as benzedadeiras [...]” (Marques, 2007, p. 165).

Esta passagem corrobora para o entendimento de que o que é tradição também sofre mutações e que as pessoas muitas vezes não lembram de seu passado (Lenclud, 2013). Atualmente a festa mais tradicional mencionada é católica, como será abordado adiante, e não se obtiveram menções aos “cultos afros” trazidos por Pe Natalício. Mas, por outro lado, não narrar pode ser uma forma de preservar e proteger, visto que as pessoas, a todo momento, selecionam o que nos dizem e o que não nos dizem.

Talvez, com mais tempo de pesquisa estas menções aparecessem, visto que cada mulher pode ter experiências únicas relacionadas à espiritualidade afrodescendente e, por isso, é necessário tempo para que essas narrativas venham à tona de forma espontânea, aliado ao fato do racismo religioso e a perseguição histórica às religiões de matriz africana poderem levar à ocultação dessas práticas diante de pessoas de fora da comunidade.

Neste sentido, toda tradição surge em algum lugar do passado, que pode ser longínquo ou não, mas pode ser - e provavelmente foi - alterada com o passar do

tempo. Ela é fortemente ligada à memória e aos meios de transmissão falados, escritos, pintados, cantados de múltiplas formas. A multiplicidade do entendimento de tradição, aliada a dinamicidade do conceito de identidade pode ser percebida em Caroline Luvizzoto (2010, p. 73) quando ela aponta que

os grupos humanos e a construção da identidade étnica são extremamente dinâmicos e flexíveis. Dessa maneira, a concepção de etnicidade está além da definição de culturas específicas e, portanto, é composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos.

Ou seja, não se pode estimar a manutenção de um grupo com base apenas em culturas tradicionais que estão vinculadas a uma origem suposta, pois estes traços estão em constante transformação, sem que isso provoque um “esvaziamento cultural” ou uma “perda de identidade” - conceitos estes que não existem na lógica que se propõe neste trabalho que, neste caso, é a lógica da transformação e não da perda/esvaziamento.

As características físicas do ambiente (como clima, vegetação, relevo) também influenciam as práticas culturais e as tradições. A exemplo, percebe-se a forte ligação da comunidade Castorina com o rio onde realizavam encontros para lavagem de roupas, batizados, festividades e casamentos. A análise geográfica das tradições ajuda a entender como as identidades se formam e se transformam dentro das dinâmicas físicas, sociais e políticas.

Entender que as características que historicamente atravessaram comunidades quilombolas¹⁰ ou que foram exercitadas pelas primeiras pessoas que as fundaram nem sempre perduraram no tempo e perceber que os traços que as pessoas escolhem para contar, rememorar e valorizar não são, necessariamente, os que têm maior poder de expressão identitária aos olhos externos (Luvizzoto, 2010) me fez aliviar as tensões e entender que eu tinha, sim, respostas muito boas que poderiam elucidar aquilo que me propus conhecer.

Em um contexto histórico de diversas violações de direitos que os povos originários, as pessoas de África e seus descendentes brasileiros sofreram e sofrem diariamente, aliadas à proibição do exercício e desvalorização de suas culturas, é quase que um erro teórico-metodológico incorrer em certa frustração quando tradições

¹⁰ Nascimento, Abdias do. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

culturais ancestrais africanas e afrobrasileiras não estão fortemente presentes nas comunidades que resistem. Não delegar a exotização e entender a dinamicidade e multiplicidade de conceitos como identidade e tradição devem ser pontos de partida para as análises das histórias que pude ouvir.

4.1.2 Sobre o entendimento da memória e do esquecimento

Para realizar a análise de forma mais eficaz foi necessário um estudo em torno da memória e o entendimento de que ela permite tanto lembrar, quanto esquecer e reinventar certos pontos do passado (Errante, 2000). O exercício da mesma também pode se referir a uma prática da identidade (Errante, 2000), visto que reflete a experiência individual, coletiva e a forma com que as pessoas compreendem sua posição no mundo, em que as noções de quem se é são rememoradas e construídas à medida em que se lembra (ou se esquece) de algo, numa verdadeira “construção social da memória” (Errante, 2000, p. 167).

Segundo Flávio (2011) todas as produções que se apropriam de algo do passado e comunicam-no no presente, participam da produção do território e da territorialidade e, conseqüentemente, permitem verificar as dinâmicas socioterritoriais existentes. Desta feita, todo trabalho geográfico que preconize falar sobre as espacialidades humanas necessita se referir à memória (Flávio, 2011).

O estudo da memória não é um legado da ciência geográfica e por muito tempo pertenceu ao campo da História (Flávio, 2011) e da Psicologia. Por isso se torna necessário o estudo da memória através de outras ciências. Aqui, para além da análise geográfica através de Flávio (2011), foi visitada, principalmente, Errante (2000) do campo da História e da Educação.

Na Geografia o estudo da memória pode contribuir para captar informações sobre a identidade de um lugar e, conseqüentemente, de pessoas e grupos, por isso, pode estar “ligado a descontinuidades, flutuações e transformações dos acontecimentos enraizados nos espaços vividos” (Flávio, 2011, p. 52).

Nossa memória permite-nos tanto lembrar quanto esquecer. A qualquer momento, nós podemos lembrar, esquecer e reinventar certos aspectos de nosso passado pessoal e coletivo, porque cada uma das memórias individuais e coletivas tenta validar a visão do passado que se tornou importante no presente (Errante, 2000, p. 162).

Durante as conversas percebi que algumas coisas que eu gostaria de saber não eram lembradas pelas mulheres e após o estudo sobre a memória pude entender que o esquecimento também diz algo, também informa e é, sim, relevante, visto que é essencial a própria condição da memória e é o motivo pelo qual se continua a aprender e reter informações (Errante, 2000).

Corroborando com o que Errante (2000) diz sobre os contextos que geram lembranças, eles são, geralmente, ocasiões em que as pessoas fortalecem as ligações entre elas. Os acontecimentos que todas as pessoas com quem conversei lembravam diziam respeito a festa de Nossa Senhora da Luz e a produção coletiva da Cartografia Social (2010), momentos de troca, de fortalecimento dos laços e de compartilhamento, como bem colocou a autora.

Assim como a identidade e a tradição, a memória também possui um caráter movediço, em que

o ambiente, o espaço, o tempo, as relações territoriais alteram a memória. Esses elementos têm seus conteúdos reconstruídos, cujas imagens, ideias são traduzidas pelos grupos, à medida que são modelados, esculpidos segundo as convenções e contextos socialmente relevantes (Flávio, 2011, p. 49).

Por isso, lembrar, esquecer, relembrar e produzir memórias acontecem concomitantemente, sendo fruto de questões exercidas a partir de relações interpessoais, intrapessoais e políticas, um fenômeno social que pode ser passado de geração em geração, sem depender da experiência física de quem conta (Flávio, 2011). Elas são, portanto, construídas coletivamente a partir da junção de diversas experiências e podem sofrer alterações em função do momento em que estão sendo expressas.

Por fim, pelo fato de existirem memórias cuja sobrevivência é ameaçada pelo sistema de dominação-opressão-exploração que tolhe as lembranças dos grupos socialmente dominados e os relega ao esquecimento (Flávio, 2011), é imperativo trazer à tona falas e lembranças das pessoas que estão à margem da sociedade, que constroem suas identidades e firmam suas territorialidades no dia a dia, para contar histórias que não são contadas no meio acadêmico e intentar um movimento contra os epistemicídios (Carneiro, 2003) das epistemologias das comunidades tradicionais e das mulheres negras.

Assim, se requer uma reflexão que una a memória, o esquecimento, a identidade e o território. Estas dimensões não apenas interagem, mas se entrelaçam de forma a serem, muitas vezes, a base das experiências humanas.

Esquecer, lembrar e relembrar não são atos isolados, mas processos dinâmicos que moldam as vivências individuais e coletivas (Errante, 2000), marcando profundamente os territórios e as relações sociais.

Por isso, a seguir, serão detalhadas as contribuições das mulheres no cotidiano da comunidade, compondo um panorama que evidencia a importância de suas trajetórias e ações na formação e manutenção das territorialidades.

5 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE CASTORINA

“Re(assumimos) o vigor da narração, energia que se alimenta da fragmentação, que joga com diferentes temporalidades, que (re)presenta um cotidiano e colabora para a constituição de um saber dionisíaco” (Sônia Maria dos Santos Marques).

Neste capítulo serão apresentados os resultados da pesquisa, versando sobre a atuação das mulheres na comunidade, o trabalho doméstico, o local de moradia, a identidade quilombola, a construção da mesma e as manifestações culturais presentes.

A média de idade das mulheres que contaram suas histórias é de 65 anos, sendo a mais nova de 51 anos e a com maior idade possuindo 91 anos - a mais velha entre todas as três comunidades quilombolas do município, como relataram as outras entrevistadas.

Três das sete não conseguiram concluir o ensino fundamental e duas o concluíram. Uma delas possui o ensino médio completo e outra tem magistério e ensino superior em Pedagogia, que concluiu com 55 anos e informa ser um marco na sua vida, uma conquista e, melhor ainda, a possibilidade de ajudar e trabalhar em uma escola quilombola.

Em sua maioria são ou já foram casadas em algum momento de suas vidas e praticam a religião católica, com apenas uma resposta para a religião evangélica, demonstrando o cristianismo enquanto matriz religiosa principal exercida por elas. A predominância do catolicismo se liga a diversos fatores, sejam eles históricos, sociais e culturais.

Neste caso, o cristianismo é um componente cultural que está relacionado com suas tradições mais fortes, visto que todas elas citam que a atividade tradicional que mais realizam são a festa para Nossa Senhora da Luz. Percebe-se, ainda, que se mescla o cristianismo com elementos de ancestralidade e espiritualidade africana, como por exemplo no grupo de dança Maria Morena, que será citado nas próximas páginas.

Isso se alinha ao processo de resistência cultural, no qual, segundo Daniella Néspoli (2013) as populações negras se apropriaram e reinterpretaram práticas impostas - no caso o cristianismo - para preservar sua identidade e tradições.

Celebrações para santos e santas, além de casamentos e batizados realizados na própria comunidade, fazem parte da vida religiosa e social, reforçando a coesão comunitária e os laços de família.

Foi possível perceber que a extensa maioria das atividades remuneradas exercidas por elas durante suas vidas dizem respeito às atividades de cuidado, como por exemplo ocupações enquanto empregadas domésticas, cozinheiras, lavadeiras e zeladoras. Atualmente, relacionam-se ao trabalho reprodutivo como donas de casa, com apenas uma delas exercendo trabalho remunerado que não tem relação direta com o ato de cuidar – auxiliar administrativa na Prefeitura Municipal.

Historicamente, muitos dos trabalhos remunerados das mulheres envolveram funções de cuidado. Algumas relataram ter trabalhado como lavadeiras e/ou cozinheiras durante anos, e, ao voltar para casa, ainda precisavam e precisam realizar estas atividades para suas famílias, todos os dias.

Foi perceptível, ao serem incitadas a falarem sobre as pessoas com quem convivem diariamente, que nunca estão sozinhas. Vivem com suas famílias muito perto. Se não moram diretamente com seus familiares, têm suas casas próximas às deles, muitas vezes no mesmo lote. As famílias, como trazido anteriormente, para muitas populações negras é a base de referência, apoio e resistência em uma sociedade racista.

Apenas duas das ouvidas moram sozinhas, mas apontam que, mesmo morando sozinhas em suas casas, nunca estão só na maior parte do dia. Ficam nas casas de seus filhos ou recebem muitas visitas:

Tereza: “Moro sozinha, mas todo mundo para aqui, toda a minha família” (2024).

Inclusive, durante uma das conversas, foi necessário fazer uma pausa pois a Tereza recebeu visita de uma das netas que queria estender suas roupas lavadas no varal da avó (Diário de Campo, 2024).

As relações familiares no contexto das mulheres entrevistadas demonstram apoio, proximidade emocional e, principalmente, física, visto que moram perto dos outros membros de suas famílias. Em muitas das histórias, as mulheres expressam que, mesmo quando moram sozinhas, estão constantemente cercadas por seus familiares.

Se não vivem diretamente com filhos, netos, eles visitam com frequência. Isso reforça uma característica das comunidades quilombolas, onde as famílias tendem a viver próximas umas das outras, no mesmo lote ou na vizinhança (Néspoli, 2013). Esse tipo de organização espacial contribui para a manutenção de laços familiares e de ajuda mútua.

Imagens 10 e 11 – Algumas casas próximas e sem divisão física de lotes



Fonte: fotografadas pela autora (2023)

A centralidade da família na vida de pessoas negras desempenha um papel essencial na resistência às adversidades sociais e históricas. Está intimamente ligada

a luta contra as opressões pois, mesmo diante das tentativas sistemáticas de desarticulação durante o período escravocrata, funcionou como um espaço de proteção, solidariedade e transmissão de saberes (Néspoli, 2013).

Foi possível perceber, ainda, que os laços familiares e de parentesco são extensos, o que acaba por criar uma rede de suporte, onde parentes ajudam uns aos outros nas tarefas diárias e em momentos de necessidade, como na fala de Esperança:

“Minha família significa tudo, né? Porque às vezes a gente precisa de carinho, a gente precisa ter ajuda, né?” (2024).

E no relato de Silva (2018), que aponta que quando as três comunidades eram uma só e falecia alguém de alguma família, “todos eram solidários e passavam o dia e a noite rezando o terço, cantando cânticos e ajudando a família do morto” (2018, p. 52).

Neste sentido,

esse tipo de reciprocidade e cooperação é típico em comunidades negras e quilombolas, refletindo a importância das relações familiares como um fator de sobrevivência. Além disso, no que diz respeito às relações familiares extensas, percebe-se que as mesmas vão além dos laços de sangue (Néspoli, 2013, p. 48).

Esta questão da reciprocidade e da ajuda mútua também foi percebida em uma das minhas idas a campo em que participei da reunião com a Rede de Mulheres Negras do Paraná. Nesta reunião foram compartilhadas diversas experiências, principalmente relacionadas ao racismo. Todas as falas foram devidamente ouvidas e acolhidas por todas as mulheres que ali estavam, demonstrando que, mais uma vez, a rede de apoio foi reforçada.

Primos, sobrinhos e até vizinhos são considerados parte essencial dessa rede familiar. Uma das entrevistadas, Anastácia, reforça essa ideia ao afirmar que

"Todo mundo aqui é parente" (2024) - ideia já abordada acima na apresentação da Comunidade.

Evidenciando como a família, em sua visão, vai além dos parentes diretos como pais e filhos. Geograficamente, percebe-se que as relações familiares na comunidade se referem a proximidade física, a centralidade nos locais de uso comum e a conexão entre espaço, cultura e organização social, bem como a mobilidade e o deslocamento das mulheres estar mais relacionado ao contato com outros membros da família extensa do que com outros motivos.

5.1 SOBRE O TRABALHO DOMÉSTICO E O CUIDADO

Foi possível notar que a responsabilidade das atividades domésticas está com as mulheres e, quando há alguma divisão, são outras mulheres que assumem (filhas e noras), com exceção da Zeferina que informou que ela e o marido as dividem igualmente.

As atividades de cuidado também estiveram presentes nas vidas das mulheres desde os primórdios da comunidade, visto que como já citado ao longo do texto, as principais funções que desempenhavam ainda no século XIX eram relacionadas a lavar, costurar e passar roupas. A fala animada de Tereza demonstra esse fator:

“Por aqui tudo era bom, né? Eu lavava a roupa para fora desde os 8 anos. Eu lavava fralda de pano pra professora das crianças pra comprar material. Eu gostava daquele tempo, entendeu? Eu pegava o dinheiro, corria e comprava. Era muito divertido!” (2024).

Ao serem questionadas sobre ações que realizam todos os dias, elas responderam atividades que estão relacionadas ao cuidado, como limpeza da casa, preparo de refeições e assistência aos mais novos. Em sua maioria não saem muito de seus lares, somente para fazer visitas a outros parentes, a não ser para o trabalho daquelas que ainda realizam atividades remuneradas (Dandara e Aqualtune).

Isso corrobora para o fato de que as atividades de cuidado representam um papel fulcral, conforme visto nas falas. Englobam tanto o cuidado da casa, dos maridos, filhos, filhas, netos, quanto o trabalho comunitário. Ambos são, na sociedade patriarcal em que se vive, frequentemente invisibilizados e não remunerados, mesmo sendo essenciais para a sustentação da vida cotidiana. A exemplo tem-se a fala de Anastácia:

“Eu acho que a mulher deveria ser bem mais valorizada, porque por tudo que nós fazemos, a mulher não é valorizada. Já aconteceu de eu chegar em casa tendo que lavar roupa, limpar a casa, sair cedo, fazer comida, né? E vem gente chegar e dizer “ah, mas o que você fez hoje? Por que tu tá cansada?”. Eu acho que nós mulheres é muito resistente” (2024).

Os trabalhos comunitários realizados por elas também dizem respeito ao cuidado, visto que se relacionam com a organização de eventos religiosos, a limpeza de espaços comunitários (como a igreja), ou a participação no recebimento e distribuição das doações de alimentos provenientes, principalmente, do Programa Mesa Brasil do SESC de Francisco Beltrão - Paraná.

Portanto, nota-se que esse tipo de cuidado vai além do âmbito privado. As mulheres são as principais responsáveis por manter funcionando as atividades que garantem o bem-estar da vida na comunidade. A exemplo, tem-se a fala de todas elas, que mencionaram que gostam de ajudar na organização e limpeza da igreja e na distribuição dos alimentos, demonstrando como se estende para fora do ambiente doméstico.

Esse acúmulo de funções gera uma sobrecarga para essas mulheres - como observado na fala de Acotirene que

“os homens não ‘tão’ nem aí” e que “infelizmente as mulheres que têm que fazer” (2024).

Ao mesmo tempo que também reforça seu papel central na manutenção das estruturas familiares e comunitárias. O fato de o trabalho de cuidado ser atribuído às mulheres e, na maioria das vezes, não ser remunerado levanta questões sobre divisão sexual do trabalho, invisibilidade e sobrecarga.

Segundo Vilma Lopes (2020) esta atribuição, tanto histórica quanto contemporânea, reflete dinâmicas de poder e estrutura social que precisam ser problematizadas para que se possam atingir mudanças que, em breve, equilibrem as responsabilidades de cuidado entre homens e mulheres.

A análise geográfica do trabalho doméstico aponta particularidades sobre gênero, cultura, economia e espacialidade. Inclusive, pode revelar como a distribuição de recursos e a infraestrutura influenciam as práticas e a carga de trabalho doméstico. Por exemplo, segundo Susana Veleda Silva (2013), em comunidades periféricas, a

falta de acesso a serviços públicos pode delegar mais tempo às tarefas domésticas, impactando o tempo disponível para outras atividades.

Essa situação reflete tensões entre a manutenção da cultura patriarcal e a equidade na divisão de responsabilidades. Mesmo que haja casos isolados de homens que participam do cuidado, como relatado por Zeferina, o padrão predominante reforça a divisão sexual do trabalho.

Este padrão, por sua vez, é alimentado por estereótipos de gênero que naturalizam a ideia de que tarefas domésticas e comunitárias são obrigações femininas (Lopes, 2020). Além disso, a sobrecarga que recai sobre essas mulheres não é apenas resultado de práticas culturais enraizadas, mas também de políticas públicas ausentes.

A ausência de creches e serviços de saúde, por exemplo, reforça a exclusividade dessas funções às mulheres. Questionar e transformar essas estruturas é um passo fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde o trabalho reprodutivo seja devidamente valorizado e compartilhado.

5.2 SOBRE O TERRITÓRIO E O LOCAL DE MORADIA

Durante a primeira ida a campo para realizar as conversas não obtive uma resposta nítida sobre como aquele local chegou às mãos de Castorina. Na terceira, uma das mulheres entrevistadas me abordou para dizer que minhas perguntas causaram certa inquietação e vontade de saber mais sobre a comunidade. Fui até a casa dela e foi aí que recebi a informação de que aquela porção de terra foi designada à Castorina como pagamento da participação na Guerra do Paraguai (1864 - 1870), guerra esta que impactou o sistema escravista do Brasil pois exigiu muitas pessoas escravizadas e/ou livres para lutar, cozinhar e cuidar dos debilitados.

Estas pessoas que participaram de guerras em nome da Coroa Portuguesa ou do Império brasileiro poderiam receber terras como forma de pagamento, o mesmo aconteceu com Adelaide Batista e Tobias Ferreira que chegaram primeiro, como pagamento pela Guerra dos Farrapos (1835 – 1845), segundo relatos das moradoras. No entanto, eram práticas raras, uma vez que o principal objetivo do sistema da época era manter a escravidão e garantir a exploração da mão de obra através do trabalho cotidiano não pago (Carril, 2006).

Ainda neste sentido, foi possível notar que a origem das terras dos lotes das casas está associada a heranças familiares. Isso reflete uma conexão intergeracional com o território (Carril, 2006), aliado a muitos desafios históricos como a formalização da sua posse. Espera-se que este desafio seja minimizado com a volta das ações do Incra no ano de 2024 para a regularização fundiária.

Importante afirmar que, mesmo que as mulheres sejam o principal ponto de sustentação da identidade e da territorialidade na comunidade, quando se fala em propriedade da casa ou do terreno, todas mencionaram que são ou eram de homens de suas famílias, como avôs, sogros, primos e pais, o que demonstra a desigualdade de gênero no acesso à terra e a propriedade como um reflexo histórico de estruturas patriarcais.

Esta predominância dos homens como titulares dos lotes pode implicar consequências para as mulheres quilombolas, refletindo uma estrutura patriarcal em que as terras e bens geralmente são transmitidos via linhagem masculina (Carril, 2006).

As mulheres acabam herdando ou recebendo a propriedade apenas indiretamente, como esposas ou filhas, mas raramente como herdeiras diretas ou donas originais, a não ser quando as figuras masculinas falecem ou estão divorciadas. Isso pode perpetuar desigualdades, vulnerabilidades e dependências econômicas.

A herança e a transmissão das moradias dentro da comunidade seguem um padrão que evidencia ao mesmo tempo a força das relações familiares e as desigualdades de gênero, visto que a casa, frequentemente, fica dentro de uma mesma linhagem familiar, mas na maioria das vezes registrada no nome de homens.

Por outro lado, para as entrevistadas, suas casas são um local de segurança e pertencimento, tendo papel central em suas vidas, pois para muitas é o lugar que passam a maior parte do tempo, como na fala de Tereza, que menciona que é o único lugar que ela fica. Para algumas, a casa é "tudo", um lugar onde podem sempre retornar, o que demonstra a importância do lar como espaço físico e emocional.

Algumas delas nasceram e cresceram nesses lares e, por isso, a casa também se torna um elo com suas histórias familiares, representando, se acordo com Isabella Bretas (2021) um símbolo de continuidade e resistência.

Essa relação emocional é ainda mais significativa porque elas vivem em uma comunidade que enfrenta pressões externas como as já mencionadas nos capítulos anteriores, como a expropriação de terras ou a falta de apoio do Estado, o que

demonstra que mesmo que a casa seja “tudo” para essas mulheres, ela também reflete suas lutas diárias por reconhecimento, segurança e qualidade de vida.

Muitas disseram que passam parte de seu tempo recebendo vizinhos, visitando amigos, familiares ou mesmo

Anastácia: “sentada olhando a criançada brincar” (2023).

Esses momentos de interação, embora possam parecer simples, são, segundo Néspoli (2013), essenciais para o fortalecimento dos laços sociais dentro das comunidades quilombolas.

Sobre o uso da terra, ele é bem variado. A maioria delas relata ter pequenas hortas com salsa, cebola, mandioca e frutas, além de criar pequenos animais como galinhas. Mesmo quando os lotes não estão formalmente em seus nomes, elas estão diretamente envolvidas no manejo da terra e no aproveitamento dos recursos, o que as coloca em uma posição de gestoras da terra (Néspoli, 2013).

A terra, portanto, se torna um recurso multifuncional, utilizado para a produção de alimentos, criação de pequenos animais e espaço de resistência e organização comunitária. Ainda, a ausência da titulação limita o acesso a políticas públicas, reforçando a dependência de suas famílias a programas de assistência da sociedade civil e/ou a programas públicos de assistência social sem foco na emancipação, como o benefício eventual de cesta básica.

No que diz respeito à vida na comunidade, existe uma variedade de experiências. Algumas passam a maior parte do tempo dentro dela, algumas passam unicamente seu tempo lá, enquanto outras precisam sair para trabalhar. As atividades de lazer são escassas, sendo principalmente costura de crochê ou o ato de cozinhar, visto por Esperança como lazer.

A falta de infraestruturas para passar o tempo na comunidade é mencionada em todas as falas, bem como a vontade de criar um grupo de mulheres ou um grupo de mães. Como disse Tereza:

“Eu queria um grupo de mulheres, pra fazer um crochê, conversar... eu não tomo chimarrão, mas eu ia igual” (2024).

Existem também relatos de uma praça que foi ocupada por pessoas socioeconomicamente vulneráveis, que a prefeitura não realocou e nem fez nada sobre, mesmo com um Boletim de Ocorrência formalizado, o que indica um sentimento de abandono pelas autoridades locais.

A falta de espaços de lazer para as crianças, idosos e pessoas adultas reflete uma falta de investimentos, que impacta diretamente a qualidade de vida dessas famílias. Isso também afeta, em específico, as mulheres, pois, segundo Silva (2013),

a ausência de espaços adequados para descanso e passatempo faz com que o ambiente doméstico seja o único espaço de refúgio. Isso limita a possibilidade de geração de experiências externas ao ambiente doméstico, uma vez que a casa acaba sendo tanto um espaço confortável quanto de confinamento, sem muitas alternativas externas (Silva, 2013, p. 112).

Dito isso, a troca de experiências e o apoio recíproco são fundamentais em um contexto em que se enfrentam desafios. Nesse sentido, o território não é apenas o local de vida individual ou familiar, mas também um ponto de interação social (Carril, 2003) e de construção de uma rede de solidariedade entre as famílias.

As mulheres também foram convidadas a comentar sobre as principais coisas boas e dificuldades que encontram relacionadas as dinâmicas sociais e estruturais. As vantagens de viver na comunidade estão relacionadas, principalmente, ao forte laço familiar e ao sentimento de pertencimento.

Tereza: “Tô junto com a minha família que me respeita” (2024).

Esperança: “A melhor coisa é estar com os irmãos” (2024).

Aqualtune: “O bom é o sossego, a tranquilidade e viver em família” (2024).

A proximidade com parentes cria uma rede de apoio que extrapola o emocional e chega também às atividades no dia a dia e práticas de ajuda mútua. O apoio familiar é apontado como um dos maiores motivadores para que as pessoas permaneçam morando naquele lugar. Conforme Bretas (2021, p. 181), estes aspectos demonstram que “a comunidade é vista como um espaço de estabilidade e coesão, onde as relações familiares e o sentimento de pertencimento são centrais”.

As relações familiares vão além do convívio físico e desempenham um papel importante na parte emocional. A convivência em grupos familiares ampliados, muitas vezes, fortalece os laços de cooperação, possibilitando que desafios cotidianos sejam superados de forma coletiva.

Por outro lado, existem desafios significativos no que diz respeito à falta de infraestrutura (Fecoqui, 2021). A má condição das ruas foi citada de forma recorrente, aliada a falta de creches, postos de saúde e espaços de socialização. Essa situação denota um histórico de exclusão social, racial e econômica em relação aos serviços públicos e aos direitos básicos (Néspoli, 2013).

Superar essa situação requer políticas públicas específicas que contemplem as necessidades das comunidades quilombolas e ações orientadas através do Protocolo de Consulta das Comunidades Quilombolas do Estado do Paraná (2021).

Outra questão que merece ser mencionada e pode ser elucidada na fala de Esperança é que

“tem muita gente que é de fora e não é igual nós, não entendem e não respeitam. Meu neto não pode ouvir som alto e eles ouvem, quem não é da família não respeita” (2023).

Ela conta em tom de extrema revolta e aumenta seu tom de voz, demonstrando que é uma das questões que mais a inquieta. A presença de pessoas de fora sem os mesmos vínculos históricos ou culturais é percebida como uma ameaça à coesão comunitária.

Levando em consideração as discussões de Ilka Leite e Raquel Mombelli (2005), as terras quilombolas são territórios coletivos, que pertencem a comunidade como um todo, facilitando a organização interna e a posse coletiva. A presença de pessoas que não possuem a mesma identificação pode levar à descaracterização do quilombo (Leite, 2000), alterando a dinâmica social e territorial.

As principais dificuldades, nesse sentido, estão associadas a falta de reconhecimento da comunidade por parte do poder público, aliadas aos processos burocráticos para a titulação das terras, que são demorados e muitas vezes não levam em conta as especificidades culturais e sociais da comunidade.

5.3 SOBRE AS DIMENSÕES DA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

A construção da identidade, como mencionado nos capítulos anteriores, pode ser entendida como um processo multidimensional, que abrange aspectos históricos, sociais, culturais e políticos. A seguir, são apresentadas as três dimensões principais identificadas a partir dos relatos: a memória histórica, a consciência coletiva e o pertencimento comunitário.

A memória histórica, de acordo com Errante (2000) é o conjunto de lembranças, narrativas e interpretações sobre eventos do passado, que são compartilhados por um grupo e, muitas vezes, transmitidos de geração em geração. Neste sentido, ela desempenha um papel central na construção da identidade quilombola (Almeida, 2011). É por meio das histórias que as comunidades mantêm vivas as memórias de seus antepassados e suas lutas. Dandara e Tereza, respectivamente, ressaltam essa conexão em sua fala:

“Buscando as raízes dos nossos antepassados que sofreram muito, a gente busca ter mais lugar na sociedade, porque o racismo é complicado” (2024).

“Já me alembro de nós lá atrás, né? Que sofria lavando roupa e trabalhando que nem uma escrava. Então a gente lembra disso que acontecia pra nós” (2024).

Essa memória histórica não é apenas algo relacionado com o passado, mas também está viva no presente, sendo uma base contra o apagamento e as injustiças sociais estruturais. Ela é força motriz para que a comunidade compreenda sua trajetória e reforce os laços que sustentam sua consciência coletiva.

A partir dessa conscientização, as pessoas passam a se identificar não apenas como indivíduos, mas como parte de um contexto maior, que inclui lutas por terra, direitos e reconhecimento cultural, como foi possível observar na fala de Acotirene:

“A gente não quer incomodar ninguém, não quer tirar ninguém, a gente só quer um pedacinho. Única coisa que nós queria mesmo é esse pedacinho aqui da vó que era nosso rio de lavar roupa. Porque o pessoal, não tão apreciando muito os quilombola. Por que a Adelaide, agora que saiu os estudos dela, diz que pegou muito as terras, assim, dos brancos, né? Daí os brancos já não gostaram muito, né? Mexeu na ferida deles” (2024).

A fala expressa a narrativa de uma comunidade que luta por reconhecimento e justiça territorial. Ela revela como a disputa por terra é, além de econômica, simbólica e identitária. É também um reflexo do embate entre a comunidade e as estruturas de poder, evidenciando desigualdades e tensões sociais.

Essa consciência é fruto de um processo contínuo e histórico, no qual as experiências individuais se relacionam com as coletivas e acabam por fortalecer os vínculos entre os membros da comunidade. Conforme Leite (2000), a consciência coletiva funciona como um aspecto político de afirmação, possibilitando a continuidade de tradições e valores.

Quando uma comunidade tem consolidada uma consciência coletiva, é facilitada a compreensão comum sobre o que é importante para o grupo, possibilitando a coesão entre as opiniões e a ação conjunta, evidenciando que, quanto mais forte for a consciência coletiva, mais forte poderá ser o sentimento de pertencimento (Leite, 2000).

Por sua vez, o pertencimento comunitário também é uma dimensão que reforça os laços emocionais e sociais dentro das comunidades, bem como pode moldar os entendimentos sobre a identidade. As atividades coletivas, como encontros e grupos de mulheres, são formas de fortalecer esse senso de pertencimento. Aqualtune sugere que esses espaços podem ser ampliados:

“Um grupo de mulheres pra fazer crochê, conversar” (2024).

Esses espaços não apenas promovem a convivência, mas também ajudam a fortalecer a identidade coletiva. Foi possível notar que para as mulheres esse pertencimento está profundamente ligado ao sentimento de continuidade histórica, ao apoio mútuo e às atividades comunitárias. No entanto, essa dimensão também apresenta desafios, que incluem conflitos internos, desigualdades e sobrecarga de responsabilidades.

Diferenças de opinião sobre o futuro da comunidade, a alocação de recursos ou o papel de cada membro podem causar conflitos internos. Inclusive, há relatos de dificuldade em engajar os moradores em atividades coletivas:

Dandara: “Ninguém participa, é difícil juntar as pessoas pra fazer algo mais político” (2023).

Portanto, o papel central das mulheres na manutenção do pertencimento comunitário pode se tornar uma fonte de sobrecarga. Além de cuidar das tarefas domésticas e das crianças, muitas assumem funções organizativas e administrativas. Esse acúmulo de responsabilidades, na maioria das vezes invisibilizado, pode gerar estresse e desgaste emocional, como observado na fala de Anastácia, que fala em tom de revolta, levantando o grau de sua voz e gesticulando com as mãos:

“Eu acho que a mulher deveria ser bem mais valorizada, porque por tudo que nós fazemos, a mulher não é valorizada” (2024).

A falta de infraestrutura básica é outro elemento que dificulta o fortalecimento do pertencimento comunitário, visto que sem espaços adequados, tanto de equipamentos públicos, quanto de lazer, as oportunidades de interação entre os moradores são limitadas. Dandara, Acotirene e Anastácia, respectivamente, mencionam a necessidade de melhorias nesse sentido:

“Creche, posto de saúde, parquinho” (2024).

“Falta uma pracinha pra levar os filhos, netos” (2024).

“Ter alguma coisa pra gente fazer é bom né” (2024).

A falta de infraestrutura básica é um reflexo da exclusão espacial que caracteriza muitas comunidades quilombolas (Fecoqui, 2021). Essa exclusão não é apenas física, mas também simbólica, pois desvaloriza o papel do território como espaço de produção cultural e de vida.

Portanto, reconhecer e enfrentar esses desafios é essencial para fortalecer o pertencimento comunitário e garantir que ele continue sendo uma base para a construção da identidade. Isso inclui criar políticas públicas que atendam as necessidades das comunidades e promovam a inclusão.

Foi possível perceber que o pertencimento comunitário também extrapola a comunidade, visto que ao serem questionadas sobre sua identidade apareceram falas que as situam na sociedade externa:

Zeferina: “Só que os outros veem nós com forma diferente, né? Eles acham que a gente vai destruir as coisas, né, que que tudo o que eles têm nós quilombolas querem pegar, mas não é isso de fato, né? Mas então, sei lá, eu amo ser quilombola” (2024).

Tereza: “Mas eu para mim eu acho muito legal, né? Porque é ser mulher quilombola, como nós samo mesmo. Eu acho um respeito agora, porque antes não tinha respeito” (2024).

As falas evidenciam como o racismo estrutural perpetua estereótipos negativos sobre as populações quilombolas, reforçando a visão de que são invasoras ou ameaças. Essa percepção externa cria uma barreira simbólica entre quilombolas e o restante da sociedade, alimentando tensões e dificultando a convivência (Junior; Silva; Costa, 2008).

As narrativas refletem uma contradição marcante: enquanto há o reconhecimento do preconceito externo, há também a reafirmação do orgulho interno. Essa dualidade se mostra característica das identidades que resistem em contextos de opressão (Fecoqui, 2021).

Dizer “eu amo ser quilombola” (Zeferina, 2024) é mais do que um sentimento; é um ato de resistência contra o racismo e o preconceito. Essa afirmação conecta a identidade quilombola ao direito de existir, ocupar espaços e preservar suas práticas culturais.

Ainda, foram obtidos relatos de Dandara e Acotirene, respectivamente, que se relacionam ao pertencimento comunitário ao demonstrar a relação histórica com o território, que é o lugar onde muitas delas nasceram e pretendem ficar até o final.

“Nossa, é tudo de bom na minha vida. Onde eu nasci, me criei, né? Agora com 60 anos...Lembrar que nós lavava roupa no Rio. Nós ia brincar lá embaixo, tomar banho, né? A gente lembra, né? Da infância da gente, que nossa, era maravilhoso” (2024).

“Eu moro aqui desde que eu nasci, minha mãe e meu pai também, meus avós já moravam aqui, então tem muita história, tem minha família” (2024).

O uso da expressão "tudo de bom na minha vida" evidencia um sentimento de pertencimento profundo ao espaço em que nasceram e cresceram, demonstrando, mais uma vez, que o território não é apenas um espaço físico, mas também cultural, social e histórico.

A recordação das brincadeiras e atividades diárias, como lavar roupa no rio e tomar banho, sugere uma convivência harmoniosa com a natureza e a valorização das experiências simples e cotidianas, mesmo em condições de infraestrutura limitada (não tinha água e não tinha luz).

O uso repetido das expressões "nós" e "né?" reforça o caráter coletivo da experiência, indicando que essas vivências não pertencem apenas a elas, mas são compartilhadas por outras pessoas da comunidade.

Esses relatos revelam como o território da Comunidade Castorina não é somente uma porção física do espaço, mas é também simbólico no que diz respeito a memória e construção de identidades coletivas e individuais, ao mesmo tempo que enfrenta desafios impostos pela exclusão e o racismo estrutural. Essas terras simbolizam a continuidade de gerações, de histórias, de memórias e experiências cotidianas.

5.4 SOBRE A IDENTIFICAÇÃO COMO QUILOMBOLA

Analisar a autoidentificação das mulheres quilombolas requer revisitar os conceitos de identidade e territorialidade presentes no capítulo dois, em que a identidade não é um atributo fixo ou pré-determinado, ela se constrói continuamente a partir das vivências, memórias e lutas que conectam o indivíduo ao coletivo.

Conforme Ratts (2003), a identidade das populações quilombolas está intrinsecamente relacionada à diferenciação étnica e capacidade de autoafirmação, além de possuir uma dimensão geográfica vinculada ao território, materializada no exercício da territorialidade.

Foi possível, portanto, perceber que a autoidentificação dessas mulheres foi um processo complexo, influenciado por fatores como cultura, história, vivência comunitária e enfrentamento do racismo. Os relatos mostram que vai além de uma simples categorização étnica ou cultural; ela é um processo dinâmico, onde história, gênero, cultura e sociabilidade se entrelaçam.

Partindo da construção da identidade quilombola, notei que foi e é um processo moldado por experiências coletivas, conscientização política e conexões com a história ancestral. Esse processo se destaca nos depoimentos, que refletem sobre como a percepção de pertencimento evoluiu ao longo do tempo.

Existem relatos que indicam uma dificuldade em reconhecer, a priori, a própria identidade. Tereza relembra um tempo em que a comunidade não se via como quilombola, mas apenas como um grupo de parentes e vizinhos:

“Agora sim, antes nós achava que só era uma comunidade e tudo parente” (2024).

Este fator revela o impacto das narrativas históricas que invisibilizaram as comunidades quilombolas e suas contribuições. Ainda, revela que a consciência identitária não é inerente, mas fruto de um processo de aprendizado e diálogo (Anjos, 2006), muitas vezes impulsionado por movimentos sociais, lideranças e grupos comunitários. No caso da Comunidade Castorina, contam que este reconhecimento foi impulsionado pela Igreja Católica:

Dandara: “Minha avó contava, nós nem sabia o que nós era, sabe. Daí quando o Padre Paulo foi pesquisando, pesquisando...daí que ele, né? Descobriu que nós era uma comunidade quilombola” (2024).

Após este reconhecimento, aproximadamente no ano de 2003, a identidade foi sendo construída. Para as mulheres, esse processo carrega um significado ainda mais profundo, pois combina a dimensão de gênero. Neste sentido, elas não apenas vivenciam a herança quilombola, mas também a moldam para o presente e para as gerações futuras em suas atividades diárias, nas relações sociais, festividades, manifestações culturais e nas lutas políticas.

Esperança: “Pra mim quilombola é uma preta, né? Preta véia bem ajeitadona, naquela coisa né que a gente às vezes a gente veste, né? Sim, então se você sai pra rua pessoal fica tudo de olho, né? Daí que eles vão cair na realidade, né?” (2024).

Este capítulo explora como essas mulheres constroem e reafirmam suas identidades quilombolas com base em relatos que destacam orgulho, resistência e desafios. O orgulho em ser quilombola é um aspecto que permeia a fala de todas as mulheres, revelando um forte senso de pertencimento e valorização de suas raízes.

Acotirene: “Significa uma tradição muito forte para nós. Muito forte, porque vem da nossa bisavó. Então para nós é uma tradição, né?” (2024).

Esse sentimento, no entanto, vai além da simples celebração de sua herança cultural; ele também funciona como um ato político e de resistência em um contexto em que o racismo e a exclusão social ainda são realidades latentes (Carril, 2006).

Anastácia, por exemplo, expressa claramente essa conexão entre orgulho e identidade:

“Tenho orgulho de ser preta, de ser negra, de ser quilombola. Tenho orgulho da família que eu tenho e das minhas raízes” (2024).

Esse orgulho pode estar ancorado em um reconhecimento de que ser quilombola é carregar uma história de lutas e, de certa forma, resiliência, pois também reforça em outra fala a importância de celebrar essa identidade como uma forma de responder aos estigmas e preconceitos enfrentados diariamente:

Anastácia: “Os outros veem nós com forma diferente. Açam que a gente vai roubar, vai destruir as coisas, mas não é isso de fato” (2024).

A autoidentificação quilombola, nesse sentido, não é apenas um marcador cultural ou étnico, mas um ato de reivindicação de direitos e de dignidade (Leite, 2000). Embora o orgulho em ser quilombola seja um ponto central nos relatos, ele está frequentemente acompanhado pela necessidade de reafirmar essa identidade diante de estigmas e preconceitos.

Essa visão distorcida sobre as comunidades quilombolas reflete um racismo estrutural que historicamente marginaliza essas populações. Portanto, ser e viver quilombola frequentemente se torna um ato de resistência, uma forma de confrontar os preconceitos e reafirmar seu lugar na sociedade.

A identidade, neste sentido, está diretamente vinculada aos aspectos espaciais e territoriais que moldam as vivências (Ratts, 2003). Os conflitos advindos desta relação refletem a disputa pelo uso e controle do espaço com grandes proprietários de terra que vivem no entorno, empresas e, muitas vezes, o próprio Estado, como já mencionado acima. Esses embates não são apenas econômicos, mas também identitários, pois ameaçam apagar as conexões culturais e históricas das comunidades com seus territórios.

5.4.1 Dimensões do que significa ser mulher quilombola

Nas falas os principais entendimentos sobre ser mulher versaram a questão do trabalho doméstico e da maternidade. A exemplo, tem-se a fala de Anastácia e Tereza, respectivamente, que abordam estas duas questões em suas respostas:

“Ser mulher é bom, né? A minha mãe lavava roupa na cidade, né? Trazia roupa na cabeça. Eu acho que a mulher deveria ser mais valorizada. Qual é o homem que consegue dar à luz a um filho? Nenhum, morria no parto (2024).

“Mulher tem filho, que nem a gente tinha só o filho com parteira, no hospital nunca fui pra ganhar filho. A gente sofria com aquelas torre de roupa pra lavar dos rico, saco de roupa em uma mão e o filho em outra” (2024).

A associação entre o ser mulher, a maternidade e o trabalho doméstico e de cuidado é uma construção social enraizada em normas de gênero (Veleda, 2013). Essa visão reflete os papéis que foram atribuídos às mulheres em diferentes sociedades e contextos culturais, muitas vezes naturalizados ao longo do tempo. No caso das mulheres quilombolas ou negras em geral, essa relação pode ser ainda mais complexa devido à interseção entre gênero, raça e classe.

No entanto, é essencial reconhecer que essa centralidade não deve ser uma obrigação, mas sim uma escolha que respeite a pluralidade das experiências de mulheres. Promover uma visão mais ampla deste contexto contribui para a emancipação e a valorização das múltiplas formas de atuação feminina.

No que diz respeito a ser mulher quilombola, o orgulho foi ponto-chave em todos os sete relatos. As falas destacam o significado profundo do quilombo como

espaço de tradição e pertencimento. A identidade quilombola aparece como uma dimensão que enriquece o sentido de ser mulher.

Esperança: “Tenho orgulho de ser preta, ter orgulho de ser negra, tenho orgulho de ser quilombola. Tenho orgulho da família que eu tenho, né? E das minhas raízes, porque todos me deram só prazer. É cada um que você conta a história, é sempre uma história mais bonita que a outra” (2024).

Zeferina: “Tenho orgulho de eu ser uma mulher negra, de fazer parte dessa e da outra comunidade, né? Tanto é que você vê que só tem um nome de homem (Tobias) porque as outras são em nome de mulher (Castorina e Adelaide), porque as mulheres já vieram importante há muito tempo atrás” (2024).

Nestas falas, ser mulher quilombola não é apenas um marcador de gênero ou raça, mas uma expressão de pertencimento e continuidade histórica. Castorina e Adelaide são referências simbólicas que conectam o presente à ancestralidade, reforçando o papel das mulheres como líderes e mantenedoras da comunidade.

Ser mulher quilombola é uma experiência multifacetada que, em consonância com Selma Dealdina (2020), combina resistência, cuidado, trabalho e luta coletiva. Essas mulheres desempenham papéis cruciais na preservação da cultura, na articulação política e na construção de suas comunidades. Elas ressignificam o trabalho e a maternidade e assumem a liderança na luta por direitos e dignidade.

Ao mesmo tempo, enfrentam desafios como a sobrecarga de responsabilidades, o racismo e os estigmas de gênero, o que denota uma dupla exploração - étnica e de gênero - que não acontece, portanto, somente no âmbito externo à Comunidade, mas também dentro dela.

Essas dificuldades reforçam a importância de políticas públicas que valorizem o papel das mulheres quilombolas e promovam a equidade em todos os níveis, como programas de capacitação; oficinas práticas; programas de educação inclusiva tecnológica e entre outros.

5.5 SOBRE AS FESTIVIDADES E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

A análise cultural da comunidade, com base nas falas das mulheres, revela práticas e tradições transmitidas ao longo das gerações. Contudo, também expõe desafios contemporâneos, como a falta de interesse de alguns jovens em preservar essas tradições.

As festividades e atividades refletem uma profunda conexão com a memória coletiva e a espiritualidade. Entre as práticas destacadas, a principal delas é a Festa de Nossa Senhora da Luz, que apareceu em todas as falas. É uma celebração central na comunidade, que remonta a décadas, com algumas delas relatando sua vivência desde a infância:

Acotirene: “A festa de Nossa Senhora da Luz parou de acontecer com a pandemia, mas acontecia desde que eu tinha uns 10 anos” (2024).

Anastácia: “Foi minha avó que começou, desde quando ela morava no mato, nas fazendas” (2024).

Tereza: “Veio pra cá faz muitos anos, com a comadre véia [...] eu tinha uns 13, 14 anos” (2024).

De acordo com o exposto acima, ficou perceptível que a continuidade dessas tradições fica, em grande parte, sob responsabilidade das gerações mais velhas, especialmente das mulheres. Os relatos destacam figuras maternas e avós como as principais transmissoras. Essas mulheres não apenas preservaram as tradições, mas também criaram narrativas que conectam a comunidade a seus antepassados. A memória coletiva, passada oralmente, é essencial neste processo (Néspoli, 2013).

Segundo Maricélia Costa (2010) a devoção a essa representação da Virgem Maria está associada à luz como símbolo de orientação, proteção e presença divina. A luz é um símbolo cristão, frequentemente relacionado à esperança, guia e salvação. Essa devoção veio ao Brasil com a chegada dos portugueses, que praticavam desde a Idade Média.

Atualmente, no país, há presença forte em estados como Bahia, Paraná e São Paulo (Costa, 2010). Em algumas cidades, Nossa Senhora da Luz é a padroeira, como é o caso de Clevelândia (PR), município vizinho de Palmas. A festa de Nossa Senhora da Luz na comunidade costumava incluir procissões, missas e celebrações culturais com churrascos e prendas.

No Brasil colonial, as populações africanas escravizadas associaram Nossa Senhora da Luz a Oxalá ou outras entidades de suas religiões de origem, devido à necessidade de esconder seus cultos sob a religiosidade católica (Costa, 2010). Foi possível entender que, no caso da Castorina, a luz de Nossa Senhora carrega um

simbolismo de iluminação espiritual, mas também de luta contra a opressão e busca por liberdade e dignidade.

A preservação das tradições é considerada vital pelas mulheres da comunidade, que veem nelas um meio de manter viva a memória de seus antepassados e transmitir valores culturais às gerações futuras. Ao serem questionadas se consideram importante a transmissão dessas tradições e o porquê, foram obtidas respostas como:

Esperança: “Sim, não podemos se perde” (2024).

Aqualtune: “Sim, pra saberem de onde nós viemo” (2024).

Anastácia: “Tenho interesse em passar pra frente porque eu gosto muito, é a nossa história, é a nossa vida” (2024).

A transmissão dessas práticas pode ser entendida como um ato de resistência cultural em meio às transformações sociais que a todo momento permeiam a comunidade e já foram citadas ao longo do trabalho, como a construção de casas populares e a destinação pelo poder público de lotes para pessoas que não são quilombolas. É importante para situar, principalmente, as gerações mais jovens de onde vieram e das conjunturas que foram enfrentadas.

Porém, apesar do reconhecimento da importância das tradições, as mulheres também relatam dificuldades em engajar as gerações mais novas:

Aqualtune: “Hoje em dia os jovens não querem saber de ficar trabalhando e lendo na igreja, não querem saber” (2024).

Anastácia: “Nem sentam pra conversar com a gente, só uma neta que eu tenho, ela senta e vem conversar comigo, quer saber tudo” (2024).

Esse afastamento reflete as mudanças culturais e sociais que afetam a juventude, incluindo a influência da urbanização e da falta de incentivos para participar de atividades comunitárias ou de, até mesmo, permanecer morando na comunidade,

visto que os dados do Censo de 2022 denotam que apenas menos de 10% das pessoas que se identificam enquanto quilombolas vivem nestes territórios.

Algumas exceções são mencionadas, como filhos, filhas ou netos e netas que demonstram interesse em estudar as raízes da comunidade e em preservar as tradições:

Aqaltune: “Tem uns que se interessam sim. Até a minha filha estava comentando, falando da nossa raiz, daí ela disse que nós temos que estudar mais a nossa raiz” (2024).

Outra manifestação cultural de grande relevância foi a criação do Grupo de Dança Maria Morena em 2001, como forma de firmarem sua territorialidade, resgatarem sua tradicionalidade e serem vistas na sociedade externa. Os maiores incentivadores do grupo foram o Padre Paulo Vanderley Brisk e Dom Agostinho José Sartori, que eram da Diocese do município.

Até o ano de 2023 foram realizadas apresentações com características afrodescendentes voltadas ao religioso, com cantos, principalmente, para Nossa Senhora Aparecida, utilizando instrumentos como atabaque, berimbau e pandeiro. Nas palavras que entoavam agradeciam à Deus pela vida e pelos antepassados que muito lutaram:

“LEVANTA-TE E DANÇA! Não temas, minha amada. Não temas Pérola Negra, Levanta-te e dança! Levanta-te porque acabou o tempo de aflição! Levanta-te chegou ao fim a estação da seca! Levanta-te, não temas, Pérola Negra, porque és preciosa ao meu coração e eu nutro por ti uma infinita ternura! Levanta-te e dança, Igreja afro-brasileira, Pérola Negra da humanidade” (Música dançada pelo Grupo Maria Morena, 2003).

Imagem 12 - Grupo de dança Maria Morena em 2003



Fonte: digitalizado pela autora a partir do acervo da comunidade (2023).

A dança faz parte de uma tradição que é considerada sobrevivência e resistência histórica desde o Quilombo de Palmares, sendo multiplicada enquanto herança cultural negra em diversos grupos e organizações (Ferreira, 2021). Esperança afirma em uma conversa durante visita à comunidade que esta foi ferramenta importante para a consolidação da identidade negra quilombola entre os moradores e moradoras, visto que muitas que participavam eram jovens ou não recordavam dos processos de luta e territorialização passados.

É, portanto, um exemplo de territorialidade de natureza cultural, que permitiu maior visibilidade e inserção social do grupo no âmbito exterior à comunidade, pois foram convidadas a realizarem apresentações no município e em cidades vizinhas. Foi fortemente mantido pelas mulheres do local, que eram as que mais participavam da organização e das apresentações.

A pandemia da COVID-19, aliada a chegada de novos moradores, tiveram impacto direto na continuidade das tradições. A interrupção de festas, como a de

Nossa Senhora da Luz, demonstrou uma vulnerabilidade das tradições frente a acontecimentos externos que dificultam a realização dos eventos:

Dandara: “A gente fazia, mas depois ficou sem espaço por causa pessoal que vem chegando” (2024).

É preciso citar, inclusive, a participação das pessoas nas festividades como o 20 de novembro que acontece na Escola Estadual Quilombola Maria Joana Ferreira na Comunidade Adelaide e a Festa de São Sebastião que acontece na mesma comunidade, ou como elas mencionaram, no Rocio.

As atividades culturais conectam a comunidade a sua história, promovem o pertencimento e funcionam como atos contra o apagamento cultural, segundo Lenne Ferreira (2021). No entanto, as discussões dos capítulos anteriores que versam sobre o entendimento do conceito de tradição, somadas aos desafios contemporâneos, mostram que a cultura, muitas vezes, acaba sendo adaptada e/ou renovada para se manter viva.

A análise revela a necessidade de estratégias para fortalecer essas tradições, como a criação de espaços para diálogo intergeracional; o registro formal das práticas culturais e a articulação com políticas públicas que valorizem e incentivem a preservação cultural. Isso não apenas fortalece a identidade, mas também promove a continuidade de uma rica herança para as próximas gerações.

Ao serem incitadas a comentar sobre seu papel na manutenção e transmissão das tradições na comunidade, as falas destacaram o papel central neste processo:

Dandara: “A verdade é que é sempre nós. Porque o que os antepassados passaram para nós, nós temos essa tradição de levar para frente, passar para o nosso filho, os nossos netos, os nossos bisnetos, né?” (2024).

Acotirene: “São as mulheres as que mais fazem, porque os homens aqui, por exemplo, meus irmãos, né? Eles são mais parados” (2024).

Aqualtune: “As mulheres que sabem de tudo. Se perguntar para os homens não sabe nada, não lembram de nada, nunca. “Será que é verdade?” “Mas quando que existiu isso?” (2024).

Anastácia: “É pouco homem que sabe contar alguma história daqui. Eu acho que não tem nenhum, né? (Risada) (“É” corrobora a Tereza). Tanto é que dá pra ver que, no momento, quem está na frente de tudo é as mulheres, né?” (2024).

As falas sugerem que a memória histórica e a preservação de tradições são tarefas quase exclusivas das mulheres. Isso levanta questões sobre como a preservação da história e da cultura também são percebidas como um trabalho de cuidado, tradicionalmente associado ao papel feminino.

Mas algumas falas também levantam questões sobre a divisão das responsabilidades neste sentido:

Zeferina: “As mulheres são mais inteligente, né? (risada). Os homens não tão nem aí, infelizmente as mulheres que têm que fazer sempre” (2024).

Esperança: “Tanta coisa que a gente já tem que fazer (risada), mas sim, geralmente é só a gente que faz mesmo” (2024).

O protagonismo feminino, embora celebrado, também é entendido enquanto uma sobrecarga social, onde as mulheres assumem múltiplos papéis enquanto os homens têm menor participação.

Essa análise concorda com a questão inicial, mas também sugere, de acordo com os ensinamentos de Veleda (2013) a necessidade de uma reflexão sobre como o equilíbrio de responsabilidades entre gêneros pode fortalecer ainda mais, por exemplo, a preservação das tradições comunitárias.

Além disso, o reconhecimento explícito desse papel feminino na cultura quilombola reafirma a importância de valorizar e apoiar essas lideranças na continuidade das comunidades.

A valorização das mulheres como guardiãs da cultura é fundamental, mas também é necessário desafiar estruturas que podem reforçar desigualdades e sobrecargas. A construção de uma memória coletiva mais inclusiva não só redistribui responsabilidades, mas também fortalece a identidade da comunidade como um todo, garantindo que as tradições sejam preservadas por todos, independentemente do gênero.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Gostaria de iniciar as considerações agradecendo imensamente ao Grupo de Pesquisa Corpo, Gênero e Diversidade da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *campus* de Francisco Beltrão pelo apoio, pelas reflexões e pelo espaço de trocas que tanto enriqueceram minha trajetória acadêmica. As discussões promovidas pelo grupo foram fundamentais para ampliar meu olhar crítico e aprofundar minhas análises sobre gênero, território e etnicidade.

Esse processo de pesquisar foi transformador, tanto intelectual quanto pessoalmente. Ampliei minhas compreensões sobre as dinâmicas de gênero e territorialidade em comunidades quilombolas, enxergando não apenas as dificuldades, mas também as estratégias de resistência das mulheres quilombolas.

Foi possível identificar que a identidade quilombola é construída por meio de um diálogo constante entre passado, presente e futuro. Para as mulheres, essa identidade é vivida e transmitida de maneira única, marcada pela resistência, pela luta e pela memória. Reconhecer e valorizar esse papel é fundamental para o fortalecimento dos grupos.

O território, o lugar, a territorialidade e a memória são elementos essenciais na construção dessa identidade e a Geografia fornece as ferramentas para analisar e compreender as dinâmicas espaciais que permeiam a vivência quilombola. Reconhecer essa relação é fundamental para promover políticas públicas que garantam a permanência e dignidade dos territórios históricos.

Este trabalho teve como objetivo investigar as dinâmicas socioterritoriais da Comunidade Quilombola Castorina Maria da Conceição, com um olhar especial para as práticas culturais, os conflitos e o papel central das mulheres na manutenção da territorialidade e identidade quilombola.

A dissertação buscou entender como os processos históricos, culturais e espaciais moldam a vivência dessa comunidade, destacando a relevância do território como um elemento-chave na construção da identidade e na resistência política e a atuação das mulheres neste contexto.

Do ponto de vista geográfico, o território quilombola não é apenas um espaço físico, mas um espaço vivido, carregado de memória e significados culturais. Portanto, ele é um lugar onde as práticas cotidianas e as celebrações coletivas reafirmam a

presença da comunidade em face de um histórico de exclusão social e racismo estrutural (Ferreira, 2021). As festividades religiosas, como as dedicadas à Nossa Senhora da Luz, por exemplo, revelam a dimensão simbólica do território como suporte para a memória coletiva.

Entretanto, o território também é palco de disputas e tensões. A urbanização e a chegada de novos moradores geram pressões sobre o uso do espaço e ameaçam a continuidade das práticas culturais.

Essas transformações demonstram que o território quilombola está em constante disputa, tanto em sua materialidade quanto em sua dimensão simbólica (Carril, 2006). A luta pelo reconhecimento e pela regularização fundiária não é apenas uma questão jurídica, mas uma reafirmação do direito ao espaço como elemento essencial.

A territorialidade é um conceito central para compreender como as comunidades constroem, organizam e atribuem significado ao espaço que ocupam. No caso da Comunidade Castorina, as práticas culturais são expressões diretas dessa territorialidade, conectando o presente a ancestralidade. Essas práticas, que incluem festas, reuniões comunitárias e rituais religiosos, são formas de resistir ao apagamento cultural e histórico.

Contudo, a territorialidade também enfrenta desafios significativos. A falta de infraestrutura, como espaços comunitários adequados, limita a realização de eventos culturais e pode enfraquecer os laços comunitários. Além disso, a influência de pessoas externas e o desinteresse de alguns jovens pela manutenção das tradições colocam em risco a continuidade dessas práticas.

Esses conflitos demonstram que a territorialidade quilombola é também um campo de disputa simbólica, onde diferentes visões sobre o território e a cultura coexistem e, algumas vezes, entram em tensão.

O lugar, entendido na Geografia através de Santos (1997) como um espaço carregado de significados culturais e sociais, desempenha um papel essencial na construção da identidade comunitária. Para as moradoras da comunidade, o lugar é mais do que um espaço físico; é o suporte da memória coletiva, o palco das festividades e o ponto de encontro das redes de sociabilidade, principalmente as familiares.

Entretanto, as tensões internas e externas também afetam a percepção e o uso do lugar. A urbanização, a falta de engajamento em atividades culturais e as

desigualdades internas são desafios que podem enfraquecer o senso de pertencimento e dificultar a organização comunitária.

Esses desafios revelam que o lugar quilombola é dinâmico, marcado por transformações constantes que podem tanto fortalecer quanto enfraquecer os laços comunitários. A revitalização do lugar, por meio de iniciativas como a criação de espaços culturais e programas de incentivo à participação, é essencial neste sentido.

As mulheres quilombolas aparecem como protagonistas na preservação do território e da cultura. Elas desempenham múltiplos papéis, desde a organização de festividades até a transmissão de saberes e histórias. A centralidade na construção da territorialidade cultural reflete suas posições como guardiãs da memória coletiva e líderes formais e informais.

Contudo, essa contribuição é frequentemente invisibilizada e elas enfrentam sobrecarga de responsabilidades e falta de reconhecimento. Além disso, as desigualdades de gênero dificultam a participação em decisões comunitárias mais amplas, reforçando a necessidade de uma abordagem interseccional que valorize suas contribuições.

A exclusão espacial das comunidades quilombolas, manifestada na precariedade da infraestrutura e na ausência de políticas públicas efetivas, reforça as desigualdades territoriais. A marginalização em termos espaciais reflete um racismo estrutural que historicamente desvalorizou os territórios quilombolas (Fecoqui, 2021).

Por outro lado, as Geografias Negras são também geografias de resistência, onde o uso do espaço para práticas culturais e celebrações é um ato de afirmação. Essas geografias revelam que o território quilombola não é apenas um espaço de vulnerabilidade, mas também de luta e transformação.

As comunidades quilombolas, como a Castorina Maria da Conceição, exemplificam a complexidade das relações entre território, cultura e poder. A partir de uma perspectiva geográfica, foi possível compreender como se torna um espaço de memória, resistência e conflito, onde a identidade é constantemente reafirmada.

A Geografia Feminista, por sua vez, ofereceu uma lente crítica para analisar as experiências das mulheres. Permitiu entender que o território não é neutro; ele é moldado pelas relações de poder, nas quais as dinâmicas de gênero desempenham um papel central. Essa abordagem também elucidou como estas dinâmicas estão interligadas às questões espaciais, culturais e políticas, revelando os papéis únicos das mulheres na construção e preservação do território.

As práticas culturais, embora enfrentem desafios significativos, continuam a desempenhar um papel central na territorialidade quilombola. A luta pelo reconhecimento fundiário, a preservação das tradições e o fortalecimento e reconhecimento da participação latente das mulheres são elementos essenciais para garantir a continuidade dessas comunidades como locais vivos e dinâmicos.

Por fim, a análise geográfica das comunidades quilombolas destaca sua importância na construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Que este trabalho inspire novas pesquisas e políticas públicas que valorizem estes espaços de diversidade e resistência.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra, FRAGA, Walter. Escravos e Escravidão no Brasil. In: **Uma História do Negro no Brasil**. Salvador/Brasília: CEAO/Fundação Palmares, 2006.

ALMEIDA, Wagner Berno. **Quilombolas e as novas etnias**. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Nova Cartografia Social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Comunidade Quilombola do Rocio**. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas, 2010.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos Anjos. Cartografia e Quilombos: Territórios Étnicos Africanos no Brasil. **Revista Africana Studia**: Portugal, nº 9, 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARRETO, Paula Cristina da Silva. **Curso de Formação para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileiras**. Universidade Federal da Bahia: CEAO, 2014.

BRETAS, Isabella de Faria. Um lugar no espaço. In: **Territórios, identidades e alteridades**, Rigonato, Valney Dias; Almeida, Maria Geralda; Silva, Mary Anne Vieira et al (org). Ituiutaba: Barlavento, 2021. Disponível em <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/214/o/territorios-identidades-e-alteridades-2.pdf>.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas**: Pernambuco, 2020.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Revista Estudos Avançados**: São Paulo, v. 49, n. 17, 2003.

CARRIL, Lourdes Fátima Bezerra. Quilombo, território e geografia. **Revista Agrária**: São Paulo, nº 3, 2006.

DEALDINA, Selma. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In Selma Dealdina (Org.), **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas, p. 25-44. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral: tempo, memória e identidades. In: **História Oral**. Botafogo: Associação Brasileira de História Oral, 2003. Disponível em <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>.

ERRANTE, Antoinette. Mas afinal, a memória é de quem? Histórias orais e modos de lembrar e contar. In: **Revista História Da Educação**. Rio Grande do Sul: Asphe, 2000. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/30143>.

FEDERAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARANÁ. **Protocolo de consultas às comunidades quilombolas do Paraná**, 2021.

FERREIRA, Lenne. Quilombo vivo: Memórias de luta na Serra da Barriga. In **Alma Preta**. São Paulo. Disponível em: <https://almapreta.com>, 2021.

FERREIRA, Ricardo Alexandre; NASCIMENTO, Valdelírio Pinto. **O legado quilombola de Palmas e a sala de aula**: uma proposta de intervenção pedagógica, 2010.

FILHO, Ancieto Cantanhede. **A pesquisa antropológica nos quilombos**: uma experiência. In: Filho, Ancieto Cantanhede; Carneiro, Andréa Flávia Tenório; Ayala, Caroline et al. **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas**: algumas experiências. Brasília: MDA: Incra, 2006.

FLÁVIO, Luiz Carlos. A geografia e os “territórios de memória”: as representações de memória do território. **Revista Faz Ciência**, 2013.

FLÁVIO, Luiz Carlos. **Memória(s) e território**: elementos para o entendimento da constituição de Francisco Beltrão-PR, 386 p. Tese (Doutorado) - Doutorado em Geografia - Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2011. Disponível em <https://repositorio.unesp.br/items/c6f3b6c0-5e42-48a1-8900-e0f11972c84e>.

GELEDÉS. **17 mulheres negras brasileiras que lutaram contra a escravidão**. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/17-mulheres-negras-brasileiras-que-lutaram-contra-escravidao>.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo negro latinoamericano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUTIÉRREZ, Horácio. Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX. **Revista História**. São Paulo, v. 25, n. 1, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na “América Latina”. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.

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

HARTUNG, Miriam. Muito além do céu: escravidão e estratégias de liberdade no paraná do século XIX. **Topoi: Rio de Janeiro**, v. 6, n. 10, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil**: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Síntese de Indicadores Sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: 2020.

JUNIOR, Jackson Gomes; SILVA, Geraldo Luiz; COSTA, Paulo Afonso Baracarense. **Paraná Negro**: fotografia e pesquisa histórica. Funpar: Curitiba, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura; MOMBELLI, Raquel. As perícias antropológicas realizadas pelo Nuer e as lutas por reconhecimento e titulação das terras de quilombos. In: **Territórios Quilombolas**: Reconhecimento e titulação das terras, Boletim Informativo do Nuer. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005. Disponível em https://nuer.ufsc.br/files/2014/04/w-wsptjzrurz_boletim_nuer__2.pdf.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**: Portugal, v. 4, n. 2, 2000.

LENCLUD, Gérard. A tradição não é mais o que era...Sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia. In: **História e Histórias**, Brasília: UNB, 2013. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/hh/article/view/10713/9408>.

LOPES, Vilma de Souza. Porque um feminismo negro. **Caderno de Gênero e Tecnologia**: Curitiba, v. 13, n. 41, 2020.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. A (re)invenção da tradição no contexto da modernidade tardia. In: **Cultura Acadêmica**. São Paulo: Editora Unesp, 2010. Disponível em <https://books.scielo.org/id/cq8kr/pdf/luvizotto-9788579830884-06.pdf>.

MACHADO, José Lúcio da Silva. **O sertão e o cativo**: escravidão e pastoreio nos Campos de Palmas - Paraná (1859 - 1888), 1ª ed. Joinville: Clube de Autores, 2015.

MARQUES, Sônia Maria dos Santos. **Pedagogia do estar junto**: éticas e estéticas do bairro São Sebastião do Rocio. 206 p. Tese (Doutorado) - Doutorado em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13274>.

MARTINS, Romário. **História do Paraná**. Curitiba: Travessa dos Editores, 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. In: **Ciência & Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro: ABRASCO, 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO. **MPT-PR recebe mais de 300 denúncias de trabalho escravo nos últimos cinco anos** - MPT-PR, 2014. Disponível em: <https://www.prt9.mpt.mp.br/informe-se/noticias-do-mpt-pr/45-noticias-prt-curitiba/651-mpt-pr-recebe-mais-de-300-denuncias-de-trabalho-escravo-nos-ultimos-cinco-anos>

MORAES, Airton; ROCHA, Rita de Cássia. Historiografia e escravidão africana no Paraná: alguns pontamentos. **História e Ensino**. Londrina, v. 10, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. São Paulo: Revista Usp, 1995.

NÉSPOLI, Daniella de Souza Santos. **Raízes e sombras: a resistência na formação da identidade quilombola**. 114 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2013. Disponível em <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/7c0cf3f3-c6ac-460a-a115-34c2c61b616e/content>.

NETTO, Fernando Franco. **População, escravidão e família em Guarapuava no século XIX**. Guarapuava: Unicentro, 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

COSTA, Maricélia de Oliveira. **A religião e a produção do espaço: um olhar sobre os aspectos culturais da festa de Nossa Senhora da Luz – Guarabira** - PB. 2010. 42p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) - Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2010.

MADERS, Angelita Maria; WEBER, Ana Laura. Identidade(s): uma reflexão diacrônica acerca de suas diversas concepções. In: GIMENEZ, Charlise Paula Colet; LYRA, José Francisco Dias da Costa. **Diálogo e entendimento: direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos**. Campinas: Millennium Editora, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECENNA, Ana Esther. **De los saberes de la emancipación y de la dominación**. Buenos Aires: Clasco, 2008. p. 37-53.

RADIN, José Carlos; CORAZZA, Gentil. Questão de Palmas. In: **Dicionário histórico-social do Oeste catarinense**. Chapecó: Editora UFFS, 2018.

RATTS, Alecsandro. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro. **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003.

RATTS, Alecsandro. **Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. 210p. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

REZENDE, Cláudio Joaquim (Org.). **Paraná espaço e memória: diversos olhares histórico-geográficos**. Curitiba: Bagozzi, 2005.

ROSS, Jurandyr. **Geografia do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, Maria Arlete Ferreira. **Da África ao Rocio São Sebastião: Quilombo de Palmas – PR Brasil**. Clube de Autores: 2018.

SILVA, Susana Maria Velela. A contribuição dos estudos de gênero para a compreensão da geografia do trabalho: uma pauta para discussão. In: **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa: UEPG, 2013. Disponível em <https://revistas.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/4224>.

SIQUEIRA, Ana Paula Pruner. **Cativeiro e Dependência na Fronteira de Ocupação: Palmas, PR, 1850-1888**. 148 p. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/94496/287950.pdf?sequence%20=1&isAllowed=y>.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

TERRA DE DIREITOS. No atual ritmo, Brasil levará 2.188 anos para titular todos os territórios quilombolas com processos no Incra, 2023. Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-2188-anos-para-titular-todos-os-territorios-quilombolas-com-processos-no-incra/23871>

WALK FREE. **Global Slavery Index**, 2023. Disponível em <https://www.walkfree.org/global-slavery-index/>.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual**, 1997. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4284077/mod_resource/content/1/cap%C3%ADtulo%20I%20-%20Woodward%20-%20IDENTIDADE-E-DIFERENCA-UMA-INTRODUCAO-TEORICA-E-CONCEITUAL.pdf

APÊNDICE I**ROTEIRO DE CONVERSA****CARACTERIZAÇÃO:**

Qual a sua idade?

Você exerce alguma profissão?

Quantas pessoas moram na sua casa? Quem são essas pessoas?

QUEM	IDADE	PROFISSÃO/ATIVIDADE

Qual seu estado civil?

Qual a sua escolaridade?

Você tem alguma religião? Qual?

Exerce trabalho remunerado?

Quais atividades, remuneradas ou não, você realiza dentro da comunidade? E fora dela?

RELAÇÕES FAMILIARES: importante para entender o papel das mulheres nestas relações e como se dão as dinâmicas familiares na contação de histórias.

Você tem parentes na comunidade? Qual o grau de parentesco que você tem com elas?

Para você, o que significa a sua família?

Você conhece a história da comunidade? Se sim, como conheceu?

Você pode contar uma história interessante e que marque essa comunidade? De quem ouviu?

Alguma pessoa da sua família ocupou ou ocupa cargo na associação? Qual e por quanto tempo?

TRABALHO: para perceber a atuação das mulheres no âmbito cotidiano da casa e do trabalho fora de casa, bem como dentro e fora da comunidade no que diz respeito à realização de atividades remuneradas. Em relação à questão da liderança, é importante para perceber o papel e a influência das mulheres nesta questão.

Quem é responsável pelas atividades domésticas?

Como ocorre a divisão de tarefas domésticas na sua casa?

Que atividades você realiza todos os dias dentro da sua casa?

E fora dela?

Você realiza trabalhos remunerados fora da comunidade? Quais?

Você realiza trabalho remunerado dentro dela? Quais?

Quais os cargos de liderança na comunidade?

Ocupa ou já ocupou algum cargo de liderança dentro da comunidade?

Qual cargo você ocupou?

Quando você ocupou esse cargo? Em qual período?

Você participou do processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo? Se sim, como foi a sua participação nesse processo?

Como se definem os grupos que irão disputar a eleição da associação?

TERRA E COTIDIANO: para entender a importância da terra e como é realizada a dinâmica do uso dela. Para apreender da melhor forma a questão do cotidiano e como as mulheres se relacionam neste âmbito.

O que é este quilombo Castorina Maria da Conceição para você?

Quem foi responsável pela definição do lugar que é a sua casa hoje?

Você é a responsável pela casa onde mora? Caso não seja, quem é responsável?

Você se considera a chefe de família? Se não, quem é?

Como você usa a terra na comunidade atualmente?

Qual a importância da sua casa para você?

Você passa a maior parte do dia dentro da comunidade ou fora dela?

Que atividades de lazer você realiza e onde?

AUTOIDENTIFICAÇÃO: para apreender a questão da identidade quilombola, da vida na comunidade e da importância de ser mulher neste contexto.

O que significa, para você, ser mulher?

Você se define enquanto quilombola? Por quê?

O que representa ser quilombola?

O que é ser mulher quilombola?

Existe grupo de mulheres na comunidade?

Se não, você vê necessidade de existir? Por quê?

Quais as principais necessidades das mulheres na comunidade?

Quais as atividades que as mulheres desenvolvem na comunidade?

Indique três vantagens de viver na comunidade

Indique três dificuldades de viver na comunidade

O que você sugeriria para melhorar a vida na comunidade?

ATIVIDADES/FESTIVIDADES: para entender quais atividades da tradição são desenvolvidas, quem as repassou para os (as) descendentes e como se pretende que estas tradições se mantenham vivas.

Você pratica alguma tradição considerada quilombola? Quem repassou para você esta tradição?

A comunidade realiza atividades/festividades/comemorações vindas de seus antepassados?

ATIVIDADE	FINALIDADE	RESPONSÁVEL	LOCAL	FORMA DE PARTICIPAÇÃO

O que você acha destas atividades?

Quem repassou estas tradições para a comunidade?

Você acha importante a transmissão dessas tradições?

Se sim, como você pretende repassar estas tradições aos mais novos?

Você considera que os mais novos estão interessados em manter estas tradições vivas?

Você concorda ou discorda da seguinte frase? “As mulheres são as principais responsáveis pela manutenção e transmissão das tradições na comunidade”.

Por quê?

A comunidade tem diálogo/relação com outras comunidades quilombolas do Brasil?

Se sim, quais? Você considera isso importante?

ANEXO I



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
OESTE DO PARANÁ -
UNIOESTE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A participação das mulheres quilombolas na Comunidade Castorina Maria da Conceição (Palmas - Paraná)
Pesquisador: VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA
Área Temática:
Versão: 1
CAAE: 77435724.3.0000.0107
Instituição Proponente: UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANA
Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.677.891

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_P ROJETO_2282486.pdf	09/02/2024 17:28:13		Aceito
Folha de Rosto	20240209154528203.pdf	09/02/2024 17:27:30	VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto de Pesquisa Valentina CEP.pdf	09/02/2024 12:34:34	VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA	Aceito
Brochura Pesquisa	CEP Metodológico Valentina.pdf	07/02/2024 12:14:20	VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA	Aceito
Outros	Formulário CEP Valentina.pdf	07/02/2024 12:13:11	VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE cep valentina.pdf	07/02/2024 11:53:11	VALENTINA COELHO DE SOUZA FERREIRA	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado
Necessita Avaliação da CONEP:
Não

CASCADEL, 29 de Fevereiro de 2024

Assinado por:
Dartel Ferrari de Lima
(Coordenador(a))

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 1619
Bairro: UNIVERSITARIO
UF: PR **Município:** CASCADEL
Telefone: (45)3220-3092

CEP: 85.819-110
E-mail: cep.prpgg@unioeste.br