

Terra de Preto: cosmopolíticas quilombolas, meio ambiente e lutas no Sul do Brasil

Thiago da Silva Santana (UFSC)¹

Manu Rocha de Matos (UFSC)²

Resumo: Esta pesquisa analisa as cosmopolíticas quilombolas como práticas situadas de resistência e produção de vida diante das formas contemporâneas de racismo ambiental e dos conflitos intensificados pelas mudanças climáticas no contexto do Antropoceno, no estado de Santa Catarina. Com base em etnografia realizada em comunidades quilombolas do estado de Santa Catarina, no Sul do Brasil, o trabalho examina como a precariedade jurídica dos territórios e a exposição sistemática a riscos - como enchentes recorrentes, contaminação industrial e avanço de monoculturas invasoras - configuram processos de vulnerabilização multiescalar que expressam a persistência de assombrações coloniais empenhadas em transformar territórios negros em zonas de sacrifício. Em contraposição a essa necrológica territorial, a pesquisa demonstra como o cuidado se constitui como uma tecnologia ancestral e um operador cosmopolítico central, excedendo o âmbito do doméstico para articular memória, parentesco, espiritualidade e territorialidade. Argumenta-se que, para essas comunidades, o território não se reduz à condição de recurso ou base fundiária, mas se afirma como um corpo político-espiritual dotado de agência. Tal concepção emerge tanto nas narrativas locais, quanto nas práticas cotidianas de manejo, nas quais a limpeza de rios e a recuperação de solos reinscrevem formas de soberania negra anteriores e exteriores ao reconhecimento estatal, frequentemente em tensão com políticas públicas que produzem ou agravam perturbações na paisagem. No plano teórico, o artigo sustenta que as formas quilombolas de habitar e cuidar da terra tensionam a clivagem moderna entre natureza e sociedade, instaurando ontologias nas quais justiça ambiental, justiça ancestral e mobilização política são indissociáveis. Conclui-se que as tecnologias quilombolas do cuidado desestabilizam a gramática hegemônica do ordenamento territorial e oferecem alternativas concretas de continuidade histórica e de refazimento do mundo diante da crise socioecológica e da violência estrutural no Antropoceno.

Palavras-chave: cosmopolíticas quilombolas; quilombos; meio ambiente; racismo ambiental; tecnologias ancestrais de cuidado.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: thiassantana05@gmail.com

² Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: emanuu_@hotmail.com

Introdução

A pesquisa que ora se constrói e se apresenta neste artigo parte de um imperativo ético e teórico: a necessidade de aprofundar a compreensão das cosmopolíticas quilombolas a partir de suas próprias práticas situadas. Entendendo o quilombo não como um dado administrativo, mas como um movimento contra-colonial (Bispo, 2015), este trabalho investiga de que maneira a articulação entre política, cuidado, espiritualidade e territorialidade emerge como resposta viva às expressões contemporâneas da educação neoliberal, da injustiça institucional e do racismo ambiental.

Para fundamentar essa análise, a investigação se ancora na realidade concreta de quatro comunidades quilombolas situadas no estado de Santa Catarina, no sul do Brasil: São Roque, Fortunato, Invernada e Taboa. O ponto de partida empírico e quantitativo delinea-se a partir dos dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que revelam a presença de 4.447 pessoas autoidentificadas como quilombolas no estado. Contudo, mais do que mapear a extensão dessa presença, este artigo debruça-se sobre um descompasso estrutural: o fato de que 86,96% dessa população vive fora de territórios oficialmente delimitados ou titulados. É precisamente nessa fenda - entre a lentidão burocrática do Estado e as territorialidades negras efetivamente existentes - que se manifesta a urgência em nossa pesquisa.

Ao longo das seções que configuram este texto, o território deixa de ser mero cenário para emergir como a própria gramática da vida coletiva. Para dar conta dessa complexidade, o artigo está estruturado em três eixos fundamentais. Primeiramente, propõe-se um enquadramento teórico baseado nas *black geographies* (geografias negras) e nas *defiant geographies* (geografias desafiantes), discutindo como essas comunidades operam em um registro de reciprocidade e correspondência com a terra que desafia a dualidade moderna entre humanidade e natureza. Em um segundo momento, a escrita adentra as especificidades etnográficas do campo catarinense, mapeando a multissituacionalidade da violência ambiental — desde o isolamento de São Roque e a invasão do pinus na Invernada, até a contaminação química em Taboa — ao mesmo tempo em que faz emergir a figura ancestral e protetiva de João Maria como operador central das formas locais de manejo e proteção. Por fim, discute-se o racismo ambiental à luz dos conceitos de colonialidade do poder e *black hauntology*, demonstrando como a tecnologia ancestral do cuidado funciona como uma infraestrutura de resistência que disputa o presente e projeta futuros possíveis.

Ao cartografar essas experiências, este artigo não busca a generalização homogênea, mas o engajamento atento com as narrativas, gestos e performances que tecem o comum. O que se delineia nas páginas a seguir, portanto, é a afirmação dos saberes quilombolas como pensamento ambiental em plena potência, reposicionando essas comunidades como protagonistas indispensáveis no debate contemporâneo sobre justiça territorial e decolonialidade.

A gramática quilombola

O presente artigo se funda na necessidade de aprofundar a compreensão das cosmopolíticas quilombolas na relação com suas comunidades, entendidas como práticas situadas que articulam política, cuidado, espiritualidade e territorialidade, ou seja, um movimento contra-colonial (Bispo, 2015), em resposta às expressões contemporâneas do educação neoliberal, injustiça institucional e racismo ambiental. As comunidades quilombolas que compõem o escopo desta pesquisa estão situadas no Estado de Santa Catarina, sul do Brasil: São Roque, Fortunato, Invernada e Taboa. Os dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) constituem um ponto de partida fundamental para dimensionar a presença quilombola em estado: 4.447 pessoas se auto identificam como quilombolas, distribuídas em 21 comunidades oficialmente reconhecidas e espalhadas por 28 municípios.

Embora esse panorama quantitativo permita visualizar a extensão da presença negra rural no estado, ele também evidencia um aspecto estrutural que atravessa a experiência dessas comunidades: a fragilidade jurídica. O dado mais contundente aponta que 86,96% da população quilombola catarinense vive fora de territórios oficialmente delimitados ou titulados. Para além de ilustrar a lentidão crônica dos processos de regularização fundiária, esse índice expõe uma tensão histórica central: a maioria das pessoas quilombolas habita lugares que não são reconhecidos pelo regime jurídico-formal, ainda que constituam, social e historicamente, espaços de pertencimento, memória e reprodução da vida coletiva negra. O censo, nesse sentido, contabiliza presenças e torna visível o descompasso entre a lógica estatal da titulação e as territorialidades negras efetivamente existentes.

Esse descompasso revela a urgência de políticas públicas capazes de reconhecer e proteger a presença quilombola para além das fronteiras administrativas. Reconhecer a territorialidade quilombola como um processo histórico e social continuamente atualizado - e não como um produto exclusivo da titulação - é condição para enfrentar a vulnerabilidade

jurídica e política que marca sua permanência. Os números, portanto, ultrapassam o estatístico: dão forma às assimetrias estruturais e reposicionam as territorialidades quilombolas no centro do debate sobre direitos, reparação histórica e justiça territorial no estado.

É precisamente nesse cenário de fragilidade jurídica e despossessão potencial que a dimensão sociopolítica da resistência assume centralidade analítica. Em um contexto no qual destruição ecológica e continuidades coloniais operam de modo imbricado, às comunidades quilombolas tornam visíveis modos próprios de cuidar da vida e manejar o território, mobilizando saberes que atravessam memória, parentesco, vínculos com a água, a mata e os encantados (cf. Tsing, 2022). Tais práticas constituem uma chave para compreender como se produzem mundos, alianças e critérios locais de justiça ambiental, revelando formas de resistência que deslocam os parâmetros hegemônicos de relação entre humanidade, natureza e ancestralidade.

Nessa perspectiva, o território - mesmo quando juridicamente vulnerável - deixa de ser mero cenário da investigação para emergir como a própria gramática da vida coletiva. É nele que se articulam pertencimento, projeção de futuro, proteção espiritual, reivindicação política e educação coletiva. E é nele, também, que se afirma uma soberania anterior e superior ao reconhecimento estatal, sustentada por cosmopolíticas que insistem, como argumenta Malcom Ferdinand (2022), em produzir vida, continuidade e futuro negro em meio às múltiplas pressões da colonialidade contemporânea.

A fundamentação teórica parte da compreensão dos quilombos como territórios vivos, atravessados por temporalidades, vínculos e formas de organização que não cabem em definições meramente administrativas. São espaços onde memória, parentesco, espiritualidade e política se enredam na tessitura cotidiana das relações, configurando modos específicos de habitar e produzir o comum (Almeida, 2002; Arruti, 2009).

Nesse sentido, a terra aparece menos como superfície ou recurso e mais como um corpo político-espiritual que participa ativamente da vida social, convocando práticas de manejo, cuidado e proteção que envolvem humanos e não-humanos em um mesmo campo de agência (Escobar, 2016; Ingold, 2011). A concepção quilombola de território desloca as fronteiras entre natureza e sociedade ao incluir rios, matas, encantados, animais e entidades ancestrais como participantes da vida coletiva, compondo redes densas de coabitação que sustentam a própria possibilidade de continuidade das comunidades (cf. Bispo dos Santos, 2015; Viveiros de Castro, 1996; Cadena, 2015).

Mesmo diante do reconhecimento jurídico da propriedade, a relação que os quilombolas estabelecem com seus territórios opera em outro registro: trata-se menos de possuir a terra e mais de corresponder a ela. Essa reciprocidade implica responsabilidades de cuidado e preservação, inscritas tanto na experiência histórica quanto nas práticas de transmissão intergeracional de conhecimento.

É nesse horizonte que ganha força a contribuição de Negô Bispo (2015), ao compreender os quilombos como espaços de produção epistêmica - lugares onde se forjam modos de conhecer enraizados na territorialidade, na ancestralidade e nas trajetórias de luta (Fagundes, 2019). Aqui, o território é mais que cenário, é condição de possibilidade para a formulação de cosmologias, técnicas e políticas que redefinem, desde dentro, o que conta como saber, vida e existência compartilhada.

Observações etnográficas realizadas (cf. Flávio, 2013; Lemos, 2018; Sposati, 2013; Lima, 2023; Biazi e Padilha, 2021; Costa Junior e Silva, 2023) em diferentes regiões do país reforçam essa forma de compreender o território ao evidenciar que a terra é percebida não apenas como base de subsistência, mas como espaço de agência, memória e continuidade ancestral. Em muitas situações, o território aparece como sujeito de relações - um participante ativo na produção da vida social e não um pano de fundo onde ela se desenrola.

À luz do debate proposto por Marisol de la Cadena (2015), importa reconhecer que essa perspectiva não pode ser comprimida em categorias analíticas modernas que pretendem traduzir mundos distintos como se operassem sob os mesmos regimes de sentido. Há limites para a tradução, e forçar equivalências tende a apagar a densidade ontológica própria das cosmologias quilombolas, que não se deixam reduzir a modelos universalizantes (Escobar, 2020).

Assim, o quilombo ultrapassa qualquer delimitação administrativa e as representações cartográficas que tentam circunscrevê-lo. Ele se manifesta como modo de vida no qual corpo, terra e memória se constituem em relação - uma trama contínua que organiza pertencimentos, práticas e responsabilidades. Essa orientação descolonizadora permite compreender o território como um campo ontológico no qual cultivo, cuidado e proteção se inscrevem como dimensões fundamentais da existência negra, articulando política, ancestralidade e vida coletiva (Gonzalez, 1988; Nascimento, 2016; 2019; Collins, 2000).

Nesse enquadramento teórico, a investigação adota abordagens que reconhecem o cuidado como tecnologia ancestral e como operação cosmopolítica (Alencar, 2023; Bispo, 2023; Ribeiro, 2021; Santana, 2025). Aqui, a tecnologia não remete a dispositivos ou instrumentos, mas a um saber relacional e situado, cultivado no corpo, na oralidade e nas

práticas que orientam a manutenção da vida no território. Trata-se de um modo de fazer mundo que articula memória, espiritualidade e experiência cotidiana, compondo formas de conhecimento que se atualizam no manejo da terra, nas alianças e nos compromissos de cuidado.

Essa reorientação conceitual desloca os limites habituais das ciências ambientais e afirma a legitimidade dos modos quilombolas de existir e produzir conhecimento. Ao observar essas práticas como expressões densas de inteligência coletiva e resistência política, a pesquisa se abre para compreender o território não como objeto de intervenção, mas como campo onde se exercitam, simultaneamente, técnicas de viver e estratégias de continuidade histórica (Fagundes, 2019).

Antes de reduzir o debate à categoria moderna de “meio ambiente”, é necessário deslocar o olhar para o quilombo sob o campo das *black geographies* (geografias negras). Esse referencial parte da compreensão de que populações negras produzem, habitam e reinventam o espaço em meio a formações históricas moldadas pelo colonialismo, pela escravidão, pelo capitalismo racial e pela violência estatal (McKittrick, 2006). Trata-se de um pensamento que não separa vida, território e poder, mas observa como eles se constituem mutuamente.

As geografias negras iluminam, simultaneamente, os espaços que o racismo fábrica - zonas de confinamento, expulsão e controle - e aqueles que emergem das práticas negras de criação, deslocamento e presença: quilombos, circuitos de mobilidade subterrânea, espiritualidades territorializadas, usos insurgentes da cidade e modos cotidianos de reivindicar existência. O que aparece, então, não é apenas a espacialização da raça, mas o processo contínuo pelo qual sujeitos negros refazem o espaço a partir de suas ontologias, imaginações e estratégias de vida (Santos, 1998; McKittrick, 2006; Woods, 2004; Wright & Bledsoe, 2019).

Como argumentam Adam Bledsoe e Willie Jamaal Wright (2019), não se trata de uma única Geografia Negra, mas de uma constelação de geografias múltiplas, situadas, atravessadas por experiências específicas de violência, criatividade e insurgência. Essa multiplicidade se torna particularmente visível em territórios marcados pela ação racializada do Estado e pelos mecanismos renovados do capitalismo racial, onde práticas de cuidado, mobilidade e recomposição coletiva reconfiguram, a cada gesto, os limites do possível.

Em sintonia com esse debate, Lorraine Leu (2020) propõe a noção de *defiant geographies* (Geografias Desafiantes), que emerge dos lugares ocupados por sujeitos cuja própria permanência se torna uma forma de confronto às lógicas de dominação. São espaços

em que práticas cotidianas - transitar, cultivar, rezar, morar, festejar, reivindicar - tensionam as fronteiras raciais e espaciais instituídas pelo Estado e pelo planejamento hegemônico, reabrindo o terreno do possível.

Nas geografias em questão - as Geografias Negras e Desafiantes - a resistência não aparece como um gesto extraordinário de oposição, mas como uma prática que se inscreve de forma persistente e cotidiana. Ela se manifesta nos usos imprevistos do território, nos arranjos coletivos que escapam ao enquadramento burocrático e nas racionalidades descolonizadoras que orientam modos de perceber, manejar e habitar tanto o campo quanto a cidade. O que se delineia, assim, é uma agência espacial negra que recusa a invisibilidade e afirma presença, continuidade e direito de existir nos próprios termos, redescrevendo o espaço a partir de perspectivas e práticas que desestabilizam as formas hegemônicas de ordenamento territorial.

A partir desse enquadramento, as comunidades quilombolas emergem como expressão paradigmática dessas geografias. Elas materializam, de modo histórico e contínuo, uma soberania territorial negra que não se limita aos marcos jurídicos, mas que se atualiza nas práticas de cuidado, nas redes de parentesco ampliado, nas formas de manejo da terra e nas cosmologias de resistência. Esses territórios funcionam como verdadeiros campos ontológicos, nos quais se produzem mundos que confrontam e desarticulam as lógicas do racismo ambiental e da colonialidade. Neles, o território não é apenas um espaço físico, mas um fundamento ético e político que sustenta a vida coletiva e projeta futuro, afirmando a centralidade das territorialidades negras como forma de existir e de disputar o presente.

Nas comunidades quilombolas, a tecnologia do cuidado - entendida como saber prático, relacional e espiritual - opera como a infraestrutura que sustenta a emergência e a persistência de geografias negras desafiantes. O manejo da terra, o cultivo de espécies específicas, o uso de plantas medicinais, a organização dos rituais e a transmissão oral da memória compõem um conjunto de práticas que assegura a reprodução material, social e espiritual do grupo. Ao fazê-lo, essas práticas recusam o desenho colonial que busca converter territórios quilombolas em zonas de expulsão ou em reservas de recursos para o capitalismo racial; aqui, cuidar é uma forma de insurgência especial, uma afirmação cotidiana de continuidade e presença.

Esse regime de cuidado também desestabiliza a dualidade moderna que separa humano e meio ambiente (cf. Christo e Anjos, 2020; Tsing, 2022; Ferdinand, 2022) - uma separação que estrutura o racismo ambiental. Quando a terra é concebida como corpo político e espiritual, e quando a comunidade se compreende pertencente a ela, o cuidado deixa de ser uma intervenção sobre um objeto e passa a ser a manutenção de uma relação que envolve

ancestrais, humanos e não-humanos. Trata-se de um modo de existência que recusa a racionalidade hegemônica que designa territórios negros como vazios, improdutivos ou subdesenvolvidos, afirmando uma cosmologia própria que sustenta a sua geografia negra (McKittrick, 2006).

A ancestralidade, nesse contexto, não é remetida apenas ao passado: ela agencia o presente, intervém no espaço e participa da sua forma. As práticas de cuidado - espirituais, rituais, agrícolas - constituem o canal pelo qual os ancestrais continuam a moldar o território, garantindo que ele não seja apenas o cenário da violência histórica, mas o campo onde a vida negra se reencena e onde o conhecimento se renova (Bispo, 2019). O tempo aqui não se organiza pela linearidade moderna, mas por ciclos, retornos e atualizações contínuas que reúnem o que a razão colonial separou.

É na confluência dessas dimensões - cuidado, território, ancestralidade e resistência - que se inscreve o escopo deste artigo. A tecnologia ancestral do cuidado aparece como o operador cosmopolítico que configura geografias desafiantes, instaurando um modo de vida que confronta, desde a escala do cotidiano, as premissas fundantes do racismo ambiental: a descartabilidade da vida negra e a expropriação de seus territórios. Compreender essa tecnologia, etnográfica e analiticamente, é seguir os modos pelos quais os quilombolas produzem formas de existência que reordenam espaço, tempo e política, sustentando práticas de continuidade e de reinvenção frente à violência socioambiental contemporânea.

As narrativas produzidas pelos moradores das comunidades quilombolas de São Roque, Fortunato, Invernada e Taboa - o campo da nossa pesquisa - e sua lida cotidiana com a terra, evidenciam os modos pelos quais a relação com a terra, a água e a ancestralidade é continuamente atualizada, articulando experiência, memória e política territorial. Essa abordagem se alinha à proposta de escuta atenta dos ritmos da vida dos outros e do fazer-escrita, onde as histórias e práticas são, em si, formas de fazer mundo (*world-making practices*), conforme afirma Anna Tsing (Tsing & Ebron, 2015, pág. 684). Ao entender o território quilombola como uma “polifonia” - na qual múltiplas vozes (humanas e não-humanas) e ritmos coexistem sem um único compasso unificador -, essa perspectiva expande as bases do discurso moderno e expande o político, colocando em jogo seres inconcebíveis pela lógica estatal e reafirmando a dimensão ontológica do território (Cadena; 2015).

Nesse conjunto, a presença de um ser, quase entidade, chamou minha atenção, porque, de alguma forma, ele aparecia nas interações com alguns membros das comunidades quilombolas que dialoguei: João Maria. O homem que emerge como um operador central das

formas locais de compreender o território e sua historicidade, serve como fio condutor para compreendermos como ancestralidade e territorialidade estão relacionadas ao quilombo.

Segundo Raquel Mombelli (2009), João Maria peregrinou pela região durante a Guerra do Contestado (1912–1915), atravessando áreas hoje reconhecidas como quilombolas em Santa Catarina e no Paraná. Essa circulação deixou marcas que se reinscrevem nas práticas rituais e nas narrativas contemporâneas. Em Invernada, sua figura assume caráter de autoridade espiritual: batismos realizados com galho de arruda, orações próprias e relatos de aparições situam João Maria como referência moral e protetiva. A antropóloga observa que sua atuação articulou debates sobre o acesso à terra e mobilizou comunidades rurais negras em diferentes regiões do sul do Brasil.

Durante o trabalho de campo, encontrei registros semelhantes em São Roque e Taboa, ainda que bem mais “distante” do que Invernada. As falas dos moradores descrevem João Maria como profeta e benzedor, cuja passagem garante a vitalidade das fontes de água e orienta a leitura de acontecimentos comunitários. Suas profecias - frequentemente tomadas como cumpridas - funcionam como matrizes interpretativas que conectam passado, presente e futuro. Esses enunciados produzem um regime de inteligibilidade no qual território, cuidado e espiritualidade se imbricam.

Ao situar João Maria no centro das narrativas quilombolas, pretende-se reconhecer um princípio nativo de ordenação do mundo. Sua presença ativa uma gramática territorial na qual a proteção das águas, a circulação de saberes e a interpretação dos sinais compõem práticas de produção e manutenção do viver coletivo. Assim, sua figura torna visível uma lógica própria de relação com o ambiente e com a história, reafirmando a densidade cosmopolítica que estrutura essas comunidades. Entre aparecimentos e desaparecimentos, João Maria deixou um ensinamento que é repassado nas narrativas dos quilombolas: se é ali que o quilombo deve ficar, ali ele deve ser cuidado.

Essa orientação dialoga diretamente com a noção de oralitura formulada por Leda Maria Martins (1997), para quem a oralidade não é a contraface da escrita, mas uma tecnologia afro-diaspórica de memória. Trata-se de um regime de inscrição do tempo que foi historicamente desqualificado pelos paradigmas epistemológicos ocidentais, justamente por não se fixar em suportes materiais hegemônicos. Martins evidencia que a transmissão oral produz continuidade e permanência histórica ao reinscrever, no ato narrativo, experiências coletivas, afetos e territorialidades. A narrativa não preserva, apenas; ela atualiza.

Os trabalhos de Vânia Cardoso (2007; 2013) ampliam essa compreensão ao mostrar que corporalidade, performance e estética constituem linguagens racializadas que estruturam

formas específicas de comunicação e pertencimento. Nas narrativas quilombolas, o corpo do narrador funciona como arquivo vivo: é por meio dele que memórias territoriais se materializam e que o passado se presentifica. Nesse sentido, a narrativa não atua como representação de um território, mas como prática que reinscreve o território enquanto espaço vivido, sensível e politicamente situado - é ela, então, fundamento principal para compreender o agenciamento dos quilombolas frente a terra e a luta contra o avanço da destruição ambiental em seu território. Essa centralidade da experiência e da forma narrativa converge com o que Clyde Woods (1998) denomina *blues epistemology*: uma matriz de conhecimento gestada na memória histórica coletiva, nos repertórios cotidianos e nas estratégias de resistência elaboradas por populações negras diante da violência estrutural. A narrativa, nessa chave, é estética; é um método de leitura do mundo e um instrumento de reorganização territorial. Por ela, tornam-se visíveis as racionalidades que orientam o uso e a defesa do território, assim como as imaginações políticas que sustentam a vida comunitária.

É nesse ponto que a proposta de Bledsoe e Wright (2019) sobre as pluralidades das geografias negras se mostra fundamental. Isto porque não se trata de uma geografia negra singular, mas de espacialidades múltiplas, constituídas por histórias específicas, arranjos comunitários próprios, formas diversas de resistência e ontologias situadas. Essa multiplicidade é inseparável das condições concretas que modelam cada comunidade - da maneira como se relacionam com a água, dos modos de circulação, das práticas rituais, das trajetórias políticas e dos regimes locais de parentesco e memória.

Reconhecer essa pluralidade implica abandonar qualquer expectativa de homogeneidade entre as quatro comunidades quilombolas estudadas. Suas narrativas não ilustram variações de uma mesma matriz; elas são, cada uma, expressão de geografias negras próprias, enraizadas em experiências e cosmopolíticas distintas. A investigação proposta, portanto, não busca generalizar, mas compreender como essas narrativas - enquanto tecnologias de memória, performance e mundo - dão forma a diferentes modos de agência e resistência quilombola. É por meio delas que o território se revela, não como cenário, mas como interlocutor ontológico e político das vidas que o compõem.

A multi-situacionalidade que atravessa São Roque, Fortunato, Invernada e Taboa reforça a premissa de que compreender essas territorialidades exige um engajamento atento às narrativas, aos gestos e às performances cotidianas que as tecem. Tais elementos não figuram como materiais auxiliares da pesquisa; são, eles próprios, as geografias negras situadas que buscamos cartografar. Recorrer às narrativas, portanto, não opera como simples justificativa metodológica, mas como reconhecimento da lógica de produção de

conhecimento dessas comunidades, cuja reprodução territorial se dá por meio de histórias, práticas de cuidado, disputas e vínculos de pertencimento continuamente reinscritos no espaço.

Apesar da heterogeneidade de seus contextos e desafios, um fio estrutural conecta esses quatro territórios: a exposição calculada a riscos, desastres e omissões que não seriam tolerados em áreas não negras. É essa assimetria - marca persistente do racismo ambiental - que delinea as formas de precarização e de violência que incidem sobre cada comunidade. Ao mesmo tempo, são essas mesmas condições que acionam modos de resistência e de cuidado que tanto revelam a agência negra quanto reorganizam a vida nesses lugares.

Na comunidade quilombola de São Roque, no extremo sul de SC, a precarização das infraestruturas básicas constitui a face mais recorrente da violência estatal. A principal via de acesso, ciclicamente destruída pelos eventos de chuva, transforma intempéries climáticas em desastres sociais produzidos. A interdição prolongada da estrada, que obrigou centenas de famílias a percorrer um desvio de quarenta quilômetros, reitera um padrão de negligência que se intensifica desde 2022. A manutenção insuficiente, dependente de recursos municipais limitados, enquanto o Estado se recusa a assumir responsabilidade, expõe a comunidade a inseguranças e a um isolamento que não são contingentes, mas estruturais.

Na Invernada dos Negros, a comunidade quilombola enfrenta a violência que se inscreve na forma de um passivo ecológico persistente, legado de um ciclo de monocultura de pinus implantado irregularmente por empresas. As narrativas locais descrevem um processo de degradação contínua: o pinus, espécie exótica e invasora, suprime a vegetação nativa, altera o solo, compromete o substrato biológico e expulsa a fauna que sustentava modos tradicionais de coleta, cultivo e circulação. A expansão silenciosa da planta atua como dispositivo de erosão territorial, articulando desigualdades ambientais históricas a um presente de risco e escassez.

No quilombo de Fortunato, a resposta cotidiana ao racismo ambiental emerge na relação cuidadosa com o rio. A prática contínua de limpeza do leito, realizada por um homem, Valmir, e sustentada pela própria comunidade, constitui uma tecnologia social de gestão de risco e manutenção da vida. Ao remover sedimentos e resíduos que potencializam enchentes, a comunidade antecipa o desastre e o neutraliza - sem apoio estatal - reforçando formas de autonomia e soberania. Essa agência se estende também aos cultivos alimentares, como o aipim, os butiás, o café e outras plantas que garantem reprodução material, preservam a fertilidade da terra e reafirmam práticas tradicionais que organizam a ontologia territorial quilombola.

O quilombo Taboa explicita, talvez com maior intensidade, a dimensão mais crua do racismo ambiental. Desde os anos 1980, o descarte de resíduos industriais tóxicos - sobretudo óleo queimado de motor - transformou a lagoa do território em uma zona de contaminação crítica. A substância semi-sólida resultante, capaz de provocar queimaduras e instabilizar o solo, constitui um risco de morte que se arrasta por décadas. Embora haja reconhecimento oficial da infiltração dos resíduos no solo e na água, a comunidade convive com intimidações, opacidade institucional e intervenções enigmáticas, como um incêndio noturno e a recente instalação de um contêiner sem explicações. A judicialização, que havia estabelecido a responsabilidade solidária entre empresa e Estado, foi esvaziada por uma manobra jurídica que transferiu ao Estado apenas uma obrigação subsidiária. Com a falência da empresa, o Estado temporiza, busca fontes de financiamento, adia soluções - enquanto a comunidade permanece exposta.

A travessia por esses quatro territórios torna evidente a persistência de uma lógica estrutural que autoriza a exposição de comunidades quilombolas a riscos incompatíveis com qualquer parâmetro de justiça ambiental, que estão interligadas, segundo Milton Santos (1996) à produção do espaço e a racionalidade desigual que as organiza, especialmente no sul do Brasil. Mas o que também se delineia, de forma igualmente contundente, é a força das estratégias comunitárias de cuidado, reivindicação e manutenção da vida. São essas práticas que reescrevem, no cotidiano, as geografias negras como espaços de resistência vital, nos quais a luta pelo território é, simultaneamente, luta pela existência.

Deste modo, o conceito de Racismo Ambiental é mobilizado para além de um diagnóstico sobre a distribuição desigual de recursos ou riscos, ainda que essa compreensão seja fundamental para entendimento de como agem estados e municípios, ou melhor, como deixam de agir (cf. Bullard, 1990). No entanto, o Racismo Ambiental aqui, é entendido como expressão direta da estrutura da colonialidade do poder (Quijano, 2005; Mbembe, 2017; 2019, Oliveira, 2024), que define quem tem o direito de habitar plenamente um território e quem deve ser mantido sob regimes de precariedade ambiental como parte de um processo histórico de despossessão (Collins, 2009).

Entre as comunidades quilombolas de Santa Catarina, essa lógica se materializa de modos distintos e entrelaçados, compondo a multissituacionalidade da violência: nas enchentes que isolam São Roque, no avanço persistente do pinus na Invernada dos Negros - espécie que monopoliza o solo como dispositivo de ocupação territorial e ecológica - e nas queimadas e contaminações tóxicas deixadas pela Sulquímica em Taboa. Esses processos não

constituem eventos isolados, mas a continuidade de uma racionalidade que organiza o espaço de forma racializada.

Contudo, é também no cotidiano que se desenham as respostas à violência ambiental: práticas de recomposição do solo, cuidados com o rio, mutirões de auto-organização, modos de cultivar e colher, rituais de proteção, memórias transmitidas e narrativas que reafirmam o território como espaço de vida. É nesse entrecruzamento entre violência estrutural e práticas de manutenção da existência que se situa a análise do Racismo Ambiental.

A definição utilizada alinha-se à proposição de Herculano (2006), para quem o racismo ambiental consiste no:

Racismo ambiental é o conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais (Herculano, 2006, p. 11).

Como observa Rangel (2016), a desigualdade racial vivida pelas comunidades quilombolas está diretamente vinculada às dinâmicas da justiça ambiental, constituindo exemplos inequívocos de racismo ambiental. Enchentes recorrentes, queimadas, contaminações industriais e ausência de saneamento básico não resultam de contingências, mas de uma racionalidade histórica que distingue quais populações merecem proteção e quais podem ser expostas ao risco.

Esse arranjo revela uma forma de governança ambiental que opera de modo racializado, reproduzindo desigualdades através do manejo dos espaços, das infraestruturas e dos bens comuns. O ambiente não figura apenas como cenário da opressão, mas como método de exercício do racismo estrutural, configurando os territórios quilombolas tanto como zonas de sacrifício quanto como espaços de resistência e reinvenção da vida. Para as comunidades em estudo, o racismo ambiental não se apresenta como um conceito técnico-jurídico ou como diagnóstico externo. Ele é vivido como experiência cotidiana, nomeada pelos moradores a partir do abandono, do descaso e da percepção clara de que os governantes “pouco se importam” ou “estão do lado das empresas”.

Essas percepções locais não apenas revelam a materialidade da degradação, mas mostram como ela é inscrita na memória coletiva e ativada em práticas de proteção, alianças internas e formas de reivindicação do território no campo público. Ao situar essas narrativas e práticas de agência no centro da análise, evidencia-se que o racismo ambiental constitui uma dimensão estrutural da disputa pela existência quilombola. Ele atravessa as relações com a

terra, as técnicas de cultivo, os cuidados com a água, as formas de circulação e os repertórios de resistência mobilizados frente ao Estado e ao capital.

Ao aproximar as experiências de violência ambiental das práticas de recomposição e cuidado, torna-se possível alinhar o racismo ambiental vivido pelas comunidades quilombolas ao conceito de *black hauntology*, tal como formulado por Wright (2020) e McKittrick (2013). Conforme analisa Tianna Bruno (2024) ao evidenciar o pós-vida biofísico da escravidão, esta chave analítica que reconhece a persistência de passados coloniais que seguem operando no presente não como memórias fósseis, mas como forças materiais que moldam a forma como vidas negras são territorializadas, governadas e percebidas. A *black hauntology* evidencia que certos corpos, territórios e ecologias carregam marcas de violências que não cessaram. Elas retornam - assombram - sob a forma de precarização, vigilância, despossessão fundiária e exposição ambiental seletiva. O retorno não é simbólico: é infraestrutural, químico, ecológico e administrativo. Essas presenças operam tanto sobre os corpos quanto sobre os ecossistemas, moldando relações com a terra, com a água e com o risco de modos que tornam visível a continuidade histórica da despossessão.

No trabalho etnográfico com comunidades como São Roque, Invernada dos Negros, Taboa e Fortunato, essas presenças tomam corpo em materialidades persistentes - enchentes recorrentes que isolam famílias, monoculturas que reorganizam o ambiente como forma de contenção territorial, resíduos químicos que atravessam gerações. São assombrações da colonialidade que não se dissipam, mas se atualizam em infraestruturas precárias, em políticas ambientais seletivas e em mecanismos cotidianos de vigilância e responsabilização desigual. Contudo, essas presenças não esgotam o mundo que se faz nos quilombos. Há também assombrações que afirmam, que protegem e que retomam vínculos de continuidade: mutirões, modos de plantar, rezas, memórias de luta e práticas de cuidado que se inscrevem no território como forças que reconstituem relações, sustentam famílias e reimaginam coletivamente futuros possíveis.

É nesse entrelaçamento de temporalidades - as que reiteram o dano e as que preservam a vida - que o racismo ambiental se revela como disputa ontológica. A questão não é apenas a desigual distribuição do risco, mas a própria definição de quem pode permanecer, cultivar, decidir e imaginar o território. A colonialidade aparece, assim, como um regime que tenta fixar certas vidas a condições de exposição contínua, enquanto as comunidades respondem com formas próprias de manejo, de parentesco ampliado, de espiritualidade e de cuidado ambiental que escapam à gramática estatal.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a proposta de Lorraine Leu (2023), para quem *assentamento* (*settlement*) não é apenas categoria técnica, mas uma chave para compreender como diferentes regimes de memória e de materialidade disputam o presente. Nessa direção, quilombos não podem ser pensados como unidades administrativas ou como meras “comunidades impactadas”, mas como espaços nos quais se articulam saberes ambientais, cosmopolíticas, histórias de deslocamento e tecnologias sociais de recomposição territorial. Situar o racismo ambiental nesse campo analítico não só amplia o entendimento das dinâmicas locais, mas reposiciona essas comunidades como produtoras de conhecimento e como protagonistas de debates centrais da ecologia política contemporânea.

A relevância desta análise reside, portanto, na necessidade de analisar essas práticas - de cuidado, manejo, memória e espiritualidade - como modos sofisticados de governança territorial que confrontam os modelos hegemônicos de gestão ambiental. Ao reconhecer essas cosmopolíticas quilombolas como formas legítimas e contemporâneas de pensar o território, a pesquisa contribui para uma agenda de justiça ambiental que se compromete com a autodeterminação comunitária e com a criação de outras possibilidades de futuro.

A presente investigação possui relevância imediata para o fortalecimento das lutas quilombolas por território, reconhecimento e justiça ambiental. Ao tratar as experiências de violência ambiental não como eventos isolados, mas como expressões de um padrão histórico que incide de modo sistemático sobre populações negras rurais, a pesquisa evidencia a continuidade de formas de governo e de precarização que estruturam o cotidiano dessas comunidades. A etnografia, nesse sentido, não opera apenas como descrição, mas como um gesto analítico capaz de revelar como tais violências se articulam a regimes de territorialização que permanecem ancorados na colonialidade.

Ao examinar as formas locais de cuidado, recomposição e manejo ambiental, reconhecemos nesses gestos cotidianos verdadeiras tecnologias sociais, produzidas e transmitidas por meio de relações de parentesco, oralidade, espiritualidade e trabalho coletivo. Essa compreensão permite deslocar o debate sobre políticas públicas para além da lógica da tutela técnica e da mera compensação ambiental, reposicionando as cosmologias quilombolas como referências centrais para práticas de proteção territorial, recuperação ambiental e afirmação de direitos (Fagundes e Silva, 2022). Trata-se de compreender esses saberes como pensamento político e como ação territorial que produz mundos.

Num momento em que os conflitos fundiários se intensificam e a degradação ecológica se torna cada vez mais amplificada por projetos econômicos predatórios, esta investigação ultrapassa os limites da academia ao recolocar os quilombos como atores fundamentais na

disputa por justiça ambiental no Brasil contemporâneo. Suas experiências demonstram que há modos sustentáveis de habitar a terra que não apenas resistem ao colapso socioambiental, mas oferecem alternativas concretas de convivência, cuidado e produção de futuro.

Assim, avançamos em direção a uma antropologia do cuidado e da terra que reconhece os saberes quilombolas como pensamento ambiental em plena potência. Ao situar o território como entidade viva - dotada de agência, memória e capacidade de ensinar - a pesquisa contribui para o fortalecimento das epistemologias negras e para a construção de uma ecologia decolonial que toma a existência quilombola como horizonte político e analítico indispensável.

Considerações finais: O Quilombo como Horizonte de Futuro.

Ao cruzar as paisagens conceituais das geografias negras e os cotidianos vividos em São Roque, Invernada dos Negros, Fortunato e Taboa, este artigo buscou desestabilizar as leituras burocráticas e puramente estatísticas que tentam circunscrever a existência quilombola em Santa Catarina. Se os dados quantitativos do Censo 2022 inicialmente escancaram a violência estrutural da fragilidade jurídica — materializada no dado contundente de que a esmagadora maioria dessa população habita fora de terras tituladas —, a imersão etnográfica e teórica realizada ao longo deste trabalho revelou que a permanência negra nesses lugares se sustenta por uma soberania ontológica e histórica anterior e superior à chancela do Estado.

A multissituacionalidade do racismo ambiental cartografada neste estudo — manifestada pelo isolamento por infraestrutura em São Roque, pelo passivo ecológico da monocultura de pinus na Invernada e pela contaminação tóxica por resíduos industriais em Taboa — demonstra que o espaço e o meio ambiente continuam sendo utilizados como métodos de exercício da herança colonial e do capitalismo racial no sul do Brasil. Trata-se de uma verdadeira assombração (*black hauntology*) que opera no nível molecular, químico e administrativo, tentando fixar corpos e territórios negros a zonas de sacrifício e descartabilidade.

Contudo, a principal contribuição desta investigação reside na constatação de que o quilombo não se deixa reduzir à categoria de "comunidade impactada". Diante da omissão ou da violência estatal calculada, às comunidades respondem não com gestos extraordinários e espasmódicos de oposição, mas com a sofisticação cotidiana das cosmopolíticas e das tecnologias ancestrais do cuidado. Limpar o leito de um rio em Fortunato, manejar a terra

correspondendo a ela, acionar a memória coletiva pela oralitura e reatualizar a gramática territorial e espiritual de entidades como João Maria são práticas que redescrevem o espaço. Cuidar, nesse horizonte, emerge como uma infraestrutura de insurgência espacial, um modo de produzir mundo e de garantir a continuidade da vida onde a lógica colonial planejou a despossessão.

Em última análise, afirmar os saberes quilombolas como pensamento ambiental em plena potência expande as fronteiras da própria ciência política e ecológica contemporânea. Ao recusar a dualidade moderna que separa o humano da natureza, as territorialidades negras desafiadas de Santa Catarina ensinam que a terra não é um recurso a ser explorado ou meramente preservado, mas um corpo político-espiritual com o qual se coabita. Em tempos de colapso socioambiental e intensificação de projetos econômicos predatórios, olhar para as tecnologias de cuidado dessas comunidades não é um exercício de retorno ao passado, mas um alinhamento com o futuro. Os quilombos permanecem gerando alternativas concretas de sobrevivência, direitos e reparação histórica, provando que resistir, para a população quilombola, é a arte de insistir em produzir vida em meio às ruínas da colonialidade.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Suzane V. *Entre risos e perigos: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV; ABA, 2002.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos: um objeto em construção. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 2, p. 333–354, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/2769>. Acesso em: 18 jun. 2025.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; PADILHA, Jandaíra Belino. Corpo território: o conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang. *Cadernos NAUI*, v. 10, n. 19, jul./dez. 2021.

BLEDSON, Adam; WRIGHT, Willie J. The pluralities of Black geographies. *Antipode*, v. 51, n. 2, p. 419–437, 2019.

BRUNO, Tianna. Black ecological relations and methodologies. *Progress in Human Geography*, v. 48, n. 1, p. 3–22, 2024. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/27539687241269334>. Acesso em: 18 jun. 2025.

BULLARD, R. Ecological inequalities and the new south: black communities under siege. *The Journal of Ethnic Studies*, v. 17, p. 101–115, 1990b.

CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

CARDOSO, Vânia Zikan. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, v. 13, n. 2, p. 317–345, 2007.

_____. Contar o passado, confabular o presente. In: RAPOSO, P.; CARDOSO, V. Z.; DAWSEY, J.; FRADIQUE, T. (eds.). *Terra do não-lugar*. Florianópolis: EdUFSC, 2013.

CHRISTO, Dirce Cristina de; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Relações raciais na comunidade quilombola Macaco Branco. *Amazônica*, v. 12, n. 1, p. 395–417, out. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. *Another kind of public education*. Boston: Beacon Press, 2009.

COSTA JUNIOR, J.; SILVA, C. Cristina. Cosmologia e kilombos. *SAPIENS*, v. 4, n. 2, p. 24–54, 2023.

ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à Cyberia. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA, 2016. p. 21–66.

ESCOBAR, Arturo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press, 2020.

FAGUNDES, Guilherme Moura. *Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO)*. Tese (Doutorado). UnB, 2019.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FLÁVIO, L. C. A geografia e os “territórios de memória”. *Revista Faz Ciência*, v. 15, n. 21, 2000. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/view/8731>. Acesso em: 25 nov. 2025.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar, 2020 [1979].

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988.

HARTMAN, Saidiya. *Lose Your Mother*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

HERCULANO, Selene. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. Texto apresentado no I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental, Fortaleza, 20–22 nov. 2006. Disponível em: <http://www.professores.uff.br/seleneherculano/publicacoes/la-como-ca.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2010.

INGOLD, Tim. *Estar vivo*. São Paulo: Editora 34, 2011.

LEU, Lorraine. *Defiant Geographies: Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020. ISBN 978-0-8229-4600-7.

_____. Settlement: Rosana Paulino and Black Women's Insubordinate Geohistories. *Afterall Journal*, [S.l.], 30 jan. 2024. Disponível em: <https://www.afterall.org/articles/settlement-rosana-paulino-and-black-womens-insubordinate-geohistories/>. Acesso em: 25 set. 2025.

LE MOS, Amália Inês Geraiges de. América Latina: uma realidade de cidades gigantes. *Revista do Departamento de Geografia*, n.5, 1991, p. 53 - 59.

LIMA, Ronaldo de Queiroz. A existência indígena dos Anacé da Serra da Japura: continuidade histórica, conexões de parentesco e habitar a terra ancestral com encantados. 2023. 336f. Tese (Doutorado em Antropologia) 3 Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MBEMBE, Achille. Africa in Theory. In: GOLDSTONE, B.; OBARRIO, J. (eds.). *African Futures*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018a.

_____. *Sair da grande noite*. Petrópolis: Vozes, 2019.

MCKITTRICK, Katherine. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

MOMBELLI, Raquel. Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. *O quilombismo*. São Paulo: Perspectiva; IPEAFRO, 2019.

OLIVEIRA, Josiane Silva de. Histórias e modos de organizar. *Organizações & Sociedade*, v. 31, n. 109, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–129.

RANGEL, Tauã Lima Verdan. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. *RIDH*, v. 4, n. 2, p. 129–141, jul./dez. 2016.

RIBEIRO, A. A. M. (2021). ENSINAR NO QUILOMBO, ENSINAR O QUILOMBO: ESCOLARIZAÇÃO E IDENTIDADE RACIAL DOCENTE. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)*, 13(38), 267–286. Recuperado de <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/937>

SANTANA, Thiago. Fazendo-rios: masculinidades quilombolas entre territórios e cuidados. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina. 2025. p. 288.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, Quilombo: modos e significados. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

_____. “A terra dá, a terra quer”. Coedição: UBU PISEAGRAMA. Ilustrações: Santídio Pereira. Brochura 112 p. 2023.

SANTOS, Milton. O retorno del territorio. En: OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires : CLACSO, 2005.

SILVA, Sandra Regina Vaz da; FAGUNDES, Gustavo. Clóvis Moura e a questão social no Brasil. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 1-?, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e8413>. Acesso em: 25 nov de 2025.

SPOSATI, Aldaíza. Território e gestão de políticas sociais. *Serviço Social em Revista*, v. 16, n. 1, p. 05–18, 2013.

TSING, Anna L. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press, 2015. Tradução brasileira: *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1 edições, 2022.

_____. EBRON, Paulla. Writing and rhythm. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, p. 683–687, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

WALSH, Catherine. Introducción – (Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito: Abya-Yala, 2005.