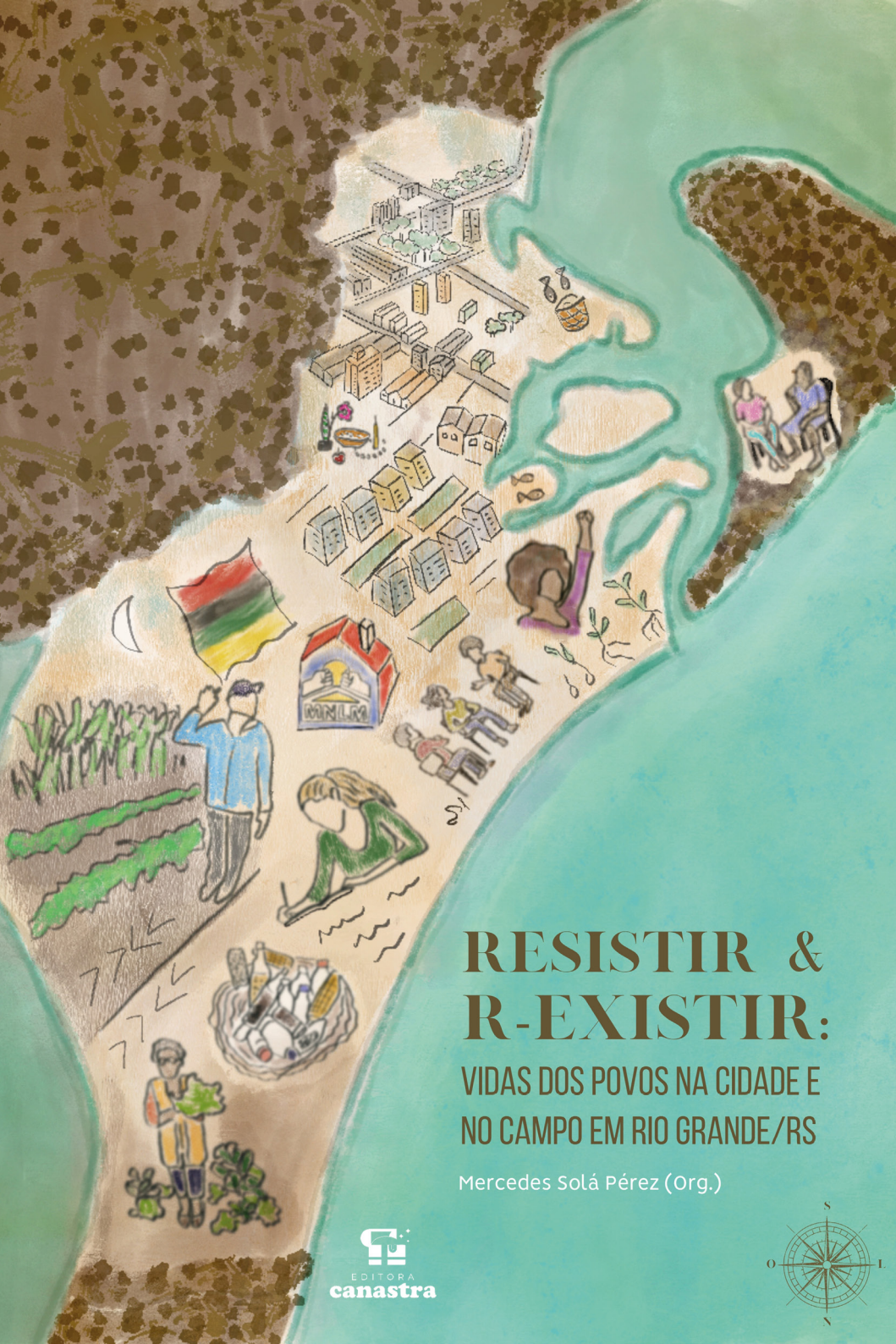
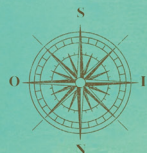




RESISTIR & R-EXISTIR:

VIDAS DOS POVOS NA CIDADE E
NO CAMPO EM RIO GRANDE/RS

Mercedes Solá Pérez (Org.)



Mercedes Solá Pérez (Org.)

RESISTIR & R-EXISTIR:

**VIDAS DOS POVOS NA CIDADE E
NO CAMPO EM RIO GRANDE/RS**



Coordenação Editorial

Eliana Cepolini

Projeto Gráfico

Cecília Rosa

Capa

Elisa Feltran Serafim

Revisão

Penha Brandim

Conselho Editorial

Carina Copatti – UFES

Daniel Santos Costa – UFU

Felipe Milanez – UFBA

Gabriela Faria Barcelos Gibim – Unicamp

Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Unimontes

Jackeline Silva Alves – UEG

Karina Elizabeth Serrazes – IFSULDEMINAS

Luis Fernando Tosta Barbatto – IFTM

Maria da Penha Brandim de Lima – Unimontes

Michéli Lima Schwade – UFAM

Pablo Sebastian Moreira Fernandez – UFRN

Rodrigo Guimarães dos Santos Almeida – USP

Tiago Maiká Müller Schwade – UFAM

Zaira Rodrigues Vieira – UEMG

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Resistir e re-existir: vidas dos povos na cidade e
no campo em Rio Grande/RS [livro eletrônico] /
organização Mercedes Solà Pérez. -- Campinas,
SP : Editora Canastra, 2026.
PDF

Vários autores.
ISBN 978-65-85777-26-1

1. Comunidade - Aspectos sociais 2. Justiça
social 3. Movimentos sociais 4. Narrativas 5. Povos
indígenas 6. Territorialidade I. Pérez, Mercedes
Solà.

26-369175.0

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Livia Dias Vaz - Bibliotecária - CRB-8/9638

EDITORA CANASTRA

 editoracanastra

 editoracanastra

 editoracanastra@gmail.com

 www.editoracanastra2.lojavirtuolpro.com

Outono de 2026

SUMÁRIO

- 6** **Prefácio**
Cristiano Quaresma de Paula
- 13** **Apresentação**
Mercedes Solá Pérez
- 16** **Entre a colonização e a resistência:
impactos sociais da colonização luso-
espanhola na região de Rio Grande**
Janaína de Moraes
- 38** **Empreendimento junção e a luta urbana:
o movimento nacional de luta pela
moradia (mnlm) no município de Rio
Grande - RS**
Erik Machado de Souza
- 62** **Transgeracionalidade /
intergeracionalidade nos/dos terreiros do
município do Rio Grande: a importância
da oralidade no manutenção da
cultura e movimentos sociais**
Lucas de Sousa Pereira

- 92** **Cartografias da resistência: os quilombos urbanos no Brasil contemporâneo e a luta pelo território**
Jolnei Voese Gomes
Laura Dorneles Lemes
- 107** **Feminismos: enraizando e cuidando(-nos)**
Mercedes Solá Pérez
- 127** **Os desafios de ser uma educadora popular: do cuidado à resistência**
Jéssica Kirst
- 142** **“As formas cotidianas de resistência camponesa não produzem manchetes de jornais”: guardiões de sementes e re-existências tecidas no espaço**
Darlan Goulart
- 164** **O que a vida nos conta? Uma leitura a partir das histórias de vida**
Vinicius do Amaral Protas
- 182** **Mini biografias (dos últimos anos) de vida**

PREFÁCIO

Em 2021, quando criamos o (R)EAT FURG, nosso objetivo foi promover as (r)existências ambientais e territoriais, a partir da perspectiva que nos foi ensinada por Carlos Walter Porto-Gonçalves, ao compreender as relações entre existências, resistências e re-existências. Esta obra, organizada pela professora Mercedes Solá Pérez, evidencia um amadurecimento dessa discussão no grupo, na medida em que novas camadas vêm sendo incorporadas à leitura social crítica, sobretudo a partir da vertente descolonial — que tem tensionado e renovado a Geografia — e do enfoque feminista.

Por isso, em diálogo com a organizadora e autora da introdução, deixemos de lado qualquer culpa ou receio de possíveis equívocos: o que está sendo apresentado constitui um exemplo para a Geografia brasileira, demonstrando a importância de insistir e incentivar a escrita científica desde a graduação, bem como de aprofundar a discussão sobre as questões sociais nas quais os estudantes estão implicados. Mi hermana de lucha, ¡felicidades!

Ler o livro “Resistir e r-existir: vidas dos povos na cidade e no campo em Rio Grande/RS” em primeira mão foi um imenso prazer, especialmente por reencontrar nele alguns estudantes dos quais tive a satisfação de ser professor, acompanhando seus percursos e observando o processo de amadurecimento acadêmico se materializar. Destaca-se, ainda, o compromisso social que emerge dessas trajetórias, resultado do envolvimento com o ensino, a pesquisa e a extensão, orientado pela construção de um futuro mais justo para todas e todos.

O livro foi organizado como uma tessitura de experiências, análises e narrativas que, embora diversas em seus objetos e abordagens, convergem na afirmação de sujeitas e sujeitos, territórios e saberes historicamente invisibilizados. Ao longo dos capítulos, emergem múltiplas existências — povos indígenas, comunidades quilombolas urbanas, povos de terreiro, mulheres, educadoras populares e camponeses — que desafiam leituras simplistas e hegemônicas da

realidade social. Essas sujeitas e sujeitos são apresentados não como resquícios do passado, mas como presenças vivas, que produzem e ressignificam continuamente seus territórios.

As resistências que atravessam a obra revelam a persistência de estruturas de dominação, como a colonialidade do poder e do saber, o racismo estrutural, o patriarcado e as desigualdades socioespaciais intensificadas pelo avanço do capital. Seja no campo ou na cidade, nos territórios tradicionais ou nas periferias urbanas, os conflitos se expressam na disputa por terra, moradia, reconhecimento, direitos e dignidade, evidenciando os limites das políticas públicas e das formas institucionais de inclusão.

É, contudo, nas re-existências que o livro encontra sua maior potência analítica e política. As formas coletivas de organização — como o aqilombamento, os movimentos por moradia, os terreiros de batuque, os coletivos de educação popular, o feminismo comunitário e a guarda de sementes crioulas — revelam práticas concretas de enfrentamento às desigualdades e de construção de alternativas. Nesses contextos, o território aparece como categoria central, entendido não apenas como espaço físico, mas como espaço vivido, relacional e carregado de memória, identidade e resistência.

Também é recorrente nesta obra a valorização da memória, da oralidade e da transmissão de saberes, que conectam gerações e sustentam modos de vida. As histórias de vida, os ensinamentos ancestrais e as práticas cotidianas demonstram que o conhecimento não se restringe aos marcos institucionais da ciência, mas se produz também nos vínculos comunitários, nos afetos e nas experiências compartilhadas.

A perspectiva interseccional, que articula gênero, raça/etnia, classe e geração como dimensões inseparáveis na compreensão das desigualdades e das lutas sociais também caracteriza esse livro. Em diferentes intensidades, os capítulos demonstram que as opressões não atuam de forma isolada, mas combinada, ao mesmo tempo em que evidenciam que também as resistências se constroem de forma articulada e por meio de alianças. Logo, o livro não apenas analisa realidades, mas também se posiciona politicamente ao dar visibilidade a outras formas de existir, resistir e re-existir, contribuindo

para a construção de um pensamento crítico comprometido com a transformação social e com a justiça territorial.

Para comentar os capítulos irei destacar existências, resistências e re-existências e, também, minha percepção a respeito de interseccionalidade. O primeiro capítulo *Entre a colonização e a resistência: impactos sociais da colonização luso-espanhola na região de Rio Grande*, de Janaína de Moraes, apresenta uma leitura crítica da formação territorial a partir da colonialidade do poder e do saber, destacando a colonização do município do Rio Grande. A autora evidencia, na atualidade, as existências dos povos indígenas, especialmente das etnias Mbya Guarani e Kaingang, historicamente invisibilizadas pelas narrativas eurocêntricas. Ao mesmo tempo, explicita as resistências inscritas nos processos de colonização, marcados pela negação da diversidade étnica e pela produção de desigualdades socioespaciais. As re-existências emergem nas formas de organização coletiva e retomada territorial indígena, como nas aldeias e na atuação política de lideranças, com destaque para a cacica Talcira Gomes e o Conselho Municipal dos Povos Indígenas. Também evidencia a interseccionalidade, ao articular dimensões de etnia, gênero e desigualdade social na análise das dinâmicas territoriais.

O capítulo *Empreendimento Junção e a luta urbana: o Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN) no município de Rio Grande - RS*, de Erik Machado de Souza, evidencia a centralidade dos movimentos sociais urbanos na disputa pelo direito à moradia. O texto destaca as existências das populações urbanas precarizadas e dos sujeitos coletivos organizados no MNLN, historicamente invisibilizados nas políticas habitacionais. As resistências se expressam nas adversidades enfrentadas nas ocupações, como as condições climáticas severas, a falta de infraestrutura e os entraves políticos e institucionais, incluindo disputas com interesses da construção civil. As re-existências se materializam nas estratégias de organização coletiva, como as ocupações para “marcar território”, a permanência nos espaços e a incidência política que impulsiona políticas públicas, como no caso da Cidade de Águeda e do Loteamento Junção vinculado ao MCMV-Entidades. O capítulo aponta elementos de interseccionalidade, ao revelar desigualdades sociais que atravessam classe, gênero e condições de vida nas lutas urbanas.

Em *Transgeracionalidade/intergeracionalidade nos/dos terreiros do município do Rio Grande: a importância da oralidade no manutenção da cultura e movimentos sociais*, Lucas de Sousa Pereira, discute as existências dos povos de terreiro e das religiões de matriz africana, historicamente invisibilizados e marginalizados. O texto destaca as resistências expressas na repressão histórica, na intolerância religiosa e nos processos de criminalização e desterritorialização, que afetam especialmente as novas gerações. As re-existências se manifestam na força da oralidade e na transmissão intergeracional de saberes, que sustentam identidades, práticas culturais e formas coletivas de organização, além de promoverem movimentos sociais em defesa desses territórios. A interseccionalidade é enfatizada ao articular dimensões de raça, geração e diversidade sexual, evidenciando o papel inclusivo e acolhedor das religiões de matriz africana.

No capítulo *Cartografias da resistência: os quilombos urbanos no Brasil contemporâneo e a luta pelo território*, Jolnei Voese Gomes e Laura Dorneles Lemes apresentam as existências dos quilombos urbanos como expressões vivas de comunidades negras historicamente invisibilizadas. Apresentam resistências frente às ameaças contemporâneas, como a especulação imobiliária, o racismo estrutural e ambiental, e as disputas institucionais que limitam o reconhecimento e a permanência desses territórios. As re-existências se materializam no aquilombamento como prática contínua de luta, bem como no uso da cartografia social como ferramenta contra-hegemônica, fortalecendo identidades, memórias e a organização coletiva. O texto ressalta a interseccionalidade ao evidenciar questões raciais, territoriais e geracionais, especialmente na transmissão de saberes e no fortalecimento do pertencimento entre as novas gerações.

Em *Feminismos enraizando e cuidando(-nos)*, Mercedes Solá Pérez enfatiza as existências das mulheres, especialmente aquelas vinculadas a comunidades tradicionais e pesqueiras, cujas experiências e saberes são historicamente invisibilizados pelas estruturas patriarcais e pela ciência hegemônica. O texto destaca as resistências presentes nas desigualdades de gênero, na divisão sexual do trabalho e nas violências que limitam a autonomia das mulheres, tanto no âmbito doméstico quanto comunitário. As re-existências emergem nas práticas do feminismo comunitário e descolonial, nas metodologias

participativas e no fortalecimento de redes de cuidado e solidariedade, articuladas na perspectiva do território corpo-comunidade-terra. O capítulo evidencia fortemente a interseccionalidade, ao articular gênero, territorialidade e dimensões comunitárias, propondo uma construção política baseada no cuidado, na reciprocidade e no bem viver.

O capítulo *Os desafios de ser uma educadora popular: do cuidado à resistência*, de Jéssica Kirst, expõe as existências de mulheres educadoras populares que atuam em contextos periféricos, cujas trajetórias e saberes são historicamente invisibilizados pelas estruturas educacionais hegemônicas. A autora frisa que as resistências estão presentes nas desigualdades sociais, no machismo cotidiano e na desvalorização do saber popular, que limitam o reconhecimento dessas mulheres e de suas práticas. As re-existências se materializam nas práticas da educação popular como ação coletiva e emancipatória, nas redes de solidariedade, nas rodas de conversa e na atuação em movimentos sociais, onde o cuidado se afirma como prática política. A interseccionalidade é um destaque nesse texto, ao articular gênero, classe, raça e geração, mostrando como essas dimensões atravessam os desafios e as potências da atuação dessas educadoras.

No capítulo *As formas cotidianas de resistência camponesa não produzem manchetes de jornais: guardiões de sementes e re-existências tecidas no espaço* Darlan Goulart apresenta as existências de agricultores familiares, camponeses e guardiões de sementes crioulas, sujeitos historicamente invisibilizados frente à hegemonia do agronegócio. No texto, as resistências estão inscritas nos conflitos com o modelo dominante de produção, marcado pela mercantilização da natureza, pela imposição de sementes comerciais e pela subordinação ao mercado. As re-existências se manifestam nas práticas cotidianas de cultivo, na preservação e troca de sementes crioulas e na organização comunitária, que reafirmam a autonomia, os saberes tradicionais e os vínculos territoriais. O capítulo não enfatiza diretamente a interseccionalidade, mas sugere dimensões geracionais e comunitárias na transmissão de conhecimentos e na continuidade desses modos de viver.

No último capítulo *O que a vida nos conta? Uma leitura a partir das histórias de vida*, Vinicius do Amaral Protas apresenta as existências

de sujeitos do campo em São José do Norte, cujas trajetórias e modos de viver não seriam visibilizados por narrativas hegemônicas. A partir das histórias de vida, o texto destaca as resistências presentes nas dificuldades estruturais, nas limitações de acesso a serviços, nas instabilidades econômicas da agricultura e nas transformações impostas por novas lógicas produtivas e territoriais. As re-existências se apresentam nas práticas cotidianas de trabalho, nas redes de troca e solidariedade entre famílias e na permanência de saberes e modos de viver que se adaptam às mudanças sem perder sua essência. O capítulo aborda, ainda que de forma mais sutil, a interseccionalidade, especialmente nas dimensões geracionais e de trabalho, evidenciando as diferenças entre experiências de vida no campo ao longo do tempo.

Na compreensão das abordagens de gênero é fundamental destacar que, nessa coletânea, as mulheres não aparecem como “objeto” de análise, mas como agentes centrais das re-existências, assumindo protagonismo em múltiplos contextos sociais e territoriais. Esse protagonismo se materializa na liderança indígena da cacica Talcira Gomes, na aldeia Pará Rokê, cuja atuação política reafirma a presença feminina nos processos de retomada e organização dos povos originários, assim como nos povos de terreiro, onde foram destacadas Mãe Nely de Iansã, Mãe Mesquita do Bará, Mãe Alzira de Exu e Mãe Ayde da Oxum, que expressam a centralidade das mulheres na manutenção espiritual, cultural e comunitária, além da resistência frente à intolerância religiosa.

No campo da luta urbana, a vereadora Karina Rocha aparece como liderança vinculada ao Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLM), articulando luta por direito à cidade e políticas públicas. No âmbito da educação popular, emergem vozes como Lisliane, Sophia, Ana, Camila e Janaína, que revelam, a partir de suas trajetórias, o papel das mulheres na construção de práticas educativas emancipatórias, marcadas pelo cuidado, pela sobrecarga de funções e pela resistência ao machismo estrutural. Já no contexto do campo, histórias como a de Beatriz e Dona Maria evidenciam mulheres que, desde cedo, articulam trabalho produtivo e reprodutivo, contribuindo para a economia familiar e para a reprodução dos modos de viver rurais, muitas vezes em condições precárias e

invisibilizadas. Além disso, são destacadas mulheres de comunidades tradicionais, como as mulheres da Ilha da Torotama, que constroem coletivamente práticas baseadas no cuidado, na reciprocidade e na relação corpo-comunidade-terra.

Por fim, agradeço à organizadora e às autoras e autores, pela oportunidade de apreciar e comentar uma obra tão relevante. Espero que as leitoras e leitores sejam provocados a refletir e a agir.

Boa Leitura!

Cristiano Quaresma de Paula
Brasília, abril de 2026.

APRESENTAÇÃO

Já ouvi algumas pessoas dizerem que “é necessário compreender (e ter compaixão) pela pessoa que foi ou pelo texto que escreveu anos atrás”. Com palavras, mais ou menos irônicas e, fundamentalmente, de entendimento de que estamos em permanente mudança, este livro resulta de um exercício que iniciou em 2024 e finaliza (!) com a publicação em 2026. Em perspectiva, dois anos podem ser muito ou pouco tempo, dependendo de vários aspectos e, em termos de escrita no caso deste livro, significa um processo reflexivo de elaboração, acompanhamento, revisão e decisão de dizer: - “este é o texto final”. Contudo é evidente que resulta quase como um censo ou uma fotografia que retrata um instante, um momento e que, ao finalizar, nem as ideias originais nem os autores e autoras são os mesmos. Isso, mais que uma desculpa antecipada ou de (auto) compaixão, vale como *spoiler* para instigar à leitura das miniautobiografias de r-existência das autoras e autores que nelas buscam contar brevemente esse transcurso, para além do perfil acadêmico rígido.

Esta introdução da apresentação me leva também a contar um pouco sobre a ideia original, o processo metodológico e chegar no resultado que está em suas mãos e/ou frente aos seus olhos. A ideia surgiu no início de 2024 – graças ao incentivo de Cristiano Quaresma de Paula ao aprovar o projeto de pesquisa do Edital FAPERGS 08/2023 Auxílio Recém-Doutor ou Recém-Contratado – ARD/ARC, intitulado “R-existências sociais dos povos do campo, das águas, das florestas e da cidade em Rio Grande – RS”. Vale ressaltar então que o financiamento para publicação deste livro resulta desse projeto.

Na escrita da obra eu manifestava que estava gestando a chegada em Rio Grande e, como parte disso, pretendia fazer uma pesquisa (vinculada ao ensino e à extensão) que permitisse que me aproximasse deste novo lugar onde estou me assentando de maneira mais prolongada. Assim, propus que as e os estudantes que tivessem participado da disciplina de Tópicos especiais em Geografia Humana (1.2024) pudessem fazer o exercício de elaborar um artigo para um livro, este livro.

Darlan Goulart de Oliveira esteve em diálogo permanente – e agradeço por isso – tanto para a elaboração do projeto, como para a revisão dos artigos e outras questões relacionadas à execução, por isso, foi convidado a compor o livro, embora já estivesse no mestrado em Geografia e não cursasse a disciplina, mas também porque, para a temática que ele estudava, era importante conhecer e aprofundar a questão. No âmbito da elaboração do artigo, tivemos a oportunidade de entrevistar referentes do grupo de guardiões de sementes crioulas de Rio Grande.

Em relação às temáticas, as propostas, no projeto e na disciplina, que reverberam nos textos – foram: resistências cotidianas públicas e em alianças; outros horizontes civilizatórios; cuidado e comuns/comunalidade; garantias territoriais legais; território: corpo, comunidade, terra; ocupações e assentamentos de reforma agrária, povos indígenas, povos quilombolas, povos e comunidades tradicionais, ocupações e reforma urbana; gestão compartilhada e justiça ambiental. Também, no sentido de incentivar às pesquisas com perspectiva social e extensionista, se tratou sobre metodologias de ação social conjunta como os processos de cartografia social, a elaboração de protocolos de consulta e os tribunais populares.

Um primeiro período foi nesse âmbito da disciplina, no qual as e os estudantes começaram a fazer leituras e a dialogar em rodas sobre as temáticas e metodologias de ação social conjunta. Nesse momento, também se integrou Erik Machado de Souza que estava iniciando o mestrado em Geografia sob minha orientação e realizava o estágio de docência na disciplina. A tentativa, então, era fazer convergir a aproximação aos sujeitos coletivos que constroem Rio Grande no campo e na cidade com as pesquisas em execução e os processos de ensino.

Vinicius do Amaral Protas e Jolnei Voese Gomes, no final e início do curso, respectivamente, foram os dois estudantes que iniciaram e concluíram a disciplina e toparam o desafio de continuar a caminhada com a elaboração do artigo para o livro. Jéssica Leal Kirst, Janaina de Moraes Rodrigues e Laura Dorneles Lemes tinham manifestado interesse nas temáticas, mas devido a outras demandas não tinham conseguido participar da disciplina e, por isso, foram convidadas para a parte do processo de elaboração de um artigo, mesmo sem terem se apropriado inicialmente das leituras.

Começamos as reuniões semanais que em alguns momentos foram quinzenais, depois foram pausadas para a escrita individual (ou em dupla) e mais tarde reestabelecidas para fazer exercícios coletivos de acompanhamento da escrita, tirar dúvidas e organizar a revisão dos textos entre as autoras e autores.

Também tivemos um período de realização das entrevistas, rodas de conversa e visitas aos sujeitos coletivos com os quais dialogamos para a realização dos artigos. Cada um e cada uma – desde sua possibilidade e conhecimentos e com o meu apoio (mais ou menos frequente) – propôs sua temática, escolheu os sujeitos coletivos da pesquisa, construiu a metodologia e organizou a revisão bibliográfica e/ou as entrevistas ou rodas de conversa e a escrita do texto. Cada processo levou a mais do que o esperado e fomos entendendo que os tempos dos sujeitos coletivos, vinculados aos nossos, os da escrita e os de conseguir equilibrar todas as demandas da vida (como equilibristas de pratos no circo) são ajustados e, para conseguir finalizar, precisávamos colocar este livro como prioridade máxima em algum momento. Conseguimos, em diferentes calendários, ritmos e possibilidades de maior ou menor dedicação de cada um e cada uma; com enchente, greve, cenas da vida cotidiana e *outras cosas más*, finalizá-lo.

Este livro, portanto, contém, energia, trabalho, dedicação e ensino, pesquisa e extensão em diálogo com os sujeitos coletivos que: constituem historicamente o Rio Grande; fazem parte do Movimento de Luta por Moradia (MNLN); organizam os terreiros da cidade; criam formas de resistência através de territorialidades como os quilombos urbanos; se preocupam com a esfera do cuidado como as mulheres; promovem espaços de educação popular; semeiam e são guardiões de sementes crioulas; e vivem no campo.

O desejo é que este livro seja estimulante para outras experiências semelhantes que vinculem o ensino, a pesquisa e a extensão. Também, que possa ser lido pelos sujeitos coletivos aqui retratados e que se identifiquem nas seguintes páginas que só foram feitas porque esses sujeitos existem, r-existem e nos ensinam, dia a dia, como transformar a realidade de maneira que possamos viver bem com, contra e apesar do sistema capitalista/colonial patriarcal.

Mercedes Solá Pérez

ENTRE A COLONIZAÇÃO E A RESISTÊNCIA: IMPACTOS SOCIAIS DA COLONIZAÇÃO LUSO- ESPANHOLA NA REGIÃO DE RIO GRANDE

Janaína de Moraes

HISTÓRIAS NÃO CONTADAS NO RIO GRANDE

Falar exaustivamente sobre reparação histórica em relação à colonização no Brasil é indispensável. No entanto, torna-se paradoxal quando não acompanhamos essa crítica com uma reflexão igualmente profunda sobre o orgulho inconsciente das raízes europeias. Tal desequilíbrio revela a persistência de um eurocentrismo estrutural que continua moldando a sociedade brasileira por meio da educação e do entendimento de que a civilização chegou com a colonização branca.

A desmistificação do imaginário de que o “progresso” do território que hoje conhecemos como Brasil foi viabilizado por europeus, sobretudo luso-espanhóis, é um processo que precisa de especial atenção da comunidade acadêmica. A produção científica funciona como um mecanismo de elucidação. Ela também pode atuar na construção da desierarquização de valores civilizacionais herdados do colonialismo. Dessa forma, contribuir para mitigar a ignorância sobre a riqueza afro-brasileira, indígena e dos povos originários.

Em 2021, a pesquisadora Sônia Lages, do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), concedeu uma entrevista ao portal da Instituição no mês em que se celebra o Dia Internacional contra a Discriminação Racial. Na ocasião, afirmou que o racismo no Brasil é estrutural e institucionalizado. Segundo ela, esse processo permeia todas as áreas da vida, inclusive a da educação.

Com referência à academia, o racismo institucional e estrutural sempre privilegiou o conhecimento eurocêntrico, concedendo superioridade e centralidade à visão europeia sobre as outras visões de mundo. A intenção da visão de mundo europeia é de universalizar o conhecimento a partir dela, considerando-o como único e portador da verdade. Boaventura de Sousa Santos, cunhou o termo epistemicídio para se referir à destruição dos conhecimentos, dos saberes e das tradições de povos que foram alvos da exploração colonial. O epistemicídio é a tentativa de apagamento e de invisibilização da cultura negra no Brasil (Lages, 2021).

Nesse contexto, pretende-se, neste artigo, reforçar a contribuição da afirmação de que não se pode reparar o passado sem antes desconstruir a narrativa hegemônica de que a cultura europeia é padrão. Também é necessário ultrapassar a visão unilateral da história colonial do país. Nesse sentido, propõe-se recuperar a história, identificando os diferentes sujeitos coletivos que constituíram o que hoje é a cidade de Rio Grande, no extremo sul do Rio Grande do Sul. Isso permite fomentar o ensino e o conhecimento acerca das culturas negras e indígenas. Essas culturas seguem sendo tratadas como inferiorizadas, vistas apenas como vítimas e não como intelectos ativos na construção social, cultural e política. Além disso, constituem um alicerce central na formação da identidade brasileira.

De acordo com Queiroz (1987), no âmbito da colonização do sul do Brasil, a ocupação luso-espanhola, especialmente no território que hoje corresponde à cidade de Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul, teve início no século XVIII, motivada por interesses geopolíticos, econômicos e estratégicos para ambos os impérios. A posição geográfica privilegiada da cidade — situada entre o Oceano Atlântico e a Lagoa dos Patos — conferiu-lhe importância fundamental no projeto de ocupação portuguesa e defesa do território sulino frente às disputas com os espanhóis, além de facilitar a instalação de atividades econômicas ligadas à pecuária extensiva e à indústria do charque (Queiroz, 1987).

Contudo, esse processo de colonização, muitas vezes narrado sob uma perspectiva eurocêntrica e positivada como marco de civilização e progresso, ocultou profundas dinâmicas de violência, exploração e apagamento social, cultural e político. Conforme Diehl (2023), a ocupação colonial portuguesa se deu por meio da expropriação sistemática das terras habitadas por povos indígenas, como os Guarani, que foram progressivamente deslocados, submetidos a violências e marginalizados nos discursos oficiais.

Paralelamente, a utilização de mão de obra africana, negra, escravizada foi elemento estrutural na consolidação econômica da região, especialmente nas estâncias e nas charqueadas, onde milhares de pessoas negras foram submetidas a condições brutais de trabalho, em condição de escravizadas, sem reconhecimento histórico de sua contribuição à formação da sociedade rio-grandina. Tanto os povos indígenas quanto os africanos e seus descendentes foram historicamente invisibilizados nas narrativas hegemônicas, relegados a papéis secundários ou apagados por completo na memória oficial (Diehl, 2023).

Além disso, a imposição de valores, costumes, religião, idioma e instituições europeias consolidou um modelo de dominação cultural que teve como efeito a negação e desvalorização das cosmologias indígenas, das tradições africanas e de outras formas de existência não ocidentais. A colonialidade do saber (Lander, 2005) e a colonialidade do poder (Quijano, 2014) permanecem até hoje como herança estrutural desse processo, refletindo-se nas desigualdades socioeconômicas, no racismo estrutural e na persistente marginalização dos povos originários e das comunidades negras na cidade de Rio Grande.

Diante desse contexto, este artigo propõe uma análise crítica da colonização luso-espanhola na cidade de Rio Grande/RS. A pesquisa busca desconstruir a narrativa de progresso associada ao empreendimento colonial e evidenciar os mecanismos de invisibilização e silenciamento sociocultural, ao mesmo tempo em que destaca os processos de permanência e ressignificação das identidades subalternizadas. Por fim, o estudo examina os reflexos contemporâneos da exploração colonial nas dinâmicas sociais e econômicas

do município, evidenciando como o passado colonial continua a moldar o presente da cidade.

FUNDAÇÃO E PROJETO COLONIAL: A FORMAÇÃO DA CIDADE DE RIO GRANDE SOB A LÓGICA EUROCÊNTRICA

A fundação da primeira cidade do extremo sul do Brasil desempenhou um papel estratégico na colonização da região sul-americana. Devido à sua localização litorânea, que facilitava o acesso à Baía Platina, a Vila de Rio Grande passou a ser diretamente afetada pelo cenário europeu de guerras (Queiroz, 1987). De acordo com Novais (1989), a colonização portuguesa no Brasil deve ser compreendida como parte integrante do sistema colonial, o qual era profundamente afetado pelas crises e conflitos políticos que atravessavam a Europa. Nesse contexto, tais conflitos repercutiam nas colônias luso-espanholas sob a forma de disputas territoriais, cujo objetivo era garantir às coroas maior poder por meio da posse e do controle de áreas consideradas valiosas, que ofereciam vantagens econômicas ao sistema colonial vigente.

Para Aníbal Quijano, o colonialismo europeu, iniciado no século XV com Portugal como seu pioneiro, não se limitou à ocupação territorial, mas instaurou um padrão duradouro de poder que gerou disputas entre as metrópoles e produziu consequências profundas e permanentes na história dos territórios colonizados, afetando de modo agressivo os povos originários dessas regiões. No Pindorama — como era chamado o Brasil antes da dominação colonial — a região sul enfrentou vários desdobramentos por causa dos conflitos europeus, que geraram tanto os Tratados que desenharam as fronteiras —, como, por exemplo, o Tratado de Madri¹,

1 Foi um acordo diplomático assinado em 1750 que estabeleceu os limites das colônias sul-americanas das duas nações, substituindo o Tratado de Tordesilhas. Ele definiu, de forma geral, as fronteiras do Brasil atual e reconheceu a posse de territórios ocupados por Portugal, mas que pertenciam à Espanha. Estabeleceu os limites baseados no *Uti Possidetis* (quem possui de fato, possui de direito).

o Tratado de Santo Ildefonso² e o Tratado de Badajós -³ quanto às motivações para a geração de crises territoriais aos povos indígenas que já ali habitavam, a exemplo das Guerras Guaraníticas entre 1753 e 1756 (Golin, 2004). Em relação à formação da cidade de Rio Grande e acerca da conjuntura colonial do Brasil, Queiroz (1987, p. 25) apresentou:

nos quadros da história colonial brasileira da primeira metade do século XVIII, o estabelecimento do Presídio e Colônia do Rio Grande de São Pedro constitui fato primordial da expansão do império português na América. Situada no contexto geopolítico platino, a Colônia do Rio Grande teve sua trajetória histórica ao longo do século XVIII e inícios do século XIX fortemente atrelada aos acontecimentos político-militares que delineiam o processo de definição de fronteiras do Brasil Meridional, em que se insere a própria gestação da conformação político-geográfica da Capitania do Rio Grande de São Pedro.

A partir do pioneirismo nas Grandes Navegações de Portugal, seguido por Espanha, em busca de novos mundos para além da Europa, os impérios mantinham acordos de ocupação dos territórios que eles encontrassem. Em 1494, os países desenharam suas possessões; dividiram o globo com uma linha imaginária — através do Tratado de Tordesilhas — a qual demarcava a quem pertenceria a “nova” terra (Guimarães, 2018). “As terras a descobrir localizadas

2 Foi firmado em 1777 entre Portugal e Espanha, com o objetivo de redefinir os limites coloniais na América do Sul após sucessivos conflitos na região do Prata. Pelo acordo, a Colônia de Sacramento e a Ilha de Santa Catarina foram cedidas à Espanha, enquanto Portugal manteve a posse de parte do atual território do Rio Grande do Sul. O Tratado buscou encerrar as disputas fronteiriças, mas não encerrou completamente as tensões entre as coroas ibéricas.

3 Foi assinado em 1801 entre Portugal e Espanha após a Guerra das Laranjas ocorrida na Europa. O resultado do conflito europeu impactou nas disputas entre as colônias sul-americanas das coroas ibéricas. Pelo acordo, Portugal perdeu parte de seus territórios cedendo à Espanha a região das Missões Orientais (Sete Povos das Missões), gerando as guerras guaraníticas e alteração nos limites do São Pedro de Rio Grande (Rio Grande do Sul).

a oeste do meridiano seriam de Espanha e a leste de Portugal” (Guimarães, 2018, p.30).

Conforme demonstra Boris Fausto, tal acordo se estabeleceu no âmbito da lógica do mercantilismo⁴, que se orientava pela apropriação de recursos e pela integração das colônias ao comércio europeu. “Tanto a prática como a teoria partiam do princípio de que não há ganho para um Estado sem prejuízo de outro. Como alcançar o ganho? Atraindo para si a maior quantidade possível do estoque mundial de metais preciosos e tratando de retê-lo” (Fausto, 2006, p. 55). Nesse cenário, portanto, a Bacia Platina⁵ assumiu relevância estratégica, tornando-se espaço central das rivalidades luso-espanholas em razão de sua importância econômica e geopolítica.

A consecução do projeto tanto português como espanhol em busca do estabelecimento de pontos estratégicos foram firmados com a constituição de portos que se tornaram as localizações que representaram a frente de ameaça para ambos os impérios na tentativa de controlar a Bacia Platina. De um lado, Buenos Aires, já criada desde o século XVI, fazendo parte das possessões da América Hispânica; de outro, a Colônia de Sacramento, criada por Portugal em 1680, na Banda Oriental do Rio da Prata⁶, para antagonizar o porto espanhol (Possamai, 2006).

Diante da jornada tanto lusa como espanhola em busca de se estabelecerem estrategicamente próximo à Bacia Platina para acessar não só recursos como metais preciosos que abasteciam suas cortes na Europa, mas também fazer outros tipos de comércio como contrabando e negociação de pessoas africanas escravizadas, Rio Grande foi pensada, portanto, para conformar ao Brasil Colônia um enclave entre Colônia de Sacramento e o Rio de Janeiro, como afirma Queiroz (1987, p.29):

4 Sistema econômico que foi a base da economia capitalista moderna.

5 É uma bacia hidrográfica que abrange os territórios do que hoje é Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai. Composta pelos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, sendo a segunda maior bacia do Brasil.

6 A Banda Oriental do Rio da Prata, também conhecida como Província Oriental foi o nome dado à região que hoje corresponde ao Uruguai, durante o período colonial e imperial.

desde a fundação da Colônia de Sacramento (1680), o território que se estende do Rio da Prata à Capitania de São Paulo atraía a atenção de administração colonial e de particulares, ambos interessados em descobrir e explorar o potencial econômico da região. Em 1703, Domingos da Filgueira elaborou um minucioso ‘Roteiro por onde se deve governar quem sair por terra da Colônia de Sacramento para o Rio de Janeiro ou Vila de Santos, complementado, em 1704, pelo ‘informe’ de Francisco Ribeiro, que descrevia as riquezas da região platina, e apontava os meios de se chegar facilmente até elas, e principalmente à prata do Peru, através da expansão do comércio e da presença lusa na região, para o que aconselhava que se fizessem ‘povoações apontadas com seus presídios’, em Maldonado e no Rio Grande.

Golin (2002) diz que, historicamente, o colonialismo português estabeleceu seu primeiro enclave avançado nas margens do Rio da Prata, com a fundação da Colônia de Sacramento em 1680. Esse foi o marco inicial de uma expansão gradativa que articulou ações estatais com movimentos espontâneos. “Após a fixação desse primeiro reduto, o Estado colonial estabeleceu o segundo em Laguna (1686) e o terceiro em Rio Grande (1737)” (Golin, 2002, p. 49).

Segundo Queiroz (1987), a posição oficial da povoação no Rio Grande de São Pedro foi feita em 10 de abril de 1717 após resposta de exame detalhado sobre tudo o que concernia ao porto da Ilha de Santa Catarina e suas adjacências, feito pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Brito de Menezes, por determinação de D. João V. Diante das investidas espanholas sobre a Colônia de Sacramento, a Côrte de Lisboa lembrou-se de povoar o Rio Grande de São Pedro, pois, devido às grandes distâncias dos outros estabelecimentos portugueses, com essa povoação poderiam estabelecer comunicação com a Colônia do Sacramento (Mirco, 1987).

O projeto teve início com a expedição confiada ao sargento-mor de batalha, Brigadeiro José da Silva Pais, encarregado de levar socorro ao governador da Colônia de Sacramento, Antonio Pedro de Vasconcelos e de tomar Montevideo [...].

Daí seguiu para o Rio Grande cuja barra transpôs a 19 de fevereiro de 1737, desembarcando com grande trabalho as forças que trazia. [...] Com este pessoal estabeleceu-se Silva Pais no Norte da península, onde tratou de levantar um Forte a que deu o nome Jesus, Maria, José (Mirco, 1987, p. 51).

O período de 1763 a 1777 foi particularmente decisivo para os rumos históricos do Rio Grande do Sul. Em 1763, a vila de Rio Grande foi invadida e ocupada pelos espanhóis, um evento que se estendeu por quatorze anos. Essa ocupação, embora temporária, teve profundas implicações para a dinâmica da região, alterando as relações de poder e as configurações sociais. A retomada portuguesa em 1776 marcou o fim desse período de domínio espanhol, mas as cicatrizes do conflito e a constante ameaça de novas invasões moldaram a mentalidade e as estratégias defensivas da população local.

Torres (2009) trata sobre o confronto luso-espanhol na Bacia Platina considerando que tomou contornos reais com a construção da Colônia do Sacramento pelos portugueses, na margem esquerda do Rio da Prata, em 1680. O comércio lusitano, especialmente de comerciantes do Rio de Janeiro, que já era intenso na região, assim oficializava a sua aspiração em estender as posses até o atual Uruguai.

Quando os espanhóis ocuparam o Rio Grande de São Pedro, em abril de 1763, tomaram um espaço que até então estava ocupado pelos portugueses. Os soldados do Rei Católico incursionaram sobre a vila de Rio Grande e, em suas proximidades, sobre os fortes de São Miguel e Santa Teresa. Também ocuparam seus entornos rurais, espaços em que lusos haviam se estabelecido alguns anos antes. O

assentamento em questão havia surgido em 1737 como presídio militar, em uma região que, desde finais do século XVII e, principalmente, naqueles primeiros anos do XVIII, começou a ser o destino de grupos portugueses que buscavam explorá-la. Assim, com a fundação da fortificação batizada de “Jesus-Maria-José” e o consequente povoamento de seus arredores, iniciou-se processo mais concreto de integração do local à realidade colonial portuguesa. Nesse momento ocorre o estabelecimento das estruturas, das relações e da ocupação espacial do local. Estas características do Rio Grande de São Pedro português, concretizadas ainda mais com a elevação de Rio Grande à condição de vila (em 1751), já existiam quando chegaram os espanhóis ao local e serviram em parte como base para a organização do que aqui chamamos de Rio Grande de São Pedro espanhol. (Valdez, 2023, p. 36).

Conforme Queiroz (1987) a Vila do Rio Grande voltou ao domínio português em 2 de abril de 1776 “na reconquista como na ocupação, treze anos antes, não houve combates dentro da vila; na noite do dia anterior, com a queda dos fortes do canal, o comando espanhol determinou a retirada das tropas e dos civis” (Queiroz, 1987, p. 127).

Dessa forma, o processo de colonização portuguesa em Rio Grande seguiu a lógica da ocupação estratégica e militar do território. A cidade, por ser concebida como um posto avançado de defesa e escoamento de produtos, particularmente pela via marítima, definiu um padrão de urbanização e desenvolvimento limitado à funcionalidade portuária. Nesse contexto, a economia local se desenvolveu subordinadamente, com baixa diversificação produtiva e grande dependência de ciclos externos, o que dificultou a formação de uma base econômica sólida e autônoma.

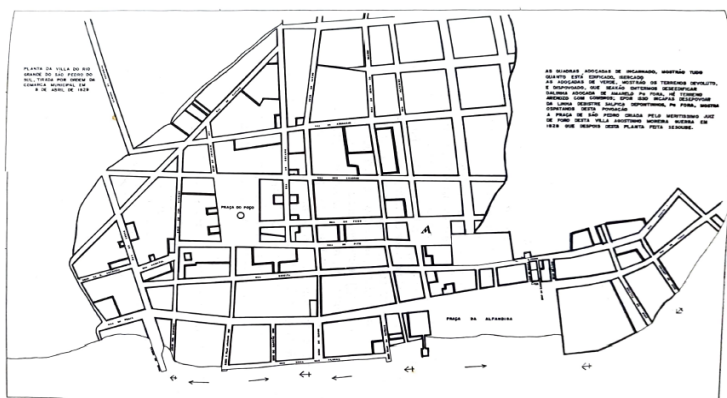
Queiroz (1987) afirma que a constituição social da povoação de Rio Grande seguiu o padrão característico da sociedade colonial brasileira do século XVIII, estruturada sob uma hierarquia rígida.

No topo dessa organização encontrava-se o alto comando militar, que exercia a função de grupo dirigente, contando com a colaboração próxima dos sacerdotes, que também desempenhavam papel central na manutenção da ordem e dos valores coloniais. Os civis — o povo —, à época, eram alguns marítimos e artesãos, empregados de estabelecimentos comerciais, peões, mulheres e crianças. De uma forma geral, todos que não pertenciam à tropa. Queiroz (1987) exemplifica que a brancos, índios e mestiços de ambos os sexos era negada expressão social, já a camada dos escravos, na base da sociedade, apresentava representação reduzida e as prerrogativas dos soldados sobre o povo não existiam de fato.

Ainda em concordância com Queiroz (1987), a histórica função militar da cidade modificou-se com o início do século XIX, pois a vila do Rio Grande de São Pedro transformou-se no principal centro de comércio — legal e ilegal — da capitania. O movimento portuário condicionou o crescimento socioeconômico da vila e a modernização urbana. “A atividade mais importante desempenhada pelo antigo Forte Jesus-Maria-José gira, agora, em torno do mastro semáforo nele localizado, e consiste em assinalar a chegada de navios à barra e o número dos que entram nela durante à noite”. (Queiroz, 1987, p.157).

“No início do século XIX pertencem às famílias de comerciantes as melhores residências de tijolos e telhas (importadas de Porto Alegre) da Vila” (Queiroz, 1987, p. 158). Além desses detalhes, que salientam o perfil de moradia dos comerciantes, Queiroz (1987) faz um contraponto com os lugares ocupados pela população pobre, localizados no setor “antigo” da vila, formada por quatro das seis ruas paralelas ao porto “com suas ‘cabanas pequeninas e baixas, feitas de barro e cobertas de palha” (Queiroz, 1987, p. 158). “Ao finalizar o período colonial, a vila era formada por seis ruas consideradas principais, que corriam paralelas ao porto, atravessadas por vários becos estreitos. Em nenhuma delas existia calçamento” (Queiroz, 1987, p. 158).

Figura 1 - Planta Primitiva da cidade de Rio Grande.



Mapa nº 10, Planta da Vila do Rio Grande de São Pedro do Sul, 1829.

Extraída de: cópia obtida junto à Secretaria de Coordenação e Planejamento da Prefeitura Municipal de Rio Grande.

Fonte: Queiroz (1987).

A partir dessas afirmações percebe-se o espelhamento do que se constituiu no Brasil para a região do Rio Grande: camadas sociais e segregação socioespacial. A cidade encontrou, em seu processo de formação, a manutenção da hierarquização de uma sociedade organizada em grupos sociais, cuja estrutura moldou a gênese de um racismo estrutural que baseia as desigualdades vistas na atualidade.

POVOS INVISIBILIZADOS: RESISTÊNCIAS INDÍGENAS E A EXPROPRIAÇÃO DAS TERRITORIALIDADES ORIGINÁRIAS

Tão necessário quanto compreender a segregação socioeconômica e socioespacial legada pela colonização lusa aos riograndinos, é trazer à luz as questões dos povos originários da região. Com o projeto colonizador português, a territorialidade indígena no Rio Grande do Sul também enfrentou lutas contínuas. O deslocamento forçado e a luta pelo direito de suas vivências fazem parte do

processo histórico de resistência originária. A invisibilização dos povos indígenas no estado do Rio Grande do Sul pode ser compreendida como resultado de um conjunto de práticas históricas e políticas que buscaram negar e homogeneizar a diversidade étnica existente no território. Conforme Diehl (2023) “invisibilização aqui é entendida como um processo ativo de negação da existência da diversidade e a busca por homogeneização das populações indígenas dentro da nação” (Diehl, 2023, p. 21).

Segundo Diehl (2023), o processo de invisibilização dos povos indígenas no Brasil está profundamente ligado à formação do Estado nacional e à construção de uma identidade considerada “genuinamente brasileira”. Após a Independência do Brasil em 1822 e durante o período regencial, surgiu a necessidade de definir quem pertencia à nação e quem era colocado à sua margem. Nesse contexto, os indígenas foram posicionados como “outros”, figuras exteriores à ideia de brasilidade. A criação das fronteiras nacionais não se limitou ao território físico, mas também envolveu a elaboração de fronteiras simbólicas e culturais que legitimaram a exclusão dos povos originários e, sobretudo, a expropriação das terras.

Ao fundamentar a análise de sua tese de doutorado nas políticas indígena e indigenista do período imperial brasileiro, com ênfase nos povos Guarani e Kaingang, Diehl (2023) baseou-se em informações extraídas dos *Relatórios dos Presidentes das Províncias*⁷. No caso específico de Rio Grande de São Pedro, tais relatórios tiveram início em 1830, foram interrompidos em 1835 em decorrência da guerra civil e retomados em 1846, estendendo-se até 1889. Os dados apresentados nesses documentos derivam, em grande parte, da Diretoria Geral dos Índios, órgão que já se encontrava em atividade no período considerado.

A partir do estudo, sobretudo de quatro aspectos fundamentais — discursos raciais, guerras, aldeamentos e disputas territoriais — foi possível afirmar que o projeto de invisibilização promovido pelo Estado demonstrou sua existência porque, a partir da segunda metade da década de 1860, as informações referentes aos povos

⁷ Documentos escritos pelos governantes para serem apresentados às respectivas Assembleias Legislativas, normalmente na sessão de abertura ou na finalização de um governo, fazendo com que em alguns anos exista mais de um relatório.

indígenas da província tornaram-se cada vez mais escassas em razão da extinção da maior parte dos aldeamentos e da desarticulação da Diretoria dos Índios (Diehl, 2023).

Nesse mesmo período, os relatórios dos presidentes também deixaram de apresentar dados relativos ao processo de “civilização dos índios”. Essa dinâmica não implica simplesmente um desaparecimento, mas evidencia a postura dos agentes estatais em ocultar e apagar a presença dos povos originários (Diehl, 2023). Segundo Diehl (2023) no Rio Grande do Sul, mesmo sem existir um único modelo de identidade para a província, o processo de apagamento dos povos indígenas aconteceu junto com a ideia de que o sul do Brasil deveria ter uma população branca. Essa visão se refletiu nas políticas que incentivaram a vinda de imigrantes europeus, primeiro dos alemães e, depois, dos italianos.

Em momentos diferentes, esses incentivos tinham o mesmo objetivo: ocupar as terras que pertenciam aos povos indígenas, considerados incapazes de fazer parte do projeto de cidadania do Império. Assim, a política indigenista acabou se tornando um conjunto de ações que tentava controlar o destino das populações nativas e promover sua mistura ou diluição dentro da sociedade nacional (Diehl, 2023). “Assim, a invisibilização de guaranis e kaingangos partia de uma dupla negativa: o apagamento de sua auto atribuição como grupo étnico diferenciado, ao mesmo tempo que lhes negava a participação plena como membro da nação” (Diehl, 2023, p. 23).

Na atualidade, se por um lado existe uma postura anti-indígena, especialmente em áreas onde os conflitos fundiários colocam os proprietários de terras contra as aldeias, por outro lado, parte da população assume que houve um “genocídio” e que os indígenas foram exterminados. Por mais contrastantes que sejam estas duas posições, elas culminam na negação da existência atual dos povos indígenas e, muitas vezes, resultam na “estrangeirização” dos índios. É flagrante o contraste entre o discurso da existência de uma “avó bugra” nas famílias sul-rio-grandenses (e poderíamos dizer que em todo o Brasil há a figura pouco definida

da avó indígena), sobre quem nada se sabe, em contrapartida à genealogia das famílias italianas e alemãs. Quando, eventualmente, existe alguma identificação da população sul-rio-grandense com um passado indígena é com os charruas (e mais remotamente com minuanos), não por acaso os grupos indígenas atualmente “minoritários” (Diehl, 2023, p. 27).

Os exemplos de resistências Guarani e Kaingang que encontramos hoje no Rio Grande são as aldeias Y’Yrembé (Beira-mar) e Pará Rokê (Portal do Mar), ambas da etnia mbya Guarani, e, Goj Tahn (Mar Azul) e Tãhnve da etnia Kaingang. Em abril de 2021, o portal da FURG publicou uma série de reportagens com dados atualizados sobre três aldeias da cidade. De acordo com o trabalho liderado pela professora Letícia Cao Ponso, pesquisadora do português de contato com línguas autóctones em contextos de descolonização linguística, a aldeia Pará Rokê está localizada na região do distrito de Domingos Petrolina. À frente da liderança está uma mulher: a cacica dona Talcira Gomes que representa uma grande liderança política feminina tanto na região sul quanto em todo o Brasil.

Por meio de uma iniciativa da Prefeitura de Rio Grande, foi concedida ao grupo mbya guarani uma área pública que abrigava as antigas instalações da extinta Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro Sul). No ano seguinte, 2018, esse território passou a ser reivindicado como uma retomada pelos guarani mbya, por se tratar de um espaço situado sobre um sítio arqueológico onde já haviam vivido comunidades indígenas. Atualmente, a aldeia é composta por 21 famílias, totalizando cerca de 80 pessoas (Ponso, 2021).

Já a aldeia Y’Yrembé instalou-se na cidade por motivos espirituais. Ainda conforme Ponso (2021), os mbya guarani da Aldeia Y’yrembé estão estabelecidos no município de Rio Grande desde 2016. A maior parte das famílias é originária do Paraguai e da província de Misiones, na Argentina, tendo passado por São Miguel das Missões e, posteriormente, por Barra do Ribeiro, antes de se

fixarem na região. Nesse período, a filha mais nova do cacique Eduardo Ortiz adoeceu e conforme orientação recebida por meio da casa de reza, decidiram levá-la para viver próxima ao mar. “Por isso viemos para Rio Grande, porque seria um bom lugar para ela viver com saúde. Escolhemos para nossa aldeia o nome de Y’yrembé, que significa “beira-mar” (Cacique Eduardo Ortiz).

A resistência Kaingang é representada pela ocupação da aldeia Goj Tahn no Horto do Cassino e pela aldeia Tãhnve. O grupo indígena de Goj Tahn chegou na cidade em 2018, vindos de Redentora/RS, em busca de mais valorização da sua cultura. Segundo o cacique Cláudio Ka Peni Leopoldin, eles acreditam que os espíritos de seus ancestrais os mandaram para a cidade. À época da publicação, a aldeia já possuía estrutura definida, contando com seis famílias, um cacique e um capitão. A principal intenção deles era resgatar sua cultura, colocando suas crianças em contato com a língua Kaingang (Ponso, 2021).

Tãhnve é a mais recente das aldeias, tendo se instalado na cidade de Rio Grande em outubro de 2021, após conflitos com latifundiários e consequente expulsão da Reserva Indígena da Serinha onde habitavam em Ronda Alta, no norte do estado. Em 2023, a aldeia promoveu uma acolhida no Balneário Cassino para tornar conhecida sua cultura e suas atividades (FURG, 2023). A Cacica Angela Nunke Ferreira explicou que, ao chegarem na cidade, instalaram-se provisoriamente em residências localizadas próximo ao Hospital Psiquiátrico da Santa Casa. No entanto, com o encerramento do período autorizado de permanência, as famílias foram, posteriormente, realocadas para a Colônia do Departamento Autônomo de Estradas de Rodagem (DAER). Até 17 de abril de 2023, não havia nenhuma área destinada à fixação de moradia da tribo, pois o DAER aguardava definição judicial sobre reintegração de posse da área e, conforme o Ministério Público Federal (MPF), não havia nenhum acordo.

Essa realidade de luta e de resistência pela garantia do direito fundamental à terra, pela preservação do modo de vida tradicional, pela manutenção dos saberes ancestrais e pela proteção de suas heranças culturais poderia ser diferente caso, há 526 anos, os povos originários não tivessem sido expropriados dos territórios que

habitavam. A apropriação do território, iniciada com a colonização, seguida pela política imperial, mais tarde, republicana, resultou na desestruturação de modos de vida e na dispersão de grupos. O que se observa atualmente não é apenas a reivindicação por um espaço físico para viver, mas a reafirmação do direito à existência, à memória e à continuidade de seus saberes e tradições — um movimento que resiste à lógica colonial ainda presente nas estruturas sociais e políticas do país.

Institucionalmente, houve um avanço na cidade com a criação do Conselho Municipal dos Povos Indígenas por meio da Lei Municipal nº 8.445/2019, que representou uma conquista das comunidades indígenas locais em busca de reconhecimento e valorização. Kolling e Silvestri (2019) consideram que, embora essa legislação represente um avanço no reconhecimento político das comunidades, a efetividade de sua aplicação depende de uma compreensão mais ampla de território, que considere suas dimensões simbólicas e espirituais, além da dimensão física. Em um contexto de pressões imobiliárias e disputas ambientais, a luta territorial das comunidades indígenas de Rio Grande evidencia a necessidade de políticas públicas que incorporem o protagonismo indígena e respeitem suas formas próprias de organização espacial.

MARCAS ATUAIS DE UMA HISTÓRIA DE APAGAMENTO

A colonização portuguesa em Rio Grande, longe de representar um simples processo de expansão territorial e progresso econômico, configurou-se como um projeto de exploração, dominação e exclusão de sujeitos historicamente marginalizados. O apagamento dos povos indígenas, a imposição da escravidão africana e a concentração fundiária estruturaram uma ordem social marcada pela desigualdade e pela violência estrutural.

Nessa perspectiva, a dinâmica da sociedade rio grandina, no presente, representa a evolução de um projeto histórico planejado para servir de elo econômico, tanto por via terrestre quanto por, sobretudo, via marítima, em virtude da sua conexão com o mar e a vocação natural portuária. Dessa maneira, estruturou-se uma cidade

para atender prioritariamente aos interesses coloniais da época de escoamento e circulação de mercadorias, relegando a segundo plano as necessidades e o bem-estar da população que povoou o local, cuja presença era útil ao funcionamento do porto.

Como reflexo do processo de construção de uma cidade pensada como via de conexão econômica e como base de apoio ao processo colonizador, é possível perceber por que há na cidade uma economia dependente e limitada, sendo uma cidade portuária destinada a atender aos interesses capitalistas evoluídos da essência mercantilista do processo formador.

Longe de ser uma colônia de povoação, São Pedro do Rio Grande tornou-se contemporaneamente uma continuidade do que foi implantado há 288 anos, um entreposto de escoamento econômico que não busca o fortalecimento socioeconômico local, resultando em passos lentos de desenvolvimento e escassa infraestrutura, atendendo dessa forma, unicamente ao modelo capitalista contemporâneo: Rio Grande continua sendo um corredor logístico de *commodities*.⁸ Nesse modelo, a cidade permanece subalterna aos interesses econômicos externos e o crescimento portuário não se converte em desenvolvimento inclusivo nem melhoria significativa da vida cotidiana da maioria da população urbana.

Nesse sentido, embora tradicionalmente interpretada como parte essencial da consolidação territorial, principalmente da coroa portuguesa, a dominação colonial em Rio Grande representou, na prática, um modelo de ocupação, voltado fundamentalmente aos interesses das metrópoles, em detrimento das necessidades locais. Essa herança colonial legou à cidade estruturas políticas, econômicas e sociais que contribuíram significativamente para o retardo do seu desenvolvimento ao longo do tempo.

Ainda que tenha acontecido o avanço da industrialização parcial, promovida no século XX com o desenvolvimento do Porto e do Polo Naval, a cidade de Rio Grande enfrenta sérias limitações em termos de planejamento urbano, infraestrutura básica, acesso à

8 São mercadorias primárias produzidas em larga escala que fornecem matéria-prima para diferentes setores da sociedade. Seus principais tipos são: agrícola, pecuário, mineral e ambiental. A função delas é prover matérias-primas para a fabricação de diversos produtos industrializados.

educação e qualificação da mão de obra (Oliveira, 2012). Domingues (1995 *apud* Oliveira, 2012) comenta que a construção do Superporto e do Distrito Industrial não provocou mudanças significativas no perfil socioeconômico do município no que se refere à geração de empregos. Pelo contrário, observa que o projeto contribuiu para um expressivo movimento migratório em direção a Rio Grande, especialmente entre os anos de 1975 e 1985, o que resultou em um grande aumento da mão de obra temporária na região.

De acordo com Oliveira (2012,) outro ponto relevante relacionado à implementação dos grandes projetos de desenvolvimento é o aparecimento de diversos assentamentos residenciais informais nas proximidades das áreas dos empreendimentos ou ao redor de bairros já existentes. Esses assentamentos espontâneos são resultado direto do crescimento desorganizado da população local, impulsionado pela chegada intensa de migrantes oriundos de outras regiões em busca de oportunidades de trabalho nesses grandes projetos.

Oliveira (2012) ressalta que, como resultado desse processo, houve um aumento significativo no número de desempregados, incluindo tanto os migrantes quanto os habitantes locais, que passaram a competir entre si, gerando uma maior pressão sobre o mercado de trabalho da região. Com isso, a falta de infraestrutura urbana resultou na favelização e no aumento da marginalização, mendicância, prostituição e criminalidade. Esse cenário evidenciou a divisão socioespacial, com áreas bem estruturadas para as classes mais favorecidas e, em contraste, favelas e bairros populares com pouca ou nenhuma infraestrutura para a população de baixa renda. Oliveira (2012, p. 14) afirma que “O reflexo no espaço urbano desse fenômeno social foi a segregação residencial das diferentes classes sociais”.

A ausência de um projeto de desenvolvimento territorial que rompa com paradigmas coloniais e promova a inclusão socioeconômica da população que se constituiu no local em virtude das produções industriais gera entraves que, indubitavelmente, reforçam a segregação socioespacial. Mais do que uma demanda por inclusão econômica, trata-se da necessidade de reconhecer o direito dessas populações a suas territorialidades, à própria história e às contribuições que realizaram para a construção do Rio Grande.

É necessária, portanto, uma reavaliação histórica que valorize novas narrativas e contemple visões atualizadas acerca das consequências da colonização luso-espanhola. Essa nova perspectiva deve enfrentar o passado que estruturou a desordem social atual e explicitar que a ocupação colonial produziu mais atraso do que desenvolvimento. A cidade permanece, assim, um retrato evidente da colonialidade brasileira. Assim, a partir das análises historiográficas aqui reunidas, é possível concluir que a história da cidade de Rio Grande deve ser revisitada sob a ótica das resistências e das vozes silenciadas. A valorização dessas memórias é fundamental para a construção de uma história mais crítica, plural e comprometida com a justiça social.

REFERÊNCIAS

DIEHL, Isadora Talita Lunardi. **Criando fronteiras: Guaranis e Kaingangos diante do processo de invisibilização pelo Estado (Rio Grande do Sul, século XIX)**. 2023. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 12. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

GOLIN, T. **A Fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina**. Porto Alegre: L&PM, 2002. v. 1.

GOLIN, T. **A Fronteira: os tratados de limites Brasil - Uruguai - Argentina, os trabalhos demarcatórios, os territórios contestados e os conflitos na bacia do prata**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2004. v. 2.

GRUPO OCEANO. **Aldeia Tãnhve realiza acolhida no Balneário Cassino**. Portal de notícias, 2023. Disponível em: <https://www.grupooceano.com.br/noticias/rio-grande/aldeia-tanhve-realiza-acolhida-no-balneario-cassino-29550/>. Acesso em: 12 nov. 2025.

GUIMARÃES, Ricardo. **Por Mares Nunca Dantes Navegados: a chegada dos portugueses no Brasil**. In: Marinha do Brasil: uma síntese histórica, Guilherme Matos de Abreu (Org.). Rio de Janeiro: SDM, 2018.

HALAL, Fernando. **Aldeia Tãhnve abre suas portas para a comunidade rio-grandina**. FURG, 2023. Disponível em: <https://www.furg.br/component/tags/tag/aldeias-indigenas>. Acesso em: 12 nov. 2025.

KOLLING, Patrícia; SILVESTRI, Magno. **Reflexões sobre território e terra indígena: aspectos culturais, sociais e jurídicos**. Para Ondel?, Port o Alegre, v. 12, n. 1, p. 211–226, set. 2019. DOI: 10.22456/1982-0003.94569. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/paraonde/article/view/94569>. Acesso em: 15 ago. 2025.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. São Paulo: CLACSO, 2005.

MIRCO, Carmem. **Textos para o estudo da história do Município de Rio Grande XVI-XVIII**. 1. ed. Rio Grande: FURG, 1987.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. 5. ed. São Paulo: HUCITEC, 1989.

OLIVEIRA, Daniela Schuster. **Correlação entre o crescimento do complexo portuário industrial e aspectos socioambientais do município do Rio Grande – RS no período de 1970–2010**. Dissertação de mestrado. FURG, 2012. Disponível em: <https://repositorio.furg.br/handle/1/8760>. Acesso em: 25 jul. 2025.

PONSO, Letícia; FREITAS, Thaísa. **Aldeias Indígenas de Rio Grande: Aldeia Y’Yrembé instalou-se na cidade por motivos espirituais**. FURG, 2021. Disponível em: <https://www.furg.br/noticias/noticias-cultura/>

aldeia-y-yembe-instalou-se-na-cidade-por-motivos-espirituais. Acesso em: 12 nov. 2025.

PONSO, Letícia; GOMES, Patrícia; FREITAS, Thaísa. **Aldeias Indígenas de Rio Grande: Aldeia Pará Rokê e a retomada de terras ancestrais**. FURG, 2021. Disponível em: <https://www.furg.br/noticias/noticias-cultura/aldeia-para-roke-e-a-retomada-de-terras-ancestrais>. Acesso em 12 nov. 2025.

PONSO, Letícia; FREITAS, Thaísa; GOMES, Patrícia. **Aldeias Indígenas de Rio Grande: Instalada no Horto do Cassino, Goj Tahn é a mais recente aldeia da região**. FURG, 2021. Disponível em: <https://www.furg.br/noticias/noticias-cultura/instalada-no-horto-do-cassino-goj-tahn-e-a-mais-recente-aldeia-da-regiao>. Acesso em: 12 nov. 2025.

POSSAMAI, Paulo. **A vida quotidiana na Colônia de Sacramento: um bastião português em terras do futuro Uruguai**. 1. ed. Lisboa: Livros do Brasil, 2006.

QUEIROZ, Maria. **A Vila do Rio Grande de São Pedro 1737-1822**. 1. ed. Rio Grande: FURG, 1987.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, Buenos Aires. CLACSO, 2014. p. 777–832. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2025.

UFJF, Portal. **Racismo estrutural privilegia conhecimento eurocêntrico**. UFJF Notícias, 2021. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/noticias/2021/03/29/racismo-estrutural-privilegia-conhecimento-eurocentrico/>. Acesso em: 26 jul. 2025.

TORRES, Luiz Henrique. O poente e o nascente do projeto luso-brasileiro (1763-1777). **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 19–25, 2009. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/958>. Acesso em: 12 mar. 2025.

VALDEZ, Luísa Caiaffo. **O Rio Grande de São Pedro Espanhol (c.1763-c.1776)**: viver e governar uma povoação de fronteira no sul da américa. Tese de doutorado. UFRGS, 2023. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/290569>. Acesso em: 22 jul. 2025.

EMPREENHIMENTO JUNÇÃO E A LUTA URBANA: O MOVIMENTO NACIONAL DE LUTA PELA MORADIA (MNLN) NO MUNICÍPIO DE RIO GRANDE - RS

Erik Machado de Souza

INTRODUÇÃO

O direito à moradia é um dos direitos básicos que todo cidadão/cidadã brasileiro/brasileira possui⁹, assim como a saúde, a educação, a segurança, a alimentação, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância. Entretanto, o Estado é comandado pela classe dominante — ou seja, a burguesia — e, devido a isso, tudo o que é um direito básico legal acaba sendo transformado em mercadoria. Nessa condição, milhões de pessoas são forçadas a viver em situações precárias, sendo segregadas para as periferias das cidades capitalistas.

Conforme Dias (2012), é dever do Estado promover o bem-estar social do cidadão/cidadã e, como apontam Suera e Taparello (2023), este deve proporcionar o mínimo necessário para garantir a dignidade do ser humano. No entanto, o que realmente se percebe é uma atuação pífia do Estado diante de um problema que assola grande parte da população.

É nesse contexto que os movimentos sociais pela moradia manifestam suas reivindicações. Surgindo como uma forma de organização social, os movimentos sociais são, segundo Gohn (2011, p. 335), “ações coletivas de caráter sociopolítico e cultural que

⁹ Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição (Brasil, 1988).

viabilizam formas distintas da população se organizar e expressar suas demandas”. Para alcançar seus objetivos, os movimentos sociais realizam diversas ações, que variam desde ocupações, denúncias, protestos, marchas e concentrações até pressões indiretas, como campanhas de conscientização, uso da mídia, ações simbólicas, formação política e articulações com outras instituições.

Gohn (1997) classifica os movimentos sociais em cinco categorias: movimentos construídos a partir da origem social da instituição que apoia ou abriga seus demandatários; movimentos sociais construídos a partir das características de uma população, como sexo, idade, cor ou raça; movimentos construídos a partir de determinados problemas sociais, que podem ser divididos em: a) movimentos em busca de solução ou criação de equipamentos coletivos de consumo, como saúde, transporte, creches, escolas, habitação etc. b) movimentos pela preservação do meio ambiente (geográfico, social, econômico e cultural); movimentos sociais construídos em função de questões da conjuntura das políticas de uma nação; e movimentos sociais construídos a partir de ideologias.

Olhando essa classificação, é fácil entender que os movimentos sociais urbanos se encaixam no terceiro eixo. No entanto, a relação classificatória é mais vertical. Por exemplo, um movimento pode ser ao mesmo tempo construído a partir da origem social da instituição que apoia seus membros e também a partir de determinados problemas sociais.

No Brasil, existem diversos movimentos, como o Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN)¹⁰ que atua no meio urbano, organizando ocupações e pressionando o poder público por políticas habitacionais e pela reforma urbana; o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) que organiza ocupações no campo e defende a reforma agrária e a agroecologia; o Movimento Negro Unificado (MNU) que, desde os anos 1970, combate ao racismo e luta pela igualdade racial; a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) que articula a luta feminista com pautas anticapitalistas e antipatriarcais; a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) que atua pela cidadania e pelos

10 Para saber mais informações sobre o MNLN, visite: <https://mnlm-brasil.com.br>

direitos da população LGBTQIA+; a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que defende os direitos e os territórios dos povos originários; e o Fridays for Future Brasil, protagonizado por jovens que reivindicam justiça climática e medidas efetivas contra as mudanças ambientais, entre outros.

Neste trabalho, focaremos os movimentos sociais urbanos e, especificamente, no Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN) em Rio Grande (RS). O MNLN foi fundado em 1990, durante o Primeiro Encontro Nacional dos Movimentos Sociais de Moradia, realizado em Belo Horizonte. O movimento teve como apoiadores a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Cáritas e a Central de Movimentos Populares (CMP). Hoje, possui parceria com a Central Única dos Trabalhadores (CUT), um vínculo com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e conta com um assento no Conselho Nacional das Cidades, em conjunto com outras entidades civis e movimentos sociais urbanos¹¹. Considerando que a arena onde as lutas urbanas são travadas é o espaço urbano, vale tratarmos brevemente sobre isto. Para Corrêa (1995), o espaço urbano apresenta as forças atuantes em sua dinâmica e configuração. O autor afirma que:

O conjunto dos usos da terra justapostos entre si definem áreas, como o centro da cidade, local de concentração de atividades comerciais, de serviços e de gestão, áreas industriais, áreas residenciais distintas em termos de forma e conteúdo social, de lazer, e entre outras aquelas reservadas à futura expansão. Este complexo conjunto de usos da terra é, em realidade, a organização espacial da cidade, ou simplesmente, o espaço urbano, que aparece assim como espaço fragmentado (Corrêa, 1995, p. 7).

No espaço urbano, existem agentes que moldam, constroem e reconstróem esse espaço com base em seus interesses. Esses agentes são os proprietários dos meios de produção, os proprietários

11 Para saber mais sobre o Conselho Nacional das cidades, visite: <https://www.gov.br/cidades/pt-br/composicao/orgaos-colegiados/conselho-das-cidades-concidades/composicao>.

funditários, os promotores imobiliários, o Estado e os grupos sociais majoritariamente excluídos das decisões sobre o espaço urbano e também das estruturas que este contém.

No estudo do espaço urbano, não podemos ignorar a função desses agentes na construção espacial. Sem eles, perdemos uma das principais causas da configuração do espaço urbano, já que, com interesses diversos — e muitas vezes conflituosos —, todos esses agentes disputam partes do espaço urbano, que é escasso, mas necessário para todos no que se refere ao acesso à terra para a construção de moradia. Os movimentos sociais urbanos se encontram entre os grupos sociais excluídos, enquanto o Estado, nesse caso, pode ser representado tanto pela União quanto pela prefeitura do município.

O MNLM luta pelo acesso ao uso e ocupação do espaço urbano, assim como ao direito à moradia. Segundo Silveira (2014), a organização do MNLM no Rio Grande do Sul teve início em Porto Alegre, no ano de 1990, com reuniões para definir os delegados que participariam do primeiro encontro nacional em Belo Horizonte. Já no município de Rio Grande, o movimento se constituiu em 1991, organizando seu primeiro encontro municipal no mesmo ano. O MNLM Rio Grande participa da direção estadual desde a sua fundação e também da diretoria nacional como suplente nos períodos de 1994 a 1995, de 1998 a 2001 e de 2004 a 2007. Entre 1993 e 2000, sob a coordenação de Gilmar Ávila, o movimento participou de ocupações em várias regiões do município, organizando diretamente as ocupações ou auxiliando as e os ocupantes (ver Tabela 1).

Tabela 1 – Relação do ano de ocupação pelo MNLM, os locais e as famílias que os ocuparam no Município do Rio Grande entre 1993 e 2000

Ano	Local	Famílias
1993	Vila Hidráulica	300
1995	Campo do Mineiro	183
1995	Av. Argentina	48

1995	Av. Cidade de Pelotas	43
1998	Bairro Cidade de Águeda	100
2000	Bairro Parque Marinha	136

Fonte: Souza e Solá Pérez (2024).

Apresentado este panorama, destacamos que o objetivo deste artigo é compreender a trajetória do Movimento em Rio Grande, na década de 1990, mas, especialmente a partir de 2000, principalmente, analisando sua atuação no Empreendimento Junção. O artigo está organizado, além desta introdução e das conclusões, por três partes: 1) o MNLM em Rio Grande-RS; 2) Empreendimento Junção, símbolo de resistência e; 3) o Empreendimento Junção hoje.

Este artigo pode ser compreendido como continuação do trabalho escrito em parceria com minha orientadora, Mercedes Solá Pérez, no ano de 2024¹². Nesse artigo, nos debruçamos sobre o debate teórico acerca dos movimentos sociais urbanos e sobre os primeiros anos do MNLM em Rio Grande, utilizando como estudo de caso a ocupação Campo do Mineiro e o bairro Castelo Branco II, que faz parte da dissertação de mestrado em andamento.

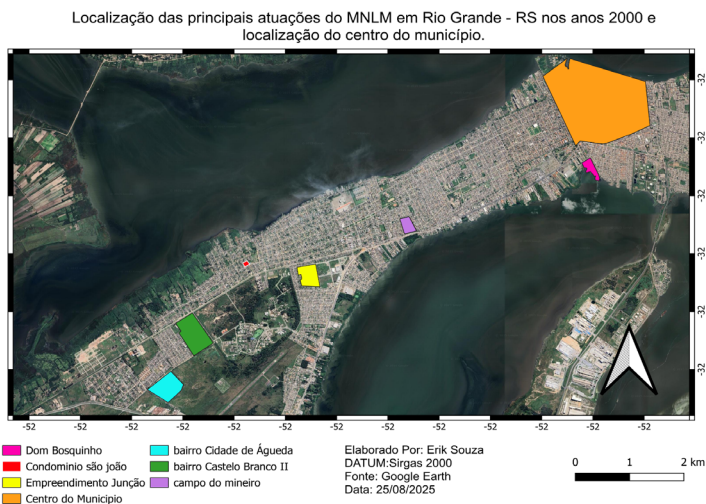
Para o desenvolvimento deste trabalho foram realizadas entrevistas com a atual coordenadora do MNLM em Rio Grande e vereadora do município, Karina Rocha, e com o ex-integrante do Movimento Ben Hur, além de pesquisas bibliográficas sobre movimentos sociais urbanos e a atuação do MNLM em Rio Grande. Com isso, partimos para a primeira parte do artigo, buscando compreender a atuação do MNLM na cidade de Rio Grande (RS).

12 Para acesso ao Ebook onde encontra-se o artigo acesse: <https://ppgggeografia.furg.br/noticias/228-lancamento-ebook-geografias-do-sul-reflexoes-e-contribuicoes-na-interface-entre-sociedade-e-natureza>.

O MNLM EM RIO GRANDE-RS

Segundo a coordenadora do movimento no município, Karina Rocha, o MNLM é o único movimento social urbano organizado em Rio Grande, atuando em várias frentes durante os anos 2000 (mapa 1).

Mapa 1 - Localização das principais atuações do MNLM em Rio Grande nos anos 2000 e a localização do centro do município



Fonte: Elaboração própria com base no Google Earth e dados fornecidos pela vereadora durante as entrevistas, 2025.

A primeira atuação do Movimento que podemos citar é no bairro Cidade de Águeda. Em fevereiro de 1993, um terreno no bairro foi ocupado, quando um grupo de pessoas instalou barracas como forma de “marcar território”. Segundo Rocha e Martins (2010) muitos/as ocupantes não aguentaram o inverno rigoroso daquele ano e abandonaram a ocupação, já outros/as persistiram, tendo

que sobreviver ao um terreno acidentado e propício a alagamentos e sem infraestrutura.

O panorama só começou a mudar em 1998, quando a prefeitura iniciou o processo de urbanização. Segundo os autores:

[.] a Prefeitura Municipal do Rio Grande (PMRG) elaborou o primeiro projeto de urbanização do bairro, demarcando ruas e lotes para onde essas famílias foram reassentadas, a qual justificava que só através desta reurbanização é que poderiam ser instalados os serviços de água, luz, iluminação pública, arruamento das ruas, transporte público (Rocha e Martins, 2010, p. 03).

Para os autores, a ocupação da Cidade de Águeda foi um marco na retomada das políticas públicas voltadas à moradia popular no município. Segundo Toralles (2010), as obras de infraestrutura no bairro começaram nos anos 2000 e, desde então, a Cidade de Águeda passou por várias fases, como apontado por Rocha e Martins:

o bairro atualmente conta com um total de 564 lotes ocupados, dividido em três blocos: o primeiro proveniente das ocupações acontecidas desde o ano de 1993 (108 lotes); o segundo das Habitações Populares do PSH [Programa de Subsídio Habitacional] (220 lotes); o terceiro do Projeto Morar Melhor que atende moradores removidos de áreas consideradas de risco pelo município com habitações populares no bairro (220 lotes) (Rocha e Martins, 2010, p. 04).

Peres (2023) fala de uma quarta fase, realizada pelo Programa Carta de Crédito (PCC). Segundo a autora, esta fase foi uma das mais problemáticas, já que a construtora responsável abandonou o projeto, entregando apenas 16 casas. De acordo com Peres:

[...] quanto às demais, 161 estavam na fundação e 93 nos painéis e na fundação. Na oportunidade, a construtora alegou que devido ao valor muito

baixo licitado foi obrigada a parar a obra e pedir a falência. Esse projeto era destinado às famílias inscritas em programas habitacionais e terminou em 2012 com a entrega das noventa e três casas, terminadas por outra construtora. Duas áreas centrais do bairro permaneciam apenas na fundação (Peres, 2023, p. 70).

Em 2013, outra ocupação ocorreu no bairro. Conforme Peres, a ocupação se estende do final da Rua Aldo Dapuzzo até as imediações da BR-392. A situação dessa ocupação continua irregular. Em 2021, foi entregue o último projeto habitacional no bairro, denominado Cidade Águeda II, com 158 casas. Ainda de acordo com a autora, este projeto possui características arquitetônicas diferentes dos outros — casas térreas e de dois andares —, o que causou certo descontentamento entre os moradores dos projetos anteriores.

A atuação do Movimento no bairro Cidade de Águeda, nos anos 2000, deu-se, segundo Machado (2013), por meio do apoio aos moradores, principalmente ao questionar alguns detalhes dos contratos de habitação entre os residentes com o Programa de Subsídio Habitacional e a Caixa Econômica Federal. Para Machado:

O Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN), liderado por Gilmar Xavier Ávila, questionou em março de 2003 a Prefeitura e a Caixa Econômica Federal, acerca de alguns pontos ainda nebulosos do PSH. Primeiramente, os contratos individuais assinados entre as famílias com a Prefeitura e com a Caixa, não se encontravam com elas (Machado, 2013, p. 36).

Hoje, a infraestrutura do bairro evoluiu consideravelmente. O bairro possui a Escola de Ensino Fundamental Prof.^a Zelly Pereira Esmeraldo, criada em 2004; a UBSF Dr. Carlos Roberto Riet Vargas, inaugurada em 2007; e o Centro de Referência de Assistência Social Cidade de Águeda (CRAS), fundado em 2006. Todos esses prédios se encontram na mesma rua, a Avenida Antônio Uslengue Dante Dapuzzo, principal via do bairro. O bairro ainda possui problemas,

principalmente na segurança e no lazer, mas avanços significativos foram alcançados desde a sua fundação.

Paralelamente a essa atuação, temos o apoio do Movimento contra a remoção dos moradores da Vila Dom Bosquinho, uma vila formada por famílias humildes que não tinham para onde ir após a falência de algumas indústrias no município. A vila foi formada majoritariamente por antigos empregados da indústria têxtil do município, principalmente da Fábrica Rheingantz.

A prefeitura implementou, entre 2003 e 2004, o Programa Morar Melhor (PMM), que tinha como objetivo retirar a população de áreas de risco e realocá-la em outro bairro. As moradoras e os moradores seriam reterritorializados para o bairro Cidade de Águeda (Machado, 2013). O MNLM atuou nesse contexto como resistência à retirada dos moradores e moradoras da Dom Bosquinho, defendendo que seria possível melhorar o terreno em vez de desterritorializar aquela população. A atuação durou até 2004, quando uma parte da população foi reterritorializada para o bairro Cidade de Águeda, e a outra permaneceu na Vila Dom Bosquinho.

Uma das maiores atuações do Movimento ocorreu na construção do Residencial São João (localizado no bairro homônimo) e na seleção dos moradores e moradoras. Segundo a vereadora Karina Rocha: “Em 2011, final de 2011 para 2012, o Gilmar (Ávila) começa a organizar, pelo movimento da moradia, a obra do... Pelo Minha Casa Minha Vida, a obra do São João, do Residencial São João, tem 180 apartamentos” (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025). A atuação do Movimento, nesse caso, foi de organização e pressão sobre as autoridades, com o objetivo de garantir que o empreendimento fosse entregue o mais rapidamente possível e com qualidade. Segundo Lopes:

[...] o residencial São João tornou-se instrumento da produção capitalista do espaço urbano, mesmo sendo um residencial popular, pois aliado às transformações já citadas [postos de saúde, escolas de ensino fundamental, pavimentação das ruas principais, duplicação da Av. Roberto Socoowski, abertura de uma rua que ligará a Av. Roberto Socoowski

ao *campus* Carreiros da FURG e a regularização fundiária do bairro Cibrazem contribuem para a valorização fundiária e imobiliária na zona oeste da cidade do Rio Grande (Lopes, 2012, p. 101).

Além dessas ações, o MNLM também esteve presente no bairro Castelo Branco II, contribuindo com a execução do projeto Minha Casa, Minha Vida – Entidades (MCMV-Entidades). O Minha Casa, Minha Vida – Entidades é uma modalidade do programa habitacional federal voltada a famílias de baixa renda organizadas por meio de entidades sem fins lucrativos, como associações de moradores e cooperativas. Criada pela Lei nº 14.620/2023, essa modalidade permite que tais entidades elaborem e executem projetos habitacionais com 100% de financiamento público, via Fundo de Desenvolvimento Social (FDS), operacionalizado pela Caixa Econômica Federal (Brasil, 2023)¹³. No caso do bairro Castelo Branco II, as moradias foram construídas por meio de mutirão. Segundo o morador Benhur, o projeto foi proposto por ele e sua esposa em 2009, quando ambos faziam parte do MLNM, mas aprovado apenas em 2011. Cabe aqui uma breve reflexão sobre o Minha Casa, Minha Vida – Entidades. O MCMV tradicional promove a construção de moradias por meio do Estado, ou seja, o governo contrata empresas da construção civil para executar os empreendimentos, o que, segundo a vereadora Karina Rocha, favorece o *lobby* da construção civil. Já no MCMV-Entidades, as moradias são organizadas por entidades sociais sem fins lucrativos, como associações de moradores, cooperativas habitacionais e movimentos sociais, o que permite que a população participe ativamente da gestão e execução do projeto, incluindo decisões sobre o terreno, o projeto arquitetônico e o acompanhamento da obra.

Também em torno ao Programa MCMV-Entidades e à atuação do MNLM, em 2016 foi iniciado o Empreendimento Junção, no bairro homônimo, sendo um dos maiores projetos do

13 Para saber mais sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida - Entidades, acesse: <https://www.gov.br/cidades/pt-br/acesso-a-informacao/acoes-e-programas/habitacao/programa-minha-casa-minha-vida/mcmv-entidades-1/sobre-o-mcmv-entidades#:~:text=O%20Programa%20Minha%20Casa%2C%20Minha,13%20de%20julho%20de%202023> Acesso em out 2025.

MCMV-Entidades no Brasil até então. Segundo Magalhães (2019, p.20) o empreendimento “tem como grande diferencial sua localização, em uma área privilegiada, que estava em um vazio em meio a área urbana da cidade de Rio Grande - RS”. Hoje, o empreendimento se encontra próximo a uma área considerada, pelo projeto de descentralização do comércio, como centralidade devido à proximidade à nova rodoviária (instalada no local em 2017).

EMPREENHIMENTO JUNÇÃO: SÍMBOLO DE LUTA

O Empreendimento Junção localiza-se na zona oeste do município de Rio Grande – RS, entre a rodoviária da cidade e a Universidade Federal do Rio Grande (FURG). O empreendimento é fruto de uma longa luta dos movimentos sociais urbanos, especialmente do MNLM. Segundo Magalhães (2019), a mobilização teve início em 2007, quando o MNLM, por meio de Gilmar Ávila, solicitou à Secretaria do Patrimônio da União (SPU) a doação dos terrenos da antiga Rede Ferroviária Federal S.A. (RFFSA).

Em setembro de 2007, nós fizemos aqui o MNLM, um documento, em que a gente solicita à SPU, as áreas da RFFSA, solicitando para a habitação popular, já que esta é uma luta do MNLM, de anos fazendo essas reivindicações e nós tínhamos aqui em Rio Grande, uma área da RFFSA, totalmente abandonada, sem utilização nenhuma. Nós solicitamos uma quadra, na época, duas quadras nós solicitamos, para nós provemos a questão fundiária. A resposta da SPU foi muito importante para nós, porque nos informaram que eles tinham mais quadras nesta área, vocês têm interesse? Eram sete quadras, mais ou menos e nós respondemos: Prontamente, o movimento quer construir habitações, quer atender toda a população que precisa de moradia. Nós solicitamos então as demais áreas também.

Em 2009, o prefeito de Rio Grande, esteve exatamente na SPU, solicitando essas áreas e a gerente da SPU na época que era a Rose Carla Silva Correia disse: - olha vocês vão ter que conversar com o MNLM, pois já houve a solicitação dessas áreas em 2007 e nessas áreas eles querem produzir habitações. Sentem com o movimento e conversem lá, depois que vocês conversarem, nos diga o que vocês decidiram. Vocês têm que conversar com o movimento, que solicitou primeiro essa área (entrevista com Gilmar Ávila, *apud* Magalhães, 2019, p. 39).

A vereadora Karina complementa esse raciocínio, destacando a luta pelo terreno onde seria construído o empreendimento vem desde 2009. Para ela:

Lá em 2009, quando se consegue isso, se faz uma reunião com o Fábio Branco, que era o prefeito, eles não queriam que fosse fazer casa para pobre ali. Eles queriam aquela área ali para uma outra coisa. E naquela época já estava essa luta para que esse condomínio do Junção saísse, para o projeto do Junção sair. Tanto que o projeto do Junção já está há mais de dez anos para ser finalizado e a gente não consegue finalizar por conta de várias questões políticas. Eu ia te perguntar porque o Fábio Branco, em 2009, queria um condomínio de alto padrão. Um padrão mais alto ali na Junção. Mas o Alexandre [Lindenmeyer] ganhou em 2012 e diz para nós agora é com nós, agora a gente vai ajudar (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

Como podemos notar, a prefeitura do município, na época, preferia construir condomínios de padrão mais alto naquela região, já que o Junção se encontra em uma área de alta valorização imobiliária. Isso ocorre porque, devido às características da área urbana do município, a única direção possível de expansão é em direção à zona oeste — o centro do município se encontra na extremidade leste, ou seja, na ponta da península.

Apenas em 2013 o assunto passou a ser tratado com seriedade pela prefeitura, quando Alexandre Lindenmeyer foi eleito prefeito (1º mandato: 2013–2016; 2º: 2017–2020). Segundo Magalhães (2019), a área destinada ao Empreendimento Junção foi designada para interesse público e destinada às entidades habilitadas no Ministério das Cidades, conforme a Portaria nº 304/13. a portaria diz que:

Art. 1º Declarar de interesse do serviço público, para fins de provisão habitacional de interesse social, no âmbito do Programa Minha Casa, Minha Vida – Entidades, nos termos da Portaria nº 292, de 14 de outubro de 2013, os imóveis da União, classificados como nacional interior, constituídos por 4 quadras localizadas no Bairro Vila Maria, no lugar denominado Junção, na cidade de Rio Grande, no Estado do Rio Grande do Sul, com a capacidade mínima de 1.000 unidades habitacionais. (Brasil, 2013).

Mesmo assim, o início das obras demorou a acontecer. Apenas em agosto de 2016, segundo Karina Rocha, o contrato do Empreendimento Junção foi assinado pela então presidenta Dilma Rousseff (1º mandato: 2011–2014; 2º: 2015– agosto de 2016), na véspera do golpe.

E nesse tudo a gente está tomando o golpe da Dilma. A Dilma, [n]a véspera dela levar o golpe, ela assina o contrato do Junção. O pessoal estava em Brasília. Então, tipo assim, foi simbólico. A Suelen [Gonçalves] está lá, ela tem até uma foto com a Suelen que era na época coordenadora nacional do MNLM e ela está lá com a Dilma, a Dilma assina e no outro dia a Dilma é tirada. (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

Ainda assim, o projeto continua. As obras para a construção das moradias ficaram sob a responsabilidade de cinco cooperativas habitacionais (Tabela 2), sendo elas: COOPERNOVA, COOPAR-ROIO, COOTRAHAB, COOPERLAR e UNIPERFIL.

Tabela 2: Cooperativas e suas cidades de origem

Cooperativa	Cidade de origem
COOPERNOVA – Cooperativa de produção, trabalho e habitação Ltda	Sapiranga-RS
COOPARROIO – Cooperativa de habitação, agroindustrial e de produção Arroio da Manteiga Ltda	São Leopoldo-RS
COOTRAHAB – Cooperativa de trabalho, habitação e consumo construindo cidadania	São Leopoldo-RS
COOPERLAR – Cooperativa de Trabalho e Habitação Nosso Lar Ltda	Sapiranga-RS
UNIPERFIL – Cooperativa Perfil de Trabalhadores	São Leopoldo-RS

Fonte: Adaptado de Magalhães (2019, p. 38).

Segundo Magalhães, a primeira data prevista para a entrega das moradias era maio de 2019, totalizando 1.276 unidades habitacionais, sendo 1.120 apartamentos, com 49 m², distribuídos em 70 blocos, e 156 casas, com área útil de 53 m². Conforme aponta Magalhães (2019, p. 35): “Além das unidades habitacionais, o Empreendimento Junção conta com 30 áreas de lazer, quatro quadras poliesportivas, academias ao ar livre, 14 salões de festas e plantio de árvores frutíferas.” A entrega dos prédios foi rápida — ocorreu em 18 meses (um ano e seis meses) —; porém, as demais obrigações da prefeitura não foram cumpridas, como a instalação de água, luz e saneamento básico. Dessa maneira, não era possível as pessoas se instalarem.

Podemos perceber aqui um conflito de interesses e uma contradição: o Estado não é omissor por falta de capacidade para resolver os problemas urbanos da população mais pobre, mas porque não deseja resolvê-los. Não é do interesse do Estado — neste caso, da Prefeitura do Rio Grande — que uma área com tanto potencial imobiliário seja ocupada por uma população de baixa renda, conforme aponta a vereadora Karina Rocha.

[...] A gente teve oito anos com o Alexandre, com o governo do PT que nos deu tudo o que a gente precisava para organizar aquele projeto. Quando o Fábio Branco entra, ele tranca tudo. Tanto que a parte das casas, que é onde eu também atuava como assistente social, a casa estava pronta em 18 meses, a unidade pronta e não tinha água e não tinha luz e a água teria que ser, a infraestrutura teria que ter sido entregue para a prefeitura pela Corsan. E aí, meu filho, aí a política entra (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

Para Freitas e Ferreira (2011), as ações sobre o espaço urbano têm caráter histórico, com vários interesses, estratégias e práticas espaciais que, por natureza, envolvem ideologias, contradições e conflitos. Vemos, nesse exemplo, que o Partido dos Trabalhadores (PT) fez mais esforço para a construção do projeto — partido que, independentemente de seus problemas e polêmicas ao longo dos anos, foi mais voltado para políticas sociais. Já o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) é um partido guarda-chuva¹⁴, um grande partido do centrão, que muitas vezes prioriza as classes dominantes em detrimento do proletariado.

Um exemplo deste aspecto da política partidária, especificamente em relação ao Partido dos Trabalhadores, segundo Bonduki (2018), é que a maioria das leis sobre o ordenamento urbano no Brasil foi criada nos anos 2000, principalmente durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003–2011). E esses projetos só foram possíveis graças às atuações e pressões dos movimentos sociais urbanos, de acadêmicos e de partidos de esquerda. Entre as grandes conquistas do período, temos o Estatuto da Cidade, criado em 2001 por meio da Lei nº 10.257, com o objetivo de estabelecer normas de ordem pública e de interesse social, regulando o uso da propriedade em prol do bem coletivo e da segurança. O Ministério das Cidades (também instituído pela Lei nº 10.257/2001) que tem como objetivo a inclusão dos setores excluídos — como a população mais pobre — ao

14 O conceito de “partido catch-all” (ou “partido guarda-chuva/pegatudo”) foi formulado por Otto Kirchheimer na década de 1960. Trata-se de partidos que buscam ampliar ao máximo seu eleitorado, reduzindo o peso das ideologias específicas e adotando programas mais genéricos.

direito à cidade, já que a habitação e o acesso aos serviços básicos são fundamentais à cidadania.

Evidenciando os interesses políticos, durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) o Ministério das Cidades foi fusionado ao Ministério de Integração Nacional, formando o Ministério de Desenvolvimento Regional e voltou a ser um ministério específico no terceiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, a partir de 2023. Já o Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social (SNHIS), criado em 2005 pela Lei nº 11.124, de iniciativa popular, tem o objetivo de promover o acesso à terra urbanizada e à habitação digna para a população de baixa renda, colocando o princípio da moradia como vetor de inclusão social. Mas, depois de tudo isso, como está o Empreendimento Junção hoje?

O EMPREENDIMENTO JUNÇÃO HOJE

A luta do MNLM entre 2019 e 2026 foi pela entrega de 100% das moradias com a energia elétrica e o saneamento básico já instalados. Sempre que era necessário um novo aporte financeiro ou alguma demanda, era o Movimento que se reunia com o governo para reivindicar o necessário.

Mesmo com todo o esforço realizado pelo MNLM, o Empreendimento Junção demorou para ser entregue. Como indicou a vereadora Karina, até a metade do ano de 2025, 156 casas foram entregues a seus beneficiários/as. Segundo a vereadora, não seria possível deixar as casas prontas e sem moradores/as, porque já havia tentativas de invasão no terreno.

A partir de 2016 o governo brasileiro passou a ser comandado por partidos que não tinham, como prioridade, o acesso à moradia para a população mais pobre: *“E aí, de lá para cá a gente ficou. Aí veio dois anos do Temer; depois veio quatro anos do Bolsonaro, então foi só desgraça abaixo. Agora que está tentando se recuperar”* (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

A partir desse ponto, o empreendimento recebeu poucas atualizações. A maioria das obras realizadas entre 2019 e 2024 foi

executada pelos próprios movimentos sociais e cooperativas, como, por exemplo, a pintura das casas¹⁵. Após 2024, com o retorno do PT ao governo tanto em nível nacional quanto municipal, as obras do empreendimento voltaram com força. O Junção avançou significativamente na implantação de serviços básicos, especialmente de água e esgotamento sanitário¹⁶.

Até a data da primeira entrevista, em 15 de maio de 2025, o empreendimento ainda não possuía uma data definida para entrega, mas tudo levava a crer que isso poderia ocorrer ainda este ano. Como ressalta a vereadora Karina...

E agora a luta é para que finalize aquela obra ali e que seja entregue. E não tem prazo nem nada? Eu nunca dei data, as pessoas dizem, ah, porque meu, já mudou várias vezes a data. Se você ir ali, eles vão te dar cada vez, eles vão te dar uma data. Mas eu acredito que isso é uma coisa, se você mexer com o sonho de uma pessoa, de que está esperando, é muito ruim. Então eu nunca digo data. Mas eu nunca perdi a esperança (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

Segundo a prefeita Darlene Pereira (2025—), em reportagem publicada pelo jornal *O Litorâneo*, a prefeitura busca, em conjunto com o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), a construção de um posto de saúde, de uma escola e de um CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) nas imediações: “Esperamos que possamos ter aqui um lugar com qualidade de vida, com integração da comunidade. Nós estamos buscando alternativas para tornar este um lugar melhor do que já é, oferecendo o que é obrigação do Município, que são os serviços de qualidade” (*O Litorâneo*, 2025).

Percebe-se aqui que a atual gestão municipal não está preocupada apenas em oferecer uma casa para as pessoas sem a devida

15 <https://www.riogrande.rs.gov.br/consulta/index.php/noticias/detalhes/%2B4aba5f%2C%2Cgrupo-de-casas-do-complexo-juncao-comeca-a-receber-processo-de-pintura>.

16 <https://www.olitoraneo.com.br/noticia/26040/rio-grande/rio-grande/obras-de-revisao-de-esgoto-do-empreendimento-juncao-comecam-na-proxima-semana.html>.

infraestrutura ao redor, mas com uma escola próxima, um posto de saúde ou outros serviços essenciais, pois, sem esses serviços, a população ainda permanecerá vulnerável. Em outras palavras, para se ter uma moradia digna, é necessário acesso ao que Castells (1997) chama de bens de uso coletivo. Os movimentos sociais urbanos brasileiros, inclusive, se baseiam fortemente nas teorias de Castells¹⁷, como aponta a vereadora:

Porque a nossa bandeira principal é a habitação, mas a gente sabe que não é só habitação que se só a habitação resolvesse na vida das pessoas, tu entregava a casa e estava resolvido. E não é. Depois que tu entrega é que começam os problemas. Então a gente sempre teve essa atuação forte na parte da educação, saúde, buscando o saneamento básico (Karina Rocha, entrevista concedida em 15/05/2025).

Apesar dos problemas e da pressão de empresários e empreiteiras contra o empreendimento, sua entrega ocorreu em 20 de janeiro de 2026, com a presença do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e dos ministros Jader Filho (Cidades), Rui Costa (Casa Civil) e Sílvio Costa Filho (Portos e Aeroportos) (Prefeitura Municipal do Rio Grande, 2026). Segundo a vereadora Karina Rocha - em uma segunda entrevista -, o empreendimento encontra-se na fase de mudança das famílias e, como se trata de um número elevado de moradores, seria impossível que todas se mudassem simultaneamente.

Dessa forma, as cooperativas COOPERNOVA e COOPAR-ROI ficaram responsáveis pela realização das mudanças dos moradores/as, conforme informado pela vereadora.

¹⁷ Castells defende que a luta por equipamentos de uso coletivo é uma das formas pelas quais os moradores urbanos (especialmente os mais pobres) pressionam o Estado e tentam modificar a lógica de produção do espaço, que tende a excluir os mais vulneráveis. Os equipamentos de uso coletivo são: Transporte público (ônibus, metrô), Sistema de saúde pública (hospitais, postos de saúde), Educação pública (escolas, creches, universidades), Saneamento básico (água, esgoto, coleta de lixo), Habitação social (como o Minha Casa Minha Vida), Iluminação pública, pavimentação, praças, parques), Segurança pública (postos policiais, guardas comunitárias), Equipamentos culturais e esportivos (teatros, bibliotecas, ginásios). As ideias de Castells foram muito influentes para os movimentos sociais urbanos brasileiros, junto com o conceito de direito à cidade de Henri Lefebvre.

Então eles estão fazendo 20 mudanças por dia, até que chegue ao total de 1.120. E aí eles estão organizando mais ou menos assim pelos blocos, porque cada bloco tem um síndico. E aí juntou, são 70 blocos, então são 70 lideranças que tem ali dentro na organização. E junto a isso a cooperativa também está ali dando os ajustes finais na CooperLar e na UniPerfil. Então quer dizer que hoje, se tu passar ali, já deve ter mais de 100 moradores que já conseguiu fazer a sua mudança e está ali. Por quê? O que acontece? Eles estão fazendo o pedido da água e da luz. (Karina Rocha, entrevista concedida em 19/02/2026).

Contudo, a entrega do empreendimento não encerra as dificuldades que o envolvem. Segundo a vereadora Karina Rocha, para que as chaves sejam entregues aos moradores, é necessário que os serviços de abastecimento de água e fornecimento de energia elétrica já estejam instalados nas residências. Entretanto, os moradores/as têm enfrentado dificuldades para realizar as solicitações junto às empresas responsáveis, o que, conforme apontado pela vereadora, constitui um dos efeitos da terceirização dos serviços públicos.

O empreendimento foi entregue com quadra de esportes, salão de festas, quiosques e churrasqueiras, equipamentos que não são exclusivos dos moradores/as do conjunto habitacional, podendo ser utilizados também por residentes de outros bairros, já que não estão fechados. Como o empreendimento permaneceu parado por determinado período, problemas estruturais tendem a surgir agora que as famílias passaram a ocupar o local. Dessa forma, equipes das cooperativas permanecem temporariamente no empreendimento, realizando a resolução de problemas técnicos que eventualmente apareçam nas estruturas.

Porque finalizada a obra está, só que os testes foram feitos assim, como é muito grande aquilo ali, fizeram os testes de água e de elétrica, mas só vai se saber mesmo quando o beneficiário já está ali dentro e está usufruindo. Então tem o manual do proprietário, que essas pessoas, todas elas receberam o manual do proprietário, que ali é o que diz onde é que tem tomada, onde não tem tomada, onde passa

o cano, onde não passa, e agora conforme eles estão usando, está aparecendo os problemas (Karina Rocha, entrevista concedida em 19/02/2026).

O empreendimento possui 70 blocos, sendo que cada um conta com um síndico eleito pelos moradores. Dessa forma, as decisões são tomadas em assembleias coletivas. Um dos primeiros exemplos mencionados pela vereadora Karina Rocha refere-se à organização dos varais de roupas. Trata-se de um exemplo aparentemente simples, mas que evidencia o cuidado dos moradores e moradoras com a organização do espaço de moradia, bem como demonstra as potencialidades da organização comunitária e da autogestão na gestão do território.

Em síntese, o empreendimento encontra-se em suas fases finais, com os moradores e moradoras beneficiados realizando suas mudanças com o apoio das cooperativas, após quase dez anos de mobilização conduzida pelo Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN). O Movimento, representado politicamente pela vereadora Karina Rocha, em conjunto com Gilmar Ávila, conseguiu viabilizar um projeto que se consolida como referência para as lutas urbanas no Brasil.

CONSIDERAÇÕES

O Empreendimento Junção é um exemplo de sucesso das lutas urbanas realizadas pelos movimentos sociais. Em 2018, o projeto foi premiado pelo *World Resources Institute* (WRI), em Nova York, sendo selecionado como um dos 50 melhores projetos sociais de habitação do mundo. O empreendimento não se preocupa apenas com a qualidade das moradias, mas também com a qualidade do entorno. No entanto, é preciso estar atento: o olhar do mercado imobiliário está voltado para a zona oeste do município de Rio Grande. É necessário tomar cuidado para que essas áreas, atualmente ocupadas por população de baixa renda, não sejam usurpadas pelo mercado.

É nesse contexto que os movimentos sociais urbanos podem — e devem — continuar atuando. Como demonstrado, esses

movimentos não atuam apenas organizando ocupações, mas também reivindicando obras de infraestrutura, pressionando o Estado, em suas diferentes instâncias, a cumprir com a função social da propriedade e com a garantia de direitos básicos, apoiando moradores e moradoras na análise e negociação de contratos de habitação e contra remoções; colaborando na execução dos projetos de moradia; orientando a população a lutar por seus direitos; promovendo a conscientização de que a moradia é um direito de todo cidadão e cidadã, seja brasileiro ou estrangeiro. Se o mercado imobiliário avançar com seu poder econômico, cabe aos movimentos impedir a coerção, já que o Estado — em sua grande maioria — é comandado pelo setor imobiliário e pelos detentores dos meios de produção.

Hoje, no município de Rio Grande, a Câmara de Vereadores conta com uma representante dos movimentos sociais urbanos. No entanto, como a própria vereadora Karina destaca, a Câmara é, muitas vezes, hostil às lutas sociais. O movimento já foi hostilizado em um espaço conhecido como “a casa do povo”, mas que frequentemente ignora o povo que elege os vereadores.

Após toda esta análise, é possível perceber como os movimentos sociais urbanos são fundamentais para a construção de uma cidade mais justa para a população mais pobre. No caso de Rio Grande, o MNLM foi direta e indiretamente responsável pela transformação do espaço urbano, sobretudo, ao apoiar os setores populares na luta por moradia, pelo direito à cidade e por equipamentos de uso coletivo. Hoje, o movimento está oficialmente presente no governo municipal, e espera-se que a luta continue com ainda mais força e energia. Que mais representantes dos movimentos sociais possam penetrar na política institucional para que a voz da população pobre seja ouvida com maior participação e legitimidade.

REFERÊNCIAS

BONDUKI, N. **Dos movimentos sociais e da luta pela reforma urbana na Constituinte ao Estatuto da Cidade** (1981–2001). In: BONDUKI, N. (Org.). *A luta pela reforma urbana no Brasil: do*

Seminário de Habitação e Reforma Urbana ao Plano Diretor de São Paulo. São Paulo: Instituto Casa da Cidade, 2018. p. 81–138.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Diário Oficial da União:** seção 1, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

CASTELLS, M. **A questão urbana.** Tradução de Arlene Caetano. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

CORRÊA, R. L. **O Espaço Urbano.** 3ª Ed. São Paulo: Editora Ática S.A, 1995.

DIAS, D. S. O direito à moradia digna e a eficácia dos direitos fundamentais sociais. **Revista Eletrônica do CEAFF.** Porto Alegre – RS. Ministério Público do Estado do RS. Vol. 1, n.1, out. 2011/jan. 2012.

FREITAS, T. M; FERREIRA, C. L. A produção do espaço urbano: formação de território e governança urbana, o caso da quadra 50 da cidade Gama – DF, **Anais do 1º Circuito de debates acadêmicos. Ipea e associações de pós-graduação em ciências humanas. II Conferência do desenvolvimento.** Brasília, 23 a 25 de novembro 2011. Code 2011.

GOHN, M. G. **Teoria Dos Movimentos Sociais Paradigmas Clássicos e Contemporâneos.** São Paulo: Loyola, 1997.

GOHN, M. G. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de educação.** V.16, Nº.47. 2011.

LOPES, C. C. **Produção do espaço urbano na cidade do Rio Grande-RS: as ações dos agentes sociais no processo de construção dos residenciais do programa Minha Casa Minha Vida.** 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande, Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Rio Grande, 2012.

MACHADO, S. L. **Da Vila Dom Bosquinho ao Bairro Cidade de Águeda: um processo de remoção – relatos de moradores do município do Rio Grande/RS (2004–2012)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

MAGALHÃES, M. R. **Estado e movimentos sociais na concepção de uma política pública habitacional: Programa Minha Casa Minha Vida Entidades, Empreendimento Junção, Rio Grande, RS. 2019**. 200 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande, Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Rio Grande, 2019.

O LITORÂNEO. **Obras de revisão de esgoto do Empreendimento Junção começam na próxima semana**. Rio Grande, 5 jul. 2025. Disponível em: <https://www.olitoraneo.com.br/noticia/26040/rio-grande/rio-grande/obras-de-revisao-de-esgoto-do-empreendimento-juncao-comecam-na-proxima-semana.html>.

O LITORÂNEO. **Residências do Complexo Junção começam a ser cadastradas para o recebimento de ligação de água**. Rio Grande, 5 jul. 2025. Disponível em: <https://www.olitoraneo.com.br/noticia/24344/rio-grande/rio-grande/residencias-do-complexo-juncao-comecam-a-ser-cadastradas-para-o-recebimento-de-ligacao-de-agua.html>. Acesso em: [17/07/2025].

PERES, D. A. **O fenômeno da feminização da pobreza e a injustiça ambiental: um estudo do bairro Cidade De Águeda a partir da atuação do CRAS**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Rio Grande/RS, 2023.

PREFEITURA MUNICIPAL DO RIO GRANDE. **Empreendimento Junção é inaugurado pelo presidente Lula no município**

do Rio Grande. Rio Grande: Prefeitura Municipal do Rio Grande, 20 jan. 2026. Disponível em: <https://riogrande.rs.gov.br/noticia/51879?titulo=Empreendimento+Junção+é+inaugurado+pe-lo+presidente+Lula+no+município+do+Rio+Grande>. Acesso em: 26 fev. 2026.

ROCHA, W. M. MARTINS, C; A. **As políticas Públicas de moradia:** a formação do loteamento Cidade de Águeda no município do Rio Grande - RS. Porto Alegre, 2010.

SILVEIRA, P. S. **O Movimento Nacional de Luta Pela Moradia (MNLM) e a Luta Pela Reforma Urbana na nova Santa Maria.** Santa Maria, RS, 2014. Trabalho de Conclusão de Curso em História - Universidade Federal de Santa Maria, 2014.

SOUZA, E. M.; PEREZ, M. S. **Panorama dos movimentos sociais - a luta por moradia em Rio Grande - RS pelo MNLM.** In: Juliana Cristina Franz. (Org.). Geografias do Sul: Reflexões e contribuições na interface entre sociedade e natureza. 1ed.Santa Maria: ARCO EDITORES, 2024, v., p. 327-342.

SUERA, M, E; TAPARELLO, I. M. A proteção da dignidade humana frente aos direitos sociais fundamentais: direito à moradia. **Revista Sociedade e Ambiente** ISSN 2675-3464. p. 157-186, 2023.

TORALLES, C. P. **Cidade de Águeda: uma produção de [não] cidade e [não] habitação. Rio Grande, RS: [s. n.], ago. 2010.** Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PRO-GRAU), Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAURB), Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), Pelotas, 2010.

TRANSGERACIONALIDADE / INTERGERACIONALIDADE NOS/DOS TERREIROS DO MUNICÍPIO DO RIO GRANDE: A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE NO MANTENIMENTO DA CULTURA E MOVIMENTOS SOCIAIS

Lucas de Sousa Pereira

INTRODUÇÃO

A oralidade, tanto nas culturas populares quanto em povos e comunidades tradicionais, tem sido estudada por diversos campos das ciências como a antropologia, a história e a geografia (Barros, 2017). Encontramos referências da força da família e da comunidade em sua perpetuação mediante a transmissão via oralidade de seus legados geracionais nas culturas mais diversas.

Considerando que, no Brasil, as tradições de matriz africana perpetuam sua história e ancestralidade por meio da transmissão oral de saberes entre gerações, ao mesmo tempo em que resistem aos movimentos históricos de dominação (Barros, 2017), compreender esses fenômenos e as formas pelas quais se expressam tornam-se fundamentais para entender a dinâmica familiar e/ou comunitária dos povos de terreiro.

Os terreiros de religião de matriz africana representam a base dos estímulos que conduzem à rememoração e à localização, no passado, do que o presente suscitou, promovendo assim a articulação do presente com o passado.

Rememorar é um ato que acontece no, e é provocado pelo presente, tendo em vista que, do passado, retornam aos povos de terreiro

os acontecimentos que correspondem às preocupações, indagações e comemorações atuais (Dantas; Souza, 2011). A oralidade não pode ser esquecida e os(as) filhos(as) aprendem escutando o que seus pais e seus avós tinham a dizer (Goulart, 2025)¹⁸.

Nesse sentido, o presente trabalho possui como objetivo discutir a transgeracionalidade / intergeracionalidade nos/dos terreiros do Município do Rio Grande. Para tal, se fez uma pesquisa bibliográfica e documental, assim como duas entrevistas com Babalorixá Ismael Goulart e o constituinte de terreiro Vinicius Centeno. O capítulo encontra-se dividido da seguinte forma, além dessa introdução: “*Transgeracionalidade / Intergeracionalidade: a Importância da Oralidade no Manutenimento da Cultura dos Terreiros no Rio Grande*”, “*Construindo Algumas Reflexões sobre os Terreiros Riograndinos*” e “*Entrevistas, Oralidade, Relatos e Transcrições: as Vozes dos Terreiros que Precisam ser Ouvidas*”.

No primeiro momento, faz uma discussão com base nas entrevistas sobre a importância da oralidade na transmissão dos saberes transgeracionais na continuidade das organizações e no movimento da existência. No segundo momento, chega-se às reflexões que surgiram a partir do diálogo construído com os sujeitos de pesquisa. E, por fim, tem-se a transcrição das entrevistas no intuito de ecoar as vozes dos sujeitos que possibilitaram a escrita desse trabalho em um exercício de diálogo também no texto.

TRANSGERACIONALIDADE / INTERGERACIONALIDADE: A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE NO MANUTENIMENTO DA CULTURA NOS TERREIROS DO RIO GRANDE

Partindo da definição atribuída aos processos de transmissão de conhecimentos e de cultura que ocorrem entre as gerações sucessivas de uma família ou comunidade, encontramos registros na literatura de três termos que são comumente utilizados de forma

18 Referência à entrevista realizada no âmbito da construção desse texto. Ver o subtítulo: *Entrevistas, oralidade, relatos e transcrições: as vozes que precisam ser ouvidas: Diálogo com Babalorixá Ismael Goulart.*

indiscriminada para explicar esses processos: transgeracionalidade, intergeracionalidade e multigeracionalidade.

Analisando o significado de cada um desses três termos a partir de Ferreira (1986, citado por Falcke; Wagner, 2014), verifica-se que o prefixo *trans* (através) resgata os componentes que perpassam a história familiar e se mantêm presentes ao longo das gerações. O prefixo *inter* traz a noção de reciprocidade (posição intermediária, entre) que sugere, principalmente, a passagem de uma geração a outra, em detrimento da ideia de permanência de tais processos no cotidiano das sucessivas gerações da família. *Multi* (muito, numeroso), por sua vez, implica basicamente em quantidade e, desse modo, enfatiza o envolvimento de mais de uma geração, sem privilegiar os fatores que fazem a ligação entre elas (Falcke; Wagner, 2014).

Além disso, nessas definições, encontra-se claramente a ideia de repetição, reedição e reprise de determinados processos familiares, com diferentes nuances. Tendo em vista tais terminologias e com objetivo de chegar em uma compreensão mais complexa de tal fenômeno, optamos por utilizar os termos transgeracionalidade / intergeracionalidade como representativos dos processos que são transmitidos pela família e entre uma geração a outra, mantendo-se presentes ao longo da história familiar (Falcke; Wagner, 2014).

Esse fenômeno de transmissão transgeracional / intergeracional é constituído a partir da identidade da família, de uma perspectiva histórica (Falcke; Wagner, 2014), da identidade comunitária e do empoderamento de suas ancestralidades. E a visita a outras casas de nação é muito importante para haver o compartilhamento de conhecimentos e técnicas. E a ancestralidade é um elo muito forte que concilia o antigo com o atual, mas sem perder a essência (Goulart, 2025).

Baseado em Barros (2017), este trabalho busca demonstrar a oralidade como elemento constituinte de processos de transmissão de saberes, conhecimentos e cultura, visando à permanência de práticas ancestrais. A partir de epistemologias próprias das comunidades dos povos de terreiro, a prática da transmissão via oralidade dos saberes e conhecimentos move-se no tempo pelas e nas pessoas, em diálogo constante com o mundo. Nessa dinâmica, o passado se materializa no presente e se projeta para o futuro, na medida em

que, a cada transmissão, o saber se aprofunda pelas experiências histórico-culturais daquele(a) que o comunica oralmente (Barros, 2017; Centeno¹⁹; Goulart, 2025).

Esse processo dialetiza-se no outro, configurando um movimento permanente de transformação e criação, mas que mantém os sentidos e significados das tradições. Assim, possibilita a constituição de seus detentores, voltada para a consciência e a pronúncia do mundo em unidade ação-reflexão, reforçando a necessidade de reconhecer a oralidade e valorizar os conhecimentos tradicionais, sobretudo para que sejam apreendidos pela juventude dos povos de terreiro (Barros, 2017).

Quando se observam, em particular, grupos sociais historicamente invisibilizados, percebe-se que a transmissão de saberes tradicionais se conceitua como indissociável da experiência vivida e criadora (Barros, 2017). A educação transgeracional / intergeracional consiste na troca de princípios, valores, conhecimentos e cultura entre as gerações mais velhas e as mais novas, contribuindo para uma aprendizagem significativa (Silva; Pereira, 2023). Destaca-se esse aspecto porque as histórias dessas comunidades estão profundamente fundamentadas na oralidade, especialmente entre os praticantes de religiões de matriz africana.

As religiões de matriz africana no Brasil, no Rio Grande do Sul e no município do Rio Grande mantêm suas aprendizagens e formas espirituais específicas graças à oralidade e os processos de transgeracionalidade / intergeracionalidade. Essas tradições nasceram em um contexto de adaptabilidade, agregando novos conhecimentos ao longo do tempo (Centeno, 2025).

A partir da chegada dos portugueses ao Brasil em 1500 até o início do tráfico negreiro, os portugueses com sua égide de propagar a fé cristã católica e desbravar as novas terras em busca de encontrar riquezas no continente americano utilizaram de diferentes maneiras para alcançar seus objetivos. Seja inicialmente por trocas com os povos

19 Referência à entrevista realizada no âmbito da construção desse texto. Ver o subtítulo: *Entrevistas, oralidade, relatos e transcrições: as vozes dos terreiros que precisam ser ouvidas: Vivências de / no Terreiro: Diálogo com Vinícius Centeno.*

originários e posteriormente com atos brutais de violência, houve a subjugação dos povos originários pelos portugueses para extrair as riquezas encontradas ao longo do século XVI. Entretanto, pela grande extensão do território, o trabalho advindo dos indígenas escravizados não era suficiente para extrair as riquezas na quantidade e velocidade requerida pelos invasores portugueses. E a partir de então, iniciou-se os mais de 300 anos de escravidão que como resultado gerou o terrível tráfico negreiro, impondo a separação para milhões de sujeitos (Silva, 2013) com sua língua, sua cultura, sua terra e seus sonhos, jogando-os em uma viagem totalmente incerta e perigosa. Ao longo do tráfico negreiro pelo Oceano Atlântico chegaram ao país diversos grupos étnicos-religiosos, entre eles estavam presentes os Fons, os Bantos, os Minas e os Iorubás. Foram nas religiões de matriz africana e na transmissão via oralidade que os africanos e seus filhos encontraram força para resistir à crueldade do sistema escravagista e dos propósitos impostos pela dominação colonial (Franco, 2021, p. 32). Hoje, sabe-se, com relativa precisão, que 12.521.337 seres humanos embarcaram para a travessia do Atlântico em cerca de 36 mil viagens de navios negreiros, entre 1500 e 1867. Desses, 10.702.657 chegaram vivos ao continente americano. Os mortos seriam 1.818.680 (Gomes, 2019, p. 201).

No período Colonial e Imperial do Brasil, observa-se a manutenção de relações diretas entre o poder político e a religião católica, que era a religião oficial durante estes períodos (Campos; Rubert, 2014). O catolicismo, através do processo de conversão, assumiu um importante papel no contexto colonial de dominação dos corpos e das almas dos africanos e africanas (Franco, 2021).

O Código Criminal do período imperial brasileiro, datado de 1830, punia diretamente os negros, fossem eles escravizados, livres ou libertos, desconstruindo suas referências culturais africanas com objetivo de controlar as suas vidas, impondo a cultura ocidental, incluindo a religião católica. Entretanto, os negros escravizados ou livres mantinham suas manifestações culturais de diversas formas, incluindo a preservação de regras e condutas próprias relacionadas às religiões. O caráter racista das perseguições às religiões de matriz africana é evidente se considerarmos: no Código Penal de 1890, que vigorou até 1942, previa-se as seguintes punições: ao crime de capoeiragem (art. 402); ao crime de vadiagem (art. 399); ao crime de curandeirismo (art. 158); ao crime de espiritismo (art. 157). Deixando claro como os diversos dispositivos da legislação nacional interferiam nas formas religiosas e nas práticas das religiões de matriz africana. Somente em 1889, ano da Proclamação da República do Brasil, que teremos o marco de introdução do princípio de laicidade do Estado, havendo a separação formal entre o Estado e a igreja católica. Entretanto, foi somente na Constituição de 1891 que foi abolido formalmente o conceito de religião oficial e se proporcionou a liberdade a qualquer tipo de crença. Todavia, as diversas religiões existentes no Brasil, que possuem caráter diferente da religião católica, sofreram perseguições, discriminações e preconceitos, seja no espaço público e privados. Deste modo, a “liberdade religiosa” concedida pelo Estado republicano brasileiro não se realizou de forma tão simples pois o Estado brasileiro possuía um entendimento que era necessário enquadrar todas as formas de religiosidades existentes naquele período numa mesma concepção de “religião” e nesta esteira era utilizada como base de comparação a própria religião católica (Campos; Rubert, 2014, p. 296).

Ao longo dos séculos de escravização, o terreiro se constituiu em um espaço que recria o mundo africano no solo brasileiro, preservando os princípios civilizatórios da matriz africana. Trata-se da conformação do que, na língua iorubá, denomina-se *egbé*, isto é, uma comunidade de pessoas unidas por um mesmo propósito, sustentada na oralidade e no trabalho comunitário (Veiga; Leivas, 2017).

Foi somente com a Constituição de 1988, conhecida como Constituição Cidadã, que se assegurou o direito à liberdade de qualquer culto e/ou religião. Ao mesmo tempo, estabeleceu-se um dispositivo que proíbe o Estado brasileiro de firmar alianças ou relações de dependência com qualquer culto, bem como de embaraçar o funcionamento de manifestações religiosas de qualquer natureza (Constituição do Brasil, 1988; Campos; Rubert, 2014).

O artigo 5º, VI, trata dos direitos e garantias fundamentais que consagram a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. Já no Rio Grande do Sul, em 2014, foi firmado o Decreto nº 51.587/2014, que assegura a construção e a aplicação de políticas de reparação civilizatória, equidade econômica, política e cultural, bem como a eliminação de discriminações, na forma de remédios afirmativos e transformadores, visando superar tanto a injustiça cultural quanto a econômica (Veiga; Leivas, 2017).

É importante ressaltar que o reconhecimento das manifestações afro-brasileiras pelo Estado brasileiro, por meio da Constituição Cidadã (1988), e, no Rio Grande do Sul, com o Decreto nº 51.587/2014, foi fruto da intensa mobilização dos movimentos negros, com participação ativa dos povos de terreiro. Esses grupos se reorganizavam naquele período e exigiam do Estado brasileiro medidas de reparação pelos séculos de escravização e, consequentemente, uma reavaliação do papel dos povos negros na história brasileira e gaúcha.

No Rio Grande do Sul, segundo Leistner (2013), a religião de tendência mais africanizada estabelecida é denominada *batuque*, uma vertente afro-religiosa desenvolvida especificamente no Estado. Trata-se de uma tradição independente de outras denominações praticadas no restante do país, que possui doze orixás e apresenta influências das tradições dos povos Jêje, Iorubá e Banto (Centeno; Goulart, 2025).

A religião de matriz africana denominada *umbanda* chega ao Rio Grande do Sul em 1920, e torna-se evidente que se trata de uma tradição que incorporou elementos da cultura africana, europeia e indígena (Franco, 2024). O afro-umbandismo praticado no Rio Grande do Sul é marcado pelo culto simultâneo de três formas rituais específicas: o culto aos orixás do batuque, o culto aos caboclos da umbanda e o culto aos exus e pombagiras da quimbanda (Leistner, 2013). Essa configuração aparece no Estado a partir da década de 1960, recebendo o nome de “linha cruzada”.

Observa-se que a prática integrada desses três cultos constitui o arranjo religioso predominante em cerca de 80% dos terreiros presentes em território gaúcho (Corrêa, 1990). Segundo Franco (2024), as diferenças entre a umbanda e o candomblé podem ser analisadas da seguinte maneira:

Enquanto o candomblé se aproxima muito dos cultos típicos da África, a umbanda surge como uma religião tipicamente brasileira, nascida num momento em que o Brasil passava por um momento de industrialização e urbanização. E dentro desse contexto de modernidade, a umbanda acabou se afastando de alguns elementos, como o sacrifício de animais, que era visto como um ato que não combinava com uma sociedade que buscava se encaixar num padrão de civilização eurocêntrico (Franco, 2024, p. 34).

No município do Rio Grande, desde sua fundação como povoado em 1737 por Silva Paes, acompanhado de outros militares e de um grupo de pessoas negras escravizadas, evidencia-se que, desde o início da ocupação do município, houve habitantes que professavam sua fé em religiões de matriz africana (Gomes, 2016).

Com a chegada contínua de pessoas escravizadas, trazidas de diferentes regiões do país — como Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Espírito Santo e outras —, o município passou, ao longo do tempo, a concentrar em seu território todas as nações de religião de matriz africana. Assim, tornou-se um espaço marcado por uma

cultura diversificada, reunindo influências de Norte a Sul do Brasil e compondo uma riqueza cultural imensurável (Centeno, 2025).

No período da escravidão, os(as) escravizados(as), provenientes de distintos lugares, compartilhavam em comum a fé de matriz africana, ainda que cada grupo preservasse suas especificidades. Diante das condições impostas, os adeptos dessas tradições religiosas precisaram adaptar seus símbolos, entidades, animais e frutas à realidade local, preservando, entretanto, a sacralização de animais. As religiões de matriz africana no Brasil, portanto, nasceram em um contexto de grande adaptabilidade, incorporando novos conhecimentos ao longo de sua formação (Centeno, 2025). A partir de seus terreiros, essas comunidades puderam desenvolver suas atividades religiosas e de sociabilidade (Schiavon; Senna, 2014), e as práticas religiosas de matriz africana na cidade ocorriam historicamente na Geribanda, atual Praça Tamandaré.

Somente na virada do século XIX para o século XX os bairros Getúlio Vargas e Cidade Nova receberam os primeiros terreiros dessas religiões no município. Segundo Pereira (2015), esses templos estão diretamente vinculados ao processo de urbanização da cidade do Rio Grande. Ao longo dos séculos de existência do município, a comunidade negra rio-grandina enfrentou sucessivos processos de apagamento de suas histórias e de seus feitos, tanto no campo material quanto no imaterial, apesar de sua centralidade na construção do município e de sua sociedade.

No âmbito material, um exemplo emblemático são os altares da Catedral de São Pedro, originalmente pintados com cores relacionadas aos orixás, sincretizados com santos católicos, mas, que, ao longo dos anos, foram repintados de branco (Centeno, 2025). É fundamental destacar que a Catedral de São Pedro constitui a estrutura mais antiga da unidade federativa que ainda mantém sua função original. Construída por mão de obra escravizada, a edificação ostenta um estilo arquitetônico barroco e revela, em sua própria materialidade, a presença e a contribuição direta da população negra no desenvolvimento urbano local. Outro caso é a retirada da estátua de Marcílio Dias da Praça 7 de Setembro, bem como a ausência de um marco territorial que reconheça as comunidades negras que

historicamente ocuparam e construíram a maior praça do interior do Rio Grande do Sul.

No plano imaterial, observa-se o apagamento das práticas culturais relacionadas aos primeiros cuidados, afetos e ensinamentos dirigidos a bebês e crianças ao longo de séculos. Os ensinamentos mais básicos — transmitidos tanto a crianças negras quanto brancas — eram responsabilidade das mulheres negras escravizadas, então denominadas amas de leite. Cantigas de ninar, ditados, orientações sobre educação e boas maneiras eram transmitidos pela oralidade, evidenciando a profundidade desse alicerce cultural, infraestrutural, econômico e, sobretudo, afetivo que emerge das comunidades negras do município.

O desenvolvimento das religiões de matriz africana na sociedade brasileira e rio-grandina também se estruturou em meio a uma série de conflitos, cujos significados expressam diferentes lógicas de repressão social e intolerância religiosa. Ao longo da história, essa repressão resultou na interdição de templos e terreiros, na prisão de religiosos(as) e na criminalização de seus adeptos, rotulados como “feiticeiros, falsos curandeiros e charlatões(ãs)” (Leistner, 2013).

Essas condições históricas de perseguição contribuíram para que a população adepta das religiões de matriz africana precisasse lutar para manter e proteger seus templos e terreiros diante da discriminação social, já que o racismo religioso persistia. A associação dos orixás ao “demônio”, fruto do desconhecimento e da intolerância, continua a gerar preconceitos contra os povos de terreiro (Goulart, 2025). Todavia, apesar dos ataques e silenciamentos, essas comunidades preservam memórias que acumulam sabedorias seculares e sustentam uma história rica na qual se fundem conhecimentos oriundos do continente africano e do continente americano, constituindo um patrimônio cultural singular e resistente. Nesse cenário, destaca-se a relevância do protagonismo e da articulação entre diferentes gerações, sobretudo entre adolescentes e adultos mais velhos, cuja interação se torna decisiva para preservar a resistência da comunidade negra e assegurar a continuidade dos territórios de fé.

O diálogo transgeracional / intergeracional fortalece vínculos sociais, amplia o repertório cultural e contribui para um convívio que reforça a coesão comunitária (Silva; Pereira, 2023). Essa dinâmica

torna-se ainda mais significativa porque a eficácia do processo de demonização das religiões afro-brasileiras se sustenta em fundamentos históricos: ao longo do tempo, tais práticas religiosas foram sistematicamente estigmatizadas, legitimando perseguições persistentes e naturalizando preconceitos que atravessam gerações (Silva, 2007).

À luz do Estatuto da Juventude, compreende-se como jovens aqueles que têm entre 15 e 29 anos (Governo da República Federativa do Brasil, 2020). Inserem-se, portanto, em uma categoria social, dotada de direitos específicos, cuja garantia exige o comprometimento de múltiplas instâncias do poder público. Trata-se de um período marcado por transformações físicas, cognitivas, emocionais e sociais, decisivas para o fortalecimento da identidade, para a construção de relações interpessoais e para o desenvolvimento de competências essenciais à vida adulta (Feixa, 2004).

Desse modo, a juventude pode ser entendida como um conjunto de experiências, valores, expectativas e práticas que esse grupo expressa em diálogo constante com o contexto social em que está inserido. É uma fase profundamente diversa e heterogênea, o que exige considerar elementos como gênero, classe social, raça, religiosidade, cultura e condições socioeconômicas na análise das vivências juvenis (Pais, 2003). Além disso, caracteriza-se como um período de intensa energia vital, criatividade e capacidade inventiva — atributos que conferem aos jovens um papel central na construção de futuros possíveis, especialmente em processos de transformação social que visam ampliar a equidade e fortalecer práticas comunitárias comprometidas com a justiça social (Amaral, 2011).

Reconhecer o jovem como sujeito social capaz de assumir protagonismo em diferentes dimensões socioculturais é fundamental para valorizar essa faixa etária e compreender com mais precisão suas experiências. Essa valorização contribui para que se sintam mais seguros em seus processos de construção identitária e na busca por seus sonhos e objetivos.

Entre os diversos espaços de atuação juvenil, o contexto religioso tem papel central. Pertencer a uma religião significa integrar um grupo que compartilha crenças, valores e modos de ver o mundo. No caso dos jovens vinculados aos povos de terreiro, essa pertença assume contornos ainda mais profundos, sustentados pela

forte conexão com suas raízes ancestrais e pelo compromisso com a preservação de seus modos tradicionais de vida. No entanto, esses jovens enfrentam desafios diários para manter sua fé, preservar práticas religiosas dentro e fora do terreiro e fortalecer sua relação com orixás e entidades. A rotina é atravessada por múltiplas formas de violência, manifestadas nos espaços públicos, privados e também nas mídias sociais. São cidadãos que experienciam o racismo, a discriminação e a exclusão social vividos por seus pais e avós, reproduzindo um ciclo histórico de opressões.

Diante disso, precisam construir estratégias para garantir respeito e aceitação em diferentes contextos sociais, inclusive nas escolas e nos bairros onde vivem — ambientes em que índices de discriminação ainda permanecem elevados (Franco, 2024). A situação se torna ainda mais complexa devido ao ressurgimento, nas últimas décadas, de manifestações de intolerância religiosa, alimentadas sobretudo por segmentos neopentecostais que intensificaram discursos e práticas de demonização das religiões de matriz africana (Campos; Rubert, 2014).

Além das discriminações inscritas na própria legislação brasileira, como se observa em diferentes Códigos Penais e Constituições, a intolerância religiosa se perpetuou ao longo das décadas como uma chaga persistente. Em todas as Unidades da Federação é possível identificar episódios de violência simbólica e material contra as religiões de matriz africana, evidenciando a continuidade histórica desse processo de estigmatização.

Soma-se a isto o fato de que, para além das discriminações, criminalizações e apagamentos que marcam a trajetória dessas religiões, outro fator impacta intensamente o cotidiano das comunidades: a desterritorialização de terreiros e casas de *batuque*. Em diversas regiões do país, esses espaços são obrigados a deixar suas áreas de origem devido a obras e empreendimentos públicos que determinam sua remoção permanente. Tal deslocamento, muitas vezes imposto pelo próprio poder público, compromete e desarticula as relações socioespaciais construídas pelos(as) praticantes, afetando vínculos, práticas e cotidianos comunitários.

Nos modos de vida, nos costumes e na memória coletiva desses sujeitos, a África permanece viva. As religiões africanas constituem

o alicerce teológico que permitiu o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, revelando a profundidade histórica e espiritual que sustenta a resistência desses territórios de fé (Franco, 2024). No entanto, ao longo do crescimento urbano do município do Rio Grande, ocorreram diversos processos de desterritorialização de bairros de maioria negra, como no Bairro Getúlio Vargas (BGV), durante o período de expansão do porto e da construção do Super Porto do Rio Grande.

Esses processos impactaram diretamente a continuidade da comunidade negra ali presente, especialmente diante da possibilidade de desapropriação de suas moradias e templos, afetando profundamente as relações transgeracionais / intergeracionais. Os mais jovens são particularmente atingidos por esse processo de desapropriação e desterritorialização por estarem em uma fase crucial de compreensão e assimilação dos conhecimentos transmitidos oralmente pelos babalorixás a seus discípulos sobre os orixás e a cultura dos povos de terreiro.

Esse cenário os coloca em uma posição desafiadora na construção das relações comunitárias e na afirmação de suas identidades (Neves *et al*, 2018). Como exemplo, na questão religiosa, a diáspora marcou a vinda dos mais jovens nos navios negreiros, enquanto os mais velhos ficaram no continente africano, justamente no momento certo para aprender diversos conhecimentos, sendo que até os(as) mais sábios(as) vieram com conhecimentos limitados, marcando um grande desafio para fomentar a fé (Centeno, 2025).

A articulação das lutas entre as diversas gerações revela-se essencial para a manutenção das reivindicações das comunidades tradicionais, garantindo sua permanência em seus territórios, bem como a preservação de seus modos de vida e de sua cultura. Esse processo fortalece os vínculos sociais e comunitários transgeracionais / intergeracionais, estabelecidos tanto entre os descendentes que vivem dentro dessas comunidades quanto entre aqueles que residem fora de seus territórios originários.

E ao analisar a importância das religiões de matriz africana, temos que pensar em resistência, pois mesmo com tanta opressão, longe da pátria mãe, as entidades e orixás africanos sobreviveram e são festejados e reverenciados nos diversos terreiros existentes

em todo o território brasileiro. Não podemos deixar de dizer que a luta pelo direito à liberdade religiosa ainda é uma realidade, mesmo assim os afro-religiosos seguem existindo e resistindo (Franco, 2024). As religiões de matriz africana chegaram ao Rio Grande trazendo histórias e tradições, num contexto em que a escravidão ainda perdurava no município. Atualmente existem pelo menos quatro vertentes principais — candomblé, batuque, tambor e mina (Centeno; Goulart, 2025).

Os conhecimentos históricos sobre os terreiros são acionados para educar os sujeitos, para doutrinar as entidades e, assim, produzir as movimentações, compreendidas como danças. São gestos, sarandeiros (movimentações das saias) e inúmeros giros, além das expressões corporais que indicam estados de humor, chegada e retirada das entidades dos corpos dos(as) filhos(as) de santo. Ainda que, não sejam dados nomes específicos, as movimentações, as técnicas corporais, educadas e desenvolvidas para as danças dos exus e pombagiras, partilham de saberes oriundos especificamente dos terreiros, como por exemplo, compreensão do espaço, hierarquias para saudar os(as) presentes, bem como, os caminhos percorridos pelas entidades, quando incorporadas (Soares; Dillmann, 2020, p.13).

Segundo o Babalorixá Ismael Goulart (2025) a oralidade é a base do aprendizado, com o que os(as) filhos(as) aprendem escutando o que seus pais e avós tinham a dizer. O aprendizado ocorre no interior da casa de nação, cujo significado é batuque. E para um(a) bom(a) batuqueiro(a) a vestimenta é identidade (Goulart, 2025). As religiões de matriz africana possuem muita riqueza de barulhos, sons e instrumentos, dando origem ao samba, pagode, funk e outros ritmos cadenciados, vindo daí a capoeira, que é dança e luta (Centeno, 2025). A vivência é baseada com os pés no chão, tendo no batuque, a representação de uma ancestralidade muito forte.

A oralidade pode ocorrer também pelas redes sociais, entretanto, é importante a garantia do respeito, pois há muita publicação

e comercialização de axé que não é positiva, ou seja, a grande popularização e publicação incentivam a deturpação dos ideais, técnicas e entendimentos, podendo levar a mercantilização da religião. Isso significa que a resistência tem que ser muito responsável e forte frente às profundas mudanças e deturpações que estão ocorrendo nas religiões de matriz africana (Centeno, 2025).

Os antigos possuem uma visão e ensinam os pais de santo mais jovens: Oxum é ancestralidade, sendo que uma de suas características é a rédea curta. Axé Orobomi significa que a raiz continua mesmo estando em outras casas, ou seja, trata da iniciação de seus filhos (Centeno, 2025). É necessário dar continuidade às tradições, havendo grande curiosidade por parte dos mais novos; alguns começam com pouca idade, agregando conhecimentos a partir da oralidade com os(as) babalorixás. Não é mágica, é axé! E a continuidade depende de questões pessoais (Goulart, 2025).

Existem as associações municipais, como a Urumi e a Afrobrás, que são associações de organização e realização de eventos e de apoio em legislação e certificados, respectivamente. Construir comunidade propicia acolhimento e identificação, baseando-se no compartilhamento de ensinamentos entre as diferentes gerações, constituindo um movimento constante na manutenção das tradições. O município do Rio Grande possui como sua principal ligação no continente africano o Golfo da Guiné, possuindo uma organização que representa os povos de terreiro no município. E a luta de anos a partir do terreiro da Duxa de Oxum na Rua General Vitorino, foi determinante para a instituição do Dia Municipal Contra Intolerância Religiosa (Centeno, 2025).

Nesses atos político-sociais, fica explícita a ideia de um projeto transgeracional / intergeracional como uma ação / movimento consciente e comprometida em potencializar espaços de interação social, atuando continuamente, desde dentro, na direção da constituição de um território de encontro entre pessoas intencionalmente diferentes (Bragança, 2012).

CONSTRUINDO ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS TERREIROS RIOGRANDINOS

A oralidade, ao longo deste trabalho, revelou-se não apenas presente, mas determinante, como uma espécie de elo potente e indispensável na transmissão de conhecimentos, tradições, saberes e modos de vida entre as diferentes gerações que compõem as comunidades negras do município do Rio Grande.

A riqueza de cores, ritmos, crenças e formas de sociabilidade evidencia o valor do diálogo — o falar e o ouvir —, pilares que sustentam a coesão dos povos de terreiro e das comunidades negras que, historicamente, participaram da construção, expansão e manutenção do município mais antigo de colonização portuguesa no Rio Grande do Sul.

Essa circulação de conhecimentos e experiências, viabilizada pela oralidade, também se mostrou essencial para o fortalecimento das relações sociais e para a formação dos movimentos sociais locais. Esses movimentos, enraizados nessas trocas transgeracionais / intergeracionais, configuram-se como instrumentos eficazes de reivindicação diante das demandas historicamente negligenciadas, orientando as lutas por melhores condições de vida, reconhecimento e respeito — seja ele institucional ou comunitário (Centeno; Goulart, 2025).

No campo religioso, musical, afetivo e territorial, a oralidade se destaca como elemento estruturante: é por meio dela que se afirmam identidades, se constroem resistências e se enfrentam preconceitos, estigmas ou tentativas de invisibilização de símbolos, práticas e presenças negras. Ela sustenta a multiplicidade de interpretações sobre o mundo e reafirma existências no interior de um tecido urbano que, ora hostil, ora acolhedor, se torna também espaço de empoderamento e de vivências potentes.

Assim, por se constituir como base afetiva, política e cultural, a oralidade articula gerações e distintas etnias na construção de identidades e no estreitamento de vínculos, dentro e fora dos terreiros de matriz africana. Nesse contínuo fluxo de memórias e ensinamentos

ancestrais — que atravessa e ressignifica o espaço-tempo — a resistência se renova e se intensifica em um município marcado por sua complexidade étnico-social e religiosa, refletindo, em síntese, a profunda diversidade que caracteriza a população gaúcha.

ENTREVISTAS, ORALIDADE, RELATOS E TRANSCRIÇÕES: AS VOZES DOS TERREIROS QUE PRECISAM SER OUVIDAS

Nessa entrevista, solicitamos ao Babalorixá Ismael Goulart, que explicasse o funcionamento do terreiro, as dinâmicas das relações tecidas entre os(as) constituintes, quais as religiões cultuadas e o papel da oralidade na sociabilidade das diferentes gerações presentes no terreiro. E para Vinícius Centeno solicitamos que explanasse o seu início no terreiro, as relações tecidas entre os(as) constituintes do terreiro que ele faz parte e do papel da oralidade na sociabilidade das diferentes gerações presentes no terreiro.

A conversa resultou em algumas informações relativas à práticas religiosas, ancestralidade, funcionamento de seus terreiros, as entidades, a relação das religiões de matriz africana com a natureza, histórias sobre as religiões, as dinâmicas das relações entre seus constituintes, a oralidade, intelectualidade e suas perspectivas sobre o futuro e as relações entre as diferentes gerações dentro dos terreiros. A seguir, apresentamos alguns trechos do diálogo estabelecido.

VIVÊNCIAS DE / NO TERREIRO: DIÁLOGO COM BABALORIXÁ ISMAEL GOULART

Na casa de nação Jêje Nagô do Babalorixá Ismael são cultuadas a umbanda, quimbanda e nação, havendo 40 participantes no total. O Babalorixá Ismael possui certificado de preparação e aprontamento nas religiões de matriz africana, pertencendo anteriormente à outra casa, sendo que suas vivências na religião completaram 37 anos.

Sua família é de religião católica e o próprio Babalorixá Ismael foi anteriormente católico.

A iniciação nas religiões de matriz africana ocorre em diversas etapas, tendo neste momento o(a) iniciado(a) contato com omieró, maiaci, aribibó e ervas naturais, conforme o orixá. O aribibó é constituído pela utilização de pombos ao longo de 4 dias, visando mudar o “axôno”, que significa energia, ou seja, ao longo desses 4 dias há troca de energia, quando a força ancestral está no aprontamento posterior do Buri de 4 pés compostos por aves ao longo de 8 dias. A umbanda não possui sacralização, somente banho com ervas, ou seja, nos rituais de iniciação não é utilizado sangue de animais. Segundo o Babalorixá Ismael, ninguém nunca estará pronto. Há um tripé de orixás muito importantes, sendo eles: Oxum, Oxalá e Bará, possuindo filhos(as) de santo em diversos lugares. A continuidade, na questão das relações familiares, é lastreada na Mãe Nely e suas filhas iniciadas, sendo estas o núcleo familiar mais antigo. Durante a entrevista, o Babalorixá Ismael se queixa que as pessoas atualmente não querem ter compromissos. Seguem os trechos mais significativos da entrevista, com a transcrição fiel da declaração do babalorixa:

Axé Orobomi, ou seja, a raiz continua mesmo estando em outras casas e significa a iniciação de seus filhos. Tem que dar continuidade, havendo grande curiosidade dos mais novos, e alguns começam novos.

Os elementos dados aos orixás são sempre de ótima qualidade. A continuidade depende de questões pessoais. Bará é exú no batuque do Rio Grande do Sul. Um pedaço da África. Adaptação por falta de elementos que ficaram na África. O axé pode vim com a pessoa e posteriormente aflora.

As missões são correntes de energia. As missões são utilizadas para desmistificar e mostrar a identidade. Ainda há o racismo religioso, ligando os orixás cultuados pelas religiões de matriz africana como sendo o “demônio”. E por não conhecer, gera racismo. Orixá não tem cor, pois para o orixá há pessoas / seres humanos. Tem que saber separar!

E como funciona a linha cruzada? Pela nação que significa o culto aos orixás, que são e representam a natureza. Busca os assentamentos, que podem ser representados por rochas, pois deixa de ser rocha e se torna pedra. A quimbanda de esquerda é mais terrena por estar mais próxima, com amplo uso de cruzeiros, ou seja, cruzamentos e encruzilhadas. Na quimbanda de esquerda há o exú catiço.

Umbanda é marcada por guias protetores com grandes conhecimentos, como caboclos, indígenas, caçadores e pretos velhos. Há entidades que cruzam entre umbanda e quimbanda, entretanto, há entidades que não se cruzam entre umbanda e quimbanda.

As maiores casas de nação podem ter de 150 a 200 filhos e os pais / babalorixás possuem muitas responsabilidades. E não é questão de dinheiro. As relações transcendem o espaço. E as melhoras das pessoas é uma dádiva / fôlego para os pais de santo / babalorixá. Os menores de idade sem anuência dos pais não podem entrar para as religiões de matriz africana e não podem ser iniciadas, somente podem participar em assistência. O sino (sineta com painha) mostra aos orixás que estamos aqui e tem que cumprir as responsabilidades. E para se tornar pai de santo tem que trabalhar muito para alcançar esse posto. Há sacrifícios e muito serviço, não é somente rodar. Uma característica das religiões de matriz africana são os trabalhos e obrigações noturnas. São as escolhas que fazemos para vida.

A dança é muito expressiva. É uma das características do povo Jejê é a dança.

É de grande importância o compartilhar alimentos, sendo que um(a) bom(a) batuqueiro(a) é feito(a) na cozinha. O fardamento branco é para todos, sendo necessário ter fardamento. O Bará está presente na nação e na quimbanda, sendo denominado de exú catiço na quimbanda.

A estrutura das casas ocorre por delegação de funções a partir do babalorixá. Pode haver conflitos e problemas entre os filhos, por isso a função é delegada e conversada entre os constituintes das casas

de nação. As religiões de matriz africana acolhem os LGBTQIA +. A orientação sexual não tem nada a ver com a religião. É necessário ter jogo de cintura na questão das vestimentas, como o uso de calças ou saias. O orixá pode pedir para colocar saia ou não, e é importante ressaltar que a entidade não se baseia somente na roupa.

Na questão de gênero o(a) babalorixá não diferencia o sexo e gênero de seus filhos. Itans significa histórias dos orixás. Bará Lodê é o Bará da rua. Os preparamentos e as comidas não podem ser feitos por mulheres menstruadas. Príncipe Custódio da Nação Jeje é o responsável pelo culto do Bará do Mercado Municipal de Porto Alegre. A primeira casa de nação / batuque no município do Rio Grande foi no bairro Getúlio Vargas, sendo a babalorixá da casa da Albertina de Ogum. E por conta de toda essa relação religiosa entre os municípios de Porto Alegre e Rio Grande, a cada 7 anos ocorre a visitação entre os(as) babalorixás das casas de nação mais antigas de ambas as cidades.

Os fundamentos religiosos das religiões de matriz africana mudam dependendo do local em que ocorrem as suas atividades. Candomblé é de Angola. Todos nós somos. A nação batuque é característica do Estado do Rio Grande do Sul, mudando bastante ao longo do Estado. No município do Rio Grande as linhas do Candomblé existentes são a Jeje, Nagô, Angola, Carbinda, Lelefe, Oyó e Queto, sendo a linha Jeje com maior predominância no Rio Grande, enquanto, em Porto Alegre a linha predominante é a Carbinda.

Todas as linhas do Candomblé têm o mesmo propósito, que consiste no culto aos orixás. A linha Queto possui bastante diferenciação para os batuques, com os cantos sendo diferentes e cantados nas línguas Yorubá e Fon, sendo a língua materna do Queto o Yorubá.

No município do Rio Grande há alguns núcleos e associações das casas de nação, havendo muitas casas escondidas pelos bairros. Neste município passou a Princesa Emília de Oya Lajá e outros(as) nomes muito importantes das religiões de

matriz africana. É necessário fazer o resgate com as casas de fundamentos, ou seja, que possuem muito conhecimento, pois as pessoas se perdem por falta de conhecimento.

E estas casas são portas abertas pela saúde, baseadas no conhecimento ancestral sobre as ervas. Dependendo das nações mudam o uso das cores. Os orixás de guerra podem apresentar qualquer coisa enquanto os orixás de praia são relacionados a cores claras. Comumente as nações iniciam seus rituais religiosos com o uso de roupas de cor branca e posteriormente utilizam roupas com outras cores.

Além da religiosidade, as questões sociais e comunitárias estão muito presentes, sendo um elemento muito importante para as comunidades de religiões de matriz africana. Essas questões são vistas como uma extensão do axé. Há o compartilhamento de conhecimentos entre babalorixás.

VIVÊNCIAS DE / NO TERREIRO: DIÁLOGO COM O CONSTITUINTE DE TERREIRO VINÍCIUS CENTENO

A família de Vinícius Centeno é da religião desde sua bisavó. Em 1955, houve a divulgação de movimentos de abertura e fechamento de empregos no Bairro Getúlio Vargas, em um jornal impresso, e junto da notícia estava a informação da fundação do terreiro de sua avó. Os constituintes da família de Vinícius Centeno são batizados na igreja católica e nas religiões de matriz africana. Ela transmitiu, via oralidade, os seus conhecimentos para Vinícius desde a infância dele, aos treze anos, com o falecimento de seu avô, que era uma figura paterna muito forte. Ao conhecer um pai de santo, Vinícius se sentiu bem e adentrou nas religiões de matriz africana. No dia 5 de março de 2003 ele participou do ritual *amaci*, que é o ritual de iniciação na *Umbanda*, que possui suas regras e tradições baseados na oralidade.

As religiões de matriz africana possuem algumas vertentes principais, sendo eles o Candomblé, Batuque, Tambor e Mina.

A vertente Tambor, em sincretismo com os “Encantados da Floresta”, advindos da Região Norte do país, são profundamente ligados ao frio, ventos e descampados. O Batuque é uma vertente muito forte e característica no Rio Grande do Sul e a vertente Mina advém da Região Centro-Oeste. No município do Rio Grande, iniciou-se a escravidão desde o início do povoado que deu origem ao atual município; os(as) escravizados(as) eram trazidos para o Rio Grande como forma de castigo por atos de resistência nos locais anteriores. Essa forma de castigo era baseada na questão das características climáticas e de relevo local, pois, o município é conhecido por seus fortes ventos, frio rigoroso e suas amplas áreas descampadas e praticamente planas, o que dificultava qualquer possibilidade de fuga e ou aquilombamento. Como consequência, a expectativa de vida dos escravizados(as), quando chegavam no município, era de, somente, 7 anos.

E na esteira da dinâmica de chegada de escravizados(as) trazidos de outros lugares do país, como Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Espírito Santo e outros, em longo prazo, Rio Grande já possuía em seu território todas as nações de religião de matriz africana, ostentando uma cultura diversificada, advindo de Norte à Sul do país, com uma riqueza cultura imensurável. Ao longo desse período, os adeptos das religiões de matriz africana tiveram que adaptar os seus símbolos, entidades, animais e frutas para a realidade local em que se encontravam, mantendo a sacralização de animais. As religiões de matriz africana no Brasil nasceram num contexto de adaptabilidade, agregando novos conhecimentos.

No século XIX, no contexto de consolidação das religiões de matriz africana e o fim da Revolução Farroupilha, desembarcou no Rio Grande do Sul o Príncipe Custódio de Melo, que possuía como seu nome de origem Ossuam Lele, sendo este o Príncipe de Guiné, herdeiro do trono de Guiné. Benin, histórico de sua resistência

tribal, possuindo vantagens táticas a partir do conhecimento do território. Foi firmado um tratado entre o Rei de Benin, pai do Príncipe Custódio e o Rei Leopoldo do Reino Unido sobre não matar a população presente no território, entretanto, o Rei foi morto e o herdeiro veio para o Brasil, chegando ao Rio de Janeiro. Após sua chegada, consultando seus búzios, o príncipe foi orientado para ir para o Sul do país.

No Rio Grande do Sul, chegou pelo Porto Velho do Rio Grande, posteriormente foi para Pelotas, Bagé e, por último, Porto Alegre. Não há registros dele no Rio Grande. Nesse período de chegada à Porto Alegre, estava ocorrendo a criminalização das religiões de matriz africana e iniciou-se uma resistência formal dos cultos religiosos. O nome do Príncipe Custódio de Melo foi oficializado em Porto Alegre e a partir de suas relações diplomáticas foram geradas amizades pessoais e políticas. O presidente do Estado do Rio Grande do Sul era Júlio de Castilhos, amigo próximo e de grande intimidade com o Príncipe Custódio de Melo, sendo ambos, figuras muito importantes no território gaúcho. O herdeiro do trono de Benin recebia dividendos do Reino Unido e era muito festeiro e da batucada, impressionando e assustando as pessoas de Porto Alegre.

O seu entendimento era fazer parte do todo, que advém do entendimento de existir das comunidades africanas. Para essas comunidades, o diferente é louvável e sagrado, e a cor branca era chamada de funfun, significando a cor que reluz a luz.

No continente africano, os albinos eram vistos como uma divindade. No continente mãe, nos grandes reinos africanos, havia outra realidade de relações entre as diferentes comunidades e culturas.

Em Rio Grande, no período da escravidão, os(as) escravizados(as) vindos de todos os cantos do país possuíam em comum a sua fé, mesmo com as suas especificidades.

A diáspora foi uma migração forçada de um ou mais povos de seu território de origem para outros territórios, em continentes e contextos totalmente diferentes.

Na questão religiosa, a diáspora marcou a vinda dos mais jovens nos navios negreiros, enquanto os mais velhos ficaram no continente africano, justamente no momento certo para aprender diversos conhecimentos, onde até os(as) mais sábios(as) vieram com conhecimentos limitados, marcando um grande desafio para fomentar a fé.

Os santos do pau oco possuem origem no conhecimento advindo primeiramente pelos(as) negros(as) escravizados(as) para guardar rochas sagradas, marcando o início do sincretismo religioso a exemplo de Yansã - Santa Bárbara e Xangô - São Jerônimo. Altares “católicos” para o culto dos orixás. Entidades e orixás são representados por rochas com características específicas.

As religiões de matriz africana possuem muita riqueza de barulhos, sons e instrumentos dando origem ao samba, pagode, funk e outros ritmos cadenciados e daí vem a capoeira, que é uma dança e luta.

Um dos instrumentos utilizados na capoeira é chamado de macumba, que faz um som de “reco-reco”, e a expressão “fazer macumba” advém desse instrumento. No município do Rio Grande houve uma grande miscigenação.

No norte do país as linhas cultuadas são a Queto, Alaqueto, Congo e Angola. No sul do país são cultuadas as linhas Jejê, Nagô, Yesha, Oyó e Carbinda.

Cada uma delas possui suas subdivisões e seus dialetos. O príncipe Custódio formou o primeiro movimento formal em defesa das religiões de matriz africana. O Candomblé possui 60 orixás. No Candomblé do Rio Grande do Sul são cultivados 12 orixás, pois foram condensados por conta da adaptabilidade histórica. Osiris se torna Xangô.

O Príncipe Custódio tinha como sua principal característica a diplomacia. Possuía grande respeito como curandeiro, esse respeito iniciou-se com uma figura importante que estava doente com câncer, Borges de Medeiros, e que foi curado pelas mãos e conhecimentos do Príncipe Custódio, formalizando a amizade e apoio de Borges de Medeiros para o Príncipe, se tornando a principal resistência das religiões de matriz africana. Posteriormente, Júlio de Castilhos pediu para que o Príncipe Custódio de Melo fizesse algum ritual para trazer riqueza, prosperidade e movimento. Nesse período foi construído o Mercado Público de Porto Alegre e décadas depois foi construído, na área central do mercado, o monumento do Bará do Mercado. No dia de sua morte, Príncipe Custódio foi ao monumento ao Bará, bateu a cabeça em reverência ao orixá e depois subiu no seu cavalo e morreu. Deixou discípulos que continuaram a sua resistência. Um de seus legados foi o boom/expansão da religião para todo o Pampa e além.

Quando alguém vai para o chão significa que essa pessoa será banhada com sangue dos animais sacralizados, podendo levar de 3, 4, 8 ou até 16 dias, dependendo da atividade. Os instrumentos baquetas são diferenciados por outras religiões que também as utilizam, sendo algumas consideradas nações mistas, como a Jejê Nagô e Jejê Yeshua, como uma forma de perpetuar o seu culto. A Mãe Nely de Iansã é a mais antiga. Posteriormente vem a Mãe Mesquista do Bará, Mãe Alzira de Exu e Mãe Ayde da Oxum, sendo todas essas figuras importantes para o batuque no município do Rio Grande.

A grande popularização e publicação incentivam a deturpação dos ideais, técnicas e entendimentos, levando a mercantilização da religião.

O Vô João trouxe o Bará do Mercado Público do Rio Grande. O Zé Pilintra representa o vício, mas não vem para espalhar.

A resistência tem que ser muito responsável e forte frente às profundas mudanças e deturpações que estão ocorrendo nas religiões de matriz africana.

Orixá é de origem Iorubá e Vodum é de origem Jejê. Quim-bundo significa curador, que são espíritos de pessoas com propriedades e luz próprias, sendo divindades muito brutas, e no Brasil, quimbundo virou quimbanda.

O espiritismo tem origem européia, e aqui no Brasil, Kardec popularizou o espiritismo, mas ele já existia em território nacional. No espiritismo também há entidades brutas e foi no espiritismo kardecista que houve a presença do primeiro indígena brasileiro, conhecido como caboclo 7 encruzilhadas. Houve um movimento no espiritismo brasileiro advindo dos orixás para se afastarem do espiritismo europeu, que ainda se mantém ligado à colonialidade.

A Umbanda permite a manifestação dos povos originários do mundo todo. Etans são histórias dos orixás. Orikis são poemas sobre os orixás. Orixá Exú Leba representa a escuridão e o frio, ou seja, representa o universo. Este foi o primeiro exu que dividiu a sua energia para criar os outros orixás. Treva não significa coisa ruim. No umbral, o Exú protege os espíritos que estão em evolução ou melhoria de movimentações e atividades de espíritos de baixa vibração. O umbral é um lugar de energia densa e de evolução dos espíritos desencarnados. Cada orixá tem seus números, folhas, pedras e cores.

Há as associações municipais, como a Urumi. A AFRO-BRÁS é a associação de apoio em legislação e certificados. Construir comunidade propicia acolhimento e identificação.

A divisão de cargos e funções são bem divididas no Candomblé, enquanto, no batuque, não há cargos, somente o pai e mãe pequena na ausência do(a) babalorixá. *O município do Rio Grande possui como sua principal ligação no continente africano o Golfo da Guiné, possuindo uma organização que representa os povos de terreiro no município.* A Ducha de Oxum na Rua General Vitorino foi uma das responsáveis pelo Dia Municipal Contra Intolerância Religiosa.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Márcio de Freitas do. **Culturas Juvenis e Experiência Social: Modos de Ser Jovem na Periferia**. Porto Alegre: Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da UFRGS, 142 p., 2011.

BARROS, Daniela. **Educação, Resistências e Tradição Oral: A Transmissão de Saberes pela Oralidade de Matriz Africana nas Culturas Populares, Povos e Comunidades Tradicionais**. / Daniela BARROS; orientadora Patrícia PEDERIVA. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade de Brasília. Brasília, 217 p., 2017.

BRAGANÇA, Celina. Projetos e Iniciativas Intergeracionais - Raízes Para Uma Geografia de Reciprocidades. **Revista Portal de Divulgação**, n.28. Ano III. Dez. 2012.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de Matriz Africana e a Intolerância Religiosa. **Caderno LEPAARQ**, v.7, n.22, Pelotas, 2014.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Porto Alegre, 1990.

DANTAS; Pollyana Cardoso; SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de. **O Entrelaçamento Entre Memória, Oralidade e Narrativa: Discussões Teórico-Metodológicas**. Campina Grande: II Seminário Nacional de Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Sociedade e Cultura. 2011.

FALCKE, Denise; WAGNER, Adriana. **A Dinâmica Familiar e o Fenômeno da Transgeracionalidade: Definição e Conceitos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 166 p., 2014.

FEIXA, Carles Pàmpolis. A Construção Histórica da Juventude. In: CACCIA-BRAVA, Augusto *et al.* **Jovens Na América Latina**. São Paulo: Escrituras Editora, 2004.

FRANCO, Gilciana Paulo. **As Religiões de Matriz Africana no Brasil: Luta, Resistência e Sobrevivência**. Juiz de Fora: Sacrilégens, v.18, n.1, p. 30-46, 2021.

FRANCO, Gilciana Paulo. **Juventude, Ciberativismo e Religião: Um Estudo Sobre a Movimentação de Jovens Umbandistas e Candomblecistas nas Redes Sociais**. Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

GOMES, A. S. **Escravidão, Abolição e Pós Emancipação: A Lei 10.639/2003 e Desafios Contemporâneos / Carmem G. Burgert Schiavon, Adriana Kivanski de Senna (Organizadoras)**. Editora da FURG, p. 7-14, Rio Grande, 2016.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: Volume I. Do Primeiro Leilão de Cativos em Portugal até a Morte de Zumbi dos Palmares / Revisão e anotações: Alberto da Costa e Silva**. São Paulo: Editora Globo, 473 p., 2019.

GOVERNO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Estatuto da Juventude em Revista**. Comunicação da Secretaria Nacional da Juventude/SINAJUVE, p. 1-54, Brasília, 2020.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Índice de Envelhecimento da População Negra no Município do Rio Grande nos anos de 2010 e 2022**. Brasília: Sistema IBGE de Recuperação Automática - SIDRA IBGE, 2023.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Religiões de Matriz Africana do Rio Grande do Sul: Entre Conflitos, Projetos Políticos e**

Estratégias de Legitimação. Debates do NER, ano 14, n.23, p.219-243, Porto Alegre, 2013.

NEVES, M.R.C; DEUS, J.A.S; SILVA, L.M.R; BARBOSA, L.D. Os Processos Comunitários de Reafirmação Identitária e a Constituição de Paisagens Culturais Alternativas nos Vales dos Rios Doce e Jequitinhonha/MG - Brasil. **GeoNordeste**, São Cristóvão / CE, ano (2018): Ano XXIX, v. n. 1 , n. 2318-2695, 2018.

PAIS, José Machado. **Culturas Juvenis**. 2ª Ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

PEREIRA, Rogério Amaral. O Espaço Urbano e os Templos Afro Brasileiros em Rio Grande, RS, Brasil. **Revista Okara: Geografia em Debate**, ISSN: 1982-3878, Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, 2015.

SCHIAVON, Carmem Burgert; SENNA, Adriana Kivanski. **Escravidão, Abolição e Pós-Emancipação: A Lei nº10.639/2003 e Desafios Contemporâneos**. Editora da FURG. Centro de Documentação Histórica - CDH, Rio Grande, RS, 2014.

SILVA, Geovana Borges da; PEREIRA, Silvanis dos Reis Borges. A Importância da Intergeracionalidade para a Promoção da Aprendizagem. **JNT Facit Business and Technology Journal**. Qualis B1, 2023. Fluxo Contínuo - Mês de Novembro - Ed. 47. VOL. 01. Págs. 39-55. ISSN: 2526-4281.

SILVA, Maria Celeste Gomes da. **Rotas Negreiras e Comércio de Africanos para o Maranhão Colonial, 1755-1800**. Florianópolis: 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, , 2007.

SOARES, Rodrigo Lemos; DILLMANN, Mauro. Narrativas Históricas: Ensaando Movimentações de Exus e Pombagiras em Terreiros de Quimbanda de Rio Grande / RS. **Revista Centro de Educação UFSM**. V. 45, Santa Maria, 2020.

SOUZA, Laís Gonçalves. **Pesquisa e Intervenção em Comunidades Tradicionais: Um Estudo sobre o Resgate Crítico-Reflexivo da Memória Coletiva / Laís Gonçalves de Souza; orientador Gustavo Martinelli Massola**. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VEIGA, Cláudio Kieffer; LEIVAS, Gilberto Cogo. Comunidades Tradicionais Negras e a Proteção da Convenção 169 da OIT. Rio de Janeiro: **Revista Direto Práxis**. ISSN: 2179-8966. Vol. 08, N. 04, p.2599-2628, 2017.

CARTOGRAFIAS DA RESISTÊNCIA: OS QUILOMBOS URBANOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO E A LUTA PELO TERRITÓRIO

Jolnei Voese Gomes
Laura Dorneles Lemes

INTRODUÇÃO

O Brasil, a partir de uma história baseada na exploração colonial e na escravidão de pessoas negras, mantém, na sociedade e em seu espaço geográfico, o registro inapagável de um passado opressor que ainda persiste. No entanto, encontram-se também marcas de resistências das pessoas que lutaram, e ainda lutam, contra esse cenário. Os quilombos, em suas múltiplas formas, são um símbolo dessa resistência. Se historicamente, parte da sociedade e o contexto social, desprezou as pessoas negras e as forçou a buscar refúgios isolados em áreas rurais, a realidade contemporânea revela uma face tão importante quanto e ainda desafiadora: os quilombos urbanos. Inseridos invisibilizadamente nas cidades brasileiras, os sujeitos coletivos que conformam esses territórios ainda buscam a ressignificação e a manutenção da luta ancestral pela liberdade, transformando-a em uma batalha diária pelo direito à permanência, à cultura e à identidade (Leite, 2000).

A Constituição Federal de 1988, através do Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), representou um marco fundamental ao reconhecer o direito das “comunidades remanescentes de quilombos” como proprietárias definitivas de suas terras. Este dispositivo legal abriu um campo de disputas normativas, políticas e acadêmicas em torno da definição de quem são esses sujeitos e porque possuem direito a esses espaços. Nesse sentido, o Decreto 4.887/2003 avançou ao estabelecer a autoatribuição como

critério central para a identificação dessas comunidades, um passo de extrema importância que valoriza a autonomia e a consciência histórica dos grupos.

Contudo, a aplicação desses direitos no contexto urbano encontra diversas barreiras. A lógica hegemônica da cidade no capitalismo é pautada pela especulação imobiliária, pela segregação socioespacial e pelo apagamento de memórias que não servem ao sistema capitalista (Harvey, 1980). Dessa forma, os quilombos urbanos encontram-se sob constante ameaça, tornando-se assim, núcleos de resistência cultural e social em um meio que busca a mercantilização incessante do espaço (Geledés, 2023).

Este contexto foi trabalhado, inicialmente, no ano de 2024, durante a disciplina de Tópicos especiais em Geografia humana, ofertada para os cursos de graduação em Geografia, bacharelado e licenciatura. Nessa disciplina foi possível identificar a existência dos quilombos urbanos e também de direitos territoriais diferenciais entre povos; assim mesmo, foram analisadas diferentes metodologias participativas que permitem um trabalho que reconhece tanto os saberes tradicionais como o acadêmico. Neste sentido, neste texto, propomos um exercício de aprofundamento sobre os quilombos, o racismo ambiental e a cartografia social. Para isto, primeiramente, trazemos o conceito de quilombo, traçando sua trajetória histórica e sua complexidade. Isto será realizado tendo como foco principal as especificidades dos quilombos urbanos, seus desafios e as estratégias de enfrentamento.

Abordaremos, posteriormente, o conceito de racismo ambiental atrelado ao racismo estrutural, mas pautado a partir da relação com a natureza. E, por fim, citaremos a cartografia social como uma ferramenta de empoderamento e visibilidade, como exemplo do mapeamento de comunidades quilombolas no contexto urbano, a partir da representação de símbolos que documentam a sua memória, a ancestralidade e o seu território vivo.

QUILOMBO: DA FUGA À RESISTÊNCIA

O termo “quilombo” é de origem bantu (*kilombo*) e, na África Central, designava diversas formas de organização social, incluindo acampamentos de guerreiros e sociedades de iniciação (Nascimento, 2007). No Brasil, o termo foi ressignificado para nomear as comunidades formadas por africanas/os e seus descendentes que escapavam da brutalidade da escravidão. De acordo com o historiador Flávio dos Santos Gomes (2015), os quilombos não eram apenas refúgios, mas complexas organizações sociais, políticas e econômicas. Essas comunidades quilombolas eram compostas não somente por pessoas negras, mas também por indígenas e pessoas mais pobres que buscavam desvencilhar-se de condições subservientes. Não viviam em completo isolamento, muitas mantinham redes de comércio e troca, além de confrontos com vilas, fazendas e outras comunidades em seu entorno (Gomes, 2015).

O Quilombo dos Palmares, criado próximo ao ano de 1600, tornou-se o grande épico dessa resistência, sendo considerado o maior quilombo da América Latina (Brasil, 2024). Marcado pelo sistema de um estado autônomo, o Quilombo resistiu a inúmeros confrontos por quase um século (1601-1694) na Serra da Barriga, atual Alagoas (Brasil, 2025)²⁰. Clóvis Moura (1988) documenta a existência de centenas de quilombos de diferentes tamanhos e durações por todo o território brasileiro, demonstrando que o *aquilombamento*²¹ era (e ainda é) uma tática constante e disseminada de luta.

O entendimento do quilombo, especificamente, no espaço urbano, exige uma reflexão sobre as relações entre rural e urbano,

20 Não é possível aprofundar neste texto sobre a resistência do Quilombo dos Palmares, mas pode-se aprofundar sobre isto no capítulo 2 da tese de doutorado intitulada R-existências dos camponeses/as do que hoje é Suape: justiça territorial, pós-desenvolvimento e descolonialidade pela vida em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/18689/1/TeseDoutoradoGeografia-MercedesSol%20c3%a1Perez.pdf> Acesso em ago 2025.

21 Hoje, este termo se refere ao processo de formação de grupos, espaços e ações, voltados para a promoção da união e resistência nas comunidades negras, a partir da valorização da identidade, do pertencimento e do cuidado, com a história e realidade afro-brasileira (Geledés, 2023).

muitas vezes interligadas. Muitas cidades brasileiras, como Rio de Janeiro, Salvador e Recife, cresceram sobre, ou ao redor, de antigos quilombos e ocupações negras. Almeida (2006) introduz o conceito de “terras de preto”, referindo-se a terras doadas, compradas ou simplesmente ocupadas por negros libertos ou em processo de libertação. Essas terras foram formadoras para a base de muitas comunidades que hoje se reconhecem como quilombolas, inclusive em perímetros que foram, com o tempo, engolidos pela urbanização.

Em relação à população quilombola há, no Brasil, 1,3 milhão de pessoas autodeclaradas quilombolas, o que representa 0,65% da população brasileira, distribuídas em 8.441 localidades, a maior parte localizada no Nordeste brasileiro (63,81%). Todavia, apenas 494 Territórios Quilombolas (TQ) têm limites oficialmente reconhecidos, distribuídos em 24 estados e no Distrito Federal, que ocupam 3,8 milhões de hectares (0,5% do território nacional). Destes, 30% já estão titulados e 70% se encontram em processo de titulação. Segundo dados do IBGE (2022), apenas 12,6% dos quilombolas do país vivem em áreas oficialmente reconhecidas, enquanto 87,4% estão em áreas ainda não reconhecidas (Roos *et al*, 2026, p. 131).

No Rio Grande do Sul há registradas 130 comunidades quilombolas, sendo a maioria rurais (64%) (Kroeff *et al*, 2023). Porto Alegre, por exemplo, está formado por nove quilombos urbanos certificados pela Fundação Cultural Palmares, sendo estes: Quilombo da Família Silva, Quilombo do Areal, Quilombo dos Alpes, Quilombo dos Fidélis, Quilombo dos Machado, Quilombo da Família Flores, Quilombo da Família Lemos, Quilombo da Família de Ouro e Quilombo da Mocambo (Pires, Bitencourt, 2021). Na cidade de Rio Grande existe um quilombo certificado, localizado entre as regiões da Quitéria e Quinta, constituído por 34 famílias

descendentes de Gregório do Amaral, filho da escravizada e alforriada Maria B'Gala²².

Pelo descrito é possível inferir que o quilombo contemporâneo não é um vestígio arqueológico do passado, mas uma continuidade histórica que continua existindo e define-se menos pela fuga e mais pela resistência na permanência. A luta não é mais contra o capitão do mato, mas contra o trator da empreiteira, a caneta do burocrata e a invisibilidade imposta pelo racismo estrutural. Parte da luta dos povos quilombolas durante a criação da Constituição Cidadã de 1988 resultou em seu reconhecimento jurídico.

O RECONHECIMENTO JURÍDICO E A BATALHA INSTITUCIONAL

A Constituição de 1988 foi um divisor de águas. O Artigo 68, ao afirmar que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988), fazendo o reconhecimento tardio de uma dívida histórica. Assim, a Carta Magna inaugurou o que se convencionou chamar de “direito quilombola” (Leite, 2000).

A grande controvérsia que se seguiu foi: quem são os “remanescentes”? As primeiras interpretações, mais restritivas, buscavam uma ligação direta e ininterrupta com os quilombos históricos de fuga. Contudo, a mobilização dos movimentos sociais negros e o trabalho de antropólogos foram cruciais para ampliar essa concepção. O conceito de comunidade remanescente de quilombo passou a ser entendido, conforme define a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (O'dwyer, 2002, p. 5-6).

22 Outras informações, consultar: [https://riogrande.rs.gov.br/noticia/51480?titulo=Comunidade+Quilombola+Macanudos+promover%C3%A1+viv%C3%Aancia+cultural+e+troca+de+saberes+tradicionais+com+estudantes+da+Rede+P%C3%BAblica+nesta+ter%C3%A7a-feira+\(14\)](https://riogrande.rs.gov.br/noticia/51480?titulo=Comunidade+Quilombola+Macanudos+promover%C3%A1+viv%C3%Aancia+cultural+e+troca+de+saberes+tradicionais+com+estudantes+da+Rede+P%C3%BAblica+nesta+ter%C3%A7a-feira+(14)). Acesso em nov. 2025.

O Decreto 4.887/2003 deu um passo adiante, consolidando essa visão ampliada e estabelecendo a autoatribuição como o critério fundamental para a identificação. Isso significa que a consciência da própria comunidade sobre sua identidade, sua história e sua relação com o território é o ponto de partida para o processo de reconhecimento. Segundo o Guia de Cadastramento de Famílias Quilombolas (3º Edição, 2015), a certificação inicial é concedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e a titulação das terras fica a cargo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para áreas rurais, e de órgãos estaduais e municipais, em conjunto com a Secretaria do Patrimônio da União (SPU), para áreas urbanas.

Nesse sentido, com o propósito de mobilizar as comunidades quilombolas por todo o território brasileiro, em 1995 foi criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, que, em 1996, transformou-se na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), com a finalidade de atuar como movimento social próprio. Hoje, a Conaq reúne 24 estados e atua com mais de 3.500 comunidades em todo o país (Conaq, 2024). Mesmo com as diferentes organizações quilombolas pelo Brasil (como Associações, Federações ou Comissões), a criação da Conaq mostrou-se de extrema importância na potencialização do movimento quilombola no país. Sendo reconhecido como um dos mais ativos agentes do movimento negro no Brasil contemporâneo, além de ser introdutor de um debate nacional sobre a pluralidade étnica (Conaq, 2024).

Entretanto, apesar dos esforços dos movimentos sociais, na prática, o processo é lento, burocrático e permeado por conflitos. Dessa forma, entende-se que os povos quilombolas acabam por sofrer com diversos prejuízos, causados pela não efetivação do direito à propriedade, explicitado na Constituição Federal de 1988 (Terra de Direitos, 2024). De acordo com a pesquisa feita pela organização Terra de Direitos, com o tempo atual para conclusão dos processos para titulação dos territórios quilombolas, serão necessários ainda 2.708 anos para concluir a titulação dos 1.857 quilombos com processos abertos no INCRA. Assim, esse resultado seria alcançado apenas no ano de 4.732 (Terra de Direitos, 2024).

No contexto urbano, a complexidade é ainda maior. A sobreposição de registros de propriedade, a pressão de interesses econômicos e a falta de preparo dos órgãos públicos para lidar com a questão territorial étnica em cidades tornam a busca pela titulação em algo quase impossível. Muitas comunidades passam décadas entre a autodeclaração e a posse efetiva do título, vivendo sob a constante ameaça de despejo (Terra de Direitos, 2024).

QUILOMBOS URBANOS: ESPECIFICIDADES, DESAFIOS E O TERRITÓRIO-IDENTIDADE

Os quilombos urbanos são realidades multifacetadas. Isto é, podem ser um bairro inteiro, como o caso do Liberdade em São Paulo; um conjunto de terreiros, como em Salvador ou, mesmo em Rio Grande; ou pequenas comunidades familiares que resistem em áreas de extrema valorização imobiliária, como o Quilombo Sacopã, na Zona Sul do Rio de Janeiro. O que os une é a construção de um território em meio às adversidades.

O geógrafo Milton Santos (2000) nos ensina que o espaço não é um palco neutro, mas um conjunto de formas e conteúdo, um campo de forças. Para os quilombos urbanos, o território é muito mais do que o substrato físico, ele é, como aponta Haesbaert (2004), um espaço de refúgio, identidade e resistência. É no território que se materializam a memória coletiva, as práticas culturais, os laços de parentesco e a espiritualidade. A casa de reza, o quintal produtivo, a árvore sagrada e o campo de futebol da comunidade são elementos que compõem essa geografia afetiva e política.

Os desafios são imensos e, de certa forma, específicos para as comunidades. Como citado anteriormente, o racismo ambiental afeta profundamente às populações quilombolas, já que muitas dessas comunidades estão localizadas em áreas de risco geológico ou ambiental, ou próximas a fontes de poluição, como lixões e indústrias. A falta de saneamento básico, coleta de lixo e infraestrutura urbana adequada constituem uma forma de violência estatal que afeta desproporcionalmente a população negra (Acserald, 2004).

Nesse sentido, os quilombos sofrem com a invisibilidade social, com tentativas incessantes de apagamento da sua memória e iminência de expropriação. A história oficial das cidades tende a exaltar os monumentos e narrativas das elites dominantes, apagando a contribuição dos povos africanos e indígenas, negando sua legitimidade histórica e cultural.

Esse processo é impulsionado, principalmente, pela especulação imobiliária que, com a valorização do solo urbano, transforma os territórios quilombolas em potenciais alvos de construtoras e do mercado imobiliário, resultando no chamado processo de “gentrificação”, que causa o “enobrecimento” do território e insustentável a vida das comunidades no local (Carlos, 2018). Todo esse contexto de tentativas de invisibilização, apagamento e desterritorialização dos povos negros resulta de um racismo estrutural que ainda persiste em uma falsa democracia racial. Mas também resulta em um racismo ambiental, como veremos a seguir.

RACISMO AMBIENTAL: A DETERMINAÇÃO DA VIDA PELA DESIGUALDADE

O racismo, assim como muitos dos aspectos promovidos pelo capitalismo, possui um propósito. Nesse sentido, por meio dos padrões de poder e de uma hierarquização baseada na “racialização”, determinados grupos sociais são desumanizados, enquanto outros os dominam. Dessa forma, o racismo atua como uma engrenagem que conecta os sistemas de exploração, opressão e dominação, e por isso, é uma estrutura derivada do capitalismo que se perpetua no projeto colonial moderno (Oliveira, 2024).

Dessa forma, o racismo ambiental pode ser entendido como uma das manifestações do racismo. Segundo Chavis (1993), essa manifestação se dá pela discriminação racial nas políticas ambientais, na aplicação de regulamentos e da própria lei, assim como da distribuição e segregação territorial de determinadas comunidades. Portanto, o racismo ambiental pode ser considerado uma forma de exposição concreta da desigualdade social, percebida pelos aspectos

que permeiam as políticas públicas, como a falta de saneamento básico, a poluição, os desabamentos e as enchentes (Silva, 2012).

No contexto quilombola, o racismo ambiental permeia, não somente a necessidade de acesso e implementação de políticas públicas efetivas e eficientes, está presente na questão agrária, no direito à terra, com a importância da regulamentação fundiária. Desse modo, a regulamentação das terras é protagonista no sentido de propiciar qualidade de vida às comunidades, assim como para a própria preservação da natureza presente nas terras (Silva, 2012).

Em termos de relação com a natureza é possível identificar que no Brasil:

Os 494 Territórios Quilombolas (TQ) abrigam 3,4 milhões de hectares de vegetação nativa (0,6% do total nacional) (MapBiomias, 2023b), e estão entre as áreas de menor desmatamento no país. Entre 1985 e 2022, a perda de vegetação nativa nesses territórios foi de 4,7% contra 17% em áreas privadas (MapBiomias, 2023a), de tal forma que os TQ lideram a preservação da cobertura vegetal nativa do país, ao lado das TI [Terras Indígenas]. (Roos *et al*, 2026, p. 137).

Dessa forma, o debate e o conceito sobre justiça ambiental se constitui como uma “resposta” ao racismo ambiental. A justiça ambiental, considerando as desigualdades territoriais e as políticas que as (re)produzem, tornou-se uma ferramenta na resistência e luta dos movimentos sociais. Assim, a partir da justiça ambiental, além de resistências baseadas em medidas reativas, também se constituíram medidas de questionamento e discussão sobre implementação de grandes empreendimentos nocivos aos territórios e suas populações (Oliveira, 2024). Esta constatação deveria gerar a compreensão de que os modos de vida dos povos quilombolas são diferenciados e que permitem uma preservação da natureza que vai na contramão da relação hegemônica, além de negar a continuidade do racismo ambiental, que não pode continuar se sustentando.

CARTOGRAFIA SOCIAL COMO FERRAMENTA DE LUTA E VISIBILIDADE

Diante do apagamento promovido pelos mapas oficiais – que mostram ruas, lotes e matrículas, mas ignoram saberes, histórias e afetos –, as comunidades quilombolas têm se apropriado da cartografia social como uma poderosa ferramenta de contra-hegemonia e resistência. Inspirada em metodologias participativas, essa prática inverte a lógica do mapeamento: não se trata de um técnico externo que mapeia a comunidade, mas da própria comunidade que, coletivamente, constrói seus próprios mapas.

Acselrad (2008) argumenta que a cartografia social é um instrumento que sistematiza um conhecimento socialmente construído em torno da espacialidade que o grupo constitui. Nos mapas produzidos pelas/os quilombolas urbanas, como mostra o Atlas da Presença Quilombola em Porto Alegre (RS), publicado no ano de 2021, aparecem elementos que não costumam constar em mapas administrativos e que apresentam uma caracterização do território a partir da visão da própria comunidade quilombola. Dessa forma, a casa da matriarca, o local das festas religiosas, as hortas medicinais, as áreas de antigo trabalho e os caminhos percorridos pelos mais velhos são exemplos das materialidades descritas nos mapas de cartografia social produzidas pelos povos quilombolas (Pires e Bitencourt, 2021).

Dessa maneira, os mapas passam a desenvolver múltiplas funções. Tornam-se instrumentos pedagógicos para o quilombamento, possibilitando que as gerações mais jovens conheçam a história e a geografia de seu território, fortalecendo seu sentimento de identidade e pertencimento. Ainda é preciso considerar que se trata de ferramentas de luta política e materialização da resistência pelos povos quilombolas, destinadas à sua memória e aos seus direitos; pois podem (e devem) ser anexados à relatos antropológicos e aos processos de reconhecimento do território, como prova de sua ocupação tradicional simbólica no espaço.

Portanto, registram a afirmação de uma outra epistemologia. Ao mapear o sagrado, o afetivo e o vivido, esses mapas desafiam a racionalidade puramente técnica e econômica do planejamento urbano hegemônico. Eles propõem, na prática, um outro “parâmetro de cidade”, um parâmetro em que o “bem-viver”²³ – a harmonia comunitária e com a natureza – se sobrepõe ao valor de troca do solo (Acserald, 2008). É uma prática decolonial, que, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2007), busca validar as “epistemologias do Sul”, os saberes nascidos nas lutas contra o colonialismo e o capitalismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os quilombos rurais e urbanos são muito mais do que remanescentes de um passado de escravidão. Eles são presente e projetos de futuro. São a prova viva de que outras formas de viver na cidade são possíveis, baseadas na solidariedade, no respeito à ancestralidade e na relação intrínseca com o território. A luta dessas comunidades pelo reconhecimento de seus direitos territoriais é, em última instância, uma luta pelo direito à memória e pelo direito de existir em suas próprias condições.

Nesse cenário, a cartografia social emerge não apenas como uma técnica, mas como um ato político de autoafirmação e forma de resistência. Ao desenhar seus próprios mapas, os povos quilombolas urbanos reescrevem a história da cidade a partir de suas próprias perspectivas. Eles gritam para o mundo que seus territórios não são espaços “vazios” ou “atrasados” e à espera do “progresso”, mas espaços plenos de vida, cultura e resistência. A luta quilombola urbana, portanto, é uma contribuição fundamental para a construção de cidades (e sociedades) verdadeiramente democráticas, plurais e justas para todas/os.

23 Neste momento não é possível aprofundar sobre esta perspectiva, contudo sugere-se como leitura de síntese o texto intitulado “Desenvolvimento, r-existir e bem-viver: realidades e horizontes políticos para a vida”. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/anpege/article/view/19371>. Acesso em nov. 2025.

Portanto, esse artigo buscou demonstrar, com o apoio de uma revisão da literatura, que a trajetória quilombola é complexa e contínua. O reconhecimento formal, garantido pela Constituição de 1988, foi um passo vital, mas os embates atuais são travados contra as forças do mercado e o racismo estrutural, que moldam fortemente o espaço urbano brasileiro. Dessa maneira, justifica-se o uso de ferramentas como as da cartografia, que se apresentam como potenciais para o registro e manifestação dessas comunidades.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. (Org.). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ACSELRAD, Henri. (Org.). **Cartografia Social e Território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, [2025]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 15 nov. 2025.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **O que significa quilombo**. Brasília, DF, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/serra-da-barriga-1/quilombo>. Acesso em: 14 nov. 2025.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/re-veja-aqui-a-historia-do-maior-quilombo-da-america-latina> . Acesso em: 15 nov. 2025.

BRASIL. **Guia de Cadastramento de Famílias Quilombolas, 3º Edição. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.** Brasília, DF, 2015. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro_unico/_Guia_de_Cadastramento_de_Familias_Quilombolas.pdf. Acesso em: 15 nov. 2025.

BRASIL. **Decreto-lei nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2003/decreto-4887-20-novembro-2003-497664-norma-pe.html . Acesso em: 15 nov. 2025.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. SANTOS, César Simoni. ALVAREZ, Isabel Pinto. **Geografia Urbana Crítica: Teoria e Método.** São Paulo: Contexto, 2018.

CONAQ. **Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.** Brasília, DF, 2024. Disponível em: <https://conaq.org.br/>. Acesso em: 19 jun. 2025.

GELEDÉS. **Aquilombamento:** conexões de afeto e ancestralidade. 2023. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/aquilombamento-conexoes-de-afeto-e-ancestralidade/>. Acesso em: 19 jun. 2025.

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

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade.** São Paulo: Hucitec, 1980.

KROEFF, Denise *et al.* **Diagnóstico das comunidades quilombolas certificadas do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: SEAP/DDPA, 2023. Disponível em: <https://www.agricultura.rs.gov.br/upload/arquivos/202308/25102731-livro-quilombolas-final-e-book-02-1.pdf>. Acesso em 18 nov. 2025.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019 [Edição original de 1980].

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kairós, 2007.

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

OLIVEIRA, Denilson A. O. Trama 2: A guerra capitalista contra a vida: Racismo Ambiental. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos *et al.* (Org.). **Dicionário de Ecologia Política**. Rio de Janeiro (RJ): Consequência, 2024. Acesso em: 19 jun. 2025.

PIRES, Cláudia. BITENCOURT, Lara. (Org.). **Atlas da presença quilombola em Porto Alegre/RS**. Volume 1. Porto Alegre: Letra1, 2021. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/livros/atlas-da-presenca-quilombola-em-porto-alegrers-volume-1-cartografias-contracolonias>. Acesso em: 18 nov. 2025.

ROOS, Djoní *et al.* Brasil. In: Bautista Durán, Ruth; Bazoberry Chali, Oscar; Pedraza Herrera, Iver; Poma Catacora, Nuris. **Décimo**

Informe. Acceso a la tierra y territorio en Sudamérica: La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, 2026.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SILVA, Lays Helena Paes. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. **e-cadernos CES**, v. 17, p. 85-111, 2012. Acesso em: 29 maio 2023.

Terra de Direitos. **Finalização da titulação de territórios quilombolas pode acontecer apenas no ano de 4732. Haverá mundo?** 2024. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/finalizacao-da-titulacao-de-territorios-quilombolas-pode-acontecer-apenas-no-ano-de-4732-havera-mundo/24013>. Acesso em: 18 nov. 2025.

FEMINISMOS: ENRAIZANDO E CUIDANDO(-NOS)

Mercedes Solá Pérez

SOBRE O PROPÓSITO DO TEXTO...

Indiscutivelmente, há décadas que a visibilização e organização das mulheres em suas comunidades, em torno dos feminismos e de diferentes pautas na América Latina/Abya Yala²⁴ está na agenda política. A cada dia, como mulheres, nos vemos cada vez mais interpeladas a nos “fazer mulheres”, nos compreendermos nesse contexto, nos identificarmos - ou não - com “ser” mulheres. E, com isso, também aprendemos com os nossos corpos e, reconhecendo outros corpos, a não existência de um sujeito universal “mulher”. Por isso, nos vemos na necessidade de atentar para ‘as nossas’ na diferença, na coletividade, nas diferentes pautas. E lutamos porque cada vida é importante e extraordinária²⁵. Este texto trata-se de um ensaio político (e pessoal) em torno aos feminismos e do cuidado, no sentido de construção/manutenção de comunidades.

Desde a minha chegada em Rio Grande/RS e na FURG tenho participado de bancas de qualificação e defesa de mestrado sobre as comunidades tradicionais pesqueiras, embora ainda não tenha me aproximado tanto às mesmas nos seus territórios. Contudo, temos tido diálogos frequentes com duas mulheres pescadoras que são referências em Rio Grande, com as quais organizamos um grupo com

24 Abya Yala tem sido uma das formas de evidenciar que o que hoje chamamos de América Latina existia antes e era habitada por diferentes povos que até hoje r-existem diante dessa invisibilização e avassalamento da invasão e da colonialidade.

25 Esta expressão é um aceno a Eliane Brum que ao longo do seu livro “A vida que ninguém vê” (2006) e, especialmente, no capítulo sobre “A melhor profissão do mundo” ressalta e reivindica como todas as vidas são extraordinárias quando enxergadas com atenção (e cuidado), mesmo que pareçam ordinárias na superficialidade.

pesquisadoras da pesca artesanal em meados de 2025. O intuito é nos apoiarmos e nos enriquecermos mutuamente nessa aliança. A última parte deste texto trata sobre essa proposta, enquanto as anteriores são sobre “tornar-se” mulheres, uma síntese dos feminismos - especialmente os de referência para América Latina/Abya Yala e para o Brasil - e da esfera do cuidado, como possibilidade de construção de comunidades e de outros mundos possíveis.

SER OU TORNAR-SE MULHER(ES)

Entendi que era mulher através da percepção de homens “velhos” me olhando e eu sentindo nojo e vergonha. Colocava calças largas e camisa para que meu corpo não fosse visto, eu não queria ser vista. Na minha casa não havia funções definidas e diferentes entre aquilo que a minha mãe e o que meu pai faziam. Assim, achei absurdo quando eu comecei a perceber que outras famílias tinham papéis delimitados e que isso significava uma hierarquia entre aquilo que era considerado importante como o trabalho fora de casa e, inferior - ou sequer considerado como trabalho - aquele dedicado à reprodução. Não conseguia entender porque isso era dessa forma.

Assim, a premissa de Simone de Beauvoir de não nascer mulher, mas tornar-se mulher começou a fazer sentido. Ela considera - na perspectiva do existencialismo - que é a partir das nossas escolhas que vamos definindo quem somos, mas, fundamentalmente, o que evidenciamos é que o entorno social nos constrói. Tornar-se mulher também faz sentido ao identificar as formas biologizantes que assumem as práticas hegemônicas da divisão sexual do trabalho. Porém, também vale a pena compreender a questão de que não é possível falar em “a mulher”, mas em “mulheres”, assim como é mais correto dizer feminismos.

Durante o curso de feminismo decolonial e pensamento andino, oferecido pelo *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista*²⁶, tive a oportunidade de conhecer mulheres

extraordinárias²⁷ que têm evidenciado as formas de dominação através de hierarquias sociais de classe, gênero e raça em um entrelaçamento que elas chamam de imbricações de poder, matrizes de dominação, consubstancialidade ou, e inclusive - de maneira mais divulgada -, interseccionalidades.

Nesse sentido, fica evidente que não existe uma mulher universal. Maria Lugones mostra que as colonizadas, quando se cria a ideia de América Latina, não eram consideradas mulheres, nem mesmo humanas. ‘Mulheres’ eram as brancas da burguesia e colonizadoras que, também, eram consideradas fracas e que deviam ficar confinadas ao espaço privado da casa. Ochy Curiel ressalta essa questão, de não existir uma mulher universal, no sentido de evidenciar que as mulheres negras têm sido consideradas inferiores e têm sido submetidas ao trabalho público, sendo que as mulheres brancas não trabalhavam fora de casa; a dores incomensuráveis, em relação às condições para parir ou de (falta de) cuidados à saúde; a serem impedidas de amamentar seus/suas próprios filhxs para serem “amas de leite”. Nessa lógica, especialmente as mulheres negras de “origem multilocalizada e simultânea” (Almeida; Oliveira, 2025) cunham esses diferentes conceitos/metodologia, antes citados. Beatriz Nascimento, no Brasil, relata que essa compreensão surge porque as mulheres negras não tinham suas demandas contempladas nem no movimento feminista, nem no movimento negro. Assim, é também diferenciada a divisão sexual do trabalho ao considerar essa imbricação com o racismo.

Em termos gerais, a divisão sexual do trabalho explicada por Maria Mies (1988) cria, a partir de uma determinação biológica, uma diferenciação hierarquizada de dominação e, portanto, uma desigualdade entre homens e mulheres. Nessa perspectiva, ‘as mulheres’ estariam vinculadas ao espaço privado e de reprodução e os homens ao espaço público e de produção. Isso significa, em termos práticos, a desqualificação do trabalho que as mulheres exercem e, na maioria das vezes, sem sequer considerá-lo trabalho, mas algum tipo de ajuda, considerando que ‘a’ mulher seria naturalmente cuidadora e protetora.

27 Ochy Curiel, Yuderkis Espinoza, Carmen Cariño Trujillo, Celenis Rodríguez Moreno; e alguns homens como Alejandro Montelongo González e Boris Rodríguez Ferro.

O conceito, porém, oculta o fato de que as atividades masculinas são consideradas aquelas verdadeiramente humanas (isto é, conscientes, racionais, planejadas), enquanto as femininas, por sua vez, parecem determinadas principalmente por sua “natureza”. Além disso, esse termo oculta que, entre atividades masculinas (“humanas”) e femininas (“naturais”), há uma relação de dominação e, em última análise, uma relação de exploração (Mies, 1988, p. 48).

Além da desqualificação e da falta de reconhecimento social do trabalho ‘das mulheres’ no âmbito capitalista, este constitui-se como parte essencial (e não pago) para o funcionamento do sistema (Fraser, 2024). Federici (2022) comenta o fato ao tratar sobre os cuidados e sobre os bens comuns e, por sua vez, as pescadoras artesanais o verbalizam rotineiramente. Em relação aos diferentes trabalhos que elas realizam, seja na produção ou na reprodução, esses dificilmente são reconhecidos como tal. Isso acontece, tanto no âmbito institucional, como no âmbito familiar e comunitário (Costa, 2024).

A compreensão da existência de um biologicismo e da divisão sexual do trabalho que hierarquizam e naturalizam certas relações sociais e de não ser possível se tratar “d’a mulher”, mas sim de mulheres diferentes e que têm historicamente sido atravessadas por relações de dominação como a classe, a raça, a sexualidade, evidencia que a perpetuação destas formas sociais significaria a impossibilidade de uma transformação social estrutural, pois seria parte de algo natural, imutável e que promove uma falsa justificativa das relações sociais de exploração.

Porém, essa relação hierarquizada e desigual é criada social, intencional e historicamente. E é necessário dizer, também, que a relação que as mulheres estabelecem tanto com a natureza como com outros seres humanos baseia-se em uma relação consciente dos processos. Amamentar, por exemplo, é uma atividade histórico-social consciente que a mulher exerce e não é uma função puramente biológica (Mies, 1988). O fato de, durante a época da escravidão,

as mulheres negras terem sido obrigadas a amamentar os filhos e filhas das mulheres brancas demonstra isso. Também se verifica essa relação consciente das mulheres (algumas) com a natureza através dos seus conhecimentos em relação às plantas contraceptivas ou para interrupção da gravidez que, sem falsos moralismos, são até hoje utilizadas (Mies, 1988).

Mies sintetiza a relação das mulheres entre elas e com a natureza em três pontos:

a) Sua interação com a natureza é um processo recíproco. Elas compreendem seu próprio corpo como produtivo, assim como elas compreendem ser a natureza também produtiva e não somente como material para sua produção.

b) Apesar de se apropriar da natureza, essa apropriação não gera relações de propriedade e dominação. Elas não se veem nem como proprietárias de seus corpos nem da natureza, pelo contrário, cooperam com as forças produtivas de seus corpos e da natureza para a produção da vida.

c) Como produtoras de nova vida, elas são também precursoras da primeira economia de produção. Sua produção é desde o início produção social e inclui a criação de relações sociais, ou seja, a criação da sociedade (Mies, 1988, p. 850).

Por isso, faz sentido referir-se à construção de comunidades ao se reconhecer o trabalho de produção e reprodução social das mulheres. Trata-se especialmente de não negar a possibilidade das mulheres contribuírem para o cuidado e a construção e manutenção das comunidades, mas de compreender que esse é um aspecto que também os homens precisam exercer, além de não considerar estes como trabalhos menores, inferiores. Quando o cuidado é realizado também por homens em corresponsabilidade, é possível fortalecer os vínculos afetivos entre os homens, contribuindo com

a diminuição das violências de gênero intrafamiliar e ampliando as redes de solidariedade, inclusive comunitária. Além de que, o fato do cuidado não ser realizado por homens, significa essa falta de divisão dos cuidados que limita o acesso das mulheres à economia e à sua autonomia; mantém invisibilizado um trabalho que sustenta a própria economia familiar e, inclusive, a economia nacional porque, sem o trabalho do cuidado, não é possível realizar outras atividades, como as produtivas (Martínez, 2025).

E Mies (1988) conclui que

Da forma que evoluiu ao longo da sua história e como materialmente sempre se deu, a relação do feminino com a natureza, foi modificada por efeito do processo civilizatório patriarcal, de modo que a maioria das mulheres perdeu a conscientização sobre sua própria produtividade, que ainda subsiste (Mies, 1988, p. 850).

Inclusive, a relação das mulheres com a natureza constitui uma relação social, construída historicamente, assim como o cuidado e seu contexto, ao ser considerado um trabalho, ou como parte das funções (não remuneradas e - mal chamadas - inatas) das mulheres. No sentido de aprofundar essas compreensões, abordo a seguir, alguns feminismos e suas leituras para tratar destas questões.

FEMINISMOS EM ABYA YALA

Embora existam diversas vertentes em relação aos feminismos, interessa aqui focar nos feminismos descolonial, ecofeminismo e comunitário. Este último, sobretudo, tem se destacado em torno da compreensão dos territórios corpo, comunidade e terra, resultando uma das ferramentas metodológicas que será abordado no projeto entre mulheres pesquisadoras e pescadoras artesanais.

Ao estabelecer que não há uma mulher universal, é possível evidenciar também que não há um único feminismo e que, inclusive no interior deles, podem se dar especificidades de acordo com as

realidades vividas e as lutas em torno dessas. Assim, a seguir procuro realizar uma síntese que demarque esses feminismos como forma de compreender sua complexidade e de aplicá-los às metodologias propostas no projeto com o Grupo das Mulheres da Pesca da Ilha da Torotama.

O feminismo descolonial deve seu nome, segundo Ochy Curiel (2024), a Maria Lugones (2008). Conforme pincelei no início, Lugones parte da compreensão colonial de separar humanos e não-humanos²⁸, sendo os primeiros representados por homens, brancos, modernos, europeus, burgueses, cristãos, heterossexuais e; no outro grupo, as pessoas colonizadas: indígenas ou negras escravizadas e desprovidas de gênero. Nessa perspectiva o gênero teria sido construído a partir da colonialidade. Diverge então, do feminismo clássico que se baseia na experiência das mulheres brancas, com privilégios de classe, sejam europeias ou estadunidenses e heterossexuais como se essa fosse uma experiência universal.

Lugones (*apud* Curiel, 2024) considera que essa categoria “mulher” em singular, considerada como universal, oculta a relação existente entre a construção do gênero e o colonialismo, isto é, a colonialidade de gênero. Ainda, segundo essa autora, o modo de combater a colonialidade do gênero a partir do feminismo descolonial busca superar essa relação. O feminismo descolonial se constrói a partir de várias perspectivas como: os feminismos negros de Estados Unidos e Abya Yala; as propostas materialistas do lesbianismo feminista; a corrente feminista autônoma; o feminismo pós-colonial; as mulheres feministas indígenas; e a própria virada descolonial. Neste sentido, o feminismo descolonial, a partir dessas contribuições, respectivamente, discute:

1. A vinculação entre formas de opressão: como o racismo e o classismo, não somente do patriarcado ou com base no gênero. Essa matriz de opressões produz diferentes experiências de ser mulheres e explica as consequências no processo da colonização e na colonialidade, reforçando as hierarquias. Nas palavras de Ochy Curiel (2024, p. 121):

28 Nos termos utilizados por Franz Fanon (2008) as pessoas negras, nessa lógica, encontram-se na zona do não-ser.

A partir de vários conceitos - simultaneidade de opressões (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1988), matriz de dominação (HILL, 1990), interseccionalidade (CRENSHAW, 1993), fusão e co-consubstancialidade (LUGONES, 2005) -, torna-se mais profunda a impossibilidade de separar raça, classe, gênero e sexualidade na vivência de mulheres negras ou afrodescendentes.

2. A heterossexualidade: como regime político, produzindo relações de gênero binário e negando práticas sexuais e homoeróticas também existentes, mas consideradas por esse regime como inadequadas. Na perspectiva descolonial, associa-se à importação do regime heterossexual que promove a monogamia, o casamento, a família nuclear e, inclusive, atrelada à formação dos estados nacionais e outras instituições que consolidam o capitalismo/colonial/patriarcal/heteronormativo.

3. O questionamento da institucionalização do feminismo por agências de controle internacional, ou mesmo nacionais, que acaba condicionando as agendas dos movimentos sociais: pauta-se uma política autônoma em termos materiais e políticos. Na perspectiva descolonial há uma compreensão de que esta questão se relaciona a aspectos geopolíticos de dependência demarcadoras de uma continuidade colonial a partir da proposta universalista de mulheres brancas com experiência europeia e estadunidense.

4. O reconhecimento de diferentes saberes situados, apropriados, in-corporados, como forma de ação política: evidenciando processos históricos de opressões. Nesse sentido, concordando com Chandra Mohanty (2008) que demonstrou a existência de um “privilégio epistêmico” de mulheres acadêmicas feministas ocidentais tratando as mulheres do então chamado Terceiro Mundo como vítimas da violência masculina, destituídas de agência para sair dos processos de opressão. Também seguindo a linha de Gayatri Spivak, ao questionar as identidades essencialistas (“essencialista estratégico”), por serem normativas e excludentes, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo uma necessidade temporária da identidade em

termos de solidariedade entre grupos que compartilham condições de subalternidade evitando, assim uma dispersão na ação política.

5. A luta comunitária e a compreensão do binarismo de gênero: sendo uma construção histórica não natural, aprendidas das mulheres e feministas indígenas, especialmente, no sentido de compreender a necessidade de construção de comunidade em torno das vidas nos territórios comunitários, criticando o divisionismo.

6. A visibilização da coexistência de diferentes formas de pensamento/ação social e comunitária: outros mundos possíveis e existentes, nas palavras do(as) zapatistas e de Arturo Escobar (2005), retirando o lugar de centralidade ou universalismo que a lógica etno e eurocêntrica moderna pretende. Propõe evidenciar e horizontalizar as relações hierárquicas construídas pela modernidade/colonialidade de raça, classe, gênero e sexualidade.

Assim, para Ochy Curiel (2024) o feminismo descolonial propõe uma problematização dos postulados do feminismo moderno ocidental, revisando o racismo, o classismo e o heterocentrismo, buscando considerar as matrizes de opressão, as vivências das diferentes mulheres e promovendo ações políticas de maneira autogestionária.

Implica, assim, uma ação política fora do âmbito das instituições coloniais, como os Estados e as organizações de cooperação internacional, uma ação que seja autônoma e autogestionária, que se dê a partir de práticas políticas descolonizadoras, permitindo a avaliação de saberes e propostas advindas de lugares geralmente considerados insuficientemente válidos, como a arte, a culinária, a oralidade etc. Propõe metodologias decoloniais que evitem que sujeitxs subalternizadxs continuem sendo objeto de estudo daquelxs que detêm privilégio e poder acadêmico, produzindo pesquisas para projetos políticos e movimentos sociais com o propósito de se desvencilhar da síndrome da colonialidade do saber (Curiel, 2024, p. 124).

O feminismo descolonial questiona, então, as formas de hierarquização seja de classe, gênero, heteronormativa e, inclusive, de falta de reconhecimento de saberes de diferentes âmbitos e gentes.

Por sua vez, o ecofeminismo tem diversas vertentes (clássica, espiritualista, construtivista, crítica...) e o que interessa aqui é destacar as características que, de alguma maneira, permitem ter um panorama das lutas. Segundo Lilian Telles e Sarah Luiza de Souza Moreira (2024), de maneira geral, o ecofeminismo pauta a relação das lutas das mulheres com as causas ambientais, entendendo que a subordinação de ambas decorre do mesmo sistema de dominação. Este sistema está alicerçado no patriarcado capitalista, vinculado a uma visão mecanicista e uma cultura de violência, dominação e opressão.

Amaranta Herrero (2017 *apud* Telles, Moreira, 2024) considera que o patriarcado capitalista é sustentado pelo trabalho explorado e invisível das mulheres e da natureza, baseado em dualismos hierarquizados. Nestas hierarquias as mulheres e a natureza ocupam um lugar de subordinação. Outra concepção fundamental desta corrente feminista é a politização das relações pessoais, destacando que “o pessoal é político”. Isso evidencia que a violência e a exploração não estão inseridas somente no âmbito chamado privado, mas fazem parte de formas sociais, econômicas, políticas e culturais, construídas historicamente, que precisam ser reformuladas. Surge nos Estados Unidos, na década de 1980, realizando uma crítica em torno dos processos de degradação ambiental que repercutem diretamente na saúde e nos corpos das mulheres. A principal referência é Vandana Shiva desde uma perspectiva do Sul Global.

Shiva sustenta que o conhecimento científico e o desenvolvimento econômico hegemônico imposto pelo sistema moderno ocidental “resulta na crise ambiental e na desvalorização do trabalho e do conhecimento das mulheres, tendo como resultado violência e exploração. Conhecimento científico e desenvolvimento são, portanto, projetos próprios do patriarcado ocidental moderno (Shiva, 1995)” (Telles, Moreira, 2024, p. 116). Ainda nessa década, outras ecofeministas buscam evidenciar a necessidade de não essencializar e de evitar a universalização do “ser mulher”. Assim, demonstram a construção social das hierarquias, a dominação e as opressões

tanto em relação às mulheres como à natureza e destacam a divisão sexual do trabalho, a desigualdade de poder e da propriedade como questões principais que promovem e sustentam essa dominação. Retiram assim, a naturalização de uma relação intrínseca ou uma característica afetiva ou cognitiva inata das mulheres com a natureza. Compreendem, portanto, que a necessidade de sustentar a vida no cotidiano faz com que elas tenham uma consciência ecológica e, os consequentes conhecimentos para tal.

O ecofeminismo, em diálogo com a economia feminista, reforça a existência da desvalorização dos trabalhos que produzem a manutenção e sustentabilidade de vida, como os domésticos e de cuidado. Terreblanche (2021, p. 275) considera que “A emancipação humana das atitudes historicamente patriarcais não pode ser alcançada sem a libertação de todos os seres qualificados como ‘outros’, afirmam as ecofeministas.” Assim, o ecofeminismo destaca tanto a exploração da natureza como do trabalho das mulheres e a necessidade de combatê-la por essas duas vias. No que concerne ao feminismo comunitário, este dialoga com o feminismo descolonial e nasce nas práticas de mulheres, especialmente as indígenas de Abya Yala, que buscam despatriarcalizar e fortalecer suas comunidades construindo o bem viver²⁹. Assim, uma de suas características fundantes é partir do coletivo em uma relação de reciprocidade. Considera-se uma plataforma de luta política das mulheres na qual se incluem os homens e as pessoas intersexuais. Nas palavras de Julieta Paredes “é preciso atuar a partir da comunidade”³⁰. Nesse sentido, uma das suas preocupações é construir espaços políticos de diálogo e expressões diversas que permitam uma política prática de

29 Não faz parte do escopo deste ensaio aprofundar sobre o bem viver, contudo compartilho algo escrito há uns anos “Ao falar de bem viver, trata-se concomitantemente de suma qamaña, sumak kawsay, ñandereko, kume mongen... Inclusive, cabe ressaltar que as formas originais de se chamar é em diferentes línguas que ao traduzir-se, também simplifica noções mais complexas que também envolvem “vida plena”, “vida doce”, “vida harmoniosa”, “vida sublime”, “vida inclusiva” ou “saber viver” (SOLÓN, 2019). E ao citar não somente “bem viver”, mas também essas outras nomeações é possível, desde o início, perceber a pluralidade e que são múltiplas as maneiras de dizer e, fundamentalmente, de viver essas propostas (Solá Pérez, 2025, p. 17).

30 Entrevista realizada por Patricia Dopazo Gallego em 2016. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/555380-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo>> Acesso em fev 2026.

realização do bem viver, através de diversas metodologias inspiradoras de afeto, amor e cuidado. Busca, assim, praticar essas novas formas pelas quais se luta, isto é, poder comer, dormir, dançar, desfrutar no dia a dia e não como um horizonte futuro.

Dentre essas metodologias - e compreensões cosmopolíticas - entende-se a perspectiva do território: corpo, comunidade, terra. Compreende-se que o corpo individual não está separado nem da comunidade, nem da natureza e de todos os seres que constituem a vida. O corpo é o primeiro território para habitar e defender, é também um instrumento de trabalho e uma força produtiva. Ao tratar do corpo-território, as mulheres têm evidenciado que os conflitos decorrentes dos extrativismos predadores do capital/colonial/patriarcal afetam a terra/Terra que nos acolhe e os diferentes seres que a compõe. Então, podemos dizer que é com esse corpo-território que se estabelecem as relações com os outros seres, sejam humanos ou não, coexistentes em um mesmo território-terra.

Quando os lugares que habitamos são violentados, nossos corpos são afetados, quando são afetados nossos corpos violentam-se os lugares que habitamos [...]. Deixam-nos vestígios de dor porque rompem as nossas relações comunitárias, ao extrair água, terra, ou envenenam nosso espaço que habitamos, danificam os nossos corpos. Por isso, para nós é fundamental que ao falarmos dos danos causados pelas empresas nos nossos territórios, digamos também que há efeitos no nosso corpo. Para nós é muito importante colocar o corpo no centro porque o consideramos um veículo que nos ajuda a sentir-nos livres e felizes, e através dele ouvimos o nosso território e sentir o lugar que habitamos é muito importante porque dependemos dele para viver (Colectivo Miradas, 2017, p. 20).

Esta concepção trata de entender a integralidade do mundo, um “*acuerparse*” [em espanhol] no sentido de colocar o próprio corpo e juntar-se a outros corpos na defesa pela vida... Seria in-corporar-nos na defesa por todas as vidas. É necessário compreender

não só as relações entre todos os seres, mas também que, para o feminismo comunitário, o patriarcado é o sistema que congrega todas as discriminações e violências que oprimem a humanidade e a natureza. Por isso, o cuidado com todos os seres e a vida são consideradas como centralidade.

Estes feminismos apresentados trazem as diferentes dimensões de opressão que se entrelaçam na lógica patriarcal capitalista moderna/colonial. Colocam em evidência que as mulheres e a natureza, ao mesmo tempo, que são histórica e socialmente inferiorizadas são fundamentais para a sustentação de todas as vidas. Frente ao contexto de crise estrutural do capital, vinculado às crises ambiental e civilizatória e, portanto, à urgência de modificar essas relações, os feminismos têm mostrado caminhos possíveis e ressaltado a necessidade de horizontalizar as relações e criar formas de cuidar-nos.

OS CUIDADOS - DE SI, DXS OUTRXS, DO MUNDO ENTRE TODXS

No contexto de violência e opressões denunciado pelos feminismos, é fundamental dar ênfase à esfera do cuidado. É necessário conhecer o que significa o cuidado, como e por quem tem sido exercido e quais são os horizontes de construção diária necessários para a superação desse contexto. Além do já foi brevemente exposto, recuperando o verbete de Miriam Nobre (2024) sobre “Cuidados” é possível identificar o percurso político construído em torno da questão, especialmente desde diferentes feminismos, pois é a partir deles que se tem discutido esta esfera.

Sintetizo, a seguir, a discussão que ela faz. Carol Gilligan na década de 1980 (1982, especificamente) tratou sobre a “ética do cuidado” vinculado ao tratamento entre as mulheres por se entenderem como sujeitos relacionais e “conscientes da interdependência entre os seres humanos, movidas pelos afetos e atentas às necessidades particulares” (Nobre, 2024, p. 692). Ela contribuiu com uma visão essencialista do feminismo ao considerar o cuidado como inato às mulheres. Acreditava que o problema era uma desvalorização em

torno desse atributo pela hegemonia patriarcal. Na década de 1990, Joan Tronto considera que o cuidado é

uma atividade da própria espécie que inclui tudo o que podemos fazer para manter, continuar e reparar nosso ‘mundo’ para que possamos viver nele da melhor maneira possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nós mesmos e nosso meio ambiente, e tudo em que procuramos intervir de forma complexa e autossustentável (Tronto, 2007, p. 287 *apud* Nobre, 2024, p. 692).

A mesma autora propõe cuidar de si, cuidar dx outrx e cuidar do mundo como formas intrinsecamente relacionadas e fundamentais, entendendo as necessidades do outro e a relação entre quem cuida e quem é cuidadx. O contexto dessa década foi o neoliberalismo e, conseqüentemente, a ausência do Estado nos aspectos sociais. Este processo se verificou tanto na pobreza monetária como na pobreza de tempo, já que a dedicação ao cuidado significou aumento de trabalho, especialmente para as mulheres que social e historicamente foram compelidas a essa função. Foi possível verificar a exaustão das mulheres pelo aumento do adoecimento, a depressão e a medicalização (Nobre, 2024).

A partir de 2007, com a quebra do sistema financeiro, houve aquilo que alguns movimentos feministas denominaram de “crise dos cuidados” porque essa quebra significou em medidas de austeridade para a população a fim de salvar os bancos. Nesse contexto, Maristella Svampa chama a atenção para a necessidade da sociedade se voltar para o cuidado. Ela considera que precisamos colocar no centro o fato de que o cuidado da reprodução social precisa ser reconhecido e democratizado, sem recair sobre as mulheres. São os cuidados fundamentais para a sustentabilidade da vida os relacionados à saúde, ao trabalho e ao território. Significa compreender a interdependência existente entre os seres humanos entre si e com outros seres.

Na Abya Yala tem sido pautado o reconhecimento do cuidado como um direito humano no sentido da sustentação da vida e da equidade de gênero. E isso tem acontecido, inclusive, no âmbito

da institucionalização a partir de, por exemplo, um salário para as mulheres que trabalharam toda sua vida em suas casas. Mas, outros aspectos do cuidado são importantes, pois, como dizem as Margaridas nas cartilhas³¹ de formação política da Marcha de 2023, quando o Estado se responsabiliza por instalar creches, escolas e demais serviços, compartilha a esfera do cuidado das crianças. O cuidado, como já dito, não se restringe ao entorno humano, mas dos humanos com outros seres. Nesse sentido, trata-se de compreender a ecodependência e a reciprocidade. Também significa promover uma ética do cuidado por mulheres e homens que reverbera em uma construção de comunidade, rompendo o individualismo e despatriarcalizando as relações (López López, 2025).

hooks (2021) entende que o cuidado é uma das dimensões do amor, junto com o compromisso, a confiança, a responsabilidade, o respeito e o conhecimento. É a partir destes fundamentos que trabalharemos essa prática política com as mulheres das comunidades tradicionais pesqueiras. Assim, o devir enraizando pesquisa militante desde o feminismo e, portanto, do cuidado, resultou na construção do projeto guarda-chuva que congrega - como dito anteriormente - pesquisas de iniciação científica, mestrado e doutorado.

Diante da demanda de uma estudante de doutorado para auxiliá-la nos trabalhos de campo, criamos um projeto conjunto entre mulheres a fim de pesquisar junto ao Grupo das mulheres da Ilha da Torotama (RS). Planejamos um conjunto de atividades que consistem em rodas de diálogo seguindo a educação popular que estão permeadas por formas diferentes de expressão corporal. Iniciamos o projeto fazendo a consulta ao Grupo das mulheres da Ilha da Torotama, apresentando o esboço, pedindo sugestões e mudanças e acordando que o realizaremos sempre avaliando os passos dados e os esperados. A primeira reunião foi acompanhada de comida e bebida como forma de acolhida e de aproximação entre as mulheres do grupo. Além das diferentes expressões e do compartilhamento de alimentos, buscamos construir, na prática cotidiana, relações de afeto, cuidado e respeito nos fortalecendo entre as mulheres para continuar construindo comunidade/s.

31 Para conhecer as cartilhas de formação política da Marcha das Margaridas que aconteceu em 2023, consultar: <https://www.marchadasmargaridas.org.br/?pagina=marcha2023>. Acesso em mar 2025.

REFLEXÕES NECESSÁRIAS PARA A EXECUÇÃO DE UM PROJETO DE PESQUISA E EXTENSÃO

Em âmbitos distintos, os feminismos têm contribuído para explicitar diferentes formas de dominação e violência que as mulheres, a natureza e demais seres que compõem a vida sofrem e combatem no contexto do sistema capitalista moderno/colonial patriarcal. Mostram que há uma divisão sexual do trabalho que não é inata, mas construída socialmente. Esta divisão inferioriza o trabalho realizado pelas mulheres tanto em relação ao reconhecimento em si como às próprias ações que permitem a produção e reprodução social.

Esses feminismos que foram tratados contam, também, como essas opressões são intensificadas e diferenciadas ao compreender que existe uma relação entre classe, raça, sexo e sexualidade. Portanto, não é possível tratar sobre “a” mulher, mas das mulheres em suas diferenças e como estas diferenças têm gerado formas de violência e inferiorização em lugar de valorização e aprendizagem. Mais do que um processo de inclusão e a necessidade de um reconhecimento social das mulheres, trata-se de manter as lutas unificadas dos feminismos, contemplando as diferentes demandas na construção de outras formas estruturais de sociabilidades anticapitalistas, antipatriarcais e antirracistas.

Além disso, os feminismos tratados identificam que, assim como as mulheres são inferiorizadas, há também essa mesma relação de exploração com a natureza. E é a partir dessa natureza e das funções de reprodução social e produção em geral da vida das mulheres que o capitalismo moderno/colonial se alimenta. Nesse sentido, certos feminismos também nos mostram as relações intrínsecas entre o território corpo-comunidade-terra. Alguns tratam, inclusive, de ecodependência, outros o abordam desde uma perspectiva de reciprocidade e manutenção de todas as formas de vida.

Cabe destacar o aspecto social, econômico, cultural e político destas questões apresentadas, no sentido de compreender que são formas construídas historicamente que precisam ser transformadas para que, não somente as mulheres possamos viver bem, mas para

que também os homens saiam desse lugar para constituirmos comunidades com relações horizontais de reciprocidade que contribuam com a consolidação de novos horizontes de vida. Trata-se, na prática, de construir social e historicamente novas formas de socialização e de (re)produção, despatriarcalizando os territórios - corpo, comunidade, terra - e superando o capitalismo moderno/colonial entre mulheres e homens, em corresponsabilização.

Este ensaio permite confirmar aquilo que bell hooks nos ensina, que assim como o feminismo é para todo mundo³², o cuidado também é. Por isso, considera-se de máxima importância que a academia trabalhe e contribua, desde seu âmbito, com as lutas feministas sem despolitizar as pautas. As pautas e as metodologias feministas apresentadas permitem construir um diálogo que reconheça os diferentes conhecimentos nessa tentativa de produzir enunciações desde e com as comunidades.

Especificamente, no caso do atual trabalho com as comunidades tradicionais pesqueiras, o projeto está formado por duas pesquisadoras (Juliane da Costa Teixeira, mestranda em Geografia e Rubilaine Borges da Costa, doutoranda em Educação ambiental) que são pescadoras artesanais e uma pescadora artesanal (Viviani Machado) que não faz pesquisa nos moldes da academia, mas está permanentemente refletindo e agindo fora e dentro do projeto, modificando as relações entre as próprias mulheres com suas comunidades e com a institucionalidade. As outras pesquisadoras que compõem o grupo são uma doutoranda em Geografia (Julia Almeida) e duas estudantes de graduação em Geografia (Paola da Silva Xavier e Jéssica Kirst) que atualmente realizam pesquisa de iniciação científica. Juntas, temos como objetivo poder construir espaços de socialização e formação acolhedores e comunitários que valorizem os diferentes saberes.

Propomos, então, um projeto que congrega as diferentes pesquisas que tratam sobre mudanças climáticas, saberes tradicionais, cuidado e construção de comunidades, educação popular e saúde. São pesquisas vinculadas à extensão, por compreendermos que precisamos estar com os pés na lama, nas águas, compartilhando

32 hooks, bell. O feminismo é para todo mundo - políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

vivências nos territórios de vida da própria comunidade. As atividades buscam construir comunidade entre as mulheres que formam o grupo de Mulheres da Torotama entre si, com sua comunidade na Ilha da Torotama e com as mulheres pesquisadoras. Procuramos utilizar diferentes linguagens para nos comunicarmos de maneira assertiva, afetuosa e não violenta. Foram elaboradas atividades para sete encontros³³ com duração aproximada entre duas horas e meia e três horas, considerando a frequência de um encontro mensal. São, portanto, construções de comunidades diferentes que podem promover outras formas de socialização, de horizontalização das relações, de cuidado e afeto porque, de alguma maneira, o horizonte de outros mundos possíveis vão sendo construído no cotidiano, a cada dia, em cada relação. E precisa acontecer tanto entre as comunidades universitárias, como entre as comunidades rurais, do campo, das águas, das florestas e das cidades e entre si.

REFERÊNCIAS

Cabrera Franco, Ehécatl; Martínez Ortega, Juan Iván; López López, Álvaro. **Cuidar también es tarea de hombres:** corresponsabilidad y redistribución de los trabajos de cuidado. Instituto de investigaciones sociales, Universidad Nacional de México, México, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/2kDR02suAp0>. Acesso em nov 2025.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. **Mapeando el cuerpo-territorio.** Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito, 2017.

33 Uma descrição inicial das atividades pode ser encontrada nos anais do XI Simpósio Internacional de Geografia Agrária (2025) no texto de autoria de Mercedes Solá Pérez, Julia Carballo Domínguez de Almeida e Juliane Teixeira, intitulado “Territórios de vida, corpos em luta: Saberes compartilhados entre mulheres”.

Curiel, Ochy. Feminismo decolonial. In: PORTO-GONÇALVES, C.W; *et al* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência, 2024.

Fanon, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, Edufba, 2008. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf> Acesso em ago 2025.

Federici, Silvia. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. São Paulo: Elefante, 2022.

Fraser, Nancy. **Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a nossa democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso**. São Paulo: Autonomia literária, 2024.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor - novas perspectivas**. São Paulo, Elefante, 2021.

Mies, Maria. Origens sociais da divisão sexual do trabalho. A busca pelas origens sob uma perspectiva feminista. Versão original 1988. **Revista Direito & Práxis**. Rio de Janeiro. Vol 7, N° 15, 2016. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/25360> Acesso em ago 2025.

Nobre, Miriam. Cuidados. In: PORTO-GONÇALVES, C.W; *et al* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência, 2024.

Solá Pérez, Mercedes. Desenvolvimento, r-existir e bem-viver: realidades e horizontes políticos para a vida. **Revista Da ANPEGE**, 2024.

Telles Lilian; Moreira, Sarah Luiza de Souza. Ecofeminismo. In: PORTO-GONÇALVES, C.W; *et al* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência, 2024.

Terreblanche, Christelle. Ecofeminismo. In: Kothari, Ashish; Saleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico; Acosta, Alberto (org). **Pluriverso**: dicionário do pós-desenvolvimento. São Paulo: Elefante, 2021.

OS DESAFIOS DE SER UMA EDUCADORA POPULAR: DO CUIDADO À RESISTÊNCIA

Jéssica Kirst

INTRODUÇÃO

O acesso à educação para todos, embora assegurado pela Constituição Federal de 1988 como um direito social fundamental, ainda se apresenta de forma limitada e desigual no Brasil. A própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) reforça esse princípio ao estabelecer, em seu artigo 2º, que a educação deve garantir igualdade de condições para o acesso e a permanência na escola.

Para as pessoas pertencentes às camadas mais vulneráveis da sociedade, aquelas que vivenciam cotidianamente as consequências das desigualdades econômicas, raciais e territoriais, o ingresso e a permanência nos espaços educativos, sejam eles de nível básico, técnico ou superior, configuram processos marcados por barreiras estruturais. Tais obstáculos abrangem desde a precariedade das escolas públicas e a ausência de políticas de permanência estudantil até as dificuldades relacionadas ao transporte, à alimentação e ao acesso a recursos pedagógicos (Brasil, 1988; Brasil, 1996). Nesse cenário, a criação e a manutenção de programas e projetos voltados ao fortalecimento do ensino público e ao apoio às comunidades periféricas tornam-se não apenas desejáveis, mas imprescindíveis. Essas iniciativas, muitas vezes construídas a partir da própria organização comunitária e com forte protagonismo local, assumem um papel estratégico na democratização do acesso ao conhecimento, promovendo pontes entre as demandas sociais e a educação como prática transformadora (Freire, 2019).

É nesse contexto que se destaca o trabalho das educadoras populares, reflexão que se constrói a partir das minhas vivências

enquanto mulher e educadora popular, inserida em espaços de educação popular. Ao longo dessa trajetória, observa-se que o número de mulheres que atuam nessas práticas é consideravelmente elevado, fenômeno que carrega dimensões históricas, sociais e simbólicas. A presença feminina na educação popular dialoga diretamente com a feminização de outras profissões, socialmente associadas ao cuidado, como a enfermagem, o trabalho doméstico e o secretariado, evidenciando como as relações de gênero influenciam a divisão social do trabalho e a atribuição de responsabilidades ligadas ao acolhimento, à mediação e à formação humana.

Entretanto, no caso das educadoras populares, essa presença não se restringe à reprodução de papéis tradicionais, mas expressa um exercício ativo de resistência, de produção de saberes e de reivindicação de espaços historicamente negados às mulheres, especialmente às mulheres negras, indígenas, periféricas e LGBTQIA+. Assim, este texto busca identificar o papel dessas educadoras na promoção do direito à educação em comunidades periféricas, com foco na cidade de Rio Grande (RS), especialmente no pré-universitário popular Fênix.

Para isso, além de uma revisão bibliográfica, foi realizada uma roda de conversa com mulheres educadoras populares que atuam no Programa de Auxílio ao Ingresso nos Ensinos Técnico e Superior (PAIETS) na cidade de Rio Grande. São mulheres cuja proximidade é anterior a este trabalho e, portanto, existe um nível de confiança e cumplicidade. A roda foi realizada com o aval delas, especificamente para o fim deste texto, e teve a participação de outras pessoas, autoras deste livro. O texto está organizado em subtítulos que tratam sobre: a educação popular, a mulher na educação e a experiência das educadoras populares em Rio Grande e encontra-se finalizado com algumas reflexões gerais.

A EDUCAÇÃO POPULAR: RAÍZES HISTÓRICAS E SUJEITOS DA TRANSFORMAÇÃO

Antes de abordarmos o papel das educadoras populares, é fundamental compreendermos o conceito de Educação Popular (EP) e o perfil dos sujeitos que a constroem e dela participam. A Educação Popular nasce no processo histórico de luta e resistência dos povos latino-americanos contra a dominação colonial, a exploração econômica e a exclusão política e cultural. Segundo Marialva (2009), trata-se de uma proposta educativa que se contrapõe às pedagogias tradicionais e liberais hegemonicamente a serviço da manutenção das estruturas de poder:

ela nasce e se firma como teorias e práticas educativas alternativas às pedagogias e práticas tradicionais e liberais vigentes em nossos países, que estavam a serviço da manutenção das estruturas de poder político, exploração da força de trabalho e domínio cultural. Por isso mesmo, nasce e constitui-se ligada ao empoderamento, organização e protagonismo dos trabalhadores do campo e da cidade, visando à transformação social (Marialva, 2009, p. 1).

Por sua vez, Conceição Paludo (2015), ao analisar a Educação Popular como resistência e emancipação humana, enfatiza que essa concepção não se restringe a práticas educativas específicas, mas configura um campo de conhecimento articulado à ação política. Fundamentada no materialismo histórico e dialético, a Educação Popular se enraíza nos processos de luta das classes populares, como indígenas, negras, mestiças, camponesas e das trabalhadoras e trabalhadores urbanos, que ao longo da história da América Latina se organizaram para enfrentar diferentes formas de dominação e construir alternativas de vida e de sociedade. A autora aponta que a Educação Popular é, essencialmente, um movimento contra-hegemônico, vinculado à transformação das relações sociais:

Constituída nos processos de luta e resistência das classes populares, é formulada e vivida [...] enquanto uma concepção educativa que vincula explicitamente a educação e a política, na busca de contribuir para a construção de processos de resistência e para a emancipação humana (Paludo, 2015, p. 220).

No entanto, esse projeto transformador enfrenta limites impostos pela desigualdade estrutural. O déficit histórico da qualidade do ensino público, somado à pobreza enfrentada por grande parte da população brasileira, especialmente a que compõe o alunado das escolas públicas municipais e estaduais, torna ainda mais necessária a presença de iniciativas educativas ancoradas na valorização dos saberes populares, na escuta ativa e no compromisso político com a mudança. Nesse cenário, os sujeitos da Educação Popular, frequentemente habitantes das periferias urbanas, comunidades quilombolas, indígenas, ribeirinhas e assentamentos rurais, são ainda vistos sob o olhar da escassez. Segundo Soares *et al.* (2006), predomina uma representação do popular baseada na falta, daquilo que lhe faltaria em relação ao saber acadêmico, institucionalizado. Nesse caso,

pensar nas representações populares remete-nos a uma perspectiva recorrente sobre as comunidades populares: o olhar da escassez. O popular é compreendido pela falta, pela ausência, pela não presença. A alteridade, o reconhecimento do outro ‘popular’, dá-se de forma a não reconhecer o que este possui e a enfatizar o que não possui em relação à condição de ‘erudito’ (Soares *et al.*, 2006, p. 117).

Essa negação do saber popular é também uma forma de dominação. Como aponta Brandão (2017), a palavra, quando dissociada do consenso coletivo e do pensamento comum, torna-se ferramenta de controle social. A Educação Popular, portanto, busca romper com essa lógica e recuperar a palavra como potência coletiva, libertadora e insurgente:

aprisionada por um poder separado da vida, a palavra sem o consenso torna-se a fala necessária para a sociedade e, por isso, é imposta e dada como legítima para realizar os atos do controle da vida social dominada pela desigualdade (Brandão, 2017, p. 17).

No entanto, como destaca Paludo (2015), a Educação Popular não está pronta nem é homogênea. Ao contrário, encontra-se em processo de refundamentação teórica e metodológica, especialmente frente às transformações impostas pelo avanço do capital nas múltiplas dimensões da existência, responsável por transformar a educação em uma espécie de mercadoria submetida as leis do valor. Esse processo deslocou a centralidade do projeto político para lógicas gerencialistas e fragmentadas. A autora alerta para os desafios atuais da EP, que precisa se fortalecer como campo político e teórico, retomando seus vínculos com a luta de classes, com a organização dos movimentos sociais e com a construção de uma nova ordem societária baseada na justiça e na igualdade.

O tempo presente requer análises que recuperem o ponto de vista da totalidade e da historicidade, rearticulando conhecimento teórico e prática política, fortemente alicerçada na firmeza da convicção de que a 'lógica do capital é irreformável' e na necessidade de construção do novo modo de produção, a sociedade sem classes (Paludo, 2015, p. 234).

Assim, compreender a Educação Popular exige não somente reconhecer seus fundamentos históricos, mas também os sujeitos que a constroem cotidianamente em contextos de resistência: mulheres, negros, indígenas, trabalhadoras e trabalhadores do campo e da cidade, juventudes marginalizadas. São essas presenças que dão corpo e direção ao projeto emancipador da educação, articulando saber, cultura e luta política.

A MULHER NA EDUCAÇÃO: OS DESAFIOS DE UM LUGAR MARCADO PELO CUIDADO

A trajetória das mulheres na educação brasileira está profundamente entrelaçada com os papéis sociais historicamente atribuídos ao feminino. O lugar da mulher educadora, muitas vezes confundido com o papel da mãe, da cuidadora, da mediadora da afetividade, foi naturalizado em nossa sociedade, tornando-se invisível, em sua complexidade, e desafiador, em sua condição política. Tal cenário, no entanto, precisa ser tensionado sob uma ótica crítica e interseccional, como propõem as intelectuais feministas, sobretudo as negras e latino-americanas, que denunciam os apagamentos e os desafios enfrentados por mulheres na construção de saberes.

Como afirma Djamila Ribeiro (2017), pensar em uma educação libertadora exige que nos perguntemos quem são os sujeitos autorizados a ensinar, quem são os ouvidos e reconhecidos como intelectuais. A presença feminina na educação básica é majoritária, mas não se converte em poder institucional ou reconhecimento epistêmico. As mulheres seguem ocupando o lugar da base da pirâmide, especialmente as mulheres negras, que enfrentam ainda o peso do racismo estrutural.

Lélia Gonzalez (1984), ao propor a categoria amefricanidade, nos convida a entender a experiência da mulher negra latino-americana como atravessada por múltiplas opressões de classe, de raça, de gênero e de cultura. No campo educacional, essas opressões se manifestam na desvalorização do trabalho docente, na divisão racial do trabalho escolar, nas violências simbólicas e nos obstáculos ao acesso à formação continuada e às posições de liderança.

A pedagogia do cuidado, muitas vezes lida como um dom natural das mulheres, deve ser compreendida como construção social e política. bell hooks (1994) discute a pedagogia do amor como potência transformadora, mas alerta para o risco de que esse amor, quando exigido unilateralmente pelas educadoras, se converta em exploração afetiva. Ser mulher na educação é também carregar a expectativa de ser emocionalmente disponível, compreensiva e

maternal, ainda que as estruturas escolares sejam excludentes, hierárquicas e, por vezes, violentas.

A escritora e filósofa Sueli Carneiro (2005) amplia esse debate ao destacar a importância da produção de conhecimento desde a experiência das mulheres negras. Sua crítica à neutralidade do discurso científico e educacional nos mostra como o saber hegemônico silencia as vozes que emergem de corpos dissidentes, de trajetórias subalternizadas. A escola, enquanto instituição social, reproduz muitas dessas lógicas, sendo necessário questionar quais histórias são contadas, por quem e para quem.

Nesse sentido, ser mulher na educação não é apenas ocupar um lugar, mas resistir cotidianamente às tentativas de aprisionamento desse lugar a um papel funcional e submisso. Como afirma Audre Lorde, “a transformação do silêncio em linguagem e ação é um ato de autoconhecimento e sobrevivência” (Lorde, 2020, p. 54). Assim, o desafio que se impõe às mulheres educadoras é o de nomear suas experiências, produzir seus saberes e romper com as estruturas que naturalizam a opressão.

Portanto, discutir a presença das mulheres na educação é enfrentar o machismo institucionalizado, é compreender a centralidade do cuidado como uma prática política e não apenas afetiva, é valorizar os saberes ancestrais e insurgentes que constroem resistências no cotidiano escolar. É, sobretudo, afirmar que a educação popular também precisa ser feminista, antirracista e descolonial.

SER EDUCADORA POPULAR EM RIO GRANDE (RS): RESISTÊNCIAS FEMININAS NO TERRITÓRIO

Ser educadora popular na cidade de Rio Grande, no extremo sul do Rio Grande do Sul, é habitar um território profundamente marcado pelas desigualdades sociais, pela colonialidade do saber e por uma história de violências estruturais, mas também de lutas e resistências. Para as mulheres que atuam nesse campo, os desafios são múltiplos e entrelaçam opressões de gênero, classe, raça e sexualidade.

Rio Grande é uma cidade portuária, histórica, com forte presença de comunidades quilombolas, pescadoras artesanais, trabalhadores da indústria naval e da zona rural, além de territórios periféricos urbanos onde se concentram muitas das iniciativas de educação popular. A marca da desigualdade aparece não apenas na distribuição territorial da cidade, mas também nas oportunidades de acesso ao conhecimento, à cultura e aos direitos básicos, o que torna a atuação da educação popular ainda mais necessária e potente.

Nesse espaço, a mulher educadora popular, muitas vezes assume funções múltiplas: ora é mãe, ora é trabalhadora, militante, conselheira, voluntária, entre outros tantos papéis. Sua prática educativa não se restringe ao ambiente escolar ou institucional; ela emerge no quintal de casa, nas rodas de conversa, nas oficinas comunitárias e nas lutas por moradia, saúde e direitos. Como afirma hooks (2013), ensinar pode ser um ato de transgressão, quando se propõe a questionar estruturas opressoras e abrir caminhos para novas formas de viver e pensar.

Contudo, essa atuação não se dá sem tensões. A mulher educadora popular em Rio Grande enfrenta o machismo cotidiano, que muitas vezes reduz seu papel ao de apoio, desconsiderando seu potencial intelectual e organizativo. Sua fala ainda disputa legitimidade com vozes masculinas e acadêmicas, enquanto a sobrecarga de funções, muitas não remuneradas, evidencia como o trabalho do cuidado permanece feminizado e desvalorizado (Ribeiro, 2018).

Durante a roda de conversa realizada no dia 19 de abril de 2025, uma das educadoras sintetizou essa sobrecarga ao afirmar: *“A gente trabalha, estuda, cuida da casa, da família, e ainda arruma tempo para o voluntariado. Quando algo falha, a culpa cai sobre nós. Ser mulher na educação é ser cobrada o tempo inteiro.”*

Ainda assim, são essas mulheres que sustentam e constroem experiências diárias de solidariedade e formação política. Em bairros como o Parque Marinha, Barra, Vila da Quinta, Vila Maria, Cohab IV e Castelo Branco, elas promovem atividades educativas com crianças, jovens, mulheres e pessoas em situação de vulnerabilidade. Participam de programas como o PAIETS, integram pastorais sociais, movimentos de base e coletivos culturais. Essas experiências demonstram, como aponta Candau (2012), que a educação popular

é também uma construção de cidadania, tecida na relação entre sujeitos e territórios.

Essas práticas se conectam à luta pela valorização do conhecimento popular feminino, que historicamente foi silenciado nos espaços formais de ensino. Como lembra Gonzalez (2020), a experiência das mulheres negras, indígenas e periféricas é epistemologicamente potente e deve ser reconhecida como tal. Essas educadoras ensinam a partir da vida, dos territórios e das experiências compartilhadas, usando o corpo, a escuta, o afeto e a ancestralidade como instrumentos pedagógicos.

Para aprofundar a compreensão dessas trajetórias, realizei uma roda de conversa com cinco educadoras populares no dia 19 de abril de 2025, em minha residência, junto com o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão (R)Existências Ambientais e Territoriais, momento em que pudemos dialogar de forma acolhedora e horizontal. A conversa foi orientada por perguntas que buscavam evidenciar suas experiências, desafios e motivações, tais como: *“Fale um pouco da sua trajetória como educadora popular”*; *“Quais são as dificuldades na área da educação popular, do trabalho voluntário e de ser mulher?”*; *“Quando você se sente desmotivada?”*; *“O que te motiva e te faz seguir?”*.

As respostas, marcadas pela sinceridade e pela força de suas vivências, iluminam a complexidade do trabalho das mulheres na educação popular. A seguir, são apresentadas as perspectivas da educação popular e da atuação neste âmbito pelas próprias educadoras populares.

Lisliane, mulher lésbica, criada na Barra e hoje residente no bairro Cidade de Águeda; atua como educadora popular em um contexto pré-universitário e acredita na educação como forma de libertação, perspectiva que dialoga com a defesa freiriana da educação como prática da liberdade (Freire, 2019). Ela relata:

O meio influencia muito as oportunidades que a gente tem e quem a gente se torna. Por isso acredito que a educação pode ser o caminho para libertar e transformar realidades.

Complementando essa perspectiva, outra educadora afirmou na roda de conversa:

Eu cheguei na educação popular porque senti que era o único espaço em que eu podia existir inteira. A escola formal nunca olhou para mim como sujeito, mas no pré popular encontrei acolhimento, escuta e gente que acreditou no meu potencial.

Sophia enfrentou constrangimentos relacionados ao seu gênero e sexualidade, chegando a ter empregadores interessados em sua vida íntima.

Na educação popular, encontrei mais respeito. Primeiro como aluna, depois como educadora. É cansativo estudar, trabalhar e ainda fazer trabalho voluntário, mas o retorno humano compensa. Talvez o fato de me perceberem como homem também me dê uma sensação maior de segurança.

Ela também refletiu sobre o desequilíbrio das relações de poder:

O mais difícil não é só a falta de estrutura, é perceber que a nossa palavra nem sempre tem o mesmo peso. Parece que precisamos provar três vezes que somos competentes.

Ana, formada em Artes Visuais pela FURG, atuou em contextos populares tanto em São José do Norte, em 2016 “um cenário tenso e perigoso por ser mulher” quanto em Rio Grande, no ano seguinte. Filha de professora, sempre estudou em escolas públicas de Teresópolis/RJ e traz esse pertencimento para sua prática.

Outra educadora conectou sua trajetória ao território popular de forma afetiva:

Minha trajetória tem tudo a ver com o bairro e com quem segurei a minha mão quando eu podia ter desistido. Hoje ensino devolvendo aquilo que recebi.

Camila, também filha de professora e diretora da Escola Viriato Corrêa, cresceu vendo o espaço escolar como exemplo de educação popular.

Estamos nessa área por paixão. O que me move é ver educandos entrando na universidade, sentir que plantei uma sementinha. A escola recebe todos os problemas sociais, e mesmo assim acredito que a educação é maior do que o gestor e a gestão.

Sobre o peso emocional da prática educativa, outra educadora destacou:

O pesado não é só o voluntariado. É ver aluno chegando com fome, com dor, com medo. Às vezes o corpo não dá conta.

Janáina não conhecia a educação popular, mas sempre participou de projetos sociais. Ingressou nas Forças Armadas como caminho para trabalhar com música e, através do trabalho voluntário com crianças, descobriu a vocação para lecionar.

É importante, mas nem só de amor se vive. A falta de apoio e o desgaste pesam, mas devolver as oportunidades que tive um dia e ver alguém ter um futuro melhor me motivam.

Ao discutirem momentos de desânimo, surgiram falas como:

Eu desanimo quando parece que nada muda.

Quando vejo aluno desistindo porque precisa trabalhar ou porque não tem dinheiro para passagem.

Às vezes a gente dá tudo de si, mas parece que ninguém vê. Isso machuca.

Uma questão recorrente entre elas é: por que há mais mulheres do que homens na educação popular? As respostas apontam para a empatia com questões sociais, a resistência, a identificação com os educandos e a disposição para o cuidado, dimensões que historicamente recaem sobre as mulheres (Cabnal, 2017). Como sintetiza Sophia:

Mulheres sempre estão à frente, principalmente quando envolve cuidado. Mas o sistema não quer ver mulheres, pretos e LGBT ocupando esses espaços.

Apesar de tantas tensões, as educadoras também apontaram suas motivações para continuar:

“O que me faz continuar é ver a mudança no olhar deles. Quando voltam e dizem ‘profê, passei!’, não tem salário que pague.”

“Eu sigo porque ali tem gente que confia em mim. É afeto, mas é também política.” “Eu continuo porque alguém um dia não desistiu de mim.”

Portanto, ser educadora popular em Rio Grande é viver a pedagogia do cuidado como prática de resistência; é transformar espaços precários em espaços de vida; é educar para a esperança, mesmo diante da dureza da realidade. É acolher como foi acolhida; é evidenciar o direito de ser, sem sofrer opressões e buscando horizontalizar as relações. É fazer da palavra um ato político, da escuta uma ferramenta de acolhimento e da presença feminina um gesto radical de reconstrução social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Educação Popular, ao ser protagonizada por mulheres em contextos de vulnerabilidade e resistência, evidencia o quanto a prática educativa vai além do conteúdo escolar. Torna-se, nesse sentido, um ato político, gesto de cuidado e instrumento de transformação social. Ser educadora popular em territórios marcados pela exclusão é carregar no corpo e na fala uma força que desafia estruturas coloniais, patriarcais e capitalistas.

As histórias das mulheres entrevistadas em Rio Grande evidenciam que a educação popular se constrói no cotidiano, nos afetos, nos enfrentamentos e nas redes de solidariedade. São mulheres que,

mesmo diante de sobrecargas e invisibilizações, seguem criando espaços de escuta, diálogo e emancipação. Como afirmou Simone de Beauvoir, “não se nasce mulher: torna-se” (Beauvoir, 1970, p. 09) e, tornar-se educadora popular, neste contexto, é também um processo de resistência e reinvenção permanente.

A potência da presença feminina na Educação Popular revela o quanto o cuidado pode ser um gesto revolucionário. Como afirma bell hooks (2013), práticas educativas, enraizadas no cuidado, no afeto e na escuta crítica, têm força política porque rompem com estruturas opressoras e criam possibilidades de transformação coletiva. Ao assumir essa política do cotidiano, as educadoras populares constroem pontes entre saber e vida, entre teoria e prática, entre denúncia e anúncio.

A Educação Popular precisa continuar se afirmando como projeto contra-hegemônico, que valoriza os saberes dos territórios e reconhece a centralidade das mulheres, especialmente negras, indígenas, periféricas e LGBTQIA+ como produtoras de conhecimento e construtoras de futuros possíveis. É imprescindível que esse campo se fortaleça enquanto espaço político, feminista, antirracista e descolonial, reafirmando o papel das educadoras populares como sujeitas de transformação e esperança.

Assim, compreender o que significa ser educadora popular em Rio Grande é reconhecer não apenas o compromisso político e afetivo que essas mulheres assumem, mas também os desafios específicos que enfrentam: a precarização do trabalho, a dupla e tripla jornada, as violências de gênero, a deslegitimação da sua palavra e a constante necessidade de provar sua competência em espaços marcados por hierarquias patriarcais.

Ainda assim, é justamente nesses enfrentamentos que as educadoras se afirmam como protagonistas de processos educativos que ressignificam a vida nos territórios, mantendo viva a esperança, a resistência e a potência transformadora da presença feminina na Educação Popular.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A palavra e o poder: as relações entre a fala, o saber e o poder.** Campinas: Papirus, 2017.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília: Senado Federal, 1988.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: A experiencia vivida.** São Paulo: Difusão Européia do livro, 1970.

CABNAL, Lorena. **Feminismos comunitários desde Abya Yala: aportes de mujeres indígenas comunitarias a la construcción de pensamiento crítico latinoamericano.** Bogotá: Desde Abajo, 2017.

CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação popular na América Latina: diálogos com Paulo Freire.** Petrópolis: Vozes, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 70. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: ANPOCS. **Ciências Sociais Hoje.** Rio de Janeiro: ANPOCS, 1984. p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARIALVA, Maria Elcineide de Albuquerque. **Educação Popular: trajetórias e tarefas no Brasil**. In: **SEMINÁRIO NACIONAL ESTADO E POLÍTICAS SOCIAIS**, 4., 2009, Cascavel. *Anais* [...]. Cascavel: Unioeste, 2009. p. 1. ISSN 2175-425X.

PALUDO, Conceição. **Educação Popular: resistência e emancipação**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2015.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOARES, Leôncio; SILVA, Roberto; FONSECA, Maria. **Educação popular e cidadania**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

“AS FORMAS COTIDIANAS DE RESISTÊNCIA CAMPONESA NÃO PRODUZEM MANCHETES DE JORNAIS”: GUARDIÕES DE SEMENTES E RE-EXISTÊNCIAS TECIDAS NO ESPAÇO

Darlan Goulart

ALGUMAS BREVES PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

Inicialmente, expresso a mais profunda gratidão pela oportunidade de contribuir com este capítulo. Solicito licença, ainda, para me afastar momentaneamente do modelo convencional de escrita. A ideia é registrar algumas breves palavras que me ajudarão a alcançar o ponto que realmente importa. Como é possível perceber, o título desse trabalho é uma citação direta de Scott (2002) em seu artigo intitulado *Formas Cotidianas da Resistência Camponesa*. A pergunta que poderíamos fazer nesse momento seria: qual é a razão dessa escolha?

Essa resposta é simples: porque, de fato, as formas de resistência cotidianas não aparecem nos jornais. Às vezes até aparecem, ora como nome de alguma operação policial, quando ocorre nas periferias dos grandes centros urbanos, ora como uma *ode* à propriedade privada dos meios de produção do campo. Nesses casos, quase sempre, trata-se de uma notícia de cunho ideológico, propagada no intuito de defender os latifúndios e seus proprietários.

Isso deve ocorrer, talvez, conforme aponta Vandana Shiva (2003), pelo fato do desaparecimento da diversidade, seja na forma de pensamento, de ser e existir, seja no sentido material concreto da diversidade biológica dos cultivares; é uma simples consequência do desaparecimento das alternativas — apagamento, inclusive, dotado de intencionalidade, de objetivo. Daí a importância de adotar a diversidade como uma maneira de pensar e de ser, de realmente romper com as ditas monoculturas da mente.

O ano de 2025 — momento do tempo e do espaço em que este texto está sendo escrito — expõe a cada dia que passa as fraturas abertas e mais expostas pelo avanço do capital. Em meio a essa sensação de caos e guerra, das novas estratégias dos antigos colonizadores de mercantilizar a vida em suas múltiplas dimensões, existe, lado a lado, a esperança. Isso porque a vida é dialética e permeada de contradições que se manifestam e coexistem todos os dias, independente da escala de observação dos acontecimentos.

É a partir da luta dos contrários que o movimento acontece: nunca linear, sempre em espiral. Tudo muda, mas nunca retorna ao ponto de partida, como há muito disse Politzer (2008). As coisas voltam um pouco “acima”, em outro plano e, assim, sucessivamente, no cotidiano — essa quinta dimensão do espaço, conforme Milton Santos (1996) —, nas relações horizontais e verticais que compõem a totalidade-mundo, a vida acontece.

Nosso tempo histórico exige, mais do que nunca, a necessidade de repensar novas formas de organização social, considerando na base desse raciocínio o bem comum e o coletivo. Essa tarefa, sem dúvidas, não é, nem tão pouco será fácil. Mas isso não significa que não vale o esforço. Aliás, vale e muito!

Há alguns séculos, Marx e Engels (2007, p. 47) disseram que “[...] as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes [...]”. Foram, nesse caso, um tanto cirúrgicos nas palavras e nas análises. Quando se observa este último quarto de século, marcado pela ideia de que a aceleração do tempo representa progresso e desenvolvimento, os movimentos da realidade parecem ser cada vez mais nítidos, evidenciando as feridas de um tempo histórico marcado por muitas desigualdades.

Partindo da Geografia — e das epistemologias que compõem a forma como interpreto o mundo e as relações nele contidas — construir outras possibilidades para a superação desse modelo produtivo requer compreender as existências manifestadas no espaço, nos cotidianos fragmentados, nos usos do território, nas tradições, em tudo aquilo que evidencia a falácia da universalidade. O lado positivo disso é que a realidade concreta nos fornece subsídio suficiente para re-pensar o mundo e as relações sociais no sentido de superar esse modelo econômico insustentável.

No Brasil, historicamente, observam-se dois pares dialéticos, dois antagonismos fundamentais no que diz respeito à disputa pelo uso da terra: de um lado, aquilo que se pode compreender como a agricultura camponesa, familiar, quilombola, indígena, entre outras formas tradicionais de produção; de outro, o latifúndio, o agronegócio, o hidronegócio, o mineronegócio, o agrohidromineranegócio e todas essas variações que vestem a carapaça do capital em busca da mercantilização da natureza e da subordinação do trabalho e dos trabalhadores do campo. Trata-se, em última instância, da luta de classes expressa em um modelo produtivo que representa a forma mais bem acabada da propriedade privada dos meios de produção.

Todavia, como as ideias dominantes são, a cada momento histórico, as ideias da classe dominante, hoje, o capitalismo no campo - pautado pelas infindas monoculturas e pela subordinação da natureza, enquanto exterioridade do ser ou o próprio ser humano em sua dimensão biológica e social - é vendido, pela mídia, por meio das propagandas, do algoritmo, do Estado e do mercado, como o grande símbolo da modernidade brasileira., pois tem, em suas mãos, o meio-técnico-científico-informacional (Santos, 2002) operado pelas grandes *bigtechs* que monopolizam os algoritmos, controlando os desejos e as aspirações da humanidade.

Como defende a bancada ruralista, em consonância com os interesses do mercado, o agronegócio seria o setor mais eficiente e dinâmico da economia, capaz de bater sucessivos recordes de produtividade e produção (Nannini, 2022). No entanto, deixando as ironias de lado, esse discurso oculta uma série de contradições. É por isso que precisamos cada vez mais encarar esse modelo de exploração da terra como uma das expressões mais atualizadas do capitalismo nos territórios da agricultura.

Trata-se de um arquétipo produtivo, sustentado por objetos técnico-científicos e pela constante injeção de capital, no qual a produção se organiza com base em grandes extensões territoriais, na supressão e/ou submissão da força de trabalho, na hegemonia das monoculturas e na total dependência do mercado — tanto na definição do que produzir quanto na determinação da escala dessa produção.

Ao contrário do que pregava o antigo discurso “Agro é Tech, Agro é Pop, Agro é Tudo”, o agro está ligado diretamente à exploração e devastação ambiental, como nos mostra o De Olho nos Ruralistas (2024). Por esse e muitos outros motivos, é urgente re-pensar esse modelo. Como apontou a idealizadora desse livro, Mercedes Solá Pérez (2016, p. 220), em sua tese:

A questão agrária permanece vigente e se atualiza no dia a dia porque o capital continua se reproduzindo, espoliando e mercantilizando a vida em todas as suas esferas. Mas também, e especialmente, continua vigente porque os povos r-existem, dia a dia privilegiam as suas vidas e as recriam a partir de diversas estratégias em seus territórios. Não se atém ao que está posto, mas lutam contra a violência, a expropriação, a exploração, a espoliação. Essas vidas que são privilegiadas estão no cerne das práticas de r-existências dos povos, organizações, *dos sem*, das pessoas que trilham e constroem caminhos possíveis para o pluriverso.

Ao longo do tempo estudando Geografia, especialmente durante o mestrado, pude conhecer um grupo formado por pessoas incríveis, que surgiu da organização das famílias agricultoras do município e que se intitulam guardiões das sementes crioulas. Essa articulação deu-se basicamente, conforme apontado em Goulart (2025), na busca pela proteção da biodiversidade local do município. Nos estudos produzidos constatou-se que há cerca dez anos, um guardião percebeu que as famílias agricultoras tinham consigo e cultivavam algumas variedades de sementes históricas, passadas de geração em geração entre famílias e vizinhança. Daí surgiu a organização dos guardiões das sementes crioulas de Rio Grande, um grupo entre outros que existem em todos os cantos do Brasil e do mundo.

Essas sementes, protegidas por esses sujeitos e sujeitas, recebem diferentes denominações regionais, muitas vezes vinculadas à identidade do campesinato que as cultivam. No caso do Brasil, em Alagoas, por exemplo, são conhecidas como “sementes

da resistência”; no Piauí, como “sementes da fartura”; em Minas Gerais, como “sementes da gente”; e na Paraíba, como “sementes da paixão” (Lima e Santos, 2018), ou sementes tradicionais ou de herança (Winskie e Murray, 2013; Pschorn-Strauss, 2022; Nazarea, 2005). Essas sementes representam, nos países em que se encontram: soberania alimentar e independência frente à indústria de sementes que aliena o trabalho do agricultor camponês, tornando seu meio de produção e produto em uma mercadoria.

Nesse sentido, este capítulo possui a intenção de debater outras possibilidades, compreendendo que existem alternativas que precisam ser visibilizadas e que expressam a diversidade de modos de ser e existir. Para isso, o texto foi estruturado em três seções, além desta introdução, sendo: *Existir, resistir e re-existir: os cotidianos como possibilidades*; *Sementes do ontem, horizontes do amanhã e o comum como herança viva*; e *Breves considerações*.

Na primeira seção, foi desenvolvida uma reflexão sobre a categoria cotidiano no espaço geográfico, com base nas contribuições de Milton Santos, articulando-a ao conceito de re-existência proposto por Hurtado e Porto-Gonçalves (2022) e as formas cotidianas da resistência camponesa proposta por Scott (2002). Na segunda, adentramos os cotidianos vividos por dois guardiões das sementes crioulas de Rio Grande — Donatila e Gilnei —, explorando suas vivências, dificuldades e realizações em suas vidas na agricultura, a partir de uma entrevista semiestruturada, realizada no contexto de elaboração deste livro. Por fim, a terceira seção apresenta algumas considerações a partir da análise desenvolvida ao longo do texto e reflexões prévias logradas durante a elaboração da dissertação de mestrado em Geografia.

EXISTIR, RESISTIR E RE-EXISTIR: O COTIDIANO COMO POSSIBILIDADE

Quando pensei em escrever esse texto, recordo-me de fazer a seguinte reflexão: é possível pensar alguma forma de resistência que não perpassa o cotidiano? Não lembro de encontrar alguma

resposta que não tenha culminado em algum tipo de tautologia, afinal, o cotidiano é composto pelas extensões do ser no sentido material e imaterial. Ele supõe as continuidades e descontinuidades, as coexistências, os circuitos econômicos, culturais e políticos, as objetividades e subjetividades, ou seja, tudo aquilo que materializa a vida e a própria ideia de existir.

No livro *Por uma Geografia das existências: movimentos, ação social e produção do espaço*, a geógrafa Catia Antonia da Silva aponta que “[...] fazemos Geografia quando estamos desencantados com o mundo [...]” (Silva, 2014, p. 31). Essa frase leva-nos à compreensão de que os desencantamentos funcionam como um tipo de motor na busca por novas alternativas. O movimento que farei aqui, dentre as várias possibilidades de interpretação do espaço, será pensar nessas possibilidades a partir da existência no cotidiano e que, a partir da luta dos contrários, do movimento da existência no modo de produção capitalista, produzem-se re-existência e resistências.

Podemos, nesse sentido, pensar naquilo que Milton Santos (1996) chamou de *epistemologia da existência* e que, contemporaneamente, a geógrafa Catia Antonia da Silva (2014) aprofundou e denominou como *Geografia das existências*. A Geografia das existências permite aprofundar as possibilidades de ser e de fazer a partir daqueles que são atravessados cotidianamente pela aceleração do tempo, mas que, a partir de suas existências, nos ajudam a enxergar alternativas.

De acordo com Maria Laura Silveira (2006), em suas leituras de Heidegger (1958), o ser humano é a única forma de vida, entre todas aquelas que habitam o Espaço Geográfico — o planeta Terra enquanto totalidade em processo de totalização — que possui a capacidade de interrogar-se sobre o sentido da existência. Existir, em uma formulação inicial, seria, segundo a autora, estar no mundo; ou seja, estar fora, com a possibilidade de agir e decidir.

A existência, portanto, configura-se como uma condição concreta, material e consciente na qual os sujeitos se inserem. Isso significa que o processo de ser e existir nos inscreve em situações palpáveis. É justamente daí que emerge a noção de *situação*, a qual ultrapassa a própria interioridade do ser (Silveira, 2006).

Silveira (2006) incorpora a esse diálogo o conceito de “prático-inerte”, desenvolvido por Sartre (1979). A expressão designa a objetivação da ação humana — uma atividade que, embora externalizada, ainda guarda vínculo com o ser. É a ação que se cristaliza em formas materiais, em estruturas jurídicas, em manifestações culturais e normas morais — em suma, é a prática humana manifestada no espaço, na natureza, no território, na própria existência. Milton Santos (2002a), corroborando com a concepção sartriana, sustenta que o espaço geográfico, por meio de suas formas materiais e geográficas, constitui a expressão mais acabada do prático-inerte.

O espaço se apresenta ao conjunto dos seres humanos que o ocupam como um conjunto de potencialidades de valor desigual, cuja utilização deve ser constantemente disputada (Santos, 1996). Afinal de contas, “seja qual for o momento da história, o mundo se define como um conjunto de possibilidades [...] isto é o mundo: um conjunto de possibilidades” (Santos, 1996, p. 13). São, portanto, essas “possibilidades que estão por aí boiando sobre nossas cabeças, que formam um universo e que são, um dia ou outro, colhidas por atores que as realizam, transformando-as em fatos sociais, econômicos e, certamente, num dia ou noutro, em fatos geográficos” (Santos, 1996, p. 13).

Mas o espaço, enquanto totalidade, dado seu movimento permanente, não é possível de ser estudado (Santos, 2002a). O espaço geográfico, a partir da interação entre os sistemas de objetos e de ações, fragmenta-se porque seu uso é disputado cotidianamente tanto pelo cidadão/cidadã comum, aquele/aquela do campo, das cidades e das águas, como pelas empresas, pelos empreendimentos e todos os objetos técnicos que trabalham em prol do capital e das grandes corporações e não das necessidades humanas no sentido comunitário.

É nesse sentido que nos interessa o espaço banal, permeado por uma sequência de cotidianos que se entrelaçam conforme se movimenta a existência e o existir — na disputa pelo uso do território; daí a importância da categoria *território usado*. Não podemos confundir o espaço banal com o espaço comumente adjetivado, como espaço da economia, da política, da cultura, das redes etc. (Santos, 1996).

O espaço banal é o espaço de todos os alcances, de todas as determinações; o espaço banal é o espaço de todos os homens [e mulheres], não importam as suas diferenças; o espaço banal é o espaço de todas as instituições, não importa a sua força; o espaço banal é o espaço de todas as empresas, não importa o seu poder (Santos, 1996, p. 9).

O espaço para a Geografia que se nutriu das ciências exatas por um certo período, historicamente, é considerando, em um primeiro momento, composto por duas dimensões — *comprimento* e *largura* —, depois três — *comprimento*, *largura* e *altura* — e, a partir de Einstein, com a quarta dimensão representada pelo *tempo*. Mas além dessas, o espaço contém também uma quinta dimensão que seria o próprio cotidiano (Santos, 1996).

O cotidiano supõe o passado como herança e o futuro como possibilidade. É a materialidade e a imaterialidade que interagem com o sujeito no devir da vida. O presente, nesse caso, seria esse momento contido nesse pequeno intervalo e que produz a capacidade de tomar ações rumo a um futuro (Santos, 1996), embora o futuro sempre seja, no concreto, uma abstração que em algum momento tornar-se-á novamente o presente.

O cotidiano também possui, em sua constituição, os pares normas-espontaneidade. Hoje, o mundo é pautado pelas normas, pela propaganda do neoliberalismo, a partir de um estado burguês que legisla em prol dos interesses econômicos por garantir a manutenção da propriedade privada dos meios de produção. No entanto, o cotidiano é também representado pela espontaneidade, e ambas, normas e espontaneidade, influenciam na forma que o espaço se constitui (Santos, 1996).

Ainda há outro par de dimensões. De um lado, os pragmatismos indicando, sugerindo, propondo, exigindo comportamentos verticais. E, do outro lado, a originalidade, a inventividade: essa oposição entre a rotina e o novo, entre a repetição do passado e a produção do futuro. Também por aí pode-se e deve-se estudar a questão do cotidiano, opondo, de

um lado, a preocupação com o resultado que leva ao utilitarismo, à competitividade, ao egoísmo, e, de outro lado, à generosidade, à busca dos valores, ao projeto, à comunhão (Santos, 1996, p. 11).

Pensar o cotidiano exige interpretar o espaço em sua continuidade, delimitado por ela e não por um espaço demarcado em um papel, de pontos e fluxos. Esse espaço contínuo é onde todos os tipos de existências coexistem e estruturam a vida em comunidade, essas são as horizontalidades que interagem com as verticalidades, formadas pelos interesses econômicos e desinteressados na vida concreta (Santos, 1996). “O cotidiano é um produtor do fenômeno político na medida em que mostra como as diferenças se estabelecem aconselhando a tomada de posições” (Santos, 1996, p. 13).

Esse cotidiano abre espaço para interpretar as formas de resistência cotidiana, propostas por Scott (2002), ou seja, “[...] a luta prosaica, mas constante, entre os camponeses [camponesas] e aqueles [e aquelas] que querem extrair deles [e delas] o trabalho, o alimento, os impostos, os aluguéis e os lucros” (Scott, 2002, p. 11). No caso dos guardiões das sementes crioulas, essa resistência se dá sobretudo pela conservação dessas sementes transgeracionais e na forma como lidam com a terra, dialética entre o valor de uso e de troca — que se apresenta como manifestação do valor. Essa resistência manifesta-se, também, na luta contra a hegemonia do mercado de sementes que busca monopolizar a vida através da subsunção real e formal da natureza (Boyd *et al.*, 2001), a partir das patentes e do controle do DNA recombinante (Shiva, 2001).

Pensar a existência nesse contexto de resistência cotidiana, no dia a dia, em um momento da vida contido na era do capital e da propriedade privada dos meios de produção, especialmente quando se trata de movimentos sociais, nos direciona ao conceito de re-existência (Hurtado; Porto-Gonçalves, 2022). A re-existência é compreendida como o poder de recomeçar, regenerar, de atribuir novos sentidos e renovar os sentidos da própria existência. Isso porque esses grupos subalternizados — comunidades agricultoras camponesas, pescadoras, indígenas, entre outras — não somente resistem ao avanço do capital que busca monopolizar a vida nos

seus cotidianos, mas, a partir do movimento de ser e existir nele, reinventam e reorganizam o futuro a partir de práticas anteriores, costumes e tradições revisados e reformulados à luz dessas novas experiências (Hurtado; Porto-Gonçalves, 2022).

O debate sobre re-existência está ligado à questão da identidade, como um processo contingente. Por esse motivo, a re-existência está sujeita ao movimento do processo de desenvolvimento histórico. Não se trata somente daquilo que já existia, mas do processo de vir-a-ser, do processo de não ser, não quem somos ou de onde viemos, mas das potencialidades que podemos atingir, daquilo que almejamos ser e que podemos ser. Não há nenhum tipo de resistência ou re-existência que não esteja contida no cotidiano. Embora o capital busque o controle da vida em suas múltiplas dimensões, ela continua acontecendo e manifestando novas formas de organização social que enfrentam esse modelo à beira de mais uma crise.

SEMENTES DO ONTEM, HORIZONTES DO AMANHÃ E O COMUM COMO HERANÇA VIVA

O cotidiano é, sobretudo, a soma de uma série de tempos. O tempo do comum e do extraordinário, o tempo do vivido, do experienciado, o tempo dos objetos, o tempo dos sonhos, o tempo das normas, o tempo da individualidade, o tempo da comunhão, o tempo da natureza, o tempo cósmico, o tempo das contradições, entre outros tantos tempos que regem a existência.

[...] esses tempos todos se comunicam entre eles, na medida em que o tempo é social. Parafraseando Heidegger, para quem sem o homem [ou, melhor o ser humano] não há tempo, é desse tempo do [ser humano], do tempo social contínuo e descontínuo, que não flui de maneira uniforme, que temos de tratar. E é por aí que se vê que esses diversos tipos de tempo convergem e divergem (Santos, 1989, p. 21).

Sabemos que re-existir é um ato de potência coletiva, de enfrentamento das imposições externas e de criação de novas formas de vida e convivência, em constante diálogo com o passado, o presente e o futuro (Hurtado; Porto-Gonçalves, 2022). As resistências e re-existências tecidas no espaço — nesta quinta dimensão que é o cotidiano — estão sujeitas à influência de todos esses tempos, sobretudo ao comum, dado que a ordem dos comuns possibilita passar do ordinário ao extraordinário. A história narrada a seguir, baseada nos diálogos que tivemos com os guardiões Donatila e Gilnei, nos ajudará a entender que é do cotidiano vivido que surge o extraordinário, essa força que nos permite pensar em outros futuros possíveis, re-existir.

Poderia descrever a sensação de conversar com ambos da seguinte forma: foi como abrir uma gaveta antiga, daquelas que guardam fotografias do passado e que permitem vislumbrar o som e o cheiro das paisagens que constituíam aqueles cotidianos experienciados por ela/ele ao longo de suas vidas. A conversa torna essas aproximações possíveis, permitindo acessar aspectos da vida que, à primeira vista, permanecem ocultos aos sentidos. Escutar, além de ser um exercício de empatia, representa uma abertura para novos caminhos.

O Povo Novo, um dos distritos do município do Rio Grande, diria, é *lugar* — no sentido da Topofilia de Yi-Fu Tuan (1983) — de Donatila e Gilnei, sendo, também, seu espaço de moradia e cultivo, onde a vida acontece no seu cotidiano. No entanto, nem sempre foi assim. Donatila cresceu em Tavares, uma cidade pequena no litoral médio do Rio Grande do Sul, que possui ligação com a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico, o que favorece uma rica fauna e flora. Gilnei cresceu em Rio Grande. Depois de um período, seus tempos se cruzaram na existência e acabaram se conhecendo e constituindo família na cidade.

Durante suas vidas, sempre trabalharam na agricultura familiar, especialmente no cultivo de cebola. Segundo os relatos, durante décadas, a paisagem rural de Rio Grande e demais municípios adjacentes era dominada por plantações dessa variedade. “*Antigamente, não tinha nenhum cantinho de solo que não fosse passado por cebola*”, como relata Donatila. Qualquer pedaço de terra livre e disponível para

agricultura era convertido nesse cultivo. A variedade era nativa, e as sementes, produzidas ali mesmo, circulavam entre os agricultores por meio de trocas e redes locais.

Naquele tempo, como nos relataram Gilnei e Donatila, era preciso manter os olhos voltados para a lavoura do amanhecer ao anoitecer. No início, cultivavam cerca de um hectare — “*um hectare e pouco*”, como fala Gilnei — e o trabalho exigia a força de quatro a cinco pessoas diariamente. “*Em casa*, contou Donatila recordando de sua infância e da época que vivia com seus familiares, *nós éramos uma família grande, né? Então a família toda estava trabalhando [...] No mínimo seis iam para a horta, os outros, os pequenos, ainda não [...]*. Gilnei relata que a rotina era intensa e o descanso, muitas vezes, inviável: *O sol está quente? Ao invés de descansar, não. Vai lá passar a enxada no milho, porque o sol vai matar o milho. Sob um calor escaldante, era necessário seguir na lida*, acrescenta Gilnei: *tu tinha que estar lá, passando a enxada, porque o sol queimava depois daquela noite. Se não limpava, abafava o milho, e ele não crescia*.

Gilnei explicou que, embora o milho orgânico fosse relativamente fácil de plantar —, exigia cuidados constantes enquanto ainda estava baixo, em contraste com a batata-doce, que oferecia certa autonomia ao solo: *Enquanto não cresceu, tem que limpar. Ela fecha a terra depois, ela mesma se protege*.

No cultivo de cebola em Rio Grande, como relataram os guardiões, as sementes geradas abasteciam outras regiões, como Santa Catarina e São Paulo. Uma área destacada nas suas memórias é Arroio Grande, município próximo a Pelotas, que se consolidou como um polo importante de produção de sementes por conta das condições climáticas favoráveis na época de 1970 e 1980. Como conta Gilnei: *as pessoas produziam a cebola aqui, pegavam o bulbo³⁴ e levavam para lá para produzir a semente. Para replicar*.

Donatila e Gilnei também contam que o cultivo dos bulbos era realizado nas zonas baixas, onde o clima era mais favorável ao

34 O bulbo da cebola é a estrutura formada pela base das folhas, especialmente das folhas internas jovens, que se sobrepõem e acumulam substâncias de reserva. As folhas mais velhas formam as escamas externas (ou cascas), que são coriáceas e servem como proteção. Portanto, o bulbo é uma estrutura subterrânea de reserva, composta principalmente pelas bainhas foliares espessas e suculentas que se organizam em camadas concêntricas (Oliveira, 2022).

crescimento dos cultivares. Depois da colheita, os bulbos eram levados para regiões mais altas, consideradas mais adequadas para a reprodução das sementes, sobretudo devido à menor incidência de doenças e ao menor nível de umidade. No entanto, essas regiões como Arroio Grande e arredores enfrentavam frequente risco de granizo. Como estratégia de enfrentamento climático, os produtores distribuíam suas lavouras em pelo menos três localidades diferentes, como conta Gilnei: *Se caísse granizo numa, as outras salvavam. Plantava no mínimo em três lugares diferentes.*

Na época, cada família era responsável por produzir sua própria semente. Era um processo que envolvia técnica, experiência e muita paciência. Conforme relataram, os bulbos eram colhidos quando a parte aérea começava a amarelar, depois eram pendurados em cercas para secagem, batidos e peneirados. A seleção das sementes era feita com base na densidade: colocadas em água, as sementes boas afundavam, enquanto as leves — consideradas de baixa viabilidade — flutuavam. Nesse caso, se a semente flutuasse, era descartada. Todavia, esse método exigia controle preciso da umidade, como conta Donatila, ao dizer que “*Se pegasse uma semana de chuva, perdia muita semente*”.

Donatila e Gilnei relataram que nesse período nem todos os agricultores e agricultoras conseguiram bons índices de germinação. Em alguns casos, as sementes produzidas não apresentam um bom desempenho. É nesse contexto que os produtores passaram a recorrer à comunidade. A prática da troca era comum antes da consolidação do mercado formal, sendo também uma estratégia de gestão da diversidade genética e adaptação às variações de solo e clima que fazem parte do cotidiano das comunidades do campo há gerações. Um desses momentos é relatado por Donatila quando contou que era comum na sua comunidade partilhar os animais abatidos com os vizinhos. Quando era criança, sua mãe dava um pedaço de porco para um, depois para outro e, com o tempo, as trocas eram feitas com toda a vizinhança.

Os espaços da agricultura familiar e camponesa são marcados por uma lógica comunitária e afetiva na medida que também são permeados de conflitos causados pela capital em todas as esferas da vida. É o que nos conta o processo de desenvolvimento histórico até

o rompimento dessa cosmovisão, a partir da noção de propriedade privada como pode ser observado em Engels (2023).

Não é à toa que as sementes se movimentavam entre casas, familiares, regiões, guiadas não somente por seu potencial de cultivo e adaptação, mas sobretudo por seus sabores e vínculo com o lugar. Esse processo, além de profundamente coletivo, era entendido como natural. Não se tratava, para os agricultores e agricultoras, de uma forma de “preservação”, no sentido moderno que atribuímos atualmente. Era apenas “o jeito de fazer”.

Deve ter sido por isso que a entrevistada e o entrevistado reforçaram em suas falas: todos eram guardiões, mesmo que não se nomeassem assim. Donatila e Gilnei também nos contam que, com o passar do tempo, a produção de cebola tornou-se menos rentável. Esse foi, inclusive, um dos motivos das famílias para não incentivarem seus filhos a seguir na agricultura.

O processo de desenvolvimento histórico nos mostra que as últimas décadas do século XX foram marcadas pelos avanços técnicos-científicos e sobretudo informacionais no campo e a introdução de objetos técnicos e sementes geneticamente modificadas, híbridas e transgênicas. No espaço, as verticalidades não atravessam as horizontalidades³⁵ momentaneamente. Esse movimento depende de uma série de fenômenos e, em alguns lugares, ocorreram rapidamente, em outros, nem tanto.

Em um determinado momento do tempo, Gilnei conta que as demandas do mercado mudaram e a cebola que cultivava tornou-se menos rentável.

A gente estava vendo que, por exemplo, o ciclo da cebola, que era aquilo que a gente fazia, estava acabando, se sentia que estava no final. Então não vale a pena alguém começar alguma coisa e vai acabar. [...] Aí tinha aquelas culturas para substituir a cebola que não tem futuro. Não vai plantar mamona. Não ficou nada. A situação do mercado, então, em geral, atrapalhou. Atrapalhou bastante.

35 É possível aprofundar a noção de verticalidades e horizontalidades em: SANTOS, Milton. **Da totalidade ao Lugar**. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2005; e SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

Com o fim do cultivo de cebola para comercialização, Gilnei e Donatila continuaram mantendo suas sementes e cultivando outras variedades de cultivares. Ambos viveram seus cotidianos na agricultura, sentindo a terra, plantando, criando animais e seguindo o ciclo da natureza. Fundiram, nesse processo, seus tempos aos dela. Mesmo nas dificuldades enfrentadas com as transições dos mercados, seguiram com dedicação, cultivando as sementes crioulas.

Hoje, seus cultivos de sementes são feitos para dar continuidade a essas variedades. Em um momento da conversa, Donatila relembra, com surpresa, os momentos nos quais, mesmo com receio de que a semente fosse velha demais para germinar, ela vingava: *A gente planta só para não dificultar. Na hora de plantar, a gente acaba colocando mais semente achando que não vai nascer. E ela nasce.*

Os diálogos com Donatila e Gilnei evidenciaram que seus cotidianos foram e continuam sendo uma expressão sensível de uma totalidade em constante movimento e transformação. Seus tempos, que no dia a dia entrelaçaram-se aos ritmos da natureza, ainda que por vezes às exigências do mercado e às memórias e rugas deixadas no espaço pelo comum, foram sendo moldados pelas múltiplas camadas que atravessam a agricultura familiar no Brasil. É nesse devir, nas obras desse tempo vivido que se expressa tanto a permanência quanto a ruptura. No limiar do plantar e do colher, do ato de guardar e de partilhar, vivenciaram momentos de abundância e de retração, de estabilidade e de incertezas.

Todos esses processos e fenômenos, por sua vez, evidenciam que suas existências nunca estiveram isoladas, mas sempre em relação com o Todo, com um universo que os cerca e os determina, mesmo que parcialmente. Seus cotidianos foram e continuam sendo produzidos e reproduzidos imersos em um contexto mais amplo, marcado pelas transformações da agricultura em escala mundial, nacional, regional e local, pela configuração dos mercados e pela imposição de uma racionalidade produtivista que visa a eficiência, o lucro e o controle.

Mesmo com certas imposições e diante de pressões por adaptações, ambos mantiveram suas práticas, cultivando não somente alimentos, mas também memórias, vínculos e afetos enraizados em modos de vida que insistem em permanecer. Gilnei e Donatila nos

ensinam que o cultivo e a proteção das sementes crioulas são atos que rompem com a lógica do capital pela hegemonia, e pela padronização do tempo, do alimento, do corpo e da própria existência.

Em um mundo no qual a produção agrícola encontra-se concentrada nas mãos de um oligopólio — e por consequência de poucos burgueses — que dominam as patentes genéticas, biotecnologias e circuitos de distribuição, o gesto de plantar, colher e guardar uma semente é um gesto extraordinário e uma ação potente. Alguém, nesse momento, poderia questionar: mas por que é extraordinário?

O ordinário refere-se ao comum, a algo que possui uma determinada ordem e uma sequência previsível, como atualmente uma monocultura de soja, de fumo, de milho transgênico etc. O extraordinário é aquele que vai além do ordinário. É extraordinário por esse motivo: porque resistir ao apagamento da memória, ao esvaziamento do comum e à substituição da diversidade pelo lucro é um ato de resistência e re-existência que rompe com a lógica comum do tempo presente.

O que antes, em um determinado momento do tempo e do espaço, era uma prática recorrente, transmitida entre gerações, hoje já não o é. A padronização dos cultivos, associada à lógica das sementes híbridas e transgênicas, retirou da agricultura familiar o poder de decisão sobre o que plantar, como plantar e, sobretudo, com qual autonomia viver.

Ao conversar com Donatila e Gilnei, torna-se evidente que o cuidado com as sementes crioulas expressa uma forma de recusa — ainda que, em muitos casos, silenciosa — à lógica de dependência imposta pelas grandes corporações do mercado de sementes e agrotóxicos. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma resistência ativa, que desafia as estruturas de poder ao afirmar, na prática, que é possível produzir alimentos com liberdade, diversidade e sentido.

Esse *sentido* refere-se à construção de uma outra intencionalidade: produzir não apenas para o lucro, mas para a vida. Uma intencionalidade que certamente incomodaria — se já não incomoda — setores ligados à bancada ruralista e aos empresários do setor. Afinal, se as lavouras fossem conduzidas, majoritariamente, com sementes que se autorreproduzem, qual seria o espaço para o lucro das empresas que comercializam sementes híbridas e estéreis?

Se os cultivos dispensassem o uso intensivo de insumos tóxicos, quem sustentaria o mercado de venenos agrícolas? A guerra novamente? Talvez sim, talvez não. Isso é algo que somente o tempo nos mostrará.

O modelo dominante de produção se sustenta justamente na negação do acesso livre àquilo que, historicamente, sempre pertenceu aos agricultores e às agricultoras: o conhecimento sobre o solo, o manejo agroecológico e a autonomia sobre suas próprias sementes. Desde que a humanidade deixou de ser nômade e passou a cultivar a terra, esse saber esteve nas mãos daquelas pessoas que semeiam. O que o mercado fez foi transformar esse patrimônio comum em mercadoria, lucrando com a privação dos meios de produção, ampliando, inclusive, a noção de propriedade privada através das patentes (Shiva, 2001).

Hoje, não são todos os agricultores e agricultoras que possuem sementes herdadas, nem todos mantêm práticas agroecológicas de produção. Afinal, esse cuidado é incompatível com a lógica da grande escala, no qual a qualidade do alimento cede lugar à produtividade, e onde a solidariedade, outrora estruturante das relações no campo, se vê substituída por contratos, concorrência e mercadorias.

Hoje há grandes empresas que produzem orgânicos porque existe um mercado personalizado que assume o fetiche da mercadoria e da valorização do valor ao limite. Aí reside a diferença entre orgânico e agroecológico. Este último significa não só a recusa ao uso de venenos, mas o cuidado com a exaustão do solo e com o gasto de energia do trabalho humano.

Aquela economia — se é que podemos chamar de tal forma — do cuidado, da confiança e da reciprocidade, que durante muito tempo sustentou os circuitos locais de produção, gradativamente foi sendo corroída por um sistema responsável pela generalização da categoria mercadoria. Donatila e Gilnei resistem a essa corrosão, assim como tantos outros agricultores e agricultoras guardiões espalhados por todo o território nacional, não por meio de qualquer tipo de discurso político formal. Pelo contrário, essa resistência ocorre nos seus cotidianos, no gesto de cultivar, selecionar, guardar e partilhar.

BREVES CONSIDERAÇÕES

No transcorrer do tempo, o mundo mudou significativamente. Essas mudanças afetaram e continuam afetando uma série de cotidianos que constituem o que entendemos enquanto existência. Os diálogos com os guardiões, a partir do pouco que foi possível conhecer da vida deles nessas conversas, permitiu chegar a algumas conclusões, mesmo que provisórias — afinal, penso que nada pode ser eternamente imutável.

A primeira é que o extraordinário não está onde o mercado tenta nos convencer que está. Ele não se encontra no pacote tecnológico, no insumo importado, na produtividade por hectare. O extraordinário está no comum — naquele cotidiano marcado pelo esforço coletivo, pela partilha dos saberes, pela adaptação criativa às condições do solo e do clima.

É esse o tempo que Donatila e Gilnei habitam: o tempo do cultivo com as mãos, do reconhecimento do cheiro da terra quando ela está pronta para o plantio. É um tempo múltiplo, feito de cuidado e escuta, que escapa às métricas do mercado e que resiste à sua própria forma de ser.

A produção do cotidiano, a partir do tempo comum, da partilha e da persistência, nos ensinam que o extraordinário não se encontra distante ou fora do real e material: na realidade, ele brota junto com a terra, dos gestos cotidianos, daquilo que não chama a atenção por permanecer na ordem dos comuns. E é justamente por isso que re-existem, porque seguem criando formas de vida que desafiam a homogeneização e nos forçam a lembrar que outro futuro é possível, que o presente precisa nutrir-se do passado. Quem sabe o passado, lembrado e vivido no presente, nos direcione ao futuro? Talvez.

É preciso reconhecer que os modos de vidas dos guardiões não são resíduos de um passado que necessita ser superado, mas sim possibilidades concretas de construir outros caminhos para a existência. Afinal, como nos ensina Milton Santos (2002b), nunca houve na face do planeta tantos objetos técnicos capazes de tornar a vida humana mais fácil.

Mas esses objetos não são usados visando o bem comum. Eles são privados, não no sentido banal de pertencer a alguém e que acaba sempre sendo reproduzido por algum fiel defensor do capital — diga-se de passagem, sem capital nenhum no sentido concreto, dominado pela ideologia. Falamos aqui, literalmente, da propriedade privada dos meios de produção. São literalmente os meios de produção privados, inalcançáveis para uma grande parcela de agricultores e agricultoras familiares e do campesinato porque o capitalismo cria monopólios e mais que nunca, oligopólios.

Em tempos marcados pela crise climática, pela insegurança alimentar e pelo esgotamento dos modelos produtivistas, os guardiões de sementes, como Donatila e Gilnei, mostram que parte das respostas pode estar justamente na revalorização do que o sistema tentou descartar: o saber local, o tempo do cultivo, a força da comunidade, o cotidiano, a existência em sua máxima, no constante devir que é a vida. Assim, suas práticas, mesmo que inseridas em um cenário adverso, continuam a produzir sentido em uma existência imersa na totalidade capitalista que busca o monopólio da vida. Porque resistir e re-existir, no cotidiano, é também uma forma de semear futuros. E o que seria de nós sem a busca de outras possibilidades e de outros caminhos possíveis? Fica esse questionamento.

REFERÊNCIAS

BASSI, Bruno Stankevicius. Dossiê “Os Gigantes” apresenta cem maiores municípios do Brasil e suas relações com destruição ambiental. **De Olho nos Ruralistas**, São Paulo, 5 set. 2024. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2024/09/05/dossie-os-gigantes/>>. Acesso em: 23 jul. 2025.

BOYD, William., PRUDHAM, W. Scott, SCHURMAN, Rachel. A. (2001). Industrial dynamics and the problem of nature. **Society & Natural Resources**, 14(7), 555–570.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução de Saulo Krieger. — 1. ed. — São Paulo: Edipro, 2023.

GOULART, Darlan. **A natureza dos guardiões das sementes crioulas de Rio Grande (RS)**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Rio Grande/RS, 2025.

HEIDEGGER, Martin. **Essais et Conférences**. Paris: Gallimard, 1958.

HURTADO, Lina Maria; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. RESISTIR Y RE-EXISTIR. **GEOgraphia**, v. 24, n. 53, 22 nov. 2022.

LIMA, Lucas Gama; SANTOS, Flávio dos. No Semiárido de Alagoas, a resistência germina na terra: a luta territorial em defesa das sementes crioulas. In: **Revista Nera**, Presidente Prudente, ano 21, n. 41, p. 192-217, 2018.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução, Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. - São Paulo: Boitempo, 2007.

NANNINI, Warllen Torres. Agronegócio e a extrema-direita bolsanarista: Simbiose que engendra e amplia a barbárie socioambiental no Brasil. **AMBIENTES**. Volume 5, Número 1, 2023, pp. 55-100.

NAZAREA, Virginia. **Heirloom seeds and their keepers**. Tucson: University of Arizona Press, 2005.

POLITZER, Georges. **Principios Elementais de Filosofia**. Estourtras, 2008.

PSCHORN-STRAUSS, Elfrieda. The role of seed fairs in celebrating and nurturing agrobiodiversity and resilient seed systems. **SKI Seed and Knowledge Initiative**, 2022, p. 1-12.

SANTOS, Milton. Por uma geografia cidadã: por uma epistemologia da existência. **Boletim Gaúcho de Geografia**, 21: 7-14, ago., 1996.

SANTOS, Milton. **O tempo nas cidades**, Rio de Janeiro, p.21-22, [s.d.]. Texto extraído da transcrição da conferência na mesa-redonda “O tempo na Filosofia e na História”, promovida pelo Grupo de Estudos sobre o Tempo do Instituto de Estudos Avançados da USP, em 29 de maio de 1989.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002a.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002b.

SARTRE, Jean-Paul (1960). **Crítica de la Razón Dialéctica**. Precedida de Cuestiones de Método (Critique de la Raison Dialectique – Précédé de Questions de Méthode). Gallimard, 1960. Traducción de Manuel Lamana. 3ª ed., Buenos Aires: Losada, 1979.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira; prefácio de Hugh Lucy e Marcos Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Catia Antonia da. O fazer geográfico em busca de sentidos ou a Geografia e diálogo com a sociologia do tempo presente. In: Catia Antonia da Silva, Andreilino Campos e Nilo Sérgio d'Ávila Modesto.

Por uma geografia das existências: movimentos, ação social e produção do espaço. - Rio de Janeiro, Consequência, 2014, p. 19-47.

SILVEIRA, Maria Laura. O Espaço Geográfico: da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 19, PP. 81-91, 2006.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, vol. 21, nº 01, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SOLÁ PÉREZ, Mercedes. **R-existências dos camponeses/as do que hoje é SUAPE: justiça territorial, pós-desenvolvimento e descolonialidade pela vida.** Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Recife, 2016.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** São Paulo: DIFEL, 1983.

WINSKIE, Jonathan; MURRAY, Jessica. Heirloom Seed & Story Keepers: Growing Community & Sustainability through Arts-Based Research. **Papers & Publications: Interdisciplinary Journal of Undergraduate Research**, Vol. 2, Art. 10, 2013.

O QUE A VIDA NOS CONTA? UMA LEITURA A PARTIR DAS HISTÓRIAS DE VIDA

Vinicius do Amaral Protas

HISTÓRIAS DE VIDA NO CAMPO

Este texto abrange o município de São José do Norte, no estado do Rio Grande do Sul, especificamente no 2º Distrito do município denominado como Estreito, situado na zona rural. A ideia central é explorar o contexto de vida vivenciado sobretudo na segunda metade do século XX. O intuito é compreender como era essa vida no campo em São José do Norte.

A proposta desenvolve-se por meio de um exercício metodológico, baseado em histórias de vida, buscando reconhecer modos de existência específicos, procurando compreender, também, como esses cotidianos se transformaram diante da inserção de novas lógicas nos territórios nos quais as existências se manifestam. Para compor esse movimento, foram realizadas entrevistas com três pessoas que vivenciaram a região no período estudado, sendo elas: Beatriz e Maria, que atualmente não residem mais no interior, e o senhor Arlindo, que permanece na localidade junto de sua esposa.

As metodologias propostas para este capítulo articulam três procedimentos complementares: História de Vida, Biografia Espacial e Autobiografia. A História de Vida (Nogueira *et al.*, 2017) possibilitou uma leitura qualitativa das experiências narradas pelos participantes, permitindo compreender como memórias, afetos e trajetórias individuais se relacionam ao lugar onde viveram. A Biografia Espacial, apoiada nas discussões da pesquisa biográfica (Delory-Momberger, 2012), contribuiu para evidenciar como os sujeitos constroem e ressignificam seus vínculos com o espaço ao longo do tempo. Já a Autobiografia, entendida como ferramenta analítica e reflexiva (Marques; Satriano, 2017), permitiu complementar os

relatos dos entrevistados com minhas próprias percepções, memórias e interpretações sobre a região.

Como tenho algum grau de parentesco com todos os entrevistados, optei por conduzir as conversas de maneira mais informal, favorecendo um ambiente de confiança e espontaneidade. Essa escolha visou garantir que cada pessoa se sentisse à vontade para compartilhar lembranças, sentimentos e interpretações de suas vivências, preservando a naturalidade das narrativas. A proposta central é justamente essa troca de experiências, semelhante ao ato de ouvir histórias passadas entre gerações, ao mesmo tempo em que se busca evidenciar as realidades e transformações da vida no campo. Ao final do capítulo, apresento também minhas próprias vivências e perspectivas sobre a região, compondo um olhar que articula memória, lugar e trajetória.

DO CAMPO À CIDADE: UM POUCO SOBRE BEATRIZ

Beatriz nasceu em 1973 na casa de uma madrinha, pois na época ainda não havia hospital no município, e cresceu na localidade do Estreito junto de seus pais. Até os oito anos de idade, somente brincava e aprendia os métodos de trabalho nos cultivos da família, que incluíam cebola, feijão, batata e diversas hortaliças. Saía apenas com a mãe para visitar os avós e participar das festas religiosas católicas da localidade. Gostava de brincar na beira de um córrego próximo à sua casa, onde “pescava” girinos, além de se divertir com bonecas e caminhõezinhos artesanais.

Aos oito anos, Beatriz entrou para a escola. Quando chegou à quarta série, aos doze anos, seus pais a retiraram dos estudos para que ajudasse na lida da família. Naquele período, os mais velhos, como pais, mães e avós, acreditavam que estudar não traria benefícios concretos, pois imaginavam que as gerações seguintes continuariam vivendo na mesma realidade aprendida no próprio ambiente familiar. Beatriz passou a auxiliar o pai na preparação dos canteiros com a mariposa, ou arado, movido por tração animal. Ela montava no cavalo para conduzir o animal que puxava a ferramenta, enquanto o pai ajustava e corrigia o instrumento para formar os canteiros.

Também trabalhava auxiliando a mãe no cercado (parte do terreno onde se cultivavam as principais produções), além de fazer lenha e tarefas domésticas. Seu pai pescava enquanto não estava no cercado ajudando-as. Eles só descansavam aos domingos. A entrevistada lembra que a terra tinha muitas ervas daninhas e, como não tinham muitas opções de ferramentas, às vezes acabavam passando a tarde inteira trabalhando no mesmo canteiro, pois o serviço não rendia. No final da colheita, a renda da produção mal dava conta de pagar o empréstimo feito no banco para a compra de sementes, fertilizantes e alimentos, além das despesas da casa.

Sobre a pecuária da região, a família de Beatriz, assim como as outras da localidade, tinham suas criações de gado mantidas a campo aberto, sem delimitação com os campos dos vizinhos. A vacinação dos animais era feita por meio de veterinários da cidade, que marcavam algum dia no ano e um local específico para que os proprietários levassem seus animais para serem vacinados. Hoje em dia os campos são delimitados por cercas elétricas, para que os animais não passem de um para o outro ou avancem as estradas. Além disso, a vacinação passou a ser feita por veterinários contratados individualmente por cada proprietário e em suas propriedades.

Quando precisavam comprar mantimentos para a casa, as únicas alternativas eram pequenas mercearias presentes na localidade, já que não existiam supermercados e minimercados próximos. Pelas percepções da entrevistada, os mantimentos na época não eram tão caros, porém, o que acabava diminuindo muito o poder de compra na hora de trazer os mantimentos era a escassez do que se faturava com suas produções.

Um pouco mais madura, quando podiam, iam aos bailes, aos jogos de futebol amador e participavam das festas de casamentos que eram todos na igreja da localidade:

juntava gente, também era só aquilo que tinha né”³⁶ “casamento quando eu era criança, tinha eu acho que um por semana, chegava ter dois às vezes, tinha muito doce, era só doce, não tinha salgados, era só doce e bolo, quase toda semana tinha casamento, hoje não tem mais nada [...] eram

doces de confeitaria, muito bem feitos, hoje em dia nem dá mais com o preço dos doces.

Na época, até os adolescentes bebiam (bebida alcoólica) e não existiam muitos perigos. As principais confusões eram brigas entre bêbados nos bares. Deitavam-se cedo, pois não tinham energia elétrica, televisão ou outras formas de entretenimento.

Os churrascos só eram preparados em algumas datas comemorativas, como Natal, Ano-Novo e Sábado de Aleluia. A Páscoa não era celebrada porque não a conheciam. Os aniversários também eram festejados apenas ocasionalmente. Beatriz recorda:

No caso, eu tive festa de 15 anos só, as outras vezes era só um bolinho quando faziam. Às vezes tinha um carneiro, mas era muito difícil fazer churrasco". Ela também destaca que "refrigerante era muito difícil, só em dia de festa" e que "o dinheiro que tinham, tinha que durar o ano todo.

Sobre algumas tecnologias disponíveis na época, a televisão era um artigo de luxo, poucos tinham acesso. As que existiam funcionavam através de baterias, pois não existia rede de energia elétrica e, nesse sentido, Beatriz conta que para assistir uma novela a imagem era em preto e branco. Na época, juntavam-se em várias pessoas para assistir ao programa na casa de algum vizinho e tinham que desligar o aparelho durante o intervalo, calcular o tempo médio das propagandas e religar o equipamento no momento certo, na tentativa de poupar a carga da bateria até o final do programa. O acesso à comunicação telefônica só era possível por meio de um único telefone público na localidade e as tecnologias mais comuns eram os rádios e as lanternas a pilha. A luz para iluminar a casa à noite só era possível através de lampiões, liquinhos e velas.

Ir até a cidade, situada a aproximadamente quarenta quilômetros, acontecia no máximo duas vezes ao ano e dependia das condições climáticas. A BR-101, rodovia que corta a localidade, não era pavimentada, e durante o percurso era comum que ônibus e outros veículos ficassem atolados. Naquele período, o trecho era conhecido como Estrada do Inferno. Embora o ônibus fosse diário, em períodos de chuva intensa ele só conseguia passar uma vez por semana.

Em situações mais extremas, nem passava, e o trajeto poderia levar até quatro horas. Com a pavimentação da via no início dos anos 2000, o deslocamento foi totalmente transformado e, atualmente, a mesma viagem de carro dura cerca de quarenta minutos.

Até o início da vida adulta (18 anos), Beatriz só sabia caminhar pelo centro da cidade de São José do Norte e receava ir à cidade do Rio Grande, pois além de ser uma cidade maior, não tinha conhecimento algum sobre aquele espaço. Um dos principais objetivos de ir à cidade era pedir empréstimos ao banco para poder fazer a nova plantação. Naquela época, muitas das pessoas que recorriam aos bancos por empréstimos não eram alfabetizadas, o que os levava a contar com o auxílio de conhecidos para que assinassem os documentos por eles, ou se utilizavam do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) para tentar aprender a ler, ou pelo menos “desenhar” o próprio nome para assinar os empréstimos.

Beatriz relembra que os automóveis eram bens que poucas pessoas tinham acesso na região, pois era muito caro. Os mais comuns que tinham, eram os jipes como a Rural Willys, que eram veículos com maior capacidade para desempenhar em estrada de chão. Os tratores começaram a surgir na localidade um tempo depois, ou seja, quem não tinha acesso a esses veículos, optavam por cavalos e veículos movidos à tração animal.

Por volta da década de 1980, iniciou-se um projeto de cultivo de pinus ao longo do município, o que impulsionou de forma significativa a economia local. Esse processo beneficiou especialmente os moradores da zona rural, que enfrentavam poucas oportunidades de emprego, baixa escolaridade e crescente instabilidade das produções agrícolas. Para muitas famílias, incluindo as de parentes próximos de Beatriz, o trabalho com a monocultura de pinus tornou-se uma das principais alternativas para garantir o sustento na região.

Nos anos 1990, pouco mudou no cenário da região. A entrevistada relata que, após algum tempo vivendo com o companheiro e enfrentando dificuldades para prosperar, ambos decidiram mudar-se para a cidade em busca de melhores oportunidades. Ao chegarem ao novo ambiente, precisaram aprender tudo de maneira rápida e direta, já que não conheciam a dinâmica urbana. Inicialmente, foi o companheiro quem conseguiu um emprego, ainda antes da mudança

definitiva. Depois de algum tempo, uma prima aconselhou Beatriz a trabalhar em casa com serviços de beleza, como cuidados com cabelos e unhas.

Na virada para o século XXI, os carros já começaram a ser mais comuns na região, principalmente após a pavimentação da antiga Estrada do Inferno, que possibilitou a locomoção entre os municípios de São José do Norte e Tavares em pouco mais de uma hora de viagem. Na época, isso também possibilitou que as linhas de ônibus passassem até três vezes ao dia. Contudo, hoje, devido ao fato de muitas pessoas do interior estarem com melhores condições financeiras e terem adquirido carros e motos, o ônibus passa duas vezes ao dia ou três vezes na semana, dependendo da linha.

A entrevistada percebe a evolução da região de forma positiva, especialmente após o surgimento de novos investimentos e de diferentes fontes de emprego e renda, já que depender exclusivamente da agricultura gerava muitas incertezas. Ela observa que, nos últimos anos, a atividade agrícola, em particular o cultivo de cebola, chegou a oferecer um retorno financeiro um pouco melhor. No entanto, nas safras de 2023 e 2024, os preços voltaram a cair de forma acentuada. O quilo da cebola de melhor qualidade passou a render apenas alguns centavos para os produtores. Em períodos de maior valorização, os agricultores chegaram a receber em torno de cinco reais por quilo, mas, mais recentemente, o valor não ultrapassava oitenta centavos.

Para encerrar, a entrevistada destaca que suas expectativas para a região estão voltadas à tão aguardada construção da ponte entre os municípios de Rio Grande e São José do Norte. Acredita-se que, com a obra, os investimentos nos estaleiros possam retornar e que a pesca artesanal, especialmente a safra do camarão, tenha melhores condições de desenvolvimento. A esperança é de que essas mudanças tragam mais prosperidade e ampliem as oportunidades de emprego para a população local.

DO APRENDER AO ENSINAR NA ESCOLA: UM POUCO SOBRE A DONA MARIA

Dona Maria nasceu em 1960 e também cresceu na localidade, vivendo com sua tia e seu avô. Desde cedo, começou a trabalhar ao lado do pai e do avô na agricultura, aprendendo a “*mudar*”, ou seja, plantar cebola, além de cultivar hortaliças como mostarda, feijão, nabo, cenoura e outras variedades destinadas ao consumo da família.

Começou a estudar aos sete anos na escola da própria localidade, onde permaneceu até a quarta série, quando já tinha onze anos de idade. Ao avançar para a quinta série, precisou mudar-se para a casa de um tio na zona urbana do município para continuar os estudos, já que morar no interior e frequentar a escola na cidade era inviável devido às condições da estrada. Segundo ela, “*era difícil, a gente embarcava lá no Estreito às oito hora, chegava aqui onze hora, meio-dia, dependendo das condições da estrada, a estrada era toda de areia, né?!*”

Estudou toda a quinta série na cidade, mas quando passou para a sexta série desistiu por ter algumas desavenças com a sua tia que era a dona da casa. A partir disso, decidiu voltar a morar no interior e ajudar seu pai a cuidar de sua irmã que era pequena.

Maria conta que na sua infância ela gostava muito de brincar no balanço, amarrava a corda em uma figueira, colocava uma tabuinha para se sentar e ficava se balançando. Também gostava de brincar de boneca com uma amiga: cada uma montava uma casinha e brincavam imaginando serem vizinhas. Como a entrevistada disse “*não era época de internet e nem de computador*”. A televisão era a bateria, e, assim como Beatriz, Maria relata que tinham que desligar durante o intervalo para poder assistir ao programa inteiro. Já na adolescência, ela gostava de ir aos jogos de futebol amador, quando estavam próximos de sua casa, e nas festas religiosas que existem nas localidades do município. A maior dificuldade da época era ir até a cidade. Quando seus pais precisavam de um aporte financeiro para iniciar o plantio de uma nova safra, eles iam até a cidade recorrer aos bancos por empréstimos. A jornada levava o dia todo e, às vezes, levavam os filhos para acompanhá-los.

Com dezoito anos conheceu o seu marido e, já aos dezenove, se casaram. Os dois trabalharam mais ou menos por um ano na agricultura, até que ela engravidou de seu filho, depois disso começou a trabalhar dando aula para séries iniciais, especificamente primeira e terceira séries. Dona Maria conta que na época em que se tornou professora não existiam concursos. A prefeitura chamava quem tinha mais estudo para dar as aulas, que eram, segundo ela, consideradas “*professoras leigas*”. Nessa profissão, Maria conseguiu trabalhar até se aposentar.

Maria conta que no final do século XX, que foi o maior período em que dava aula, as coisas eram bem diferentes quando comparadas com a modernidade. Para se deslocar da casa até a escola, precisava caminhar um trajeto de quase um quilômetro, enfrentando diversos eventos climáticos e usar botas, pois o caminho era todo de areia e tinha alguns buracos e atolamentos em alguns trechos.

Seus alunos enfrentavam as mesmas condições; muitos recorriam ao transporte a cavalo quando moravam mais longe da escola. Muitas vezes, deixavam de ir à aula devido às chuvas muito fortes. Atualmente, no município, existem alguns ônibus escolares que possibilitam o deslocamento de alunos e professores até as escolas da zona rural, através do programa Caminho da Escola, mas até Maria se aposentar (2009) o programa ainda não existia.

No início, o quadro de funcionários da escola era de três pessoas: Maria trabalhava com a primeira e a terceira séries (alguns anos trabalhou com primeira e segunda séries), outra colega trabalhava com a “*primeira série atrasada*” e, por fim, a terceira colega trabalhava com a quarta série. As turmas de primeira série eram divididas entre “*atrasada*” e “*adiantada*” por uma questão de desenvolvimento dos alunos. Se a professora de primeira série atrasada percebesse que o aluno estava tendo uma boa evolução, ela o transferia para a turma da primeira série adiantada, e vice-versa.

A entrevistada relata que, naquela época, havia escolas distribuídas por diversas localidades, o que facilitava a logística dos alunos e dos professores diante das longas distâncias entre as comunidades rurais e da precariedade das vias de transporte. No entanto, não foram encontradas fontes que confirmem essa organização mais capilarizada da rede escolar, especialmente quando se considera o

movimento contemporâneo de fechamento de escolas do campo. Atualmente, muitas dessas antigas unidades foram desativadas e substituídas por escolas concentradas em pontos específicos do município. Um exemplo disso ocorre nas sedes do segundo e do terceiro distrito, onde uma única escola atende várias turmas de diferentes anos, com um quadro ampliado de professores e com transporte escolar oferecido pela prefeitura.

Ao ser questionada sobre como eram as condições para ministrar as aulas, Maria conta que a escola só fornecia os cadernos, os lápis e a merenda. Conta, também, que as provas eram passadas no quadro negro, os alunos copiavam as perguntas, respondiam no caderno e a entregavam para que ela pudesse fazer as correções, mas um pouco antes de se aposentar ela trabalhou com o mimeógrafo (equipamento que se constituía de um rolo movido manualmente, junto de papel estêncil e álcool, que possibilitava a cópia de documentos para outras folhas em branco). Segundo ela, essa ferramenta facilitou o trabalho de aplicação das provas, mas também atrapalhou um pouco, pois se colocasse álcool de mais, borrava as folhas e se colocasse a menos, a cópia não saía.

Maria recorda que, em um ano específico, no final da década de 1980, ficou responsável por uma turma de trinta e dois alunos da primeira série. A carga de trabalho era tão intensa que não pôde assumir outras turmas. Ela explica que, para ingressar na escola, as crianças precisavam ter pelo menos sete anos de idade. Muitos pais afirmavam que já haviam ensinado o alfabeto aos filhos, garantindo que eles estavam preparados para começar os estudos. No entanto, quando Maria e suas colegas avaliavam o conhecimento real dos novos alunos, se surpreendiam: as crianças não reconheciam as letras, apenas haviam decorado, de forma mecânica, a sequência do alfabeto e das vogais.

Ela usava diversos métodos para tentar alfabetizar seus alunos, como cartazes, fichas e separação das palavras em sílabas. Utilizava, também, cartolinas para fazer as letras do alfabeto: Maria as embaralhava e mostrava aos alunos perguntando-lhes de qual letra se tratava, para ver se, de fato, estavam reconhecendo as letras fora de sequência. Uma curiosidade que Maria conta é que, em todo o seu tempo como professora, só não conseguiu ensinar e alfabetizar

dois alunos. Eles tinham problemas cognitivos, ela alertou os pais que procurassem um tratamento para seus filhos, mas não deram importância e com o tempo os retiraram da escola.

A equipe da Secretaria Municipal de Educação (SMEC) escolhia uma semana para fazer a avaliação dos alunos que, se aprovados nas provas de leitura e perguntas orais, poderiam fazer o exame para passar para a série seguinte. Todo bimestre era realizada uma avaliação das escolas pela SMEC: os responsáveis iam às escolas a fim de analisar e fazer observações sobre como estavam as condições, aproveitamento de estudo e planos de aulas. Assim como essas avaliações, as provas também eram bimestrais.

Todos os bimestres, Maria também precisava ir à SMEC que tinha sua sede no centro da cidade, levando os planos de aulas e os diários dos alunos para conferência. Depois da conferência dos documentos de todas as escolas, a própria SMEC elaborava uma prova para que os alunos fizessem as avaliações, incluindo disciplinas como português, matemática, ciências e estudos sociais. A correção das provas era feita pelos próprios professores, mas de escolas de outras localidades para garantir imparcialidade. Nesse ano em que Maria ministrou aulas aos trinta e dois alunos, ela foi a professora mais privilegiada em alfabetização, pois além de ter o maior número de alunos que aprenderam a ler, apenas os dois que tinham dificuldades não conseguiram a aprovação.

No ponto de vista da entrevistada, ela acha que antigamente a educação, principalmente nos anos iniciais, tinha uma maior qualidade, mesmo com poucos recursos, se comparado aos dias atuais. Segundo ela, é comum ultimamente ver crianças já no atual terceiro ano sem saber ler com propriedade. Na época, o aproveitamento escolar do aluno mais valorizado era o aprendizado, ao invés de notas finais, frequência etc., pois como poucos valorizavam a escolaridade, de fato, os professores priorizavam no ensino que os alunos dominassem o básico, como ler, escrever e fazer operações básicas de matemática, que poderiam ser de grande utilidade em suas vidas futuras.

Hoje, a escola em que Maria trabalhou é a escola sede do segundo distrito do município. Abrangendo alunos de cinco localidades, a escola conta com diversos recursos, como computadores

e internet. Porém, Maria acha que apesar dos recursos da escola e da formação dos professores terem melhorado significativamente, a qualidade está sendo insuficiente, principalmente por falta de comprometimento dos professores. Conforme sua fala, já presenciou casos de professores entregarem folhas para os alunos com conteúdos e atividades e, logo após, virar as costas para irem tomar café e conversar com os colegas.

No final de sua carreira, Maria ia para a escola atuar como suporte, apenas para cumprir sua carga horária. Isso acontecia porque a escola já tinha o quadro de professores concursados completo e ela não se fazia mais necessária pelo fato de ainda ser considerada uma “*professora leiga*”. Ela auxiliava as demais funcionárias da escola com a limpeza e a merenda e, quando uma das professoras faltava, ela pegava o plano de aula da colega e ministrava a aula em seu lugar. Ao todo, Maria teve 28 anos de carreira como professora de séries iniciais no interior do município, sendo reconhecida até hoje pelos seus antigos alunos como parte importante de suas vidas. Ela ainda tem uma leve saudade de suas rotinas como professora.

Para encerrar, ao ser indagada sobre o que espera para o município, Maria diz que espera que a agricultura (em especial as safras de cebola) possam alcançar melhores patamares na economia do município, pois para ela é triste ver que o que traz o sustento de muitas famílias do município não está gerando quase renda alguma. No que diz respeito à educação, acredita que, mesmo com esses apontamentos, está indo bem.

UMA VIDA INTEIRAMENTE NO CAMPO? UM POUCO SOBRE A HISTÓRIA DE ARLINDO

Arlindo nasceu em 1942 e também cresceu na localidade do Estreito. Passou parte da sua infância brincando com sabugo de milho e estacas de madeira, usando a imaginação, fazendo de conta que eram bois em um curral. Aos nove anos de idade, seu avô o levou escondido de seus pais para a escola, onde chegou a concluir até o quarto ano. As disciplinas eram apenas português e matemática, e

segundo ele não existia nem transporte, nem merenda na escola, apenas água. A única brincadeira que existia para o recreio era o “*jogo de bola*”.

Segundo Arlindo, os uniformes escolares eram o tapa pó branco feito de morim. Arlindo relembra que eles eram cerca de setenta alunos (entre homens e mulheres), mas boa parte dessa turma hoje em dia já é falecida. Na família, antes de Arlindo apenas seu avô tinha alguma escolaridade, sabia escrever seu nome e algumas palavras, mas faltavam letras em muitas de suas escritas.

Seu avô também foi quem lhe ensinou a trabalhar na agricultura. Primeiro lhe ensinou a capinar e depois a “*mudar*” cebola. A situação financeira não era boa, mas também podia ser contornada com os próprios cultivos para consumo. A cebola que, até hoje, continua sendo o principal cultivo para a venda na região, é um produto que pode gerar um grande faturamento numa safra, como também pode ter várias safras sem rendimento algum.

Quando a cebola não gerava renda, Arlindo conta que “*batiam junco*” para vender (bater junco consiste numa prática artesanal de pegar o junco, amassar com uma marreta e fazer réstias de cebola). Segundo ele, “*é o serviço mais brabo que tem*”, pois além de ser um serviço difícil e cansativo, era necessário entrar no banhado para pegar o junco, por isso, voltavam com a roupa molhada; eles tinham que cortar e deixar secar, sendo que, no inverno, segundo ele, o processo de secagem podia levar até dois dias.

Arlindo dedicou toda a sua vida à agricultura. Começou ajudando os avós e os pais e, mais tarde, passou a colaborar com tios e outros familiares, sempre em regime de troca. Ele trabalhava nas plantações deles e recebia apoio de volta nos seus próprios cultivos, principalmente de cebola, milho e hortaliças destinadas ao consumo da família. No que diz respeito à pecuária, seus familiares criavam cavalos e gado, usados sobretudo para transporte e tração nas atividades do campo. O abate de animais para alimentação era pouco comum, ocorrendo apenas em situações específicas, como festividades ou datas comemorativas.

Mesmo sem recorrer com frequência ao uso de animais, Arlindo manteve, até meados de 2020, uma junta de bois destinada ao trabalho agrícola. Como já estavam bastante velhos, os animais

acabaram morrendo. Ele lembra que, em sua juventude, os recursos disponíveis eram muito limitados. Faltavam ferramentas adequadas e o acesso a tratores era praticamente inexistente. Arlindo conta que a primeira vez que viu um trator foi ainda na época da escola, provavelmente na década de 1950, mas o uso desse tipo de máquina só se tornou mais comum na região por volta dos anos 1990.

A casa onde Arlindo viveu na juventude era bastante simples. Os colchões eram feitos de palha de milho ou capim-milhã, materiais comuns no interior. Ele lembra que, apesar de funcionais, esses colchões acumulavam muitas pulgas, o que gerava desconforto. Mesmo com essas dificuldades, nunca pensou em viver na cidade. Ele lembra que chegou a passar uma noite na casa de um conhecido na cidade, mas não conseguiu dormir, tinha o sono leve e o ruído constante de uma usina próxima a casa o incomodava profundamente.

Acostumado ao ambiente tranquilo do interior e vivendo a uma distância considerável da estrada, Arlindo convivía apenas com os sons da família, dos animais e da natureza. Naquele tempo, nem mesmo o barulho de botes de pesca na Lagoa dos Patos era ouvido, já que essa prática ainda não existia na região. Com o avanço tecnológico, o cenário sonoro mudou: hoje é possível escutar veículos passando pela rodovia e até botes ou navios navegando na Lagoa dos Patos, dependendo da direção do vento.

Segundo Arlindo, o rádio começou a aparecer por ali há cerca de quarenta anos, assim como os relógios de parede, que inicialmente eram raros e restritos a poucas famílias com melhor poder aquisitivo. Com o tempo, esses objetos se tornaram acessíveis, a ponto de surgirem vendedores ambulantes oferecendo diferentes modelos de rádios de porta em porta.

Assim como relataram as outras entrevistadas, ir à cidade era um grande desafio, pois a estrada era extremamente precária. Arlindo recorda que, em muitas situações, o motorista responsável pelas viagens optava por seguir pela beira da praia, onde as condições eram ligeiramente melhores. Entretanto, nem sempre esse desvio era possível, já que o acesso à faixa de areia frequentemente ficava interrompido pelo sangradouro de um banhado que desaguava no oceano, impedindo a passagem. Quando esse sangradouro estava muito cheio, os veículos eram obrigados a ir pela estrada, pois não

havia como acessar o lado da praia que precisavam para se deslocar até a cidade. Arlindo recorda que em um trecho da estrada era um “*areal brabo*”, com um buraco atrás do outro. Se os caminhões não tivessem pá, não conseguiam passar.

Arlindo também lembra que o primeiro “ônibus” que apareceu na região era o Pau de Arara: um caminhão com estribo e banco de tábua, com uma lona por cima para proteger das chuvas. Os primeiros carros a aparecer na região foram há mais ou menos trinta anos, sendo a Rural e outros jipes.

A vida no interior começou a melhorar aos poucos, conforme apareciam novas tecnologias: primeiro com o rádio promovendo entretenimento e informação, depois com a chegada dos tratores que possibilitaram facilidade e agilidade nos cultivos; os jipes também ajudaram no deslocamento até a cidade e, na virada do século, o asfaltamento da estrada possibilitou a viagem até a cidade em menos de uma hora. A energia elétrica também possibilitou uma melhor qualidade de vida e conforto para as casas, Arlindo complementa: “*Essa luz aqui não tinha, no meio dos mato, quem que ia carculá que ia vim luz no meio desses mato, mas veio, todos achavam que não vinha, mas veio, custou a vir mas veio!*”.

Ao ser questionado se lembrava de mais alguma coisa peculiar daquela época, Arlindo se lembrou de como aconteciam os rituais de sepultamento. Como o acesso à cidade era difícil, não se tinha acesso a funerárias e nem às emissoras de rádios para noticiar o falecimento de algum ente, como atualmente. Assim, comunicava-se a perda da pessoa de casa em casa e se fazia o cortejo a cavalo. O caixão era levado por um “*carro*” de tração animal (um tipo de carroça) que possuía quatro rodas. Depois de sete dias de sepultamento era feito um terço (missa) às oito horas da noite.

Antigamente, existia uma subprefeitura no distrito, extinta no final da década de 1980. No mesmo conjunto de instalações funcionavam uma escola e uma cadeia, separadas apenas por uma parede. Foi nessa escola que Arlindo estudou, e ele recorda que toda a estrutura era de madeira, com tábuas espessas de 8x8. A cadeia recebia principalmente detidos durante os períodos festivos da localidade, geralmente pessoas alcoolizadas que se excediam e acabavam presas por pequenos delitos.

ALGUMAS BREVES REFLEXÕES SOBRE AS HISTÓRIAS E A PRÓPRIA HISTÓRIA DE VIDA

Apesar de ter nascido no início dos anos 2000 e de ter sido criado na cidade durante toda a vida, sempre frequentei a localidade para visitar meus familiares e passar as férias com minha avó. Na minha infância, o lugar já apresentava avanços significativos em comparação aos relatos das pessoas entrevistadas. A energia elétrica e a pavimentação da BR-101 já estavam presentes desde o meu nascimento.

Mesmo assim, as opções de entretenimento eram muito mais limitadas do que na cidade. Não havia sinal de internet ou telefonia celular, tampouco smartphones, de modo que minhas atividades se resumiam a caminhar pelos campos ao redor da casa, brincar com gravetos, conversar com os familiares e vizinhos que costumavam se reunir ali e participar das rodas de chimarrão.

Alguns anos depois, por volta de 2014, minha avó comprou uma televisão, o que acrescentou uma nova forma de lazer para a família, especialmente porque, à medida que eu crescia, a imaginação já não sustentava as mesmas brincadeiras de antes. Eu me divertia ouvindo as histórias dos meus familiares e tentando ajudar em algumas plantações, mas a atividade de que eu mais gostava era andar a cavalo. Embora fosse utilizada principalmente para pastorear os animais, para mim era uma forma simples de lazer que despertava um entusiasmo.

Tempos mais tarde, conforme amadurecia e ia entendendo um pouco mais sobre a vida no campo, percebi o quanto era uma vida difícil e sofrida. Cultivar plantações sem equipamentos adequados era uma tarefa demorada e dolorida, pois era necessário muito tempo dedicado ao trabalho e se passavam horas em uma mesma posição, o que prejudicava principalmente as costas, causando dores. Muitas vezes eu ia para a localidade junto de meus pais para ajudá-los com as tarefas do campo.

Geralmente íamos com um cronograma relativamente definido, mas que nem sempre era cumprido rigorosamente, e um

prazo delimitado, pois tínhamos as obrigações na cidade. Eu os acompanhava em diversas atividades, pois os familiares que residiam por lá, já tinham uma idade mais avançada e nem tanta energia para tal. Andar a cavalo também já não era mais tão divertido, às vezes chegava a ser estressante. Por exemplo, quando precisávamos guiar um grupo de animais, muitos tentavam se dispersar e voltavam de onde os trazíamos, atrasando ainda mais o nosso trabalho.

Ao longo do tempo, a localidade passou por um aumento expressivo no número de residências. Muitos proprietários deixaram a área para morar na cidade ou precisaram vender parte de suas terras por motivos financeiros, o que levou ao loteamento de diversas propriedades. Esse processo estimulou, principalmente, a construção de casas de veraneio, já que a região, além de tranquila e com paisagens agradáveis, fica próxima às praias da Lagoa dos Patos e do Oceano Atlântico.

Também houve crescimento no número de mercearias, bares e igrejas de diferentes denominações, acompanhando a maior circulação de moradores e visitantes. Pelo que me recordo, esse aumento não culminou em nenhum tipo de impacto imediato em termos de especulação imobiliária ou aumento de gastos com energia. As propriedades não se valorizaram significativamente, principalmente porque havia grande oferta de lotes à venda. Um proprietário, inclusive, loteava extensivamente suas terras para obter dinheiro rápido, o que ajudou a manter os preços baixos.

Esse cenário evidencia que o crescimento do número de casas não resultou necessariamente na valorização do território. A ampla oferta de lotes acabou segurando os preços e impediu que a ampliação da ocupação se convertesse automaticamente em aumento dos custos ou do valor da terra. Esse aspecto demonstra como a dinâmica fundiária local pode depender mais das estratégias individuais de venda do que do crescimento físico da área.

A realidade da localidade atualmente já é muito melhor. Hoje muitos dos produtores da região têm uma melhor qualidade de vida, se comparada há alguns anos. Ao longo do tempo, muitos conseguiram prosperar com suas colheitas e com o auxílio de bancos e programas governamentais (como o Mais Alimentos, o PRONAF etc.) para conseguirem comprar suas ferramentas, maquinários e

demais equipamentos. A comodidade das casas também melhorou, quase todas já possuem energia elétrica, televisores e sinal de internet, porém sinal de celular ainda é inexistente.

Além de escolas de ensino fundamental, algumas localidades também possuem pequenos postos de saúde que atendem consultas médicas, vacinações e encaminhamentos para hospitais ou especialistas. A prefeitura também disponibiliza motoristas e viaturas através da Secretaria Municipal de Saúde, realizando o deslocamento de médicos e enfermeiros às casas de alguns pacientes com encaminhamento médico, como também a locomoção de pacientes do interior para a realização de consultas nas cidades, dependendo da necessidade de cada caso.

Em síntese, o interior de São José do Norte parece estar se urbanizando gradualmente, com a instalação de muitas pessoas de fora do município, o que parece, infelizmente, colaborar com o aumento da criminalidade na região. Ao mesmo tempo, muitas pessoas com mais idade estão deixando as localidades rumo à cidade, principalmente por motivos de saúde e família.

A agricultura da região ainda permanece com o mesmo nicho, focado principalmente na cultura de cebola e hortaliças, porém com mais recursos tecnológicos para as safras, como tratores modernos e implementos. O contato com a cidade encontra-se muito mais facilitado pela presença de energia elétrica, internet e, principalmente, o asfaltamento da rodovia que liga o interior à cidade. O abastecimento de água continua sendo feito por bombas, que agora são elétricas, capazes de encher diretamente as caixas d'água das residências, fornecendo uma água de excelente qualidade vinda diretamente do lençol freático e sem tratamentos químicos.

REFERÊNCIAS

DELORY-MOMBERGER, Christine. Abordagens DELORY-MOMBERGER, Christine. **Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica**. In: Revista Brasileira de Educação v. 17 n. 51 set.-dez. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/184>

rbedu/a/5JPsdp5W75LB3cZW9C3Bk9c/?format=pdf&lang=pt.
Acesso em: 29 jul. 2025.

MARQUES, V.; SATRIANO, C. Narrativa Autobiográfica do Próprio Pesquisador Como Fonte e Ferramenta de Pesquisa. **Linhas Críticas**, Brasília, DF, v.23, n.51, p. 369-386, jun. 2017 a set. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/8231/6742>. Acesso em: 07 ago. 2025.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães *et al.* O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesqui. prá. psicossociais**, São João del-Rei, v. 12, n. 2, p. 466-485, ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082017000200016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: mai. 2025.

MINI BIOGRAFIAS (DOS ÚLTIMOS ANOS) DE VIDA

Sou **Darlan Goulart** e iniciei a elaboração do livro quando era mestrando no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGGeo) da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Atualmente, sou doutorando no Programa de Pós-Graduação em Geografia (POS-GEA) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). A escrita deste capítulo constituiu-se como um gesto de encerramento sensível e, ao mesmo tempo, como um indicativo dos desdobramentos teóricos e analíticos que orientam a pesquisa em nível de doutorado. Trata-se de um exercício reflexivo que busca abrir uma janela interpretativa, por meio da qual se possa vislumbrar, em sua paisagem, outras possibilidades de ser e existir.

Sou **Erik Machado de Souza**, bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGGEO), além de integrante do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão [R]Existências Ambientais e Territoriais ([R]eat). No início desta pesquisa, eu estava no primeiro ano do mestrado, ainda em processo de definição dos caminhos que seguiria em minha dissertação. A participação neste trabalho foi fundamental para o direcionamento da minha pesquisa, pois contribuiu para que eu encontrasse meu objeto de estudo ao me aproximar das ações e das lutas dos movimentos sociais no município de Rio Grande, especialmente do Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLN). Atualmente, encontro-me na etapa final do mestrado, com foco nas pesquisas relacionadas aos movimentos sociais urbanos e à autogestão do território, área na qual pretendo dar continuidade à minha trajetória acadêmica e profissional.

Sou **Janaína de Moraes Rodrigues**, Licenciada em História e Graduada de Licenciatura em Geografia pela FURG. Paraense, 31 anos, musicista militar, esposa, e mãe do Davi. Esse último e principal ofício materializou, de forma potente, a vivência do que é R(existir) e atravessou diretamente o processo de escrita deste artigo. O texto nasceu junto com o maior ato de r(existência), entrega e cuidado que o ser humano pode viver: a maternidade. Mergulhada em leituras e

dedicada às pesquisas em meio ao puerpério, as madrugadas e o silêncio da casa adormecida foram meus companheiros para que este segundo filho viesse ao mundo. Produzido com muito esforço, tornou-se mais satisfatório ainda entregá-lo à comunidade acadêmica. Dispenso enorme gratidão à Professora Mercedes Solá Pérez pelo convite para compor o grupo de pesquisadores deste projeto, por confiar a mim a pesquisa histórica deste trabalho e, sobretudo, por agregar de maneira enriquecedora em meu processo formativo.

Oi, sou a **Jéssica Kirst**, mas pode me chamar de **Téka**, uma riograndina nascida em 1991. Sou mulher, mãe, artista, feminista, educadora popular, filósofa, estudante de Geografia e resistência. Me expresso através da poesia e luto através da educação. Estou no sétimo semestre da Licenciatura em Geografia e construir este livro com meus colegas foi essencial no meu processo na universidade. Um processo que muitas vezes é solitário e atravessado por disputas de ego, mas onde também encontrei pessoas dispostas a dialogar e a construir juntas, sem julgamentos, e isso foi muito potente. No texto que desenvolvi, tive o privilégio de ler autoras incríveis, reler obras marcantes na minha construção como mulher feminista e escutar mulheres educadoras que, assim como eu, educam e resistem. Sigo acreditando na educação como semente, na palavra como abrigo e na resistência como o jeito mais bonito de permanecer florescendo, mesmo em tempos duros.

Sou **Jolnei Voese Gomes**. Nascido em 15 de setembro de 1964, no interior de Encruzilhada do Sul (RS), Filho de agricultores familiares e trago a resiliência do campo. Em meados da década de 1970, integrei o movimento de êxodo rural, mudando-me para Rio Grande (RS), cidade que se tornaria o cenário de evolução pessoal e profissional. Estudante de escola pública construí uma base sólida através do ensino técnico, formando-me como Desenhista de Arquitetura em 1983. A busca pelo conhecimento passou por diferentes etapas: Iniciei o curso de Ciências Contábeis na FURG (1986), me graduei em Administração de Pequenas e Médias Empresas pela UNOPAR (2008), concluí Pós-Graduação *Lato Sensu* em Gestão de Pessoas pela UNOPAR (2010). Antes de ingressar no setor público, adquiri experiência prática em diversos segmentos, atuando no comércio, na indústria geral e na indústria pesqueira.

Em 1986, após aprovação em concurso, iniciei uma sólida carreira na Petrobras, onde atuei por 36 anos até a aposentadoria em 2022. Demonstrando que o desejo de aprender não tem idade, prestei o ENEM 2022 logo após me aposentar. Com o sucesso no exame, retornei à Universidade Federal do Rio Grande (FURG), onde atualmente curso o bacharelado em Geografia. Este novo passo fecha um ciclo que começou no campo e agora se transforma em estudo científico sobre o espaço e a sociedade. Vivo uma vida de superação e aprendizado contínuo.

Olá! Meu nome é **Laura**, tenho 22 anos e sou graduanda do curso de Geografia Licenciatura da FURG, na cidade do Rio Grande. Ingressei na Universidade no ano de 2023, mas antes mesmo de iniciar minha caminhada universitária, completei meu ensino médio no IFRS Campus Rio Grande, no qual me formei Técnica em Geoprocessamento. A educação sempre foi parte importante da minha vida, agora enxergo nela a possibilidade de uma profissão que me encanta. A Geografia abriu para mim – e sei que ainda abrirá – muitas portas do conhecimento, e uma delas foi a participação neste livro. Essa jornada foi um grande desafio, mas resultou em novas aprendizagens, novas relações e, principalmente, em amadurecimento.

Sou **Lucas de Sousa Pereira**, natural de São Paulo, mas atualmente radicado no extremo sul do Brasil. Sou um profissional cuja vida é um exercício constante de observação e preservação. Geógrafo de formação e técnico em química, carrego na bagagem a precisão laboratorial e o olhar ampliado sobre o espaço e a sociedade. Essa dualidade se reflete em minha atuação como editor de revista científica, onde atuo como ponte entre o rigor acadêmico e a difusão do conhecimento. Minha paixão, no entanto, transborda os muros da ciência e se encontra nas paisagens. Sou um fotógrafo sensível que encontrou na luz do sul seu objeto de devoção: seja no brilho da lua sobre as águas da Laguna dos Patos, seja no espetáculo diário e renovador do pôr do sol que colore o horizonte lagunar. Meus dias de lazer são uma extensão de minha geografia afetiva, combinando o esporte ao ar livre com a imersão estética, pedalando pelas trilhas costeiras e sentindo a maresia em cada trajeto. Guardião da memória, me dedico com fervor ao restauro e à catalogação de acervos documentais antigos e audiovisuais, com um olhar especialmente voltado

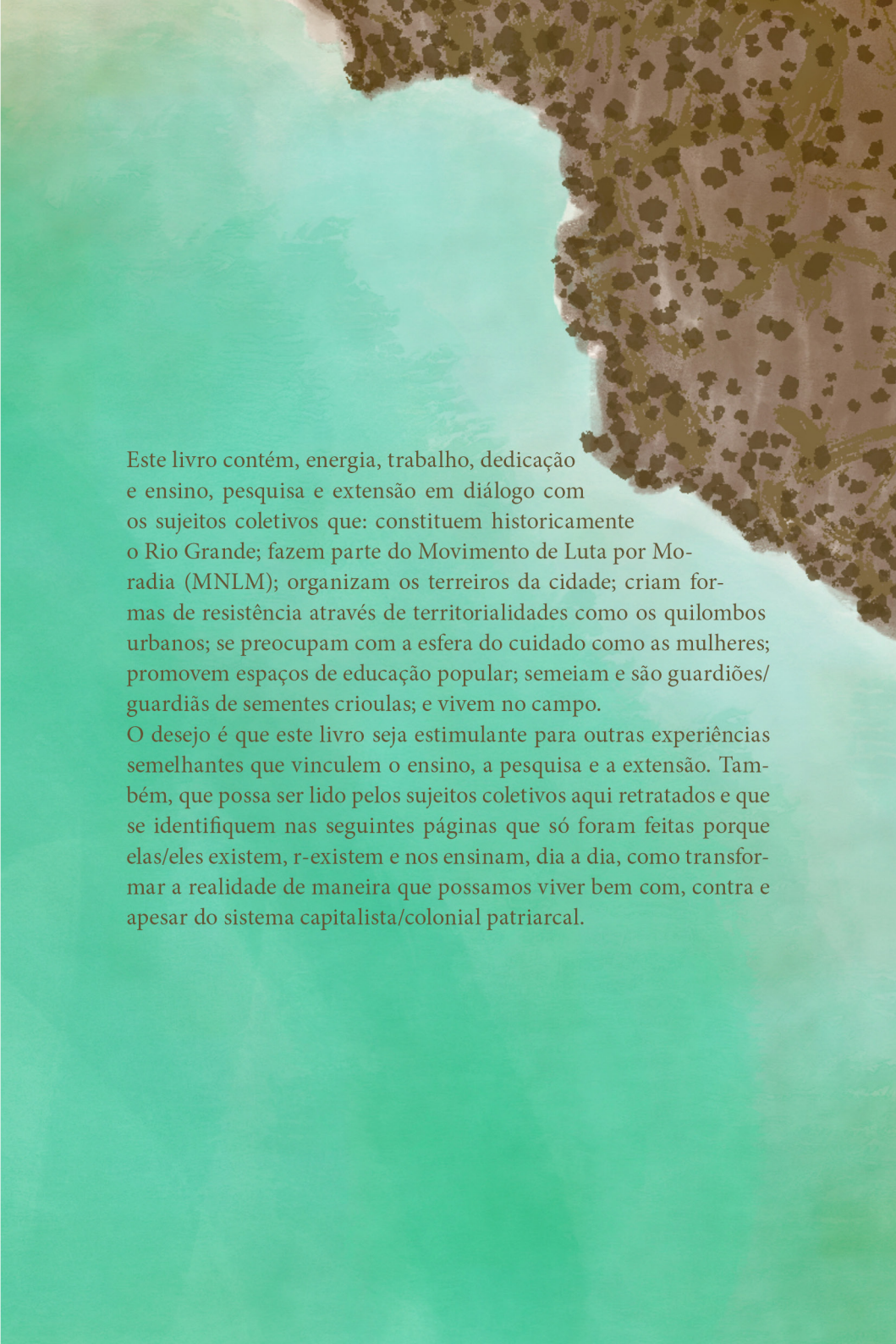
para as comunidades negras, revelando um compromisso profundo com a ancestralidade e a preservação de narrativas frequentemente silenciadas pela história oficial. Vivendo o melhor do extremo sul do Brasil, transformo o território em ateliê e laboratório. Seja através da lente de minha câmera, das páginas da revista que edito, ou dos arquivos que restauro, meu trabalho é um ato de amor: a busca incansável por registrar, vivenciar e eternizar as experiências e as paisagens, naturais ou humanas, deste país.

Sou **Mercedes Solá Pérez**, professora e orgulhosa desta comunidade que se formou para construir esse processo de ensino-aprendizagem que é a elaboração de um livro. As preocupações de chegar a um novo lugar eram descobrir os povos com os quais poderia atuar no ensino-pesquisa-extensão e, ao mesmo tempo, incentivar esse processo com as e os estudantes dos cursos de Geografia. Após a finalização deste processo, fico contente de termos conseguido produzir o livro e tendo um panorama desses povos que r-existem em Rio Grande. Também tenho a percepção de que estas e estes estudantes já estão saindo da graduação ou do mestrado e eu, ainda estou engatinhando na minha história em Rio Grande - na FURG - e quero aprofundar as relações com os povos com os quais quero trilhar um longo caminho conjunto.

Me chamo **Vinicius do Amaral Protas**, sou geógrafo formado como bacharel pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGGeo) da mesma instituição. Sou um riograndino, filho de agricultores nortenses que foram para a cidade em busca de melhores condições de vida, mas sem perder o vínculo com o campo e com o lugar de onde vieram. Durante minha trajetória acadêmica, busquei articular os vínculos da parte humana com a parte física e vice-versa, compreendendo que as relações entre sociedade e natureza moldam um ao outro e também como é importante a valorização do sentimento de pertencimento do indivíduo com o lugar.



Este livro foi produzido em Junho de 2026,
utilizando a fonte Garamond.



Este livro contém, energia, trabalho, dedicação e ensino, pesquisa e extensão em diálogo com os sujeitos coletivos que: constituem historicamente o Rio Grande; fazem parte do Movimento de Luta por Moradia (MNLN); organizam os terreiros da cidade; criam formas de resistência através de territorialidades como os quilombos urbanos; se preocupam com a esfera do cuidado como as mulheres; promovem espaços de educação popular; semeiam e são guardiões/guardiãs de sementes crioulas; e vivem no campo.

O desejo é que este livro seja estimulante para outras experiências semelhantes que vinculem o ensino, a pesquisa e a extensão. Também, que possa ser lido pelos sujeitos coletivos aqui retratados e que se identifiquem nas seguintes páginas que só foram feitas porque elas/eles existem, re-existem e nos ensinam, dia a dia, como transformar a realidade de maneira que possamos viver bem com, contra e apesar do sistema capitalista/colonial patriarcal.