



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA MÍDIA**

SARAH FONTENELLE SANTOS

**COMUNICAÇÃO POPULAR E INSURGENTE DA BOA ESPERANÇA: circularidade
entre território, memória e histórias de vida em “Lagoas do Norte Pra Quem?”**

**NATAL/RN
2023**

SARAH FONTENELLE SANTOS

COMUNICAÇÃO POPULAR E INSURGENTE DA BOA ESPERANÇA: circularidade entre território, memórias e histórias de vida em “Lagoas do Norte Pra Quem?”

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área de concentração: Comunicação Midiática – Práticas Sociais e Produção de Sentido, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos da Mídia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Ângela Pavan.

**NATAL/RN
2023**

SARAH FONTENELLE SANTOS

COMUNICAÇÃO POPULAR E INSURGENTE DA BOA ESPERANÇA: circularidade entre território, memórias e histórias de vida em “Lagoas do Norte Pra Quem?”

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área de concentração: Comunicação Midiática – Práticas Sociais e Produção de Sentido, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Estudos da Mídia.

Tese apresentada e aprovada pela banca examinadora composta dos seguintes membros:

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Ângela Pavan (Orientadora)
Presidenta Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Maria do Socorro Furtado Veloso
Examinadora interna – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Profa. Dra. Luciana Miranda Costa
Examinadora interna – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Profa. Dra. Jóina Freitas Borges
Examinadora externa à instituição – Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Profa. Dra. Lucineide Barros Medeiros
Examinadora externa à instituição – Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

**NATAL/RN
2023**

Universidade Federal do Rio Grande
do Norte - UFRN Sistema de
Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes -CCHLA

Santos, Sarah Fontenelle.

Comunicação popular e insurgente da Boa Esperança : entre território, memória e histórias de vida em "Lagoas do norte para quem?" / Sarah Fontenelle Santos. - Natal, 2023.

263 f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2023.

1. Comunicação popular insurgente - Tese. 2. Anticolonialidade - Tese. 3. Território - Tese. I. Pavan, Maria Ângela. II. Título.

RN/UF/B

C

AGRADECIMENTOS

O sonho é parte de uma epistemologia que ensina a caminhar em conjunto, orientados por um projeto de vida partilhada. Compartilhar conhecimentos exige compromisso com quem se anda e com quem se sonha junto. No dizer de Paulo Freire é esperar. No dizer de Ailton Krenak o sonho “é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade”. Nossos mais velhos e mais velhas podem nos falar em sonhos para nos orientar a ter uma boa vida. Eu sonhei com meu vô, Sebastião Flor, indígena que desceu a Serra do Ceará até o Maranhão escapando do “progresso” e da espoliação de suas gentes. Nunca o vi em vida, mas em sonho senti sua proteção. De lá até aqui, eu lhe agradeço pelo instante de sua presença, que dão sentido aos passos em defesa de mundo onde caibam muitos mundos. A escrita deste trabalho me permitiu chegar um pouco mais perto do compromisso com seu Flor e com os mais velhos, vovó Georgina, vó Maria, vó Chiquinho e a mãe Preta (minha vizinha, que nas minhas epistemologias de criança era como uma vó), já que a elaboração de uma comunicação popular e insurgente, se alinha com o sonho de libertação e emancipação da palavra daqueles que se foram e falam através daqueles que aqui estão. Deste modo agradeço aos que vieram antes.

Agradeço a toda a espiritualidade, que guia nossos passos coletivos para o bem viver compartilhado, solidário e de reciprocidade, que reaviva nossos sonhos e nos faz persistir em nosso devir histórico, a vocação inquebrantável para a felicidade, o reino da liberdade, diria Marx.

Agradeço a minha família por alimentar meus sonhos, minha mãe Socorro, que sempre me inspirou sobre a partilha. Meu pai Paulo, que é exemplo de viver em conjunto. Meus irmãos, Leo e André, por partilharem esta vida comigo. Ao meu companheiro Diego, por segurar a minha mão mesmo à distância, por sempre me dizer que posso me desafiar, pelo seu afeto e compreensão nesta travessia. Agradeço a minha família por parte de pai em nome da tia Maria, que, com suas epistemologias e sonhos de plantas, me ensina a cultivar. O sonho da terra é ser macaxeira, melancia, milho, feijão e tanta coisa gostosa que ela cultivava em sua roça, mas também é sonho de ser planta que adorna como suas jibóias, pingos de ouro e a proteção da espada de São Jorge. Agradeço a família por parte de mãe, em nome da tia Conceição, que me ensina tanto sobre fé e sobre a luz que se abre depois das noites turbulentas. Tudo é passagem. Também tudo é caminho. Às minhas tias agradeço por alimentarem meus sonhos e por ter cuidado tão bem de mim. Vocês me permitiram ser a mulher que sou e vocês são em mim, em complementaridade e em equilíbrio.

Agradeço às comunidades atingidas pelo Programa Lagoas do Norte, que na verdade, são mais do que atingidas, são protagonistas de uma história profunda, de uma memória de larga duração que atravessou os tempos para nos ensinar sobre o sonho de uma cidade coletiva. Agradeço por meio da comunidade Boa Esperança, que em solidariedade e reciprocidade me convidou a ser junto, a ser teia desta história desde os idos de 2014/2015, e me abraçaram como quem já conhecesse há tanto tempo. Não conseguiria dizer o nome de todos e todas, que hoje são amigos e amigas, nas partilhas das alegrias e dos momentos difíceis, mas arrisco nominar alguns:

Agradeço à Maria Lúcia, por ser orientadora, amiga, boa ouvinte, mãe que acalenta e espada que chama para a luta, voz que grita e não nos deixa desanimar, mas também voz que apazigua. Obrigada por seu testemunho de vida e por nos ensinar a fazer da comunicação um lugar de experimentações e vivências, que sonham e agem por um por um mundo melhor. Agradeço também às suas irmãs, irmãos, tias, sobrinhos, sobrinhas que tecem e fortalecem essa rede.

Agradeço à Bel, por ser essa amiga que torce junto, que manda mensagem só para saber se está tudo, que soma sempre na elaboração de outros projetos de vida.

Agradeço ao Chico, tio Chico, griô, amigo comprometido e cuidadoso, contador de muitas histórias de luta. Uma voz do rio que aponta que o sonho da água é correr livre. Ele é voz de barro, cujo sonho é dar forma ao bem viver.

Agradeço ao Novinho, pelas partilhas, pelos momentos de festa e pelos momentos de seriedade na luta, por seu profundo conhecimento de território e de cidade, historiador comprometido, voz dos angicos que trazem a voz do seu avô para anunciar sonhos de raízes que não se rendem, re-existem.

Agradeço ao Baibai - o Raimundo Gutemberg – e Arnaldo por sua arte, cultura e sonhos de musicalidades que são extraídas das veias abertas da Boa Esperança.

Agradeço a Dona Rosa, Paruca, Dona Helena, Dona Caçula, Dona Etevelvina, Dona Vitória, Dona Davina, Margarida, Dona Oscarina, Dona Aldenora, Luzia Lago, Seu Cidinho, Seu Valdir, Seu Antônio, Seu Raimundo àquelas/àqueles que estão a mais tempo enraizadas nos territórios das lagoas e viram a história ir de barro ao asfalto, mas nunca deixaram de sonhar com as águas fluindo para caminhos de prosperidade.

Agradeço à Mãe Alice, Mãe Nenzinha, Mãe Neuza, ao Pai Joilson por alimentarem o leite do sonho com suas epistemologias ancestrais, que fazem dos seus terreiros abrigos, força e afeto. Por protegerem a fé, por serem sonhos de justiça e paz que alimentam o equilíbrio cósmico.

Agradeço ao Centro de Defesa Ferreira de Sousa, por ser essa associação comunitária que reúne sonhos de cidade, sonhos de bem viver e por ser lugar de abraço que se irmana para além do Piauí, com outros sonhos de liberdades.

Agradeço ao OcorreDiário, coletivo de sonhos que alimentam o esperar por outros mundos possíveis e fazem da comunicação sonhAção. Com vocês eu ando muito melhor. Obrigada por sermos um sonho coletivo desde a graduação, obrigada por não deixarem o sonho envelhecer e, mais do que isso, pela ousadia de conquistar outros corações no percurso. Obrigada Luan Matheus, Valmir, Carmen Kemoly, Vicente de Paula, Luan Rusvell, Maura, Lucas Pereira, Lucas Matheus, Lúcia, Lud Nascimento, Bel, Gustavo, Ludmila, Chico, Lúcia, Wilton, Mallu Pantera e Tânia Martins.

Agradeço à Vicelma, amiga que nunca me deixou desistir, por ser irmã, por ser solidária, por sempre estar por perto, pelas leituras coletivas e por sonhar junto. Obrigada por me apresentar à Leninha Silva e à Roda Griô, com sonhos de justiça e emancipação, através de uma ciência emancipadora e curadora.

À Savina, minha amiga que nunca me deixou sozinha e a quem desejo sempre um sonho para sonhar e forças que realizar.

Agradeço ao Afoxá por ser sonho de danças, artes e cultura que se complementam na busca por povoar o mundo com encantamentos que se fazem no bailar de pé no chão. Junior, Artenildes, Elielson, Alzirariza, Gessivaldo, Oluandejara e Tamires. Obrigada por me permitirem ter sonhos de danças e de encantamentos junto com vocês.

Agradeço ao GEPP, Grupo de Estudos em Pedagogias Patrimoniais, por pela imensa partilha e entrega durante esses anos, por serem ponte entre os saberes comunitários e acadêmicos, por fazerem isso em horizontalidade e respeito aos conhecimentos ancestrais. Agradeço em nome da professora Jóina Borges, pelas parcerias na construção dos momentos participativos desta tese, agradeço também em nome de Luciana Leite.

Agradeço à minha orientadora, Maria Angela Pavan, que sempre me encorajou na busca por uma comunicação que anuncia esperanças e por uma ciência popular e curadora que se complementa nos sonhos de vida e bem viver. Agradeço às orientações, paciência, companhia e as palavras fortes de incentivo.

Também ajudaram a tecer este trabalho, com orientações extra oficiais, a professora Lucineide Barros e a professora Maria Sueli. Duas incríveis mulheres cuja epistemologia alimenta os sonhos de liberdade, igualdade social, emancipação e compromisso com o povo. À Lucineide obrigada pelo carinho e acolhimento, te amo sempre. À professora Maria Sueli, *in memoriam*, agradeço pelo teto que foi partilhado, agradeço pelas orientações nos intervalos do

almoço, ainda antes de entrar no doutorado, obrigada por ser esse sonho plantado de amorosidade com o povo, com a vizinhança, com o Bem Viver. Não conseguiria dizer tudo a seu respeito, obrigada por sua passagem, que nos uniu em nome da emancipação.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por financiar este sonho coletivo que sentipensa uma ciência coletiva, horizontal, curadora e buscadora de emancipação coletiva.

Agradeço a todos e todas as professoras e técnicos da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em especial ao Departamento de Comunicação da UFRN e ao PPGEM, a quem agradeço em nome da incrível professora Socorro Veloso e do professor Antonino Condorelli, ambos sempre dispostos a abrir caminho junto com quem busca construir outra comunicação possível. Obrigada por serem sonhos de educação e docência comprometida. Suas palavras são encantamentos que nos impulsionam para seguir.

Agradeço ao PRAGMA – Pragmática da Comunicação e da Mídia: teorias, linguagens, indústrias culturais e cidadania (UFRN/CNPq) e ao grupo de estudos Epistemologias Subalternas e Comunicação (desCom), por me ajudarem a amadurecer teorias e a colocá-las em práticas, na pessoa do professor Antonino Condorelli.

Agradeço às amigas incríveis que me receberam na UFRN, me fazendo sentir parte, sentir cabimento, por me encorajarem e por me ajudarem a ver em mim uma potência. Agradeço em nome das amigas Alice Andrade, Andriele Mendes e Manu Freitas, amigas que abraçaram, acolheram, enxugaram lágrimas e disseram que eu poderia ir tão longe. Lembro ainda de quando Andri me recebeu na universidade dizendo “a pesquisa não precisa ser solitária, pode ser solidária” e assim foi. Sinto vocês comigo muito de perto, mesmo de longe.

Aos amigos e amigas de quase duas décadas de muitas travessias, que carinhosamente chamamos Tedda e Tedd, a quem agradeço em nome a Lara Medeiros, por sua companhia, força, incentivo e paciência nas correções deste texto e Jorge André, por estar sempre perto, mesmo de longe.

Aos amigos e amigas com quem dividi sonhos, lutas e trabalho na defesa das comunidades atingidas por mineração junto ao Instituto Guaicuy em Minas Gerais, onde tive a oportunidade de colocar os conhecimentos comunicacionais a serviço da luta por reparação justa e integral e construir táticas e estratégias com uma equipe multidisciplinar comprometida e engajada.

Agradeço aos que vieram antes e que continuam a nos soprar sonhos de justiça e bem viver. Aos povos originários desta terra, aweté katu, que possamos fazer valer suas memórias. Aos povos negros em diásporas que possamos aprender a reverenciar suas histórias, suas

memórias e suas epistemologias. Que possamos, todos, todas e todes, independente de origem travarmos uma luta antirracista reparadora capaz de encontrar o sonho de liberdade aos que lutam por seus justos direitos.

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo analisar a comunicação insurgente e popular junto aos saberes e práticas dos atingidos do Programa Lagoas do Norte em defesa do direito à cidade, em Teresina-PI. Mapeamos a comunicação junto aos atingidos/as pelo Programa Lagoas do Norte juntos de todos processos comunicativos. O recorte territorial foi na avenida Boa Esperança; e de lá vem a ação da história/memória da comunidade e descrevemos os fundamentos das sabedorias comunitárias. Nos serviu de aporte teórico a abordagem transmetodológica (EFENDY, 2016), construímos um método-caminhada que se vale da conversidade (FLEURI, 2019); a Produção Horizontal do Conhecimento (BERKIN, 2019); a Cartografia Social (ACSERALD, 2010) e Cartografia sentimental (ROLNIK, 1989). A produção de dados, tece diálogos com a oralidade e as histórias de vida, propondo um processo participativo comunitário para composição do mosaico das memórias locais. Neste percurso, caminhamos com autores que confrontam a colonialidade do saber/poder como Bispo dos Santos (2015); Quijano (2013); Villanueva (2017;2018); Krenak (2019); Ramose (1999); Mignolo (2019); Rodrigues (2021); Cusicanqui (2018), além da educação popular freireana. Com estes referentes encontramos a quadruple potência comunicativa que se apresenta por meio da mobilização, informação, educação popular e auto-organização, a qual chamamos de circularidade das confluências comunicativas. As conclusões desvelam uma comunicação que insurge das epistemes e antologias ancestrais guardadas pela comunidade, e que nos convidam à comunicação integral, holística e ativa, desde as filosofias do Bem Viver e Ubuntu. Essa tese fortalece a comunidade, a pesquisa em comunicação e a academia, pois permite tecer teoricamente na ciência do comum (SODRÉ, 2015): que é comunicar, sentir, ouvir e estar sempre atento a todos os ruídos nos movimentos da vida que pulsa. O comum é a vida falada e vivida da enunciação coletiva, onde há sempre o eco de inúmeras vozes que demandam espaço para dizer a palavra coletiva.

Palavras-chaves: Comunicação popular insurgente; anticolonialidade; território; Bem Viver; Ubuntu.

ABSTRACT

This research aimed to analyze insurgent and popular communication within the knowledge and practices of the affected individuals of the Lagoas do Norte Program in defense of the right to the city in Teresina-PI. We mapped communication within the affected individuals of the Lagoas do Norte Program and all communicative processes. The territorial focus was on Boa Esperança Avenue, from where the community's history/memory action originates, and we described the foundations of community wisdom. Theoretical support was provided by the transmethodological approach (EFENDY, 2016). We developed a method-walk that employs conversivity (FLEURI, 2019), Horizontal Knowledge Production (BERKIN, 2019), Social Cartography (ACSERALD, 2010), and Sentimental Cartography (ROLNIK, 1989). Data production engages with orality and life stories, proposing a participatory community process to compose the mosaic of local memories. Along this journey, we walked with authors who confront the coloniality of knowledge/power such as Bispo dos Santos (2015), Quijano (2013), Villanueva (2017;2018), Krenak (2019), Ramose (1999), Mignolo (2019), Rodrigues (2021), Cusicanqui (2018), and Freirean popular education. With these references, we discovered the quadruple communicative power that manifests through mobilization, information, popular education, and self-organization, which we call the circularity of communicative convergences. The conclusions unveil a communication that emerges from the ancestral epistemes and anthologies preserved by the community, inviting us to comprehensive, holistic, and active communication, rooted in the philosophies of Well Living and Ubuntu. This thesis strengthens the community, communication research, and academia, as it allows us to theoretically weave in the science of the common (SODRÉ, 2015): which is to communicate, feel, listen, and always be attentive to all the noises in the movements of pulsating life. The common is the spoken and lived life of collective enunciation, where there is always the echo of countless voices demanding space to utter the collective word.

Keywords: Insurgent popular communication; anticoloniality; territory; Well Living; Ubuntu.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem da Av. Boa Esperança e as frases pintadas nos muros defendendo a permanência dos moradores	18
Figura 2 – Folder da Campanha em defesa das comunidades tradicionais da zona norte, impactadas pelo Programa Lagoas do Norte	19
Figura 3 – Casa de dona Paruca	27
Figura 4 – Bairros atingidos pelo PLN	29
Figura 5 – Intervenção artística realizada nos muros da Av. Boa Esperança, homenageando Cacique Raoni. Na publicação do instagram “Teresina é território indígena”	33
Figura 6 – Mapa das Lagoas	35
Figura 7 – Print de reportagem feita em parceria entre a comunidade e a plataforma de comunicação OcorreDiário	36
Figura 8 – Print da matéria sobre manifestação contra demolição das casas na Vila Apolónia	37
Figura 9 – Mapa afetivo feito por crianças durante uma oficina na comunidade e do outro lado mapa feito por técnicos do PLN	43
Figura 10 – Muro da Av. Boa Esperança anunciando suas histórias de vida e seus projetos de cidade	45
Figura 11 – Logo feita pela artista Ludmila Nascimento na ocasião de umas das táticas de re-existência em defesa do território, o Show da resistência, que aconteceu em novembro de 2019	46
Figura 12 – Mapa afetivo da matriz de espaço-temporalidade desde as vivências na comunidade Boa Esperança	51
Figura 13 – Dançando para as águas, ar e matas: performances de dança representam energias da natureza	54
Figura 14 – Palavra no mundo: Colagem com imagens de artigo na revista Amazonas	74
Figura 15 – Reportagem Mulheres nos Terreiros da esperança	77
Figura 16 – Print Portal Cidade Verde de uma das oficinas do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança. A comunidade entrevista Dona Rosa	77
Figura 17 – Folder de divulgação da Roda de Histórias – Tecendo Esperanças no Território	80
Figura 18 – Exposição itinerante do Museu da Resistência da Boa Esperança na Universidade Federal do Piauí (UFPI)	81
Figura 19 – Mapa cartográfico de afetos e vivências	89

Figura 20 – Fotografia do ato “Banho de sangue”	126
Figura 21 – Círculo de confluências comunicativas	132
Figura 22 – Mandala comunicativa de lótus	134
Figura 23 – Banner com a Logo do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança	153
Figura 24 – Materiais de divulgação do Projeto entre outros objetos de memórias do museu da comunidade	154
Figura 25 - Oficina “Construindo Círculos: Ver, ouvir e tecer”	155
Figura 26 – Atividade “Religando vivências”	158
Figura 27 – Encontro “A voz das avós da Boa Esperança”	161
Figura 28 – Joilson Costa. Print do documentário A voz da Esperança	169
Figura 29 – Mãe Nenzinha, Mafrense. Print do documentário A voz da esperança	172
Figura 30 – Francisca Daniele. Print do documentário A voz da Esperança	175
Figura 31 – Print do documentário a voz da esperança	177
Figura 32 – Abordagem de assistentes sociais	178
Figura 33 – Print do documentário A voz da Esperança. Bel e seu Filho Angelo	180
Figura 34 – Print do documentário A Voz da Esperança. Lúcia Oliveira	181
Figura 35 – Produções da editoria Esperanças	185
Figura 36 – Margarida (à esquerda) e Maria Lúcia (à direita)	188
Figura 37 – Senhor Antônio, vazanteiro ou plantador de roça, como ele diz	194
Figura 38 – Imagem da roça do Senhor Antônio	195
Figura 39 – Print da tela do vídeo da Série de Reportagem Teresina Sem Maquiagem, destacando a questão geradora que guiou a produção	196
Figura 40 – Chico Oliveira posa com seu chapéu de bumba meu boi em frente a uma casa antiga no bairro Poti Velho, imediações da Boa Esperança	202
Figura 41 – Print com o mosaico de fotos da fotorreportagem	203
Figura 42 – “Vá em paz”	204
Figura 43 – Performance Oxum do Norte uma criação da com a bailarina Luzia Amélia em parceria com Lúcia Oliveira	206
Figura 44 – Porta de entrada do antigo Museu da Boa Esperança	207
Figura 45 – Momento de ensaio do Bumba meu boi	208
Figura 46 – Assembleia comunitária com o Painel de Inspeção	209

Figura 47 – Atividade lúdica com as crianças no museu, uma dos grupos mais frequentes do local	211
Figura 48 – Fotografia da placa da Creche que deu lugar à sede de ações comunitárias, incluindo o Museu da Resistência da Boa Esperança	213
Figura 49 – Homenagem à professora Maria Sueli e Júlio Romão no Museu da Resistência da Boa Esperança	213
Figura 50 – Painel com cartazes de diversos momentos da luta na comunidade	214
Figura 51 – Camisas que carregam a história das pautas da comunidade presentes no Museu da comunidade	216
Figura 52 – Camiseta em homenagem à Sueli Rodrigues e à Mariele Franco no museu da comunidade	217
Figura 53 – Uma das salas do museu e sua diversidade	217
Figura 54 – Home do site Museu da Resistência da Boa Esperança	219
Figura 55 – Acervo site Museu da Resistência da Boa Esperança	221
Figura 56 – Ancestralidade, fé e esperança	222
Figura 57 – Dona Davina, mãe de Lúcia e Chico, vó de Novinho	223
Figura 58 – Existência, Museu da Resistência da Boa Esperança	223
Figura 59 – Dona Helena e seu marido, Chico Diego, alimento seu bode	224
Figura 60 – Inventário Verde da Boa Esperança	226
Figura 61 – Cartas de Paruca	226
Figura 62 – Pintando nossa luta	227
Figura 63 – Chico em sua bicicleta anda pela cidade colhendo materiais recicláveis.	232
Figura 64 – Cágado esmagado em frente a Creche da Comunidade	235
Figura 65 – Formas, tijolos e telhas, dentre outros objetos de trabalho no museu da comunidade	236
Figura 66 – Bicicleta do pai de Chico e Lúcia	237
Figura 67 – Gaiolas mencionadas no depoimento de Chico	238
Figura 68 – Print da tela do vídeo com a entrevista de Dona Ciça	240

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
2	CIDADE, CORPO, COSMO E TERRITÓRIO: LAGOAS DO NORTE PRA QUEM?	27
2.1	TERRITÓRIO PARA QUEM?	32
2.2	MATRIZ DE ESPACIALIDADE DA BOA ESPERANÇA	48
3	DA CAMINHADA METODOLÓGICA	59
3.1	ORALIDADES E VIVÊNCIAS: FAZER CIÊNCIA COMUNITÁRIA É ESCUTA E PARTICIPAÇÃO	60
3.2	OS PASSOS: “DAQUI EU NÃO SAIO”	74
3.3	FIOS DO TEMPO: HISTÓRIAS DE VIDA COMO METODOLOGIA PARA NARRATIVA CURADORA.....	85
3.4	DO EPISTEMICÍDIO ÀS EPISTEMOLOGIAS DA TERRA	90
4	COMUNICAÇÃO INTEGRAL E ATIVA PELO BEM VIVER	103
4.1	COMUNICAÇÃO ENTRE MAPAS AFETIVOS E MEMÓRIAS	122
4.2	DEMARCANDO O CIBERESPAÇO COM MEMÓRIAS E HISTÓRIAS DE VIDA TERRITORIALIZADAS	143
4.3	MULHERES NOS TERREIROS DA ESPERANÇA	151
4.3.1	Ver, sentir e Ouvir - “O círculo flui continuamente	154
4.3.2	Religando vivências – “O seu progresso vai atrapalhar a minha vida”	157
4.3.3	A voz das avós	161
4.3.4	Circulando entre memórias	163
4.3.5	A voz da Esperança	168
4.4	JORNALISMO POPULAR E INSURGENTE: NA TRANSCENDÊNCIA COMUNITÁRIA	182
4.4.1	Afluentes: Trabalhadores e trabalhadoras invisibilizadas que vivem do rio.	186
4.4.2	Margarida: “artista, negra, indígena e mulher libertadora”	186
4.4.3	Seu Antônio: “Vendi quatro gadozinhos que eu tinha no Maranhão e vim para o Piauí”	192
4.4.4	Série de reportagem Teresina Sem Maquiagem	195
4.4.5	Luana: sou uma jovem periférica, jovem negra, construí a minha casa aqui na ocupação na Santa Maria	196
4.4.6	Fotorreportagem – Mapeando memórias e território	201
4.5	O MUSEU DA RESISTÊNCIA DA BOA ESPERANÇA: MULTISENTIDOS, DO TÁTIL A OCUPAÇÃO DO CIBERESPAÇO	210
4.5.1	Museu Virtual da Resistência da Boa Esperança	218
4.5.2	Ensaio e Exposições	220
4.5.3	Histórias de vida	228
4.5.3.1	Seu Serapião, um vaqueiro antigo	230
4.5.3.2	Chico, griô, animador da re-existência	232
4.5.3.3	Dona Ciça, rezadeira que chegou de barco	238
4.5.4	A vida em vídeo	240
4.5.5	Ser Mãe na comunidade	241
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	247
6	REFERÊNCIAS	456

1 INTRODUÇÃO

Nas andarilhagens comunicativas das encruzilhadas latino-americanas, o caminho vai se fazendo a cada passo. Primeiro se delinea nas mentes e corações, que sentipensam outro viver possível, já que o inédito viável (Freire, 1987) é a única possibilidade para seguir andando. Tendo em vista que é a utopia do direito à vida, que mantém vivos os subalternizados/as, no caso da comunidade Boa Esperança, é o direito a uma cidade coletiva e ao seu território.

A comunidade Quilombola da Boa Esperança, localizada na capital do Piauí, em Teresina, hoje é símbolo de re-existência pelo direito à cidade. Re-existe porque resiste no enfrentamento ao apagamento de suas existências. Sobre re-existência, Porto-Gonçalves (2006) diz: “que não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (Porto-Gonçalves, 2006, p.47). É existindo que contra-coloniza o mundo, deseduca o sistema-mundo colonial e ensina perspectivas de existências plurais. Assim, é corpo-território, pois sente o mundo, afetos e emoções, pulsando de forma biointerativa com a terra que a abriga, são atravessamentos das vivências coletivas.

Com os seus modos tradicionais, os moradores e moradoras da comunidade criam táticas de luta em defesa de seu corpo-território contra as investidas do Programa Lagoas do Lagoas (PLN). O programa iniciou em 2008, de lá para cá vem desterritorializando famílias para, segundo a Prefeitura (2014), realizar obras de melhoramento urbano. Diante do modelo de cidade desenvolvimentista, que des-envolve sem as pessoas, os moradores e moradoras questionam: Lagoas do Norte Pra Quem? A resposta para esta pergunta vem inscrita nos muros das famílias: Não existem lagoas do Norte Sem os Moradores.

São 13 bairros, na zona Norte da capital, impactados pelo Programa Lagoas do Norte, onde vivem mais de 92 mil pessoas (Teresina, 2014), deste total, uma população de 10.558 habitantes reside no Bairro São Joaquim, que abriga a comunidade da Av. Boa Esperança, Teresina – Piauí – Brasil. A comunidade e seus passos anticoloniais contra as diversas tentativas de desapropriação re-existe a este megaempreendimento urbanístico desterritorializador.

Esta tese trata de uma artesanaria, que se faz em comunicação com a comunidade da Av. Boa Esperança, pondo em vista os saberes subalternizados atravessados por suas cosmologias ancestrais, onde a co-criação dos processos comunicativos agem em defesa do direito à cidade e à moradia.

Neste ínterim, as sabedorias ancestrais e suas filosofias são de salutar importância para a proposição de uma comunicação, que se tece no âmbito do sensível; neste horizonte,

problematizamos como se dá a comunicação insurgente junto aos saberes e práticas da comunidade Boa Esperança, desde suas cosmosensações/percepções¹ afro e indígenas, em defesa do direito à cidade e ao território.

Nosso pressuposto é que a comunicação insurgente se dá como revelação do modo de vida e memórias dos povos tradicionais para expressar a territorialização, como forma de enfrentar o apagamento produzido pela modernidade, numa perspectiva ontológica e epistêmica. Ontológica, pois trata dos modos de vida que historicamente foram silenciados. Epistêmica, pois aborda um pensamento latino-americano fortalecendo saberes comunitários, populares e ancestrais.

Neste percurso, caminhamos com autores como Bispo dos Santos (2015); Quijano (2013); Villanueva (2017; 2018); Krenak (2019); Ramose (1999); Mignolo (2017); Berkin (2019); autores que problematizam a episteme ocidental/modernizadora, pondo em questão um saber/fazer contracolonial, decolonial e anticolonial. Os autores apresentados têm perspectivas diferentes e, por vezes, divergentes, mas convergem na proposição de que outros mundos só serão possíveis com a quebra do saber/poder colonial e seu sistema-mundo capitalista; são, portanto, anticapitalistas e anticoloniais.

Nosso objetivo geral se dispôs a analisar a comunicação insurgente e popular, junto aos saberes e práticas, dos atingidos do Programa Lagoas do Norte em defesa do direito à cidade. Como objetivos específicos, mapeamos as comunicações de esperanças junto aos atingidos/as pelo Programa Lagoas do Norte, desde os processos comunicativos subjacentes às práticas de auto-organização em defesa do direito à cidade, com recorte territorial na Av. Boa Esperança; discutimos história/memória da comunidade e descrevemos os fundamentos das sabedorias comunitárias – tendo como referências as filosofias do bem viver e Ubuntu – dos processos de comunicação popular e insurgente. Além disso, identificamos aspectos da comunicação que enunciem esperanças para a comunidade ameaçada de desterritorialização e atingida por um grande empreendimento.

¹ Neste trabalho será usado o termo cosmosensações ou cosmopercepções, adotando a conceituação da nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2002). No entanto, também estará presente o uso da palavra sensações, por entender que percepção pode limitar as experiências possíveis com o corpo. Para a filósofa, “O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, ‘cosmovisão’ só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (OYÈWÙMÍ, 2002, p. 3).

Figura 1 – Imagem da Av. Boa Esperança com frases pintadas nos muros defendendo a permanência dos moradores.



Fonte: Arquivo pessoal.

Na figura lemos: Frase 1 – Firmino deixe quem tem casa em suas casas e dê casas a quem precisa; Frase 2 – Prefeito, não tente nos comprar com um bolo; Frase 3 – Morar, lutar, resistir. Daqui nunca sair; Frase 4 – Firmino me deixe em paz! Minha casa, minha vida! Firmino e seu projeto tira a paz do meu lar com ameala de desapropriação.

O problema empírico desta pesquisa é o deslocamento compulsório, resultando em desterritorialização (ou ameaças de desapropriação) nas comunidades atingidas pelo Programa Lagoas do Norte. O lugar apresenta marcadores sociais e raciais bem nítidos, exacerbando os conflitos urbanos; é neste lugar que desdobramos nosso processo teórico-metodológico. Para alcançar os objetivos neste território de disputas, apresentamos uma postura transmetodológica (Maldonado, 2016), que faz ponte com a conversidade (Fleuri, 2019); com Produção Horizontal do Conhecimento (Berkin, 2019). Coaduando com estas posturas metodológicas, em nossa andarilhagem de partilha participativa, dialogamos com a cartografia social (Acselrad, 2010); cartografia sentimental (Rolnik, 1989) e a pesquisação (Thiollent, 1986). A presença da Cartografia Social (Acselrad, 2010) é instrumento que convida a comunidade para o fazer coletivo; e a Cartografia Sentimental (Rolnik, 1989) que nos instrumentaliza para mergulhar na geografia dos afetos e por inventar pontes de linguagem.

Como técnica de produção dos dados dialogamos com a História Oral (Halbwachs, 1990) e História de Vida (Martinez, 2015; Perazzo, 2015; Grisa, 2003), dentro de um fazer participativo, que entende os sujeitos comunicantes em diálogo com a proponente da tese. Entendemos as histórias de vida como um método, mas para este trabalho se torna uma

metodologia entranhada no fazer comunicativo da comunidade. Na caminhada, fomos sentipensando² e compreendendo que cada narrativa, cada produção comunicacional, cada reverberar das vozes plurais de esperança são impregnados das histórias pessoais, que se juntam em um grande mosaico para dizer de uma história coletiva profunda, que denota uma larga temporalidade; quer dizer, não são histórias episódicas, superficiais ou de um curto período da história, mas são histórias que se encontram e que cruzam os tempos passado, presente e futuro. E este percurso é feito trazendo a oralidade muito presente, apesar de não se expressar apenas por ela; estas ferramentas metodológicas apresentadas são alinhavadas pela transmetodologia (Maldonado, 2016).

Figura 2 – Folder da Campanha em defesa das comunidades tradicionais da zona norte, impactadas pelo Programa Lagoas do Norte.



Fonte: Página “Lagoas do Norte Pra Quem?” no Facebook.³

A comunicação que transpassa a luta pelo direito à cidade, ao território e à moradia da comunidade da Boa Esperança envolve uma teia que senti-pensa (Fals Borda, 2009) das bordas ao centro, pois é apenas das margens que se torna possível insurgir na completude e na

² Termo de Orlando Fals Borda (2009), que apreendeu conhecimentos desde suas investidas junto aos movimentos populares e comunidades tradicionais. Para Escobar, outro teórico que se inspira no sentipensar de Borda, implica o co-razonar. “Sentir para pensar com o território implica pensar com o coração e com a mente, ou co-razonar, como bem enunciam colegas de Chiapas inspirado na experiência zapatista; é o caminho em que as comunidades territorializadas aprenderam a arte de viver. Este é um chamado, então, para que o leitor ou o leitora sentipense com os territórios, culturas e saberes de seus povos —com suas ontologias—, mais que com os conhecimento descontextualizado que fundamenta as noções de ‘desenvolvimento’, ‘crescimento’ e, até mesmo, ‘economia’ (ESCOBAR, 2014, p. 16, *tradução nossa*).

³ Disponível em: <https://www.facebook.com/ComiteLagoasDoNorte/>. Acesso em: 04 out. 2021.

integralidade da vida. É das beiradas dos rios, dos guetos, das ruas, das lagoas e das ruelas, que se delinea, de modo artesão, unindo atores (atrizes) sociais de lá e de cá, da periferia, de muitas comunidades, das universidades, do Piauí, do nordeste brasileiro e da América Latina; que uma comunicação integral, cosmoperceptiva (sensações) e ancestral vai alinhavando re-existências e convocando para tecer atos limites de modo coletivo, diante das situações limites (Freire, 1987). Tais situações são aquelas em que os obstáculos se apresentam, havendo ou não disposição para transpô-los, que o contexto social latino-americano apresenta diariamente aos setores subalternizados e oprimidos.

Para Maldonado (2016), os tempos que se apresentam são de investidas de ideias patriarcais, neoliberais, neoconservadores, militaristas, depredadores, imperiais, xenófobos e racistas; acrescento a este rol o avanço de ideais LGBTQA+fóbicos e de superexploração à natureza. Para Quijano (2013), estamos imersos em um processo de completa reconfiguração da colonialidade global de poder, onde estamos sujeitos a: 1) Reprivatização dos espaços públicos; 2) Reconcentração do controle do trabalho, dos recursos de produção e de distribuição; 3) Polarização social extrema; 4) Superexploração da natureza; 5) Hiperfetichização do mercado, mais do que da mercadoria; 6) Manipulação dos recursos tecnológicos de comunicação e transporte, para imposição da tecnocratização/instrumentalização; 7) Mercantilização da subjetividade e da experiência de vida, sobretudo das mulheres; acrescento a profunda mercantilização da subjetividade dos povos originários e tradicionais. É esta situação limite que a comunidade Boa Esperança enfrenta, contra o peso do sistema mundo moderno/colonial, localmente, a comunidade re-existe dando sua resposta às privatizações dos espaços públicos, à concentração do controle da produção e dos recursos existentes; contra a polarização social, que põe os integrantes da mesma classe em disputa, contra a superexploração da natureza e os constantes racismos ambientais; contra a concentração dos recursos de tecnologias, comunicações e transportes; finalmente, contra a mercantilização de suas subjetividades. São ações locais em resposta ao modo de produção da economia capitalista, lutar por outro modelo de cidade é também dar resposta às ações de controle da vida e concentração das riquezas em nível global, pois as políticas implementadas estão localizadas no amplo contexto da economia global.

Quando os modos de vida tradicionais e ancestrais estão ameaçados, a própria casa, abrigo e cosmos (Sodré, 2002), corre o risco de serem retirados por conta do modelo de desenvolvimento capitalista, que a tudo devora e especula, as pessoas atingidas pelo Programa Lagoas do Norte, moradores da comunidade que carregam o verbo esperar no nome, provocam seus atos limites. Cabe ressaltar que a noção de desenvolvimento se apresenta como

um termo que justifica a super exploração do ser humano e da natureza. Para Maria Sueli Rodrigues de Sousa (2021):

As categorias desenvolvimento, constitucionalismo, direitos humanos e direitos fundamentais se tornaram estruturantes da racionalidade moderna após as duas guerras mundiais, em que as referidas categorias emergiram com natureza corretiva: o desenvolvimento como correção ao progresso; constitucionalismo, direitos humanos e fundamentais, como correção do direito (Sousa, 2021, p. 260).

Para a autora, estes são consensos precários que emergiram no pós-guerra para salvar a lógica da racionalidade moderna. Desenvolvimento é uma categoria chave que orienta a vida baseada nos padrões eurocêntricos, excluindo-se as epistemologias e ontologias opostas à lógica da modernidade. Trocou-se a nomenclatura progresso por desenvolvimento, mas sua ação predatória e desagregadora continua a mesma. No contexto do Programa Lagoas do Norte, as consequências do desenvolvimento trazem a desterritorialização, pois a noção de crescimento está intrínseca à exclusão de uns e favorecimento de outros.

Contra a lógica desenvolvimentista, a comunidade Boa Esperança apela para seus saberes e cosmogonias. Diante de seu inédito viável, as ações que se delineiam diante da impossibilidade de aceitar o que está sendo, a comunidade Boa Esperança, caminha em defesa de seus direitos enquanto retornam às memórias antepassadas que fortalecem presentes. Para Sartre (Sartre *apud* Iasi, 2014, p. 79):

A transformação tem, pois, lugar quando a impossibilidade é ela mesma impossível, ou, se preferirem, quando um acontecimento sintético revela a impossibilidade de mudar como impossibilidade de viver. O que tem como efeito direto que a impossibilidade de mudar se volta como objeto que se tem de superar para continuar a vida (Sartre *apud* Iasi, 2014, p. 79).

A impossibilidade de se render ao determinismo de uma continuidade histórica apresenta as possibilidades de construção de outra cidade, entendendo o direito à cidade no seu mais puro conceito de apropriação e construção diante das necessidades e desejos dos cidadãos (Harvey, 2013; Lefebvre, 2001). O direito à cidade, Lefebvre (2001) aponta como utopia experimental, nasce de antemão pela elaboração utópica, que vê no cotidiano as possibilidades de sua concretização, sonho e experimento. “Quais serão os locais que socialmente terão sucesso? Como detectá-los? (...) Quais tempos, quais ritmos de vida cotidiana se inscrevem, se escrevem, se prescrevem nesses espaços 'bem sucedidos', isto é, nesses espaços favoráveis à felicidade? É isso que interessa” (Lefebvre, 2001, p. 110).

Alinhavando os senti-pensares (Fals Borda, 2009) desta cidade, em favor de um Bem Viver e da vida em fluxo biointerativo (Santos, 2015), que respeita as diferenças e celebra a diversidade, é que se constrói, através de uma comunicação integral, e se desenha uma condição para reivindicar a palavra coletiva para construção da cidade. Assim, no âmbito desta tese, almejamos reelaborar o senti-pensar comunicativo, calcado nos saberes e práticas dos sujeitos insurgentes e insubordinados, onde a nascente é o pensar decolonial e as ações contra-colonizadoras. “Como perspectiva transformadora, a decolonização da Comunicação supõe um novo caminho utópico no combate à segregação epistêmica e cuja finalidade é restabelecer uma comunicação que humanize.” (Villanueva, 2018, p. 80, tradução nossa).

No processo de luta e reivindicações da comunidade em questão, toda a cidade de Teresina é convidada a se enredar nas tramas de re-existência, sejam os movimentos sociais, setores progressistas da universidade e militantes das diversas pautas na cidade. Provocada a fazer-pensar comunicação, nesse contexto, é que a proposta desta tese nasce, após mais de seis anos de militância, em defesa das moradias, neste movimento que existe há mais de uma década. Nele vimos fortalecer o sentimento comunitário de pertencimento identitário ao território, junto de suas memórias ancestrais e histórias de vida onde auto-afirmam as suas descendências.

A comunidade se auto-reconhece quilombola⁴, ao contar suas histórias e memórias demarcam que o território em questão é ancestral e berço da cidade de Teresina. Salientam que no mesmo solo viveram indígenas e suas raízes (avós e pais) vêm se costurando diaspóricamente ao longo dos anos em trajetos dos seus antepassados, cuja colonização cuidou em dispersar no espaço, a ponto de que já não seja possível identificar suas etnias; o que vale enaltecer, para honrar os povos indígenas e suas diversas diásporas migratórias.

Importante lembrar o apagamento da história indígena, que faz com que, muitas vezes, essas raízes caiam no esquecimento pela falácia do discurso que afirma uma dizimação. A comunidade Boa Esperança se intitula afropindorâmica. Mesmo que a história tenha tentado apagar suas raízes indígenas, em algum lugar pulsa esta herança, seja nos modos de fazer ou pensar.

Respeitando e reconhecendo essas memórias, traçamos nossos entendimentos, desde uma comunicação que bebe nas filosofias de ser afro e indígena, sendo este fazer comunicativo comum e horizontal; tomamos como base filosofias afro como Ubuntu (Kakosi, 2018; Uã Flor,

⁴ Além da comunidade se auto-reconhecer quilombola, está em busca do reconhecimento oficial junto à Fundação Zumbi dos Palmares.

2016; Ramose, 1999) e a filosofia do Bem Viver (Acosta, 2016; Contreras, 2014; Krenak, 2019; Fleuri, 2019).

Para composição desta tese, trouxemos pluralidades epistêmicas, que foram excluídas e consideradas como exterioridade (Dussel, 2015), para tecer uma comunicação que seja ponte para caminharmos além da modernidade. Sabemos que é nas tensões que se criam as possibilidades dos trânsitos, entendemos que no momento histórico, em que se tece esta tese, os trânsitos em favor dos setores subalternizados encontram-se fragilizados para superação deste horizonte histórico construído pela modernidade, que excluiu e vem excluindo muitas possibilidades de vida. Mas é sabido que os setores oprimidos e explorados sempre estiveram tensionando a correlação de forças em táticas diversas, dentre elas, as comunicativas. Assim, cremos que as soluções epistemológicas vivas neste caminhar são capazes de apresentar soluções plurais para o tempo presente.

No andarilhar desta tese, caminho que não se fez apenas no período cronológico do doutorado, mas desde muitas parcerias e andanças anteriores, na luta pelo direito à cidade e pela comunicação popular, construímos esses saberes/soluções para transposição deste sistema-mundo, que se experimenta no presente. A máxima: um mundo onde cabem muitos mundos, só pode haver razão se vivenciada nos ensaios do presente.

No primeiro capítulo, “Cidade, Corpo, Cosmo e Território: Lagoas do Norte Pra quem?”, tratamos sobre as questões da cidade e como se dão os movimentos de re-existência das pessoas atingidas pelo Programa Lagoas do Norte, pelo seu direito ao território, à moradia e à cidade, com foco na comunidade Boa Esperança.

No segundo capítulo, partilhamos a caminhada metodológica participativa e as ações que nos levaram a tecer o terceiro capítulo, onde encontramos as histórias de re-existência da comunidade. A nossa caminhada metodológica é um convite a fazer junto, desde a conversa, o diálogo, a participação e a ação coletiva. É fazer das histórias e das memórias formas de alinhar narrativas para uma cura coletiva das feridas causadas pela exploração e expropriação do capital. É fazer do autorreconhecimento horizontal, uma forma de se enxergar no mundo, de criar comunicação que signifique e ressignifique o mundo.

E, por fim, no terceiro capítulo, “Comunicação Integral e ativa pelo Bem Viver”, propomos um encontro dialógico entre as cosmosensações/percepções, filosofias originárias e afrodescentes para pensar esta comunicação integral, que transflui como uma ponte para superação dos modelos comunicacionais hegemônicos, que tem excluído tantas vozes e epistemes. Abordamos as histórias de vida e narrativas orais, como um ponto onde culminam nas estratégias e táticas de sobrevivência do povo; além de mapearmos as diversas táticas

comunicacionais sejam elas faladas, desenhadas, dançadas, escritas ou videografadas. Na análise, encontram-se os materiais realizados no Projeto de Comunicação Popular Mulheres nos Terreiros da Esperança, realizado em 2017, uma parceria entre o Centro de Defesa Ferreira de Sousa e a Flore.Ser Comunicação Coletiva (hoje OcorreDiário). Além dos materiais de jornalismo popular e insurgente, presentes na editoria Esperanças, da Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa OcorreDiário. Por fim, a análise traz materiais do Museu Virtual da Boa Esperança, produção de três editorias presentes no site: Exposição e Fotografias; Histórias de Vida e Vida em Vídeo.

Como considerações deste processo participativo e colaborativo, desvelamos uma comunicação que insurge das epistemes e ontologias ancestrais guardadas pela comunidade, que nos convidam a uma comunicação integral e ativa, pois se desenha como condição para elaboração da palavra coletiva, que reivindica o direito à cidade, à moradia e ao território. Essa comunicação denota sentidos de Bem Viver e Ubuntu, como referências que permitem pensar outras sociabilidades. É, com estes referentes, que encontramos a quadruple potência comunicativa que se apresenta por meio da mobilização, informação, educação popular e organização, a qual chamamos de circularidade das confluências comunicativas. Consideramos que essa tese fortalece a comunidade, a pesquisa em comunicação e a academia, pois permite tecer teoricamente na ciência do comum (Sodré, 2015): que é comunicar, sentir, ouvir e estar sempre atento a todos os ruídos nos movimentos da vida que pulsa. O comum é a vida falada e vivida – da enunciação coletiva, onde há sempre o eco de inúmeras vozes, que demandam espaço para dizer a palavra coletiva.

Sentipensamos com a comunidade, uma comunicação que é integral, pois é harmônica e de bioconvivência com o cosmos, com a diversidade humana e com a natureza; é uma comunicação que se põe em relação de reciprocidade com a vida, sem deixar de lado as intuições (também são formas de conhecimento que escapam aos sentidos materiais do corpo) e a cosmosensação/percepção, que emana dos conhecimentos ancestrais. É integradora e bioativa, pois se faz na ação, na busca pela transformação social e na denúncia das violações de direitos do sistema mundial moderno/colonial, o capitalismo. É nesta integralidade que se faz curadora, criando narrativas que fortalecem projetos de vida enraizados no território, põe na gira os diversos saberes e vivências para construir um discurso coletivo.

É uma comunicação popular, insurgente e integral, pois se cura da obrigação de obedecer aos padrões coloniais e suas estéticas, desobedecendo a ordem do fazer/saber/ser colonial, respeitando as epistemes, ontologias comunitárias e seus projetos de Boa Vida, além de reparar pela escuta e restauração da palavra. Deste modo, integra corpo, mente e espírito

para elaborar uma forma comunicativa, que se coloca frontalmente contra as opressões de raça, gênero e classe. E, com esta comunicação, a comunidade Boa Esperança integra a cidade, para além do seu espaço geográfico absoluto, para ser comunidade e repensar as sociabilidades nas partilhas urbanas. Assim, revela estratégias e mecanismos de produção dos sentidos e significados nos mais diversos processos comunicacionais apresentados, sejam eles em forma jornalística, audiovisual, de agitação e propaganda, performática, artística, imagética, oral, corporal; ainda, exhibe em diversas plataformas seja nas redes sociais digitais ou analógicas. Nesta produção de sentido, revelam as escolhas que se fazem nos contextos sociais e políticos para apreensão e compreensão da realidade.

Deste modo, mesmo podendo apresentar múltiplos sentidos, as seleções e exclusões são efetuadas tanto do ponto de vista da pesquisa quanto do que a comunidade escolhe para narrar, pois seu locus de enunciação (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016) é quem guia as escolhas. Sobre a enunciação, Vizeu (2003) destaca, tendo como base Benveniste, que se trata da relação entre o locutor e o sujeito-alocutário; apesar de que “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (Benveniste *apud* Vizeu, 2003, p. 109), ela acontece sendo ponte Eu-tu, pois todo processo enunciativo implica um *sujeito-alocutário*, não é isolado e nem solitário, pois constrói uma performatividade conjuntamente com o outro.

De outro lado, é possível afirmar que todo o processo enunciativo realizado por meio da comunicação popular e insurgente, proposta pela comunidade Boa Esperança, tem seus valores performativos, que não apenas descrevem o mundo, mas implica a ação, ato de transformação e posicionamento; apresenta a diversidade de sentidos e significados, que emergem do território ao tempo em que produz sentidos comuns de re-existência, de direitos, de cidade e até os sentidos comuns do que é território.

As significações construídas pela comunidade, em suas ações midiáticas e comunicacionais, são palavras que escrevem uma leitura de mundo coletiva. Percebendo-se enquanto transformadores de suas realidade, criando autonomia na construção de sua palavra, a comunidade Boa Esperança criam significações de mundo, de si e de outras possibilidades de presente. A percepção da significação dos signos é, para Freire (1987), uma ação cultural e dialógica de libertação, pois acontece na problematização do mundo enquanto autodescoberta e descoberta do mundo.

Descobrirem-se, portanto, através de uma modalidade de ação cultural, dialógica, problematizadora de si mesmos em seu enfrentamento com o mundo, significa, num primeiro momento, que se descubram como Pedro, Antônio, com Josefa, com toda a

significação profunda que tem esta descoberta. No fundo, ela implica numa percepção distinta da significação dos signos. Mundo, homens, cultura, árvore, trabalho, animal, vão assumindo a significação verdadeira que não tinham (Freire, 1987, p. 101).

Ao elaborar táticas midiáticas para colocar suas histórias, memórias, narrativas e palavras no mundo, a comunidade se auto descobre enquanto descobrem o mundo. No processo de escrever suas histórias, cria sentidos de esperanças em suas insurgências e existências comunicativas. À medida que denunciam o Programa Lagoas do Norte e suas violações de direitos, também reconhecem suas estratégias locais, que, por sua vez, não se descolam das estratégias internacionais, onde se situam os organismos internacionais financiadores e planejadores da cidade e de urbanidades modernas.

Assim, se substancializa as existências comunicativas, pois a comunidade se faz existir para si e ao mundo por meio da palavra. Existem e exercem seu direito à comunicação. Comunicar se faz ação transformadora, que desvela o mundo, põe os sujeitos em mobilização e movimento. Confirmando o que Freire postula, “A libertação dos indivíduos só ganha profunda significação quando se alcança a transformação da sociedade” (Freire, 1992, p. 94). É dizer, a emancipação é verdadeira quando os indivíduos percebem que ela é alcançada por meio da transformação deste sistema desigual e explorador. A comunicação popular, insurgente e integral, é agente de transformação dessas realidades, pois entende que a liberdade não é ação solitária e nem acontece sem transformar a realidade social, sendo, portanto, uma ação solidária de transformação do mundo.

2 CIDADE, CORPO, COSMO E TERRITÓRIO: LAGOAS DO NORTE PRA QUEM?

Onde casa, corpo e território se fundem inseparáveis, a luta pela vida, moradia, espiritualidade e território se inscreve na possibilidade de existência. Para Sodré (2002), é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo e vai ampliando o espaço físico-espiritual do indivíduo (Sodré, 2002, p. 65). A luta pelo direito à cidade e à moradia perpetradas pelos atingidos do Programa Lagoas do Norte é uma re-existência, que age em integralidade do corpo, mente e espírito, pois no mesmo território além de abrigar casa, abriga trabalho, manifestações religiosas e culturais, lazer, suas histórias e memórias. O autor afirma, “Dentro dessa visão, a casa é a parte menor do Cosmos e, no entanto, a mais nobre: ‘Por excelência, a parte do espaço em que o homem imprime antes de tudo a sua concepção do mundo’” (Sodré, 2002, p. 66). Podemos observar uma parte deste cosmos no seguinte trecho.

Na mesa de Paruca tem cura, tem melancia e tem abóbora. Tem letras, fé, santas, poemas, histórias de vidas entrelaçadas. A casa toda é seu corpo. Paredes feitas de poemas. Estantes feitas de cartas. Mesas feitas de receitas contra a solidão. Tudo quanto é de erva curadeira, lá, tem. (Museu Virtual, 2021, S/P).

Esta visão apresentada por Sodré (2002) é observada, vivenciada e sentida imagetivamente e biograficamente na comunidade da Boa Esperança. Ao adentrar a casa de Paruca, uma das moradas locais, é possível experienciar esta casa-corpo-território. Sobre a mesa cartas, poemas, reivindicações e palavras de ordem que exigem permanência em seu cosmo. O trecho acima encontra-se no Museu Virtual⁵, escrito pela autora desta tese, acompanhadas de fotografias também de sua autoria.

Figura 3 - Casa de dona Paruca.



Fonte: Autoria própria.

⁵ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org/>. Acesso em: 04 out. 2021.

Entendemos o território não apenas como espaço delimitado e demarcadas pelas suas dimensões absolutas, o espaço vai ampliando em dimensões relativas, relacionais e absolutas (Harvey, 2015). O território se apresenta desde suas relações sociais, políticas, econômicas, socioambientais e outros diferentes campos, transbordando múltiplas territorialidades. Sendo o território carregado de memórias, culturas e histórias, concordamos com Santos (2007), onde afirma que território é o chão e a identidade. “A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da existência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (Santos, 2007, p. 14).

As cartas de Paruca espalhadas por sua casa são significativas e representativas de uma das estratégias dialógicas e comunicativas – ou seja, de suas existências comunicativas – apresentadas pela comunidade ao longo de sua re-existência para permanecer no seu território. As cartas de várias mulheres, com vivências semelhantes a dona Paruca, foram enviadas para o prefeito local e chegaram a compor um dossiê enviado para o Banco Mundial, exigindo justiça e reparação às violações de Direitos Humanos⁶.

A comunidade se localiza na zona norte da capital do Piauí, Teresina, que reivindica o título de berço da cidade. Ali, no encontro entre os rios Poty e Parnaíba, também se encontram epistemologias das águas, saberes insurgentes de barro, artesanias tecnológicas ancestrais, espiritualidades biocêntricas e, mais do que tudo, uma história de partilha que envolve muitas lutas por melhorias e direitos coletivos. Contam, as mais velhas, que um pé de angico era ponto de encontro para tecer enxovais para as crianças vindouras; era ali que discutiam as necessidades por água encanada, creche, condições de trabalho, escolas, etc., assim como as estratégias para lograr estes direitos.

É neste território que mergulhamos para aprender e co-criar/vivenciar estratégias afetivas e sensíveis para uma comunicação integral, tendo como problema empírico as tentativas de desapropriação para implantação de um projeto desenvolvimentista, Programa Lagoas do Norte.

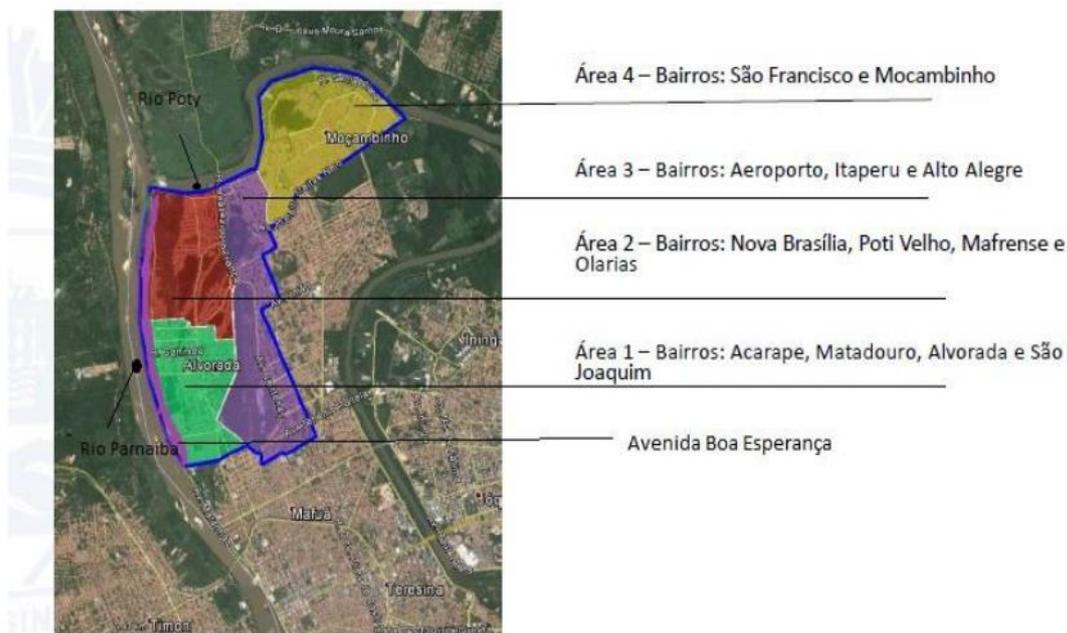
A comunidade se localiza a 10 minutos do centro da cidade e está entre os rios Poty e Parnaíba, em sua população se encontram vazanteiros, pescadores, rezadeiras, mães e pais de santo, brincantes de bumba meu boi, dentre outras identidades.

Nota-se que os interesses empresariais sobressaem na região da periferia, que abrigou os negros e indígenas desde o início da história da cidade, comumente criminalizada, que agora

⁶ Vale ressaltar que, em 2023, o Ministério Público Federal (MPF) reconheceu as violações de direitos humanos e incentivou a comunidade e traçar formas de reparação.

se torna um rentável ambiente para negócios, atendendo às perspectivas de uma cidade para o consumo, como afirma Bomfim (2010).

Figura 4 – Bairros atingidos pelo PLN.



Fonte: Pereira, 2017, p. 34.

Segundo Pereira (2017), o processo de ocupação da cidade data de 1800, nas áreas que compreendem a zona norte da cidade, apesar de que o processo de aceleração da ocupação tenha sido acentuado na zona leste, entre os anos 1970-1980, quando o crescimento se deu em toda a cidade,

Sobretudo, naquelas de ocupação mais antiga, como a zona norte, que, em virtude, de grande especulação imobiliária nas zonas sul e leste, tornou-se o lugar “preferencial” de vida e habitação tanto para as famílias de baixa renda já residentes em Teresina, quanto para aquelas recém-emigradas do interior do Piauí e de estados vizinhos (Lima, 2010; Moura, 2006 *apud* Pereira, 2017).

Se antes a região era refúgio e alternativa a manutenção dos modos de vida de muitos que vinham do interior para a cidade, agora os moradores são forçados a deixar sua casa-cosmos-território para se enquadrar no modelo de vida de uma cidade que nega direito aos seus costumes. Segundo o marco de reassentamento (2014), 327 casas foram reassentadas no Residencial Zilda Arns, Bairro Nova Brasília, em apartamentos de 32 m². Cito este exemplo para demonstrar o quanto a violação dos modos de vida são nítidos. O tamanho da moradia está entre os principais incômodos apontados no próprio marco de reassentamento involuntário, bem

como o atraso no pagamento das indenizações das famílias que assim o preferiram (Teresina, 2014). Para quem tinha como quintal, o rio e a vazante, em um modo de vida entranhado com a terra, ir para blocos de concreto em um bairro afastado do centro da cidade representa uma negação à vida. Ainda é válido ressaltar que é comum em uma mesma casa ou quintal morar duas ou mais famílias.

Segundo levantamentos da Prefeitura Municipal de Teresina (Caracterização Socioeconômica da área das Lagoas do Norte), “A área total do Programa Lagoas do Norte, com aproximadamente 1.198 ha, compreende os 13 bairros da zona norte da cidade que estão sob influência direta das lagoas e onde vivem mais de 92 mil pessoas” (SEMPPLAN, 2012). Deste total, uma população de 10.558 habitantes reside no Bairro São Joaquim, que abriga a comunidade da Av. Boa Esperança.

Na comunidade, o urbano/rural, campo/cidade convivem em espaço-temporalidades que desafiam a lógica binarista da colonialidade, pois não se excluem. João Rua (2020), ao trabalhar estes pares citados, aponta que a totalidade-espço nunca poderá estar fechada (completa) “pois, a cada momento novos elementos surgem para serem incorporados” (Rua, 2020, p.205), estando sempre aberta a novas interações. O autor aponta como

A distinção cidade-campo, rural-urbano tem sido considerada a partir de uma dicotomização pautada no espaço como absoluto, com critérios baseados, sobretudo, na malha político administrativa, no caso brasileiro. A dicotomia apontada acaba por superenfatizar (e, portanto, estereotipar) as diferenças entre rural e urbano, ao mesmo tempo em que camufla a diversidade presente nos espaços rurais, ao subenfatizá-la – ofuscando a multiplicidade dos lugares e dos sujeitos rurais (Rua, 2020, p.206).

Neste sentido, destacamos a diversidade entre campo e cidade, rural e urbano, presente no espaço-temporalidade dessa comunidade, que se dá pelas características e os modos de fazer e viver, que se apresentam nas cotidianidades. A comunidade ribeirinha fica a dez minutos a pé do centro da cidade, caminhada feita pela avenida também chamada de avenida Boa Esperança. Ora, avenida é um termo marcadamente urbano, o que poderia não representar imediatamente os modos de vida, por exemplo, de pescadores e vazanteiros, mas de algum modo, o faz, porque a totalidade-espço aqui não se restringe aos estereótipos ou a medição absoluta, mas se faz na relacionalidade e na relatividade das experimentações cotidianas. Assim, entendemos que existe apenas uma forma de ser urbano, como não existe uma única forma representativa e estereotipada de ser rural. O movimento na comunidade nos apresenta isso muito fortemente, onde a dinâmica do rural não foi neutralizada, mas tem suas presenças transfluindo entre esse par conceitual (rural/urbano).

Na vivência e experiência na comunidade podemos perceber que rural não é apenas espaço absoluto e medido, mas é modo de vida e temporalidade. Em uma única casa, por exemplo, podemos ver dois tipos de temporalidade. Na avenida, o ronco de motores de carros, entre bicicletas, motos e ônibus, adentrando as casas desta mesma avenida, somos convidados/as a entrar nas vazantes, a olhar pequenos animais de criação, como galinhas, cabras e bodes.

Além disso, na avenida tem a pressa, mas no cosmos da casa há o tempo de quem planta e espera o ciclo para a colheita. Muitos e muitas, somos as pesquisadoras e pesquisadores, que chegam com o ritmo acelerado do tempo acadêmico, extremamente impregnado desta urbanidade, que não permite a presença do tempo largo e cíclico, somos forçados a esperar na temporalidade de quem planta e que ao mesmo tempo são aqueles que apresentam a urgência de permanecer no território.

Na urgência, contudo, experimentamos a ciclicidade, nos voltando a pensar estratégias que subjazem deste pensar/fazer/sentir pulsante entre o asfalto e a terra. Então, o direito à cidade é também o direito à moradia que permita a diversidade no fazer com o entorno, com o rio, as lagoas e o barro.

Retomando Ruas (2020), nesta empiria, observamos a proposta de romper o rural como espaço homogêneo e sem abertura para novas entradas e interações. Mesmo assim, apontando múltiplas conexões que resultam de hibridizações entre campo e cidade, ainda se estabelecem relações assimétricas ou mesmo de desigualdades promovidas pelas lógicas do sistema capitalista e portadora da racionalidade urbana, que muitas vezes se impõe.

É necessário destacar que este não é um território essencialista, purista ou mesmo uma ilha capaz de não se contaminar com as lógicas impostas pela colonialidade, modernidade e capitalismo. Apenas destacamos que há convivências nos modos de fazer o cotidiano que não são herméticas e atravessam o tempo com suas tradicionalidades, ao passo que não estão fechadas às interações. Não há apenas desigualdades e assimetrias, apesar de que elas existem, mas há espaço-temporalidades, que inspiram a construir outros convívios, bem viver, sociabilidades e projetos de vida.

Com estas anotações sobre a percepção/sensação que esta pesquisadora tem da espaço-temporalidade da comunidade, podemos então pensar sobre as tensões, disputas e, de outro lado, confluências que existem em torno do território. O que seria então território para os moradores e quem disputa o disputa?

2.1 TERRITÓRIO PARA QUEM?

Ao Norte de Teresina, casa-espço-lugar, onde os moradores e moradoras vêm reivindicando sua ancestralidade quilombola, sem esquecer que seus entes queridos descem às margens do rio, desde diásporas indígenas, demarcadas em histórias que habitam na memória, sem lastros aparentes de etnias, mas nitidamente emergem nos saberes e práticas cotidianos, assim, comumente se auto intitulam afropindorâmicos ou afroindígenas.

Além disso, as marcas ancestrais indígenas deste território são relatadas em relatório, que relembra que o lugar fora pertencente aos indígenas Potys até metade do século XVII (Chaves, 1998, p.161-162 *apud* IPHAN, 2014, p.3). O relatório do IPHAN (2014) afirma que a capital se iniciou naquela região, em 1760, com traçado em xadrez, no centro, a Igreja de Nossa Senhora do Amparo, igreja na qual, contam-se entre memórias populares, é um grande cemitério indígena. O IPHAN (2014) aponta que a ocupação da região da Av. Boa Esperança ocorreu a partir de 1960, região ocupada principalmente pelos vaqueiros, com permissão dos proprietários das quintas e vacarias da região, onde cresceram e ajudaram no desenvolvimento da região, tornando-se os bairros atuais da zona norte.

De um lado, a história do Piauí sem memória indígena vai sendo reescrita por uma cidade que traz à tona suas histórias em suas caminhadas. Embora não seja o intuito desta tese, discorrer sobre a ocupação indígena no Estado do Piauí, faz-se necessário mencionar que estas raízes são reivindicadas para confrontar a historiografia oficial, que afirma que o Piauí era apenas local de passagem e não território indígena. Para Carvalho (2008), há várias marcas deste protagonismo indígena em solos piauienses, alguns dos quais ele cita: Tabajara, Gueguê, Tupinambá, Timbira, Acaroá e Paracati. Além disso, atualmente há aldeias Guajajara na cidade de Teresina, Tabajara (município de Piripiri), Gamelas (sul do Estado) e outras. Há controvérsias em termos de quais os indígenas habitavam o Estado filho do sol do Equador, mas é certo que a narrativa de negação destes povos não será mais a única história a ser contada e reprisada.

Figura 5 – Intervenção artística realizada nos muros da Av. Boa Esperança, homenageando Cacique Raoni. Na legenda do Instagram “Teresina é território indígena”.



Fonte: Instagram Centro de Defesa Ferreira de Sousa.

A comunidade que habita a Av. Boa Esperança, vive há mais de 10 anos uma luta em defesa de seu território, desde que o Programa Lagoas do Norte (PLN) começou a ser planejado. Nos últimos anos, emergiu a urgência da reivindicação da identidade quilombola com a campanha “Demarca Boa Esperança”, pois fustigados pelo limiar da desapropriação de suas moradias, a re-existência despontou a luta em defesa de seus modos de vida. Esta campanha está alojada no Museu Virtual da comunidade, onde se lê o chamado e o pedido de apoio da sociedade em geral. “O ano de 2019 foi um marco dessa história, quando a comunidade da Boa Esperança se auto-reconhece como Remanescente Quilombola. Hoje, a luta do Quilombo Urbano da Boa Esperança é pela demarcação do seu território. Apoie essa luta!” (Museu da Resistência da Boa Esperança, 2021). Destes dizeres, o usuário é convidado a entrar no site da

petição para demarcação, cujo site se chama “Demarca Boa Esperança”. Dentre as descrições do território, mapas afetivos feitos pela comunidade e imagens do lugar encontra-se mais uma tática de re-existência, onde a palavra coletiva expressa memórias e modos de vida presentes. No texto de aberto está expresso:

Antes mesmo da fundação da capital Teresina (1852), comunidades remanescentes indígenas e quilombolas já habitavam o território ribeirinho entre os rios Poti e Parnaíba, conhecido como Lagoas do Norte, e que atualmente faz parte da zona norte da cidade.

São oleiros, vazanteiras, rezadeiras, pescadores, brincantes do Bumba Meu Boi e povos de terreiros de matriz africana que ainda hoje mantêm viva a cultura tradicional, convivendo com o meio urbano (Demarca Boa Esperança, 2021).⁷

Destaca-se a riqueza deste território, desde as marcas deixadas por ex-escravizados que ali se alojaram. Carmo e Carvalho (2017) afirmam que a Zona Norte da cidade era lugar onde se firmavam povos de cultura africana, onde a cidade naquele pedaço de chão se afirma entre brincadeiras da cultura popular como Bumba meu boi, ribeirinhos, blocos de carnaval e lendas.

Do ponto de vista religioso, destacam-se cerca de 210 terreiros de umbanda e candomblé na zona norte da cidade (Silva *apud* Carmo; Carvalho, 2017). As autoras apontam para a subnotificação dos dados. Por fim, as atividades de trabalho, onde se destacam o exercício de vazanteiros, oleiros e artesãos, estes atingidos pelo Programa Lagoas do Norte, onde cerca de 500 famílias foram reassentadas, segundo o marco de reassentamento involuntário (2014). É válido afirmar que esse trabalho da cultura popular e espiritualidade, são partes indissociáveis do cosmos-casa, já que os quintais são locais do fazer religioso, do trabalho e das culturas.

O Programa Lagoas do Norte, que iniciou sua implantação em 2008, diz-se urbanístico, ambiental e de requalificação urbana mas, no entanto, visa impactar quase três mil (3.000) famílias, entre treze (13) bairros, dos vinte e cinco (25) existentes na Zona Norte da cidade de Teresina. Dentre os locais atingidos está a comunidade Boa Esperança, que se estabelece ao longo da Av. Boa Esperança, fica há 10 minutos a pé até o centro e é ladeada pelo rio Parnaíba, onde ele se encontra com o rio Poti. A comunidade é lugar de passagem para chegar a um dos pontos turísticos, o Encontro dos Rios. Esta descrição nos leva a entender o interesse municipal em remover as famílias do local, pois segundo os gestores, esta é uma área nobre e precisa ser revitalizada, mas no entender da comunidade não se revitaliza o que já têm vida, tão pouco se enobrece desabrigando moradores tradicionais.

⁷ Disponível em: <https://demarcaboaesperanca.info/>. Acesso em: 04 ago. 2021.

A seguir, o mapa demonstrando as 11 lagoas, que são elas: Lagoa do Cachorro, Lagoa dos Oleiros, Lagoa Cerâmica Poti, Lagoa da Draga II, Lagoa da Piçarreira, Lagoa do Jacaré, Lagoa São Joaquim, Lagoa Pantanal, Lagoa Mazerino, Canal Padre Eduardo, Lagoa da Piçarreira do Cabrinha, Lagoa da Piçarreira do Lourival.

Figura 6 – Mapa das Lagoas.



Fonte: Site Demarca Boa Esperança.

O Programa Lagoas do Norte visa transformar a região das lagoas em um cartão postal da cidade, transformando os espaços, reformando equipamentos antigos como o Teatro do Boi e o Parque Encontro dos Rios, e criando novos parques. A questão problemática é que a Prefeitura Municipal de Teresina (PMT), tem dado peso à política de desapropriação das famílias, não levando em conta a prerrogativa e diretrizes do Banco Mundial (BM), que indica melhoria das moradias e, em último caso, a remoção. Assim como aconteceu na primeira fase de implantação do programa (2009-2014), quando quatrocentas e noventa e três (493) famílias de oleiros (Teresina, 2014), sujeitos que viviam desde um movimento circular com a terra, ora trabalhando com o barro, ora nas vazantes, foram alvo do reassentamento involuntário.

Figura 7 – Print de reportagem feita em parceria entre a comunidade e a plataforma de comunicação OcorreDiário.



Fonte: OcorreDiário.

As remoções podem vir ou não com aviso prévio. No caso dos moradores da Vila Apolónia, no dia 12 de junho de 2019, o aviso foi o barulho do trator, que acordou alguns moradores ainda dentro de suas casas enquanto elas eram demolidas. O ocorrido foi registrado em reportagem colaborativa⁸ na editoria Esperanças, da Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa OcorreDiário, espaço destinado para a produção midiática da comunidade Boa Esperança. A seguir um print da reportagem que faz alusão ao fato da demolição ter ocorrido na semana do aniversário de Teresina. No lead da matéria “Bolo uma vez por ano, taca o ano inteiro”.

Figura 8 – Print da matéria sobre manifestação contra demolição das casas na Vila Apolónia, que acabou em detenção.

⁸Disponível em: <https://ocorrediario.com/proximadamentetrinta-casas-demolidas-e-teresina-aniversaria-lagoas-do-norte-ou-palha-de-arroz/>. Acesso em: 4 out. 2021.

A CIDADE ESPERANÇAS

Engula seu bolo: povo reage aos despejos da prefeitura no aniversário de Teresina

Redação Ocorre Diário 19 de agosto de 2019



Moradores e apoiadores das comunidades atingidas pelo Programa Lagoas do Norte enfrentaram com arte e resistência o grande circo que prefeitura de Teresina armou para o aniversário

Fonte: OcorreDiário.

Este é o apagamento histórico que a comunidade Boa Esperança vivencia em nome do progresso, a invisibilização do que é capaz de fazer o Estado em relação imbricada com o capital. Um silenciamento que foi repetido muitas vezes na história, não à toa o título da matéria questiona “Lagoas do Norte ou Palha de Arroz?”, fazendo alusão aos incêndios criminosos que destruíram as moradias de palha na região centro-sul da capital nos anos 1940, em plena ditadura Vargas, o fato foi immortalizado no romance de Fontes Ibiapina, intitulado Palha de arroz. Por trás das ações de incêndio estava o intuito de higienizar a cidade, expulsando os moradores mais pobres das proximidades do centro. É este silenciamento que a comunidade quer romper quando elabora seus processos comunicativos. A matéria acima é uma das formas de visibilizar as violações de direitos que a comunidade tem passado, onde se somam outras estratégias como manifestações de rua, exposta na reportagem⁹, também da editoria Esperanças-OcorreDiário.

⁹ Disponível em: <https://ocorrediariorio.com/engula-seu-bolo-povo-reage-aos-despejos-da-prefeitura-no-aniversario-de-teresina/>. Acesso em: 4 out. 2021.

A destruição das moradias, na Vila Apolônia, é um dos exemplos de como o projeto vem na contramão dos objetivos de uma cidade inclusiva, contra os princípios expressos no próprio programa, que se diz de melhoramento urbano.

Um dos argumentos oficiais, trata constantemente sobre irregularidades para legitimar este tipo de ação. Ao falar sobre cidade e a lei, Rolnik (1997) chama atenção sobre a condição de irregularidades, apontando para o fato de que nas periferias o espaço é organizado de forma particular, não se enquadra nas previsões da lei e sim na apropriação territorial baseada unicamente no critério da utilização.

Mais uma vez aqui é necessário um matiz: a condição de irregularidade não se refere a uma configuração espacial, mas a múltiplas. Desse modo, não se pode falar de irregularidade como se fosse um atributo intrínseco de um espaço urbano, como é sua topografia ou composição de seu solo. Não somente porque existem, na própria ordem jurídica-urbanística, muitos tipos de irregularidades, mas também porque as normas jurídicas podem ter, na prática, diferentes significados para os atores sociais, dependendo das condições políticas e culturais prevaletentes (Rolnik, 1997, p. 182).

Deste ponto de vista, é possível que a mesma prática possa ser considerada irregular ou não, a depender do ator social que o faz. É bem explicativo o modo como as famílias na Boa Esperança estão sendo movidas de lugar, ao passo que grandes empresários ao longo da avenida não são ameaçados de remoção. A autora acrescenta que, embora as periferias estejam se construindo nos mesmos vastos campos de irregularidades, construir sem licença é hoje considerado muito menos ilícito do que morar em favelas. Rolnik (1997) afirma isso para exemplificar as disparidades entre ações de grandes empresários, que têm grandes empreendimentos sem qualquer tipo de licença, inclusive ambiental, mas não passam pelo mesmo peso da lei. As cidades foram sendo construídas através de acordos tácitos onde as construções territoriais aconteciam paralelo ao ordenamento jurídico-normativo oficial.

Ao longo do tempo e diante dos vários agenciamentos espaciais e maneiras de inserção na cidade, as formas de moradia e bairros definidas pela ordem jurídica como irregulares teceram formas de legitimação, resultados das negociações entre os atores envolvidos na construção das “regras do jogo” locais (Rolnik, 1997, p. 183).

Segundo Rolnik (1997), as consequências inevitáveis da posição extralegal é justamente a ideia de que assentamentos irregulares são provisórios e irão desaparecer em algum momento. De outro lado, a condição provisória é justificativa para não receber investimento, o que leva a uma crescente precariedade urbanística, acentuando as desigualdades sociais entre as porções da cidade que são consideradas regularmente dignas de receber investimento e àquelas que não o são. As moradias vão se instalando pela necessidade social de habitar, ao passo em que vão

inviabilizando as urgências latentes da população. Em um novo conceito de cidade, Rolnik (1997) aponta que há uma ideia de controle sobre o processo espontâneo, onde vigora uma matriz de eficiência derivada da linha de montagem. Assim, busca-se disciplinar a metrópole e para isso era preciso “substituir o processo histórico pelo produto de planejamento, criando uma ordem transcendente imune à variedade e ao conflito inevitável” (Rolnik, 1997, p. 196).

Diante das desigualdades, enquanto projeto de cidade, nos perguntamos que jogo de interesses atravessa essas parcerias do capital internacional junto à cidade de Teresina, com uma vultosa soma de R\$ 396.880.723,00, oriundas do Banco Mundial (Teresina, 2014). A que modelo de cidade serve? A que tipo de melhoramento urbano se refere a prefeitura ao expulsar moradores de seus lugares?

Segundo o Marco de Reassentamento involuntário, de 2016, o Programa Lagoas do Norte (PLN) é “um programa da Prefeitura Municipal de Teresina – PMT, em parceria com o BIRD e o Governo Federal, que tem como objetivo atuar, a partir de ações integradas com abrangência multissetorial, em 13 bairros da zona norte da cidade de Teresina, onde residem cerca de 100 mil habitantes”. Sendo estruturado em três componentes: Modernização da Gestão Municipal; Requalificação Urbana e Ambiental; Desenvolvimento Econômico e Social. É válido destacar que a verba do Governo Federal é oriunda do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Para a implantação da Segunda Fase do PLN, “os estudos preliminares da poligonal de afetação da 2ª Fase do PLN indicam 1730 imóveis passíveis de desapropriação” (Teresina, 2014, p. 37), acarretando a afetação de 2.180 famílias, das quais “1713 são elegíveis para reassentamento nos residenciais e 467 são elegíveis para a indenização, reassentamento monitorado ou permuta por serviços” (Teresina, 2014, p.39). Dentre as principais alegações para tal estão: cota de inundação; remoção urbanismo, afetação parcial, remoção precariedade, segurança do aeroporto, casos especiais e sistema viário – segundo o quadro “categoria de afetação”.

É válido ressaltar que os dados citados são encontrados pelos poucos documentos disponibilizados pelo programa, mas pode haver uma subnotificação, ainda devendo-se salientar que o documento é de 2014 e outras intervenções de remoção foram realizadas, tais quais as já citadas na Vila Apolônia.

O programa tem se apresentado excludente, na perspectiva dos sujeitos que lutam em defesa de suas moradias e modos de vida, pois há prerrogativas no Banco Mundial que visam requalificar as moradias. De outro lado, este processo demonstra a colonialidade da imposição e, pela resistência, a contracolonialidade dos sujeitos, que apontam outros caminhos para uma

cidade coletiva e inclusiva. Segundo Quijano (2005), dois processos históricos convergem na produção deste referido espaço-tempo. O primeiro deles é “a codificação das diferenças entre os conquistadores e os conquistados na ideia de raça (...)” (Quijano, 2005, p. 107). O segundo processo histórico é “a articulação de todas as formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (Quijano, 2005, p. 107).

No caso estudado, vê-se claramente os dois processos históricos apontados por Quijano (2005), uma vez que os moradores são marcadamente negros e indígenas, e o lugar em questão, segundo IPHAN (2015), foi uma terra habitada pelos indígenas Potys. E sobre o segundo processo histórico recai a expropriação dos recursos naturais por parte da prefeitura, alijando a população de seus direitos. Neste modelo de cidade, que, segundo Rolnik (2019), demonstra uma guerra entre lugares, dá vistas de como a moradia vai deixando de lado a sua matriz essencial enquanto bem social para entrar no escopo da financeirização.

O relatório do IPHAN (2014) aborda o histórico do desenvolvimento aplicado a capital piauiense ao dizer que:

A ideia de modernidade que acompanha o nascimento da cidade de Teresina vem, ao longo desse século e meio, sendo implementada de forma autoritária por sucessivos governos, sobretudo desde o período Vargas, em que fica patente o processo de “limpeza” do espaço urbano. As casas de palha que foram se instalando nas proximidades do centro foram destruídas de forma criminosa e afastadas para fora do perímetro da cidade. Nos anos do regime militar, o processo de limpeza urbana é continuado com os investimentos no sistema viário, calçamento, etc., privilegiando a valorização do setor imobiliário e dos segmentos abastados da sociedade da região central, em detrimento dos mais pobres, para os quais o plano diretor previa a construção de moradias populares na região periférica. (Moura Reis Filho apud IPHAN, 2014, p. 4).

Este é um modelo de modernidade imposto às cidades do sul colonizado. Tomando como base este pensamento é possível articular a análise dos processos de colonização na cidade à beira do rio Poti, junto às comunidades ribeirinhas da Av. Boa Esperança. Além disso, trata-se de um processo colonizador, pelo fato de se tratar da construção de uma cidade patrocinada por financiadores internacionais, logo, atendendo os seus interesses, antes de reconhecer a história local.

Sobre as marcas desta cidade moderna e eurocêntrica, Sodré (2002, p. 19) afirma elas são capitalisticamente planejadas “desde o traçado das ruas, a valorização de bairros e a construção de prédios majestosos até a localização dos lugares de serviço público – com vistas à fascinação e ao esmagamento das diferenças”(Sodré, 2002, p.19) . Para esmagar as diferenças comunitárias em meio aos centros das cidades, instala-se a gentrificação e a rentabilização dos espaços urbanos, fazendo com que aquelas moradias erigidas com a força popular, cujo

financiamento público não chegou, sejam alvos de deslocamentos, pois o traçado linear da cidade não aceita as diferenças, a diversidade de simbologias, significados e os diferentes usos do espaço.

No entanto, a essas concepções espaço-temporais entronizadas - seja por meio da arquitetura/urbanismo, seja por meio dos múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais - sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a "espaços selvagens", onde se desenvolvem culturas de Arkhé ("populares", costuma-se dizer) (Sodré, 2002, p. 19).

A arquitetura da cidade capitalista, nos termos colocados aqui por Sodré (2002), não permite que a diversidade de concepções espaço-temporais convivam e criem sociabilidades confluentes, pois os dispositivos capitalistas destroçam as diferenças, seja na estética, nas simbologias, significados e usos do espaço.

Deste modo, se torna mais nítido perceber porque um território como a Boa Esperança, que tem seus modos de existência atrelados aos terreiros e aos modos de biointeração com a natureza, é o alvo para desapropriações, pois são os subalternizados considerados "selvagens" ou "primitivos", no dizer do pensamento colonial.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada "periferia colonizada" do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão (Sodré, 2002, p. 19).

O espaço qualitativo da porção da cidade ocupada pela diversidade da Boa Esperança, que reivindica o uso do território desde suas cosmogonias ancestrais, cria uma consciência ecológica, nos termos de que trata Sodré (2002), já que faz do indivíduo, simbolicamente, uma paisagem. A casa e o corpo são espaços de expressão com o território e o cosmos "Território (casa, aldeia, região) e cosmos interpenetram-se, completam-se" (Sodré, 2002, p. 66).

Na organização da cidade capitalista, é possível enxergar que acontece um processo de gentrificação com o Programa Lagoas do Norte, onde os moradores antigos vão sendo desterritorializados para dar lugar à especulação imobiliária. Para Ribeiro (2018), a gentrificação acontece quando o espaço urbano se transforma, do ponto de vista urbanístico e

arquitetônico. Aos poucos, os moradores antigos vão sendo substituídos pelas classes de maior poder aquisitivo, com isso, os usos do espaço vão ganhando novas funções e novos valores. Neste processo, as relações entre capital e Estado tornam-se íntimas, onde este último realiza vultosos investimentos, não tendo em vista as políticas públicas, mas priorizando a valorização do entorno.

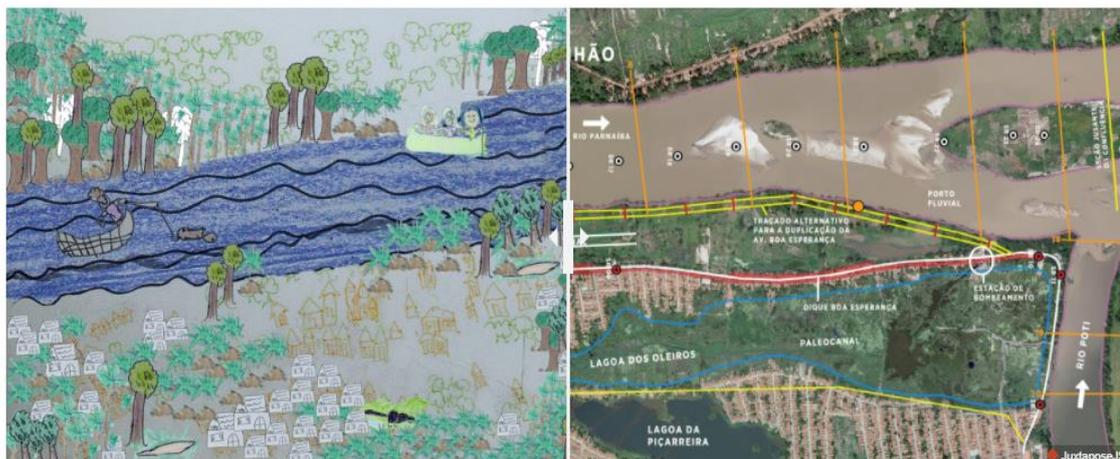
As moradias, antes construídas pelas mãos dos moradores na medida em que os tempos comunitários permitiam, vão sendo substituídas por concreto, muitas das quais são demolidas sem que haja um planejamento condizente com a realidade. Por exemplo, o Painel de Inspeção do Banco Mundial, em 2020, atestou que as pessoas reassentadas na primeira fase do programa não foram indenizadas à altura do valor real de suas moradias, entre outras falhas foram detectadas na visita do painel à comunidade, que pode ser verificada na matéria do OcorreDiário intitulada “Lagoas do Norte: Banco Mundial reconhece falhas na execução do Programa; mas ainda quer remover 1500 famílias que resistem¹⁰”, de 4 de dezembro de 2020, a reportagem destaca um trecho da carta do Painel enviada à imprensa:

A investigação do Painel se concentrou na fase do Projeto que inclui o reassentamento de cerca de 1.500 famílias. A investigação constatou que o Banco não aplicou de forma sistemática sua Política de Reassentamento Involuntário. O Painel determinou que a falta de coleta de dados sólidos e de avaliação preliminar, juntamente com insuficientes consultas e participação da comunidade, levaram a medidas inadequadas de restauração de meios de vida e de assistência a grupos vulneráveis, entre outras questões. (OcorreDiário, 2020, S/N).

A visita do Painel respondia às constantes reivindicações da comunidade, que exigiam fiscalização do banco em torno das obras e as violações de Direitos Humanos. A inspeção é fruto do pedido de 202 famílias, que enviaram uma carta ao Banco Mundial denunciando as violações. Esta movimentação demonstra os conflitos da cidade e o quanto as mobilizações populares contribuem para alterar os roteiros pré-definidos pela agenda capitalista sejam eles locais, nacionais ou internacionais. Cidade, nestes termos, é conflito.

¹⁰ Disponível em: <https://ocorre diario.com/lagoas-do-norte-banco-mundial-reconhece-falhas-na-execucao-do-programa-mas-ainda-querem-remover-1500-familias-que-resistem/> . Acesso em: 4 out. 2021.

Figura 9 – Mapa afetivo feito por crianças durante uma oficina na comunidade e do outro lado mapa feito por técnicos do PLN.



Fonte: Print do Site Demarca Boa Esperança¹¹

De acordo com Varão e Rego (2017), a implantação do PLN acarreta impactos socioambientais e violações de Direitos Humanos vivenciados pela comunidade. As violações afetam os modos de vida tradicionais e as comunidades de terreiros, que são protegidas por meio do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007; confronta a Constituição Federal Constituição de 1988, em seu art. 216, no que tange a preservação do patrimônio material e imaterial. Para as autoras, a remoção involuntária de tais famílias “[...] provocaria o rompimento da tradição estabelecida entre o local de moradia e os seus ocupantes, o que pode significar uma perda incalculável do patrimônio histórico-cultural e ambiental para a região” (Varão; Rego, 2017, p. 303).

O racismo socioambiental é um projeto colonial que demarca racialmente os territórios. O termo surgiu nos EUA, com o líder afro-americano de direitos civis, o reverendo Dr. Benjamin Franklin Chavis Jr (SILVA, 2012), para designar a imposição de rejeitos perigosos às comunidades de cor. Chavis solicitou que se fizessem pesquisas sobre a distribuição espacial dos aterros e depósitos de resíduos tóxicos que acompanhavam as comunidades pobres e marginalizadas nos EUA, confirmando a desigualdade. Para Silva (2012),

Evidenciava-se assim a existência de situações de injustiça ambiental, significando que, em sociedades desiguais, são os grupos racialmente discriminados e as populações de baixa renda – enfim, grupos vulneráveis e marginalizados – a arcar com a carga mais pesada dos danos ambientais gerados pelo desenvolvimento. (Silva, 2012, p.88).

Outra problemática na implantação do PLN é a baixa ou inexistência participação das comunidades atingidas nos processos decisórios. Estudos realizados por Rodrigues Neto e Lima

¹¹ Disponível em: <https://demarcaboaesperanca.info/>. Acesso em: 04 out. 2021.

(2018), sobre a implantação do programa, apontam que, no que tange à governança, os processos decisórios que consolidam a estruturação do PLN “[...] foram relativamente fechados, restritos ao governo municipal e ao BIRD” (Rodrigues Neto; Lima, 2018, p. 197).

Dessa forma, o PLN viola um dos princípios do direito à cidade que, segundo Harvey (2013) e Lefebvre (2001), seria o direito à participação e sua apropriação. Para Lefebvre (2001), o direito à cidade não pode ser concebido apenas como o direito de visita a este espaço urbano, mas ao direito de mudar a cidade. O processo de gentrificação não apenas expulsa as comunidades mais empobrecidas do acesso aos equipamentos sociais da cidade, removendo-as para locais distantes do centro, mas retira a possibilidade de que as comunidades apontem os caminhos endógenos para as soluções dos problemas territoriais nos quais estão inseridas. Desta feita, alude ao fato de que a PMT se propõe a solucionar os problemas da região norte de Teresina sem a participação de quem nela vive.

É ainda Lefebvre (2001) quem afirma que projetos urbanísticos bem desenvolvidos “[...] não excluem proposições referentes ao estilo de vida, ao modo de viver na cidade” (Lefebvre, 2001). Além disso, Harvey (2013) afirma que, o tipo de cidade que desejamos ser é inseparável do tipo de pessoa que desejamos nos tornar. No caso da população tradicional residente na Av. Boa Esperança, o projeto urbanístico reclamado deve respeitar os modos próprios de viver no território, pois este está intrinsecamente ligado ao tipo de pessoas que se constituíram ao longo de anos, sendo ribeirinhos, pescadores, artesã(o)s que trabalham com o barro (oleiros), vazanteiros (que trabalham com plantio), horticultores, umbandistas (que tem seus firmamentos plantados no territórios), brincantes de bumba meu boi, dentre outras subjetividades.

É em torno do projeto de cidade inclusiva e coletiva que a comunicação acontece com o corpo, chama para a roda as entidades caboclas de umbanda, os Orixás, a oralidade, a escrita nos muros, a força das águas e das ruas, o grito, o tambor e o canto. Como afirma Sodré (2017), em filosofia a toque de atabaques se convida os vivos e os não vivos, os presentes e ausentes, humanos e não humanos para a construção do conhecimento. Uma comunicação que denuncia o projeto de morte da necropolítica, ao tempo em que anuncia outros modos de vida possíveis. E para isso faz de toda a cidade uma tela para demarcar a sua existência e resistência no território. A seguir um exemplo de como as demandas por direito à cidade e à permanência nas moradias se inscrevem na cidade.

Figura 10 – Muro da Av. Boa Esperança anunciando suas histórias de vida e seus projetos de cidade.



Fonte: Fotografia feita, em 2017, por Ronald Moura. (Acervo pessoal).

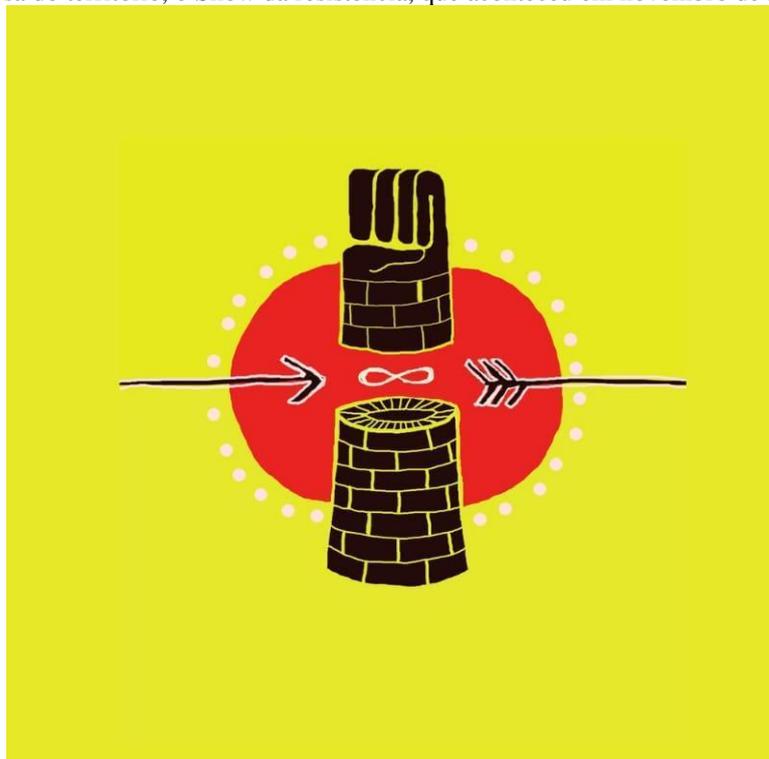
As inscrições nos muros da cidade são uma forma de dizer sobre os projetos de vida que estão sendo interrompidos ou violados, por conta de um modelo de cidade moderno e desenvolvimentista. Desafiando a lógica de criminalização da compreensão do que sejam as intervenções urbanas, Postali e Silva (2014) afirmam que pichações, grafites e estêncil tem a finalidade de comunicar diretamente com o grosso da população. Baseados no teórico Beltrão (*apud* Postali; Silva, 2014), os pesquisadores afirmam que estas ferramentas da cidade cumprem as quatro principais funções da comunicação: informar, opinar, fornecer elementos da educação e divertir. Assim, estas linguagens artísticas e intervenções urbanas se configuram em tática de re-existência, uma comunicação que advoga em nome do direito à moradia e à cidade na disputa de narrativas que, de um lado defendem a remoção dos moradores em nome do desenvolvimento, de outro reivindica apropriação da cidade por parte das populações tradicionais. “50 anos não são 50 dias. Exigimos respeito, prefeito”, é uma palavra de ordem, que sintetiza um projeto coletivo.

A cidade pode ser compreendida como produção do povo, na perspectiva do contrapoder, os muros e a corporeidade que expressam os desejos da população podem ser vistos como espaços de mídia. Os modos como os territórios são ocupados e se articulam para produzir a voz coletiva, apresentando a capacidade comunicativa na produção socioespacial do território,

é feito por um sujeito que se apresenta com sua consciência ecológica, cultural, histórica, corporal, mental, espiritual, socioeconômica e de cosmoconvivência.

Na cidade, o ser humano significa e ressignifica o seu sentido de existência no mundo, tendo a capacidade de sair de uma recepção passiva para uma coparticipação. Estar na cidade é movimento, construção, dinâmica e interação. As idas e vindas na cidade nos fazem pensar que a comunicação é circularidade, mobilidade e uma forma de colocar as pessoas em movimento, na busca pela construção da cidade que as pessoas querem ser. Na imagem a seguir, uma das logos adotadas pelo movimento em defesa do território “Lagoas do Norte Pra Quem?”, nos faz pensar os sentidos comunicacionais que são impulsionados em busca dos direitos de participar da cidade.

Figura 11 – Logo feita pela artista Ludmila Nascimento na ocasião de umas das táticas de re-existência em defesa do território, o Show da resistência, que aconteceu em novembro de 2019.



Fonte: Arquivo Pessoal.

A imagem nos faz vislumbrar uma paisagem em construção, imaginário de mobilização, cujos os passos só podem ser dados coletivamente. Os símbolos expressos na busca por uma cidade coletiva e participativa, que preserva a diversidade e não exclui as diferenças. Um muro em construção, amarelo da Orixá Oxum, cor escolhida pelo movimento, que preza pela qualidade das águas e o poder da sensibilidade desta deusa, para saber travar batalhas em defesa da comunidade, da natureza e dos modos de vida biointerativa.

A artista, Ludmila Nascimento, chama atenção para a presença da flecha do Orixá

Oxossi, que é a força dos caboclos de pena presente na luta antirracista. É possível inferir sobre o vermelho presente nesta logo, que lembra a cor usualmente escolhida pelos movimentos sociais, pois representa a luta, os que tombaram e deixaram suas marcas de sangue, em prol da liberdade e da igualdade social. Além disso, traz a ideia de Exu, orixá que abre caminhos e é a representação da comunicação, ele transita em todos os espaços, garante boas passagens e bons diálogos a quem vibra nessa frequência. Adiante veremos a presença destas espiritualidades presentes na comunicação e sendo guia na luta pela cidade.

A imagem apresenta forças em construção e em articulação constante, para abrir os próprios caminhos e forjar sentidos de cidade coletiva, corroborando com a música que anima a luta pela cidade, “as forças vivas se articulando e o rosto da cidade transformando”. Transformar o rosto da cidade, para que ela seja carregada de significantes, que acolham as diferenças é ação humana de territorialização, já que espacializar é jeito de estar e ser no mundo. Estar na cidade com a força da espiritualidade, tendo o direito de exercê-la sem medo da violência que desagrega, interrompe ou expulsa, é significar espaços com a noção de reconhecimento, representação e identidade. São forças dinâmicas que atuam contracolonizando o espaço da cidade moderna, capitalista e eurocêntrica, formada pela moral e noção da branquitude colonizadora. Sobre isto, Sodré (2002) nos chama atenção, trazendo uma passagem de Thomas Mann:

Finalmente, é preciso acentuar que a rentabilização do espaço implica que se capitalizem os tempos sociais. Para isso chama a atenção Thomas Mann em *A montanha mágica*, referindo-se aos russos: (...) o pouco caso que essa gente faz do tempo está relacionado com a vastidão selvagem do seu país. Onde há muito espaço, há muito tempo. Diz-se que eles são o povo que tem tempo e pode esperar. Nós, os europeus, não podemos (...). Tome como símbolo as nossas cidades grandes, esses centros, esses focos de civilização, esses cadinhos de pensamento! À medida que sobe ali o preço do solo e se torna impossível o desperdício de espaço, o tempo – repare bem isso – também chega a ter um valor cada vez mais elevado (Sodré, 2002, p. 18).

A noção de temporalidade e espacialidade do colonizador não permite a vastidão de usufruto coletivo, é preciso sempre dividir as conquistas e jamais biointeragir, por isso há uma tentativa de tornar os tempos comunitários escassos, expulsando-os para longe dos centros e dos direitos sociais, lá onde há escassez ao seu direito ao território. Os espaços e tempos comunitários se tornam ameaçados, para que seja imposto o estilo de vida urgente, escasso, sem partilha e sem vastidão para exercer suas experiências de mundo.

O próximo tópico nos permitirá sentipensar a temporalidade e a espacialidade na cosmo-sensação/percepção do movimento em defesa do território.

2.2 MATRIZ DE ESPACIALIDADE DA BOA ESPERANÇA

Este tópico tem o objetivo de espacializar os processos contra-coloniais no tocante à questão que enlaça o Programa Lagoas do Norte (Teresina – PI) e os sujeitos atingidos, com foco nos processos comunicacionais e midiáticos estabelecidos como forma de resistência, para tanto, utilizamos a matriz dos possíveis significados do espaço como palavra-chave, proposto por Harvey (2013).

O autor fala sobre os espaços e tempos absolutos, relativos e relacionais, compreendendo a inevitabilidade da conjunção de todos os espaços-tempo para o entendimento mais complexo. Segundo Harvey (2013), “o espaço não é nem absoluto, nem relativo, nem relacional em si mesmo, mas ele pode tornar-se um ou outro separadamente ou simultaneamente em função das circunstâncias” (Harvey *apud* Harvey, 2013, p. 14).

Além disso, sua matriz de espacialidade é aberta a intervenções e a construção de entradas próprias. Neste caso, pretendemos criar uma entrada desde a comunicação midiática e as diferentes formas de construir o espaço-cidade, a depender do olhar de quem vê e constrói. De um lado a construção de uma cidade normativa, colonial e modernizadora, proposta pelo modelo de cidade adotado pelas institucionalidades, acobertada pela mídia hegemônica; de outro, a construção de uma comunicação sensível, que articula processos para arquitetar uma cidade coletiva, desde saberes e práticas negadas pela matriz do poder-saber colonial. Para Harvey (2015), o espaço-tempo se divide em:

1. **Espaço Absoluto:** espaço fixo, imóvel, permite medições, está aberto ao cálculo, é também o espaço da propriedade e entidades territoriais delimitadas. Neste caso, “espaço absoluto é fixo e nós registramos ou planejamos eventos dentro da moldura que o constitui” (Harvey, 2015, p. 10).
2. **Espaço-tempo Relativo:** Propõe que seja pensado na relação entre objetos que se relacionam, está associado a Einstein e geometrias não-euclidianas. “O espaço é relativo em dois sentidos: de que há múltiplas geometrias que podemos escolher e de que o quadro espacial depende estritamente daquilo que está sendo relativizado e por quem” (Harvey, 2015, p. 10-11). Podemos pensar esta relatividade enquanto um objeto se coloca relativo a outro, assim, oferece, segundo Harvey (2015), multiplicidade de localizações e permite a elaboração de mapas completamente diferentes. Tem a ver com circulações, movimento e mobilidade.
3. **Espaço-tempo Relacional:** espaço considerado como o que está contido em objetos. Existe somente à medida em que contém e representa as relações com outros objetos;

“como estando contido em objetos, no sentido de que um objeto pode ser considerado como existindo somente na medida em que contém e representa em si mesmo as relações com outros objetos” (Harvey *apud* Harvey, 2015, p. 10). Neste caso, implica relações internas e necessita de um valor simbólico.

A seguir, procuro espacializar a comunidade da Boa Esperança tomando como base o quadro de espacialização proposto por Harvey (2015).

Quadro 1: Espacialização da comunidade Boa Esperança.

	Espaço Material (da experiência)	Representações do espaço (espaço concebido)	Espaços da representação (espaço vivido)
Espaço absoluto	Quintais; Implantação de um mega empreendimento Programa Lagoas do Norte; construções comunitárias; Lagoas, rios Parnaíba; Rio Poti; Área com reflorestamento feito pela comunidade; Vazantes; Hortas.	Modelo de desenvolvimento excludente por meio de um mega empreendimento chamado Programa Lagoas do Norte; Cidade sem direitos; Falta de transporte público; desapropriação.	Luta por justiça social <i>versus</i> política de desapropriação; Solidariedade entre as famílias vs tentativa da prefeitura de criar rivalidade entre as famílias; Indignação com as injustiças vs Esperanças; identidade territorial.
Espaço-tempo relativo	Produção própria de informação; Redes sociais; Editoria Esperanças no Site Ocorre Diário; Museu da Resistência da Boa Esperança; Ações Artistas; Site Demarca Boa Esperança; Petição para demarcação.	Busca de apoio nacional e internacional como no caso de Raquel Rolnik; Reuniões; Lives; Metodologias da resistência; Apoio dos movimentos sociais, entidades de classistas e partidos de esquerda; esquemas de produção autônomos nos quintais, como hortas e roças; saberes locais.	Direito à cidade; direito à moradia; intensidade da ação do movimento sempre que há um perigo iminente para derrubada das casas.
Espaço (tempo) relacional	Os quintais como espaço de reprodução sociocultural e afetivo; Relações afetivas desde a	Disputas dentro e fora do poder dominante (Táticas e estratégias), desde vias institucionais ou	Busca do horizonte por uma cidade de direitos e coletiva; Empatia; Consciência de

	religiosidade; Manifestações culturais; As relações e parcerias no processo de elaboração das existências comunicativas.	não; Disputas no ciberespaço. Mística presente na produção de saberes desde uma espiritualidade engajada nas ações de luta social.	classe; Construção de relações do Bem Viver; Biointeração com a natureza; Memórias; Histórias de vida.
--	--	--	--

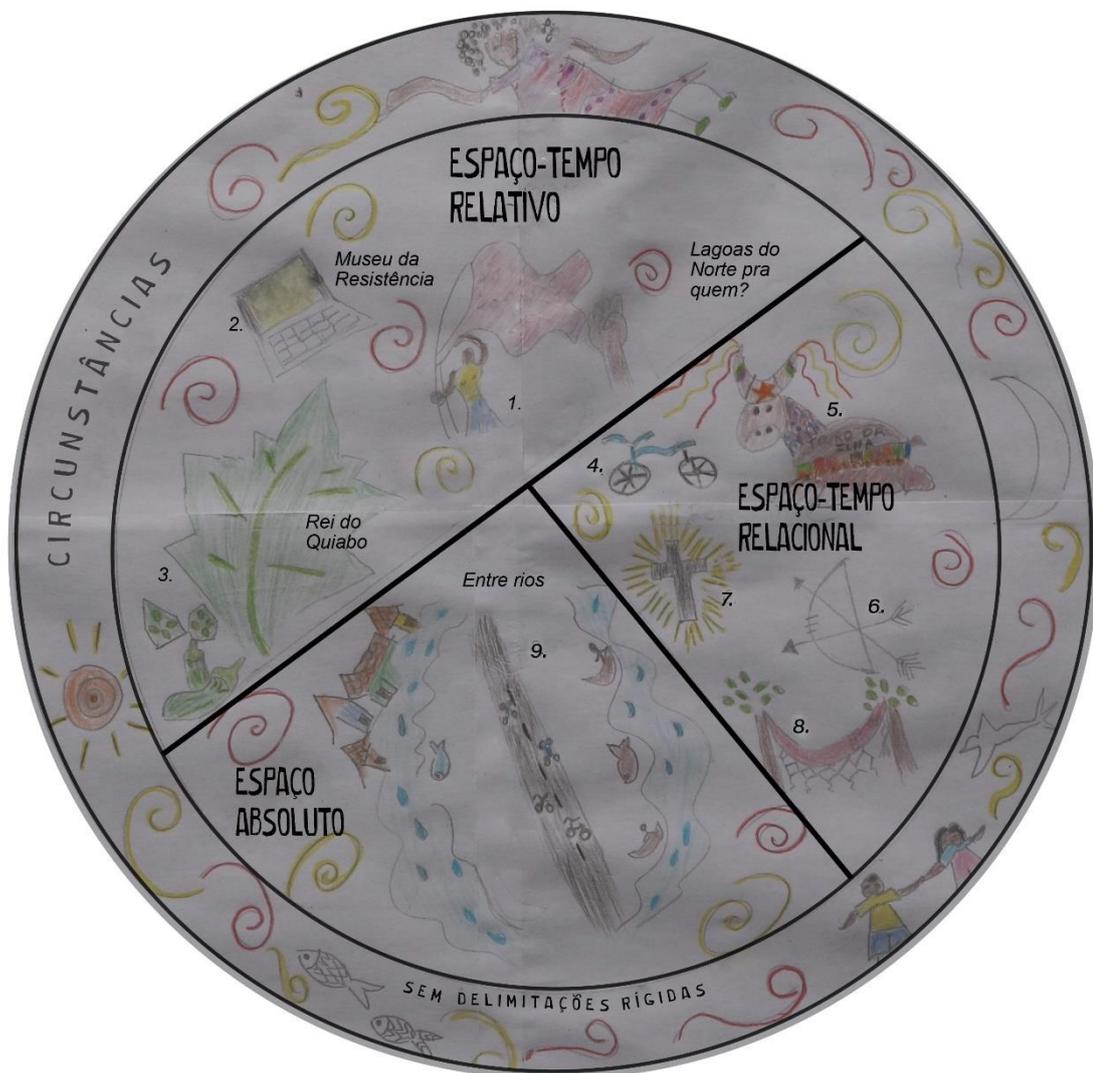
Fonte: Autoria própria.

Além do quadro exposto, apresentamos um mapa afetivo das relações espaço-temporais observadas nas andarihagens na comunidade Boa Esperança e suas investidas em defesa do território.

O mapa apresentado a seguir é tecido desde vivências e experiências junto à comunidade em questão. Assim como Harvey (2015), compreendemos que as delimitações das fronteiras não são rígidas, pelo contrário, são circunstanciais. A título de melhor compreensão, especificamos as representações que senti-pensamos no mapa: 1. Representação simbólica de todas as ações da militância em defesa do território. Este é um espaço-tempo de articulações locais e internacionais; 2. Representa as estratégias comunicativas midiáticas que se dão no âmbito virtual ou não, desde as redes sociais, passando pelos boletins informativos até os sites do museu e da campanha para demarcação do território quilombola ou mesmo as mais diversas lives; 3. Representação das relações econômicas comunitárias, que podem ser percebidas não apenas por relações monetárias, mas também de trocas. Presentes neste espaço-tempo podemos citar os vazanteiros, os produtores de quiabo, os pescadores. A inscrição Reis do Quiabo, faz menção a tese de doutoramento de Pereira (2017) no mesmo território; 4. As bicicletas na comunidade representam um dos principais meio de transporte da comunidade, veículo que permite muitos dos moradores chegarem às reuniões de organização e mobilização comunitária. Impossível andar pela zona norte da capital sem avistar um trabalhador em sua bicicleta. É a bicicleta que permite Lúcia, liderança comunitária, andar de um lado a outro da cidade, sempre em busca da concretização dos direitos para a comunidade. Em homenagem à luta pelo direito à cidade, sua bicicleta chama-se Rolnik, arquiteta e estudiosa do direito à cidade; 5. As manifestações culturais que são parte das riquezas locais. Podem ser percebidas pelo bumba meu boi, capoeira, festejos de santos; 6 e 7. Traz a temporalidade da espiritualidade onde convivem as expressões de matriz africana e as expressões cristãs como católicos e evangélicos; 8. Traz a rede como marcação dos modos de vida originários, como também alude a um tempo largo e de bem viver. O cuidado com a terra permite o tempo-espaço de balançar na rede, pois traz uma conexão com o quintal/terreiro que também é trabalho, auto-cuidado e descanso. Logo,

estar na rede é não apenas contemplar a natureza, mas ser parte dela em confluência e biointeração; 9. No espaço absoluto vemos rios, casas e a avenida, o chão material sobre o qual se desenvolve a espaço-temporalidade relativa e relacional.

Figura 12 – Mapa afetivo da matriz de espaço-temporalidade desde as vivências na comunidade Boa Esperança.



Fonte: Autoria própria (2022).

Observamos neste caminhar um processo amplo, onde se fortalecem e florescem epistemes plurais, que encontram nas brechas, nas dobras e nas curvas formas de concretização do Bem Viver, como uma episteme comunitária que põe no lugar da individualização e fragmentação a coletivização, inclusive de imaginários comuns.

O espaço-tempo comunitário da Boa Esperança é composto por movimentações dinâmicas em defesa deste território. Movimentações que se desenham como um bailado, que se faz em sincronia, quer seja nos quintais, como corpo que produz e reproduz a vida fluindo

com os rios e lagoas, quer seja disputas institucionais ou nas relações afetivas que demarcam o ciberespaço.

Apesar de propor, a fim de cartografar e mapear as diferentes experimentações da comunidade em questão, acredito que os espaços são fluídos, se complementam ou se afastam na medida dinâmica da vida. A localização dos diferentes espaços, apontados na tabela anterior, podem mudar de acordo com os contextos e as circunstâncias, não tem, portanto, delimitações de fronteiras rígidas. São espaço-tempo do vivido, de memórias, de histórias, de vazantes, de pescaria e morada. As casas podem ser entendidas como espaço absoluto, assim como o rio e a avenida, mas ao mesmo tempo, as casas são templos e cosmo de habitação de múltiplas energias e significados. O rio é lugar fixo e sujeito ao cálculo, mas também morada da epistemologia de Oxum¹², que, com seus fluxos de águas, guia trajetórias. A avenida Boa Esperança é espaço fixo, mas também lugar de disputa, onde a prefeitura luta para alargá-la em nome do progresso, enquanto Exu¹³, cuida para que a rua seja espaço das gentes e não do progresso excludente.

A comunicação, aqui desenvolvida de forma espacializada nos significados de esperanças, traz as epistemologias da espiritualidade ancestral territorializada na comunidade, mas, sobretudo, tem destacado a presença de Exu e Oxum. Exu, orixá da comunicação, permite que seja dito aquilo que está escondido ou sufocado, promove dinâmica e movimento, podendo trazer a solução ou embaralhar o centro da discussão, pois Exu é gozador quando é preciso, além de ser questionador. Exu trabalha com aforismas que põe a pensar, antes de trazer as respostas já dadas. Como uma divindade que trata da ordem universal, com ele se colhe o que planta. Para este pensar comunicacional, podemos compreender que Exu traz reciprocidade, cuidado e respeito, pois é preciso ter conhecimento sobre aquilo que se comunica, acima de tudo é preciso respeitar.

Sobre Oxum, um de seus aforismas é “Meu reino é nas águas doces, onde me faço forte como cachoeira. Sou do ouro, sou beleza, do sorriso, sou da vaidade”. Oxum nunca se mostra antes de se olhar em seu abebé (espelho), pois sua apresentação ao mundo é força para seus filhos, apesar de que seu abebé, muitas vezes está voltado para fora, neutralizando as energias negativas. No primeiro caso, o abegé é uma forma de se olhar e não fugir de sua própria

¹² Oxum é a Orixá guardiã das águas doces. A analogia é pertinente, visto que a comunidade estudada é cercada de lagoas e por dois rios (Parnaíba e Poty). As lagoas do norte, portanto, enfrentam disputa do poder econômico e político, e, comumente, os afetos da comunidade reivindicam a mãe das águas para guiar e proteger a caminhada em defesa das moradias.

¹³ Orixá mensageiro, responsável pela comunicação. Guardiã das ruas e a boca do tempo, tem livre passagem pelos mundos, sejam eles denominados como bem ou mal, como a cultura ocidental costuma categorizar a partir de seus maniqueísmos. É divindade de movimento, dinâmica, complexidade, circularidade, ele abre caminhos para boas passagens e para o conhecimento.

prosperidade e abundância, como ensina o professor Sidnei (2022), que lembra outro aforismo de Oxum “Antes de ir ao mercado, Oxum olha-se no espelho porque quer oferecer o seu melhor ao mundo”¹⁴. Assim, no pensar uma comunicação que mergulha em si, traz seu melhor e expõe ao mundo uma beleza capaz de melhorá-lo, é fluir com as águas de cura e autocuidado. É uma comunicação que se banha de sensibilidade para ser força, é âncora para mundo, é nele que se encontra os afetos para seguir nas batalhas; dizem que sua cachoeira é blindada por Ogum, orixá da guerra e vencedor de demandas, portanto, sua cachoeira é fortaleza. Nos ensina que a comunicação para ser forte não precisa abandonar a sensibilidade, a posição que ocupa na guerra dos discursos é vencer por sua sagacidade e tenacidade. Nos ensina que a comunicação popular e insurgente pode ser feita no mel de Oxum e com sua beleza, mas é capaz de denunciar o amargor, respondendo com a força tenaz da cachoeira. É a comunicação, que se faz de autoamor e autocuidado, para poder dançar livremente em seus terreiros de respeito e beleza.

Nesta gira comunicativa, as energias de Iansã e dos caboclos de pena também são convidadas a prestar suas epistemologias em defesa do território. Iansã é considerada deusa dos ventos e dos raios e traz uma energia de fogo e de força para enfrentar as batalhas. Gira é um termo da espiritualidade de matriz afrobrasileira que se refere ao momento de encontro e comunicação entre os médiuns e a espiritualidade. Adiante comentamos um pouco mais sobre o termo. Na imagem a seguir, trazemos exemplos de como a espiritualidade está presente nas estratégias de comunicação para anunciar seus projetos de viva. As duas primeiras imagens são da atividade “Mães natureza”, realizada durante o projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança em 2017, à esquerda a presença do Grupo de Cultura Afro Afoxá, onde a bailarina Artenilde Silva representa Iansã e Elismar Júnior, faz menção aos caboclos de pena. À direita a presença da Mãe Suyane de Iamenja (Tenda de Umbanda Pai Velho de Aruanda) e seus filhos de santo dançando também dançando para as matas. Aqui vale lembrar Sodré (2002) quando lembra que nos terreiros há sempre a lembrança e o respeito aos povos originários desta terra, assim os caboclos de pena também reverenciam os povos indígenas. Na ocasião, não ficou explícito se trazia também a energia Oxossi, rei das matas, mas é sabido que essas energias se cruzam em diversos momentos para se fortalecerem e protegerem os seus com sua flecha certa. Na última imagem Luzia Amélia e o projeto Oxum do Norte, que traz a rainha das águas doces para compor uma das forças que está a frente nesta luta pelo território.

¹⁴ Postagem na página do Instagram do professor Sidnei Moreira, babalorixá e doutor em semiótica. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CZhSiTtLmau/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>. Acesso em: 22 fev. de 2022.

Figura 13 – Dançando para as águas, ar e matas: performances de dança representam energias da natureza.



Fonte: Autoria própria.¹⁵

São destas significações que compreendemos que a comunidade, apesar de calculável, é terreno de esperança e guarda subjetivações de trocas coletivas e de resistência. Para Harvey (2015):

De forma similar, quando construímos expressões como espaços do medo, do jogo, da cosmologia, dos sonhos, da raiva, da física das partículas, do capital, da tensão geopolítica, de esperança, da memória ou da interação ecológica (mais uma vez, somente para indicar alguns dos desdobramentos aparentemente infinitos do termo), os domínios de aplicação são tão particulares que torna impossível qualquer definição genérica de espaço (Harvey, 2015, p. 8).

A força do lugar é carregada de universalidade e cada partícula de sonhos, esperança e memória vem carregada de interação do particular com o global, colocando-se à disposição uma corporeidade que se revela na dialética dos tempos lentos e velozes, que faz alusão a lugares de longe e de perto. Para Santos (2002), a força do lugar revela, por contraste, “o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender” (Santos, 2002, p. 314). Para o autor, as necessidades do regime de acumulação leva à multiplicidade de ações, fazendo do espaço um campo de forças multi-complexos, “Cada lugar é, à sua maneira, o mundo” (Santos, 2002, p. 314).

¹⁵ As imagens para a montagem foi retirada do facebook da comunidade. Disponível em: <https://www.facebook.com/ComiteLagoasDoNorte/>. Acesso em: 05 out. 2021.

Para Santos (2002), o movimento pela racionalização da sociedade marcado pelo século das luzes, hoje chega a todos os cantos da vida social, incluindo a racionalização do espaço geográfico. A racionalização pode ser entendida como a colonialidade marcada pela racionalidade moderna. A nova etapa de racionalização que vivemos, só se tornou possível por meio da emergência do meio técnico-científico-informacional, que “constitui o suporte das principais ações globalizadas” (Santos, 2002, p. 331).

Uma ordem técnica que cria novas relações de espaço e de tempo, enquanto no plano global, as ações desterritorializadas tem normas para os usos dos sistemas localizados de objetos, o plano local, quer dizer, o território, constitui normas para o exercício das ações. Sobre as normas do plano global e do plano local, problematizadas por Santos (2002), compreendemos que embora os objetos sócio-técnicos tenham seus comandos formulados em um plano global, é no lugar, que são elaboradas o exercício de suas ações; isso quer dizer que o território é lugar de criação. É neste plano, onde a força do lugar se expressa, na cultura popular, nas táticas que permitem os subalternizados recriarem seus futuros e presentes, na busca pelo fim das carências e desigualdades, desde suas proximidades e inter-relações solidárias e interdependentes, “são os pobres, que na cidade, mais fixamente olham para o futuro” (Santos, 2002, p. 325).

Milton Santos, traz os pobres como a força motriz para as mudanças. Podemos dizer que são os pobres, subalternizados, oprimidos e explorados que têm a potência criadora para sentipensar outros horizontes e alimentar outros imaginários, desde o lugar. Além disso, “Agora, estamos descobrindo que, nas cidades, o tempo que comanda, ou vai comandar, é o tempo dos homens lentos” (Santos, 2002, p. 325). Na rapidez se vê pouco, experimenta pouco e se vivencia pouco. A rapidez a qual o capitalismo impõe à cidade, é geradora de lucro para o poder central, mas empobrecedor de vida para os de baixo, aqueles que sustentam a pirâmide. É certo que a força é dos lentos.

É na epistemologia de homens e mulheres lentos (mas podemos entender como tempo largo), que vai se descortinando fabulações de outros viverses, escapam do totalitarismo da racionalidade, fazendo da lentidão uma força que tece, ponto a ponto, o Bem Viver. Aqui vale lembrar os demarcadores raciais e ancestrais, os pobres, de que fala Milton Santos, são os filhos diaspóricos afropindorâmicos, que sentipensam presentes ancestrais em sua lentidão. Por isso, acreditamos na comunidade Boa Esperança, como esta espacialidade da lentidão, a força do seu território é capaz de produzir soluções para o nosso tempo, na tessitura do seu cotidiano, uma práxis da co-presença, da proximidade, da solidariedade do Bem Viver, subsiste e aponta

caminhos. A força do lugar e sua epistemologia da lentidão nos apresenta soluções comunitárias para o tempo presente.

É no lugar onde as proximidades se superpõe, dialeticamente. Para Santos (2002), é o lugar onde transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos, que “é o eixo das coexistências, onde tudo se funde, enlaçando definitivamente, as noções e as realidades de espaço e de tempo” (Santos, 2002, p. 322). O lugar é, para o autor, um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições. Cooperação e o conflito são as bases desta vida em comum. É na cidade, segundo ele, que a proximidade e os espaços de vizinhanças, se tornam mais evidentes, já que as pessoas, mesmo que desconhecidas, trabalham conjuntamente para alcançar resultados coletivos. É na cidade onde há mais mobilidades, encontros e relações interpessoais.

Numa sociedade de comunicação generalizada, pensar cidade, espacialidade, temporalidades e lugares, é imbricar-se no comum, enlaçando o cotidiano numa teia densa, onde tudo resulta em informação.

Com o papel da informação e a comunicação alcançaram em todos os aspectos da vida social, o cotidiano de todas as pessoas assim se enriquece de novas dimensões. Entre estas, ganha relevo a sua dimensão espacial, ao mesmo tempo em que esse cotidiano enriquecido se impõe como uma espécie de quinta dimensão do espaço banal, o espaço geográfico (Santos, 2002, p. 321).

Sabidamente, Santos (2002), para entender espacialidade e o lugar nos convida a diferenciar informação de comunicação, assim como chama atenção para o fato de que há um perigo em contemplar somente a objetividade, pois podemos cair no erro de esquecer as relações intersubjetivas que as caracterizam. Informação pode se suceder sem a comunicação. A experiência comunicacional, no entanto, significa pôr em comum, são processos de interação e interlocução que criam e fortalecem os laços sociais, são partilhas de experiências comuns. O cotidiano, portanto, inclui a experiência social; "o mundo ganha sentido por ser um objeto comum" (Sartre apud Santos, 2002, p. 316).

Os processos comunicativos dão sentido à experiência humana. E nos encontramos na encruzilhada, onde a comunicação está em tudo, mas nem tudo é comunicação. É preciso salvaguardar a comunicação para salvar a experiência humana de decair no fetiche do objeto meramente técnico. Santos (2002) nos brinda com o pensamento sobre lugar e cotidiano, solidariedade, proximidade e inter relações, justamente porque entende que territorialidade é interação humana no espaço; sendo a comunicação este elo que estabelece a reciprocidade das

experiências. Não à toa, o autor problematiza os usos da técnica, colocando como poder criativo os pobres e suas sabedorias para atravessar a escassez e criar outras possibilidades de vida.

Se proximidade é não só relativa à distância geográfica absoluta, mas contiguidade que pode criar solidariedade, laços sociais e identidade, ela não tem condições de existir sem comunicação. E, de novo, é preciso diferenciar a informação de comunicação. Embora, nossos dias estejam impregnados de comunicados e informativos, a comunicação é o entre conectivo do eu com outro. Na forma atual, “supõe informação para o seu uso e ela própria constitui informação, graças à intencionalidade de sua produção. Como hoje nada fazemos sem esses objetos que nos cercam, tudo o que fazemos produz informação” (Santos, 2002, p. 321). Tudo produz informação, mas nem tudo gera comunicação. O fazer comunicativo faz essa espacialidade da cidade, sendo os diferentes usos dos objetos técnicos dados pela materialidade do lugar um importante componente para pensar o espaço. Para Santos (2002), a relação entre espaço e os movimentos sociais pode ser enxergada pela materialidade. A materialidade é ao mesmo tempo condição para a ação; limite à ação; convite à ação, "Nada fazemos hoje que não seja a partir dos objetos que nos cercam" (Santos, 2002, p. 321).

É justo neste ponto, que observamos os diferentes usos dos objetos por parte da comunidade Boa Esperança, o que ao mesmo tempo faz a espacialidade e a temporalidade da lentidão (ou tempo largo). Os usos, determinados pela norma do lugar, é possibilitada pela materialidade, quer dizer, o que a materialidade permite fazer, o que ela convida a fazer, o que ela limita a fazer. No caso das ações comunitárias da comunidade Boa Esperança, a materialidade convida a irromper a estrutura social criando o inédito viável. Permite fazer desde uma artesanaria, que faz dos saberes ancestrais uma tecnologia da ReExistência e limita, desde as precariedades impostas por uma cidade desigual.

Por serem “diferentes”, os pobres abrem um debate novo, inédito, às vezes silencioso, às vezes ruídos, com as populações e as coisas já presentes. É assim que eles reavaliam a tecnosfera e a psicofera, encontrando novos usos e finalidades para objetos e técnicas e também novas articulações práticas e novas normas, na vida social e afetiva. Diante das redes técnicas e informacionais, pobres e migrantes são passivos, como todas as demais pessoas. É na esfera comunicacional que eles, diferentemente das classes ditas superiores, são fortemente ativos (Santos, 2002, p. 326).

Se a tecnosfera é limitadora do ponto de vista informacional, é no fazer comunicativo que os subalternizados se fortalecem. A matriz de espacialidade da comunidade Boa Esperança nos ensina que sua epistemologia se dá pelas articulações, pela temporalidade lenta da vivência, pela solidariedade, proximidade, sonhos, memórias, inventividade e criação. É dando novos usos e significados aos objetos técnicos, que a artesanaria comunicativa na comunidade Boa

Esperança floresce. A racionalidade tecnocrática da ciência e da comunicação se choca com a cultura popular e sua subjetividade, desde onde se produz uma nova consciência.

É sob esta espacialidade e temporalidade de esperança que construímos nossa caminhada comunicacional, ensejando a insurgência contra toda a sorte de violação de direitos, contra o paradigma de cidade, que não respeita as diferenças e não celebra a diversidade; contra a tecnocracia, que expulsa os dizeres, as palavras e os saberes dos oprimidos e oprimidas. Nosso próximo capítulo, compartilhamos a caminhada teórico-metodológica, que guiou os passos para sentipensar uma comunicação integral e insurgente, que emana das forças populares.

3 DA CAMINHADA METODOLÓGICA

“O caminhar de uma análise inscreve seus passos, regulares ou ziguezagueantes, em cima de um terreno habitado há muito tempo” (Certeau, 1998, p. 35).

Esta tese é ziguezagueante, pois um espaço-tempo comunitário busca atravessar os itinerários do território em confluência com os sujeitos que lutam na cidade, bem como suas táticas. É um terreno que há muito habitamos, sem esquecer de que lado estamos, contudo sem confundir o lugar que ocupamos. Seu percurso inicia ainda antes do doutorado, desde os idos de 2014, quando a pesquisadora se enlaça na luta da comunidade, enquanto militante social.

Os relatos aqui dispostos visam compartilhar experiências comunicativas para que possam abrir caminhos para outras formas de comunicação, como modo de quebrar o poder/saber/fazer colonial. Esta tese compartilha um saber solidário, expresso em táticas de re-existências. Os passantes que se cruzam neste percurso dão sentido a ela, à medida que horizontaliza saberes, que se tecem nas práticas comuns, reelaboram o fazer-saber e desembocam na possibilidade de dizer a palavra coletiva.

Sobre este método/caminhada, escolhemos adotar uma postura baseada no modelo da Conversidade (Fleuri, 2019) e da Produção Horizontal do Conhecimento (Berkin, 2019), pois tece e entranha os modos de fazer, que reúne os atores sociais como protagonistas. A autonomia (Freire, 1996) e a participação (Freire, 1995) são elementos chaves para a compreensão da lógica metodológica adotada. Durante o processo de pandemia, tais perspectivas foram se revelando mais fortes, não havendo outra possibilidade, que não a produção coletiva, envolvendo os diversos atores na luta da comunidade Boa Esperança pelo seu direito à moradia e à cidade.

Foi no processo de refazimento de arranjos metodológicos, devido ao isolamento social imposto pela pandemia da Covid-19, que parceiros e comunidade foram descobrindo formas de encontro e reencantamentos. Reencontros para pesquisa, para militância, para a luta em defesa da moradia, para fazer artevismo e reencanto, renovadores da esperança pela vida, mesmo diante de conjuntura tão adversa.

As vivências no território são um dos motores que impulsionam a pensar a comunicação desde perto e desde dentro, um mergulho que permite pensar junto, atravessando as dificuldades e compartilhando as vitórias; é preciso destacar que a caminhada nesta tese se dá por uma espessura larga no tempo, que não se inicia com o ingresso no doutorado, nem se finda com ele, participação e troca.

No próximo tópico, partilho sobre as cosmosensações de oralidades e vivências para co-criar uma ciência comunitária, de escuta e partilha que a comunidade tem, solidariamente, se aberto a ensinar a pesquisadores a pesquisadores e pesquisadoras como eu; são partilhas e trocas solidárias de profunda conexão com o território, que aproxima alas mais insurgentes da academia a pensar desde vários campos do saber.

3.1 ORALIDADES E VIVÊNCIAS: FAZER CIÊNCIA COMUNITÁRIA É ESCUTA E PARTICIPAÇÃO

Para falar de diálogo em perspectiva popular é preciso expressar de que ponto de vista entendemos o popular, esta palavra que tem levantado dúvidas, mas que é ponto chave quando o tema é emancipação. Evocamos e evocaremos por muitas vezes o *popular*, por ser este o lugar de enunciação desta tese. Por força de seu uso diverso e polissêmico, cabe delinear onde nos posicionamos com o termo. Hall (2003) explica, ao falar sobre cultura popular, que para a transição do capitalismo agrário e, mais tarde, na formação e no desenvolvimento do capitalismo, houve um interesse em torno da cultura dos trabalhadores, das classes trabalhadoras e dos pobres, isso porque as forças capitalistas tinham interesses na cultura das classes populares para a constituição de sua nova ordem, exigindo um processo de reeducação no sentido amplo. “E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência as maneiras pelas quais a ‘reforma’ do povo era buscada” (Hall, 2003, p. 248). Na marcha pela modernização as formas e práticas culturais são expulsas, expropriadas e marginalizadas do centro da vida.

Neste sentido, há uma longa trajetória de diversas tentativas de “reformular” ou “transformar”, que significam, na prática, a expropriação das formas culturais populares, de modo que falar em cultura popular não é tomá-la como a tradição pura e seus processos de resistência contra as constantes “reformas”. A cultura popular é o terreno sobre o qual essas constantes disputas onde as expropriação ou transformações acontecem e são operadas. Para Hall (2003), no estudo da cultura popular, é preciso sempre levar “com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior” (Hall, 2003, p. 249).

Ao pensar o popular precisamos nos distanciar dos binarismos aos quais o popular foi colocado. De um lado, como resultado da massificação das indústrias culturais que estandardizam a cultura, ou seja, popular é tudo aquilo que “cai no gosto popular”, está ligada à mercantilização dos produtos culturais. De outro lado, está a percepção heróica que vê o

popular como a resistência, autonomia e autenticidade que não se deixa enganar pela formamercadoria das indústrias culturais ou as constantes investidas das forças capitalistas dominantes. Hall (2003) propõe uma terceira definição, cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas.

Mas vai além, insistindo que o essencial em uma definição de cultura popular. São as relações que colocam a “cultura popular” em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural. (Hall, 2003, p. 257).

Entendemos o popular como esse lugar onde há os tensionamentos, território onde as transformações são operadas e são possíveis de acontecer. Segundo Hall (2003), não se trata de um sentido puro: “No estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir, que inevitavelmente se situa em seu interior” (Hall, 2003, p. 249). Com efeito, não há pureza, como o autor afirma, não há uma cultura popular íntegra, autêntica, fora do campo de forças das relações de poder. É na dialética deste lugar duplo, de resistência, por vezes, de outras, a aceitação, onde encontramos a posição estratégica para inventar e reinventar o Bem Viver.

É neste campo de batalha onde vemos continuidade e avanços, onde há a capitulação, resistência e a negação da capital, de onde assistimos muitas perdas, mas também vitórias, frutos das batalhas coletivas travadas. É neste território que há a possibilidade de retomada, de reeducação, re-humanização e da reinvenção de uma comunicação integral, que insurge contra a violação de direitos, sejam os Direitos Humanos ou da natureza, e, por assim ser, a chamamos de comunicação popular. Além disso, este trabalho se dispõe a realizar ciência neste campo popular e com ele criar conhecimento de modo crítico, com o intuito de fazer da ciência um lugar que empreende esforços para resolução das questões sociais complexas. Com isso, não realizamos apenas uma crítica ao modelo de comunicação ocidental e eurocentrada, mas também uma crítica quanto ao modelo de ciência que marginalizou o campo popular de sua produção.

Quando dizemos que partimos da conversidade, é porque entendemos que o campo popular deve adentrar a universidade, para contextualizá-la nos problemas reais enfrentados pelas comunidades e como podem mediar conhecimentos para superá-los. A comunidade Boa Esperança é este interlocutor para construção de soluções comunitárias, para as questões da cidade, apontando o Bem Viver o Ubuntu como forças vitais, que reverberam nas narrativas e nas ações.

Destacamos que a conversidade nasce da conversa, segundo Fleuri “Conversidade é o termo que criei para indicar o modelo de conhecimento desenvolvido mediante o diálogo crítico entre universidade e movimentos sociais” (Fleuri, 2019, p. 15). Assim sendo, o presente trabalho se vale da conversa horizontal e confiada entre atores que estão nas universidades, nos movimentos sociais e na luta popular por direitos. Os atores, que aqui se apresentam nesta produção de conhecimento, além da própria produtora da tese, são o Gepp (Grupo de Estudos de Pedagogias Patrimoniais), Centro de Defesa Ferreira de Sousa, Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa OcorreDiário, Corpo de Assessoria Jurídica Estudantil (Coraje), diversos apoiadores da resistência, que em momentos podem aparecer difusos nas ações realizadas e, a protagonista principal, a comunidade da Boa Esperança. Os atores coletivos com quem estabelecemos esta conversa são atores sociais dos setores populares.

A comunidade Boa Esperança é aqui compreendida para além do espaço absoluto (Harvey, 2015), geograficamente falando. Dizemos Boa Esperança para o conjunto de forças que se contrapõem às desterritorializações impostas pelo capital e reinventam uma nova convivialidade para a cidade. Enquanto geografia é uma avenida, que atravessa o Bairro São Joaquim e passa a ser Bairro Poti Velho ao chegar no encontro dos rios Parnaíba e Poti, e congrega o Bairro Olarias. Enquanto sentimento, esta cartografia abarca os e as re-existentes no Bairro Mafrense, como podemos ver nos depoimentos e histórias analisados ao longo desta tese, passa pelas localidades de Rancho Vitória, lugar quase escondido da cidade, cuja entrada passa pela Av. Boa Esperança e revela as riquezas de ribeirinhos, que brincam o Bumba meu boi, pescam, cultivam, são carroceiros e têm dos mais diversos ofícios na cidade.

Desde afetos, Boa Esperança são os oleiros desterritorializados, as e os ceramistas que re-existem, os filhos e filhas da comunidade, que retornam para fortalecer a luta junto a seus pais, avós e parentes, enfim, hoje é sinônimo de quem entende que a região em conflito deve pertencer a quem nela vive, teceu ali suas histórias, plantou suas memórias e fundamentos que orientam a vida. Boa Esperança conjuga esta coletividade na cidade que se espalha por muitos pontos da cidade, mas converge na construção de outra cidade, pois convida os diversos militantes sociais a construir esta cidade coletiva e trocar saberes e experiências. Outras localidades re-existem contra o Programa Lagoas do Norte e a comunidade Boa Esperança tem sido este elemento aglutinador em torno da contracolonização da imposição da modernidade e o des-envolvimento de uma urbanidade excludente. É com esta coletividade que estamos em conversidade e horizontalidade.

Trago como ponto de alinhavo, a crítica que o modelo da conversidade (Fleuri, 2019) apresenta ao modelo tradicional da universidade, que se faz como um chamado para

reconstrução acadêmica sob outras lógicas. Esse refazimento se faz sob as bases de uma comunidade que participa, gere, teoriza e diz os rumos que a ciência deve tomar. Afinal de contas, cremos em uma ciência transformadora, capaz de proporcionar o Bem Viver¹⁶. Se coloca neste horizonte a necessidade da ousadia para abandonar velhas práticas, que se anunciam em nome da comunidade, sem a comunidade ou práticas que se colocam como intermediárias entre os saberes populares e o universitário. Na conversidade, o que há é conversa; a palavra não é delegada a outrem.

A palavra e o conhecimento são pertencentes à comunidade e se espraiam fortalecendo outras práticas de estar no mundo, são fontes para contracolonizar vivências. Como as águas, estão à disposição para quem pretende fluir junto. Como as ruas, os saberes são abertos aos transeuntes, resta saber quem tem coragem de percorrê-las. As ruas abertas são travessias sem proprietários, seus percursos são linhas coletivas que precisam se comunicar para fazer sentido, caso contrário são becos sem saída.

O que pretendemos ao produzir uma tese alinhada aos saberes comunitários é criar mecanismos de sistematizações coletivas, que objetivam anunciar saberes indispensáveis para “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019), pois entendemos que presente e futuro são ancestrais, e a possibilidade de um bem viver se dá pelo respeito às práticas antepassadas, que se harmonizam na vida coletiva.

A perspectiva conversitária, com a qual dialogamos, nasce, segundo Fleuri (2019), da crise dos modelos hegemônicos do conhecimento, é precisamente uma crise, que desponta do conflito das vozes populares e a intelectualidade; trata-se de uma dificuldade da academia compreender o que os setores populares têm a dizer. Para Fleuri (2019), o que aparecia como crise dos movimentos sociais “passou a ser percebido como crise dos modelos de conhecimento a partir dos quais os intelectuais, profissionais e militantes têm buscado entender a realidade dos movimentos sociais” (Fleuri, 2019, p. 93). O conflito que se apresenta, encontra uma saída possível por meio da conversidade, quer dizer, por meio do diálogo.

Em vez dos esforços hercúleos, que buscam traduzir em linguagem acadêmica as vozes populares, a conversidade visa dialogar e conversar. Faz-se necessário entender o diálogo desde os princípios freireanos, que se apresenta como intersubjetivação comunicativa de si com o mundo. Fiori (*apud* Freire, 1987), prefaciando o livro *Pedagogia do Oprimido* de Freire, nos brinda com esta rica compreensão: “O diálogo autêntico – reconhecimento do outro e

¹⁶ Bem Viver é uma filosofia dos povos originários latino-americanos e será tratado detalhadamente nos tópicos seguintes.

reconhecimento de si, no outro – é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum. Não há consciências vazias; por isto os homens não se humanizam, senão humanizando o mundo.” (Fiori *apud* Freire, 1987, p. 11).

Aqui, como em Certeau (1998), a arte de dizer a palavra é também arte de fazer, são táticas para tornar o mais fraco mais forte, é a busca por imprimir na paisagem da cidade o fazer do povo invisibilizado, é condição de vivência. Esta arte se faz de forma combinatória com as memórias, onde as narrativas são instrumentos de combate, é assim a arte de falar e fazer nos processos comunitários. “O relato não exprime uma prática. Não se contenta em dizer um movimento. Ele o faz. Pode-se, portanto, compreendê-lo ao entrar na dança” (Certeau, 1998, p. 156). Para caminhar junto, é preciso não apenas estar perto, é preciso travessias desde dentro, ainda, assim, os caminhos podem parecer labirintos. Para não se perder é saber: Dizer é fazer, entre táticas e estratégias, a bússola são os saberes comunitários, é a produção horizontal, pois não se guia por metas exteriores, mas se alinha ao processo disposto a entender que investigar é agir.

Adentrar nas práticas comunicativas dos sujeitos populares ou tradicionais é construir uma ponte para compreender suas expressões e o modo de dizer a sua palavra. Portanto, creio que dialogar/conversar entre o setor popular e a academia nos possibilita construir um ensaio, que busca dizer *junto*, escrever *com* e pesquisa *com*, a medida que não inventa um modo de (re)produzir a fala *para*, mas aprende a se expressar com os sujeitos e não *por meio* deles, construindo as bases para emergir uma comunicação enraizada na ancestralidade ou, por assim dizer, calcada nas histórias de vida dos povos invisibilizados, mas que vive o tempo presente. Digo emergir, pois ela sempre existiu, mas nas cadeiras universitárias das escolas de comunicação não aprendemos sobre elas, ao contrário, aprendemos a sufocá-las sob as lógicas do epistemicídio, que baseia-se em práticas eurocêtricas. O giro contra-colonizador, anticolonial ou decolonial na comunicação perpassa pela presença abnegada desses saberes e práticas soterradas pelo tecnicismo da máquina-comunicação-propaganda.

Podemos perguntar: existe uma forma de pesquisar comunicação insurgente e popular não sendo através dos saberes, conhecimentos, modos de vidas e do pensamento cosmológico dos sujeitos pesquisados, ou seriam pesquisadores/as? Sim, aqui nós buscamos conversar entre as possibilidades, onde há o deslocamento dos sujeitos, do pesquisado, lugar passivo, para serem co-produtores da pesquisa, sendo participantes ativos do processo. Neste percurso, é preciso entrar na dança, a ciência precisa entrar na gira assim como a ciência da gira deve adentrar este espaço acadêmico, que se autodenominou ciência excluindo diversas formas de produção do conhecimento. Isso deve acontecer para romper com a hegemonia do fazer

científico, não para acabar com ele, mas para torcê-lo e recriá-lo. E como entrar na gira com corpos comunicantes que afetam e são afetados pela academia sem tornar os processos mecânicos ou subalternizantes? Creio que seja fazendo da experiência, da vivência e do cotidiano um lugar de produção do conhecimento.

Nesta possibilidade, que se apresenta no diálogo, trazemos para este círculo, o importante pensador latino-americano, Fals Borda (2009). Ao construir uma sociologia sentipensante para a América Latina, o autor expõe uma ciência popular, que se faz desde o compromisso com os setores populares. Segundo ele, esta ciência deve ser colocada à disposição destes setores. No bojo da investigação-ação, o autor reconhece uma ação política, embora os setores acadêmicos tenham buscado incessantemente desvincular-se das proposições políticas, o que, segundo os pares, é considerado não-científico, temos na América Latina uma gama de autores que apontam um caminho contrário.

Na América Latina, a busca por autorrealização e autonomia é feita pelos conflitos que se encontram na ciência. Para Fals Borda (2009), a prática da investigação ação, exige qualificar as relações entre investigadores e as bases populares. Sendo assim, esse “é um aspecto fundamental do método de pesquisa, pois, como já foi dito, seu propósito é produzir um conhecimento relevante para a prática social e política: nada se estuda apenas porque sim” (Fals Borda, 2009, p. 279, tradução nossa).

É na andarilhagem coletiva que se desvela os rumos de uma produção comum do conhecimento. Segundo Berkin (2019), as perspectivas da Produção Horizontal do Conhecimento (PHC) tem a ver:

com encontrar maneiras de responder a questões sociais a partir de uma metodologia disposta a ser modificada contextualmente a qualquer momento. A partir da prática dialógica que se entrelaça com os múltiplos elos de saberes, mais amplos que a limitada compreensão ocidental do mundo, busca-se que na igualdade discursiva surjam as múltiplas razões e novas respostas sejam produzidas. (Berkin, 2019, p. 13, tradução nossa).

Nos conectando à igualdade discursiva para a produção do saber horizontal, atestamos que as comunidades e seus saberes não precisam de tradutores, mas de parcerias dialógicas, onde não há uma equação que aponte para o ganho da comunidade, mas o ganho coletivo. Com isso, queremos fugir dos atuais conceitos como “*ajudar a comunidade a*” e passar para um modelo de produção científica onde “*produzimos com a comunidade*”. Para abandonar o complexo de “*universidade salvadora*” e única detentora do conhecimento, tecemos caminhos

artesãos, que segundo Mills (2009), convida a cada pessoa a ser seu próprio teorizador e ser sua própria metodologia.

Neste sentido, nosso objetivo é que teoria e método sejam o corpo coletivo desta caminhada. A igualdade discursiva, proposta pelo método PHC, nos ensina o quanto a universidade aprende e ganha se abrindo às comunidades. O cenário demonstra o quanto a universidade precisa das comunidades para se renovar e melhor servir à sociedade nas buscas constantes para responder às perguntas sociais.

Esta lógica de pesquisa apresenta uma metodologia em trânsito, pois alia-se às possibilidades no chão dos acontecimentos, o que se apresenta primeiro são os contextos e não o arcabouço metodológico. Transmetodologicamente, as técnicas são apresentadas e renovadas no percurso, demonstrando-se disposta a modificar-se. Além disso, se abre à construção de um arcabouço metodológico dialógico e afetivo, que não dispensa as memórias e as metodologias participativas (Sousa, 2018); sujeitos da pesquisa se apresentam como protagonistas, dispondo-se enquanto “sujeito comunicante que interfere, modifica e transforma” (Sousa, 2018, p. 125).

Portanto, as estratégias transmetodológicas se dão nas fronteiras, às margens, onde os sujeitos buscam rupturas de um mundo cada vez mais precarizado e dominado pelo capital, a ciência, que se localiza neste terreno, deve criar arquiteturas de ruptura.

É preciso construir procedimentos e teorias que dêem continuidade à sabedoria secular e ao conhecimento científico, que contribuam e contribuem para a boa vida da humanidade; Simultaneamente, é fundamental conceber projetos e formular teorias de ruptura, que assumam o desafio dialético de gerar pesquisas adequadas a uma realidade de configurações hipertextuais e processos de difusão. (Maldonado, 2016, p. 6, tradução nossa).

Neste processo transmetodológico, compreendemos que as memórias entranhadas na cidade, no que-fazer dos modos de vida tradicionais ribeirinhos e que se afirmam fortemente na oralidade, são material para produção deste conhecimento. Este encontro se dá pelas histórias de vida, entendendo que as vidas se enlaçam coletivamente (Halbwachs, 1990) e criam caminhos comunicativos para romper o silenciamento histórico. Histórias de vida se apresentam como técnicas de produção de dados aliadas à dialogia apresentada pela conversidade, uma vez que o instrumento clássico denominado como entrevista não dá conta de perpassar as múltiplas dimensões cotidianas da luta popular e seus sentidos, já que os dados não se apresentam apenas na oralidade, mas se manifestam nos sentidos que as pessoas dão às suas memórias, histórias e táticas de re-existência.

O neologismo que se apresenta na palavra re-existência é muito mais do que um jogo de palavras, senão a afirmação contundente de que a comunidade resiste e existe, mesmo diante do processo colonial de subalternização e invisibilização das diferenças.

Segundo Rufino (2018), Exu tem caráter que o dimensiona enquanto inacabado, “potência que pode vir a se somar e alterar toda e qualquer situação” (Rufino, 2018, p. 77); vai se tecendo pela possibilidade de criar, de deslocar e transgredir, é assim, na busca por uma comunicação, que se pretende criadora e emancipadora das potências populares, a encruzilhada se apresenta como caminho do possível. Afinal, segundo Fanon (1965), a descolonização é ato de desaprendizagem e precisa ser acompanhada de um segundo processo, a criação. Para Fanon (1965), a descolonização:

Introduz no ser um ritmo próprio, provocado pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é realmente a criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma força sobrenatural: a «coisa» colonizada converte-se, no homem, no próprio processo pelo qual ele se liberta (Fanon, 1965, p. 18).

Ora, se desaprendemos, logo precisamos criar, é na força da criação e de seu inacabamento que a comunicação popular tem a sua potência. Uma comunicação que está por fazer, em ação, é, portanto, gerundiva, como afirma Ramose (1999), é vindo a ser, em essência, pois se faz caminhando.

Neste trabalho, fomos em busca de uma forma de pesquisar e problematizar o processo de estar em comunicação na comunidade, quer dizer, buscamos uma comunicação que esteja em interação e no fazer “em movimento”, que desafia e transgride em uma criação coletiva. Estar em comunicação, neste sentido, é estar em interação, em movimento e em criação. Por isso, é uma pesquisa que age, onde quem interage também pesquisa, na perspectiva de uma criação comunicativa, atravessada por experiências que valorizam saberes ancestrais e tradicionais. Se funda, não na padronização tecnicista, mas tece artesanias tecnológicas com os saberes ancestrais fazendo-os estar em conexão com o tempo-espaço, não está atrás e nem na frente, está no caminhar presente.

Nesta construção teórica-metodológica florescem entendimentos que não se fariam sem a oralidade. A colonialidade do poder arrasou diversas civilizações, colocando a cultura letrada eurocêntrica como o centro e o baluarte, desprezando e procurando aniquilar os ricos conhecimentos que não correspondem ao modo de fazer dos colonizadores. Além do mais, expropriou conhecimentos e riquezas culturais, aprisionadas nos museus dos colonizadores até hoje. A narrativa dominante colocou à frente o letramento reduzindo a palavra falada a algo

negativo, talvez porque soubessem do poder da tradição e da oralidade, que guardam segredos que atravessaram o tempo, a colonização e a colonialidade. Criou-se o conceito infundado de que os povos sem escrita eram povos sem cultura. Hampté Bá (2010) problematiza o fato de que muitos estudiosos resumem a questão a saber se é possível ou não conceder à oralidade o mesmo status de confiança que se dá à escrita, quando se trata de testemunho do passado. Para o autor, “No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (Hampté Bá, 2010, p. 167).

Para Vansina (2010), estudioso da tradição oral africana, uma sociedade oral “reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (Vansina, 2010, p. 139). Para o autor, um texto oral não se compreende em uma primeira leitura, é preciso examiná-lo cuidadosamente, escutando-o e digerindo-o diversas vezes, para que se possa apreender seus significados. Escutar com atenção é não apenas abrir os ouvidos, mas abrir as portas do coração, pois os saberes ancestrais são soprados em muitas dimensões.

A palavra falada tem poder e mistérios, ela é dita com entonações, por vezes com subterfúgios, entrelinhas e até tem suas artimanhas para serem compreendidas apenas quando e por quem deve compreendê-la. O indígena Davi Kopenawa (2015) conta que, muitas vezes, ensinavam aos brancos significados errôneos de sua tradição de propósito, talvez para evitar expropriações, talvez para proteger mistérios. Lúcia Oliveira¹⁷, ancestral do futuro da Boa Esperança, é quem diz que quem quiser aprender os saberes ancestrais que escute com atenção, mas nem todos os segredos devem ser revelados para a branquitude. Vansina (2010) afirma um sistema parecido sobre a tradição oral em Ruanda, onde somente os especialistas biiru “conheciam os rituais da realeza, e, mesmo assim, eles só os conheciam na sua totalidade quando estavam todos juntos, já que cada grupo de biiru tinha conhecimento apenas de uma parte deles” (Vansina, 2010, p. 149).

A palavra, é para nossos ancestrais indígenas e de matriz afro, importante do ponto de vista de repassar para as próximas gerações tudo o que é importante para o funcionamento de seus modos de vida e posicionamentos diante da vida. Enquanto para as sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, tudo que é importante é escrito.

¹⁷ Aqui fazemos menção ao modo como Jota Mombaça se refere à Conceição Evaristo, expressão que cabe bem à Lúcia Oliveira. Entendo a Ancestral do futuro são estas forças do presente que constroem e guiam passos coletivos.

Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários status sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição (Vansina, 2010, p. 146).

A oralidade é uma tradição, como afirma Hampté Bá (2010). Ao contrário da concepção cartesiana que tudo separa, “A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos” (Hampté Bá, 2010, p. 169). A oralidade está relacionada às pessoas e suas concepções do seu lugar, por isso, é importante compreender os saberes situados no tempo e no espaço, para que se possa fazer a leitura da oralidade de modo a não reduzir suas significações na literalidade. Como o corpus da tradição é a memória coletiva, para Vansina (2010), o historiador que pretende compreendê-la, deve, primeiramente, iniciar-se nos modos de pensar daquela sociedade. Compreendemos, na comunicação da Boa Esperança, forte presença da oralidade, que se alimenta de outras formas de dizer a palavra seja visualmente, pela escrita, pintada ou dançada.

Além da oralidade, outra forma que se expressa fortemente no modo de fazer comunicacional da comunidade é a participação, onde a ação se faz de forma horizontal e coletiva. Para entender a importância das metodologias participativas e ativas para este trabalho, cabe discorrermos um pouco sobre estas palavras tão caras e já repetidas ao longo do texto: Experiência e vivência. Diante do empobrecimento da experiência em nosso mundo, que cada vez mais se entrega ao vazio do excesso e rapidez, é salutar retomar aquilo que nos atravessa e nos toca. Para Bondía (2002), a experiência é mais do que aquilo que se passa, diria que para haver experiência é preciso se deixar tocar, atravessar e afetar. Segundo o autor, é o que nos “passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (Bondía, 2002, p. 21).

Enquanto o capitalismo e seu sistema de exploração impedem a experiência, expropria o tempo, o envolvimento e os enlaçamentos nas relações cotidianas, de outro lado existe quem faça da insurgência e da desobediência uma possibilidade de experimentar. No entanto, é necessário cruzar os limites da experiência para vivenciar; vivência vem do latim *viventia* e está ligada ao fato de viver, de ter vida, existência.

Para Bondía (2002), o sujeito moderno está absorto na informação, o que impede a experiência, levando a uma condição em que a opinião é um imperativo e uma obsessão por

obter mais conhecimento. Quanto mais informação, menos experiência. Benjamin (1994) diz que o periodismo é o grande dispositivo moderno para destruição generalizada da experiência.

Esta compreensão pode ser fortalecida pelo pensamento de Freire (1987), onde o pedagogo diferencia a comunicação dos comunicados. Os comunicados são informes, depósitos, dirigismos que negam o diálogo e a reflexão. Por assim dizer, os comunicados impedem a comunicação, a experiência e a vivência que dela pode nascer. O padrão colonial de poder leva o sujeito a sentir o frenesi instantâneo de experimentações de modo que o acúmulo de experimentos pontuais e atravessamentos tornam mais distante a experiência.

Assim, ao sujeito moderno “tudo o excita, tudo o agita, tudo o choca, mas nada lhe acontece. Por isso, a velocidade e o que ela provoca, a falta de silêncio e da memória são também inimigas mortais da experiência” (Bondía, 2002, p. 23). A experiência profunda evoca o silêncio necessário para entender, sentir, afetar-se e, daí sim, poder levar à criação de memórias, distante, portanto, da produção frenética de lembranças que logo são substituídas por outras, sem dar o tempo necessário à memória. A experiência requer:

parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção na delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (Bondía, 2002, p. 24).

A experiência requer doar tempo e atenção para suspender o juízo e compulsão pela opinião. Para este trabalho, porém, a experiência não tem valor sem a vivência. Além da experiência é preciso vivenciar, algo que só é possível dadas as condições de laços e vínculos capazes de trazer uma permanência. A vivência se faz precisamente pela epistemologia da lentidão, um saber que se faz após a experiência, os passos seguintes requerem ainda mais calma para uma escuta profunda, quase como quem pretende deixar o tempo em suspensão, por mais que ele seja urgente.

Aqui retomo as palavras da teórica Maria Sueli Rodrigues, que em todas as rodas de debates e conversas acadêmicas e para além delas, nos lembrava a importância de, cada vez mais, trazer subjetividade e vivência para a ciência. E esta dimensão vai além da experiência, pois nos permite demorar e enlargar o tempo presente para aprofundar a complexidade do cotidiano, da vizinhança e dos modos de ser e fazer. Fals Borda (2007) nos convida também para um conhecimento vivencial, que ponha ao avesso a forma de interpretar a realidade da ciência cartesiana e afirma que “Os Macondo, juntamente com as florestas que os feiticeiros

dos Yaquis, as selvas dos Mundurucú e os rios-anaconda dos Tupis” (Borda, 2007, p. 108), ou seja, os povos ancestrais é que reúnem o que queremos retomar e renovar, ao mesmo tempo são eles os donos das vivências que têm conhecimento sobre si mesmos e seu entorno. É essa vivência, que permite conhecimento de si para convivência com o entorno, que nos interessa.

Buscamos substituir o objetivismo pela intersubjetividade, que se permite experimentar e vai além, faz da vivência e das trocas um lugar por excelência para a produção de um conhecimento compartilhado, que age e interage. Um conhecimento que se faz em circularidade e se estabelece em horizontalidade, vivência e respeito às relações. Colocados estes termos de entendimento, abrimos espaço para entender porque colocamos de lado as clássicas metodologias, que apenas experimentam pontualmente os espaços de estudo, para propor um arcabouço teórico de pesquisa e ação, intervindo e trocando vivências, onde os recursos políticos e intersubjetivos podem transformar as relações, com o objetivo de transformar a realidade de forma conjunta, confiada e estabelecendo diálogo com as várias formas de ver e agir no mundo.

Peruzzo (2016) afirma que a pesquisa-ação é também chamada de *pesquisaação participativa* ou simplesmente de *pesquisa participante*, *pesquisa ativa*, *estudopesquisa*, *investigação-ação* ou *pesquisa militante*, a depender do autor. Para a autora:

A pesquisa participativa está implicada na discussão sobre os pressupostos epistemológicos da ciência pois ela respeita e dialoga com os modelos e regras tradicionais, mas não se submete a eles. Daí a ideia de uma epistemologia do sul - que não decorre e nem se restringe à pesquisa participante ou à investigação-ação -, mas que tem nela uma das portas de entrada para a construção de conhecimentos - e o reconhecimento de outros saberes- dentro das lógicas e das necessidades dos povos do continente latino-americano (Peruzzo, 2016, p. 4).

Para Peruzzo (2016), a noção de epistemologia é essencial para entender as controvérsias, que giram em torno do caráter científico ou validade, no que tange às metodologias utilizadas. É válido ressaltar que as pesquisas realizadas no âmbito dos movimentos sociais são desconsideradas por não serem “científicas” o suficiente.

Peruzzo (2016) se baseia em Fals Borda (2009) e Thiollent (1986) para conceituar pesquisa-ação. Para a autora, leva-se em conta a geração de conhecimento construído com a participação da comunidade. Ela argumenta que a pesquisa-ação é a “busca do conhecimento em forma coletiva, na recuperação crítica da história dos povos” (Ralunan *apud* Peruzzo, 2016, p. 10). O método é participativo e acontece no seguinte ciclo: 1º Diagnóstico > 2º Planejamento da ação > 3º Tomada da ação > 4º Avaliação > 5º Aprendizagem.

Segundo Thiollent (1986) a pesquisa-ação é:

é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (Thiollent, 1986, p. 14).

No caso da Boa Esperança, a problemática coletiva é a reivindicação da permanência no território, no qual uma das táticas elaboradas é a visibilidade das memórias e histórias de vida; que se apresentam como um dos mais sublimes patrimônios da cidade, pela força que carregam as pessoas da beira do rio e das lagoas na construção da cidade, e por resistirem aos seus modos de vida. Como afirma Raimundo Silva, morador da comunidade, em entrevista à Rádio Vorterix (06.06.2021)¹⁸, o poder público já tenta expulsar a comunidade da localidade há décadas, primeiro proibindo as vacarias, depois a criação de animais (por meio de decreto municipal) e agora com o Programa Lagoas do Norte.

Alinhada a metodologias que permitam a participação e horizontalidade, buscamos trazer para a cena os processos comunicativos, imbricadas nas histórias de vida e memórias da comunidade, dentre as quais o processo de construção do Museu Virtual (este museu se alinha com o projeto do museu físico, que tem sede na comunidade, mas atua também nos moldes itinerantes), desde muitos corpos coletivos, que militam sejam na área do direito à cidade, à arte, à comunicação ou pela museologia social, criamos o projeto do Museu Virtual da Boa Esperança.

Esta caminhada se faz na horizontalidade do saber. Segundo Berkin (2019), o método Produção Horizontal do Conhecimento (PHC), nasce das investidas latino-americanas pela emancipação, tais como a educação popular de Paulo Freire (1987) e a teologia da libertação. Assim, “As novas metodologias tinham a ver com a ação popular, com a participação no espaço público e com a disputa pela liberdade em contextos de dominação” (Berkin, 2019, p. 17, tradução nossa).

Recentemente, os estudos pós-coloniais levantaram questões sobre a colonialidade como uma marca persistente na modernidade. O estudo dos movimentos sociais dos subalternos que não eram considerados em sua dimensão desde o CCC¹⁹, implicava pensar em duas modernidades: a dos subalternos e a colonial, a partir da qual se destacam novas formas de abordagem dos arquivos, descobrir, seus preconceitos, seus silêncios e, por outro lado, resgatar outras fontes da história e da ação política (Berkin, 2019, p. 18, tradução nossa).

¹⁸ Vorterix é uma rádio argentina, que convidou a comunidade, por intermédio de uma das locutoras, Thaís Teixeira, que também já pesquisou na comunidade. Disponível em: <https://vorterix.com/>.

¹⁹ Sigla utilizada pela autora para Ciência com Critérios Científicos. No caso, denomina-se a ciência pautada no objetivismo que exclui a participação dos atores envolvidos.

É buscando estas novas maneiras de não apenas se aproximar, mas construir junto com os setores subalternizados pela modernidade, que a Produção Horizontal do Conhecimento se faz necessária e se materializa nas ações coletivas, que são expressas ao longo deste trabalho.

Desde a participação, horizontalidade, conversidades e histórias de vida, nos perguntamos como tecer um fio capaz de conectar experiências e vivências comunicacionais tão densas e intensas na re-existência pelo território na cidade? Assim, é que fazemos também uma cartografia dos afetos, uma ferramenta para catalogar, mapear, reunir afetos, traçar rotas de vivências e entendimentos da experiência, nos possibilitando descrever e compreender a trajetória de realizações comunicacionais, não nos perdemos na infinidade de ações cotidianas, rotas, caminhos, percursos, lugares-experiências, afetos-espacializados e comunicações-vivências, espaços e temporalidades.

Para este construto consideramos duas dimensões: a cartografia social (Acselrad, 2010) e a cartografia dos sentimentos (Rolnik, 1989). Segundo Acselrad (2010), a cartografia social nasce para favorecer a palavra das comunidades de base e grupos desfavorecidos, “integrando inclusive, segundo alguns, um projeto territorializado de contra-cultura política” (Acselrad, 2010, p. 10). Para o autor, este método está ligado à afirmação identitária e territorial dos subalternizados. Esta dimensão é percebida e sentida neste trabalho, nas ações coletivas para construção de roteiros, mapeamento do território e das memórias da comunidade. Enquanto cartografia sentimental, para Sueli Rolnik (1989), é um ato que desfaz o mundo para formação de outros, é dar língua para afetos que pedem passagem, devendo-se estar atento às intensidades do tempo e das linguagens para apegar-se a todos os elementos possíveis para a cartografia, que se fizerem necessárias.

Nesta dimensão, sentipensamos as rotas temporais e espaciais dos processos comunicacionais vivenciados na comunidade Boa Esperança, elementos de sonoros, visuais, texturas, escritas, papel, tinta, fragmentos de vídeos, fragmentos de memórias, ensaios do presente em narrativas jornalísticas, todas as linguagens e estéticas-éticas importam para cartografar a comunicação que nos ensinam os moradores da comunidade.

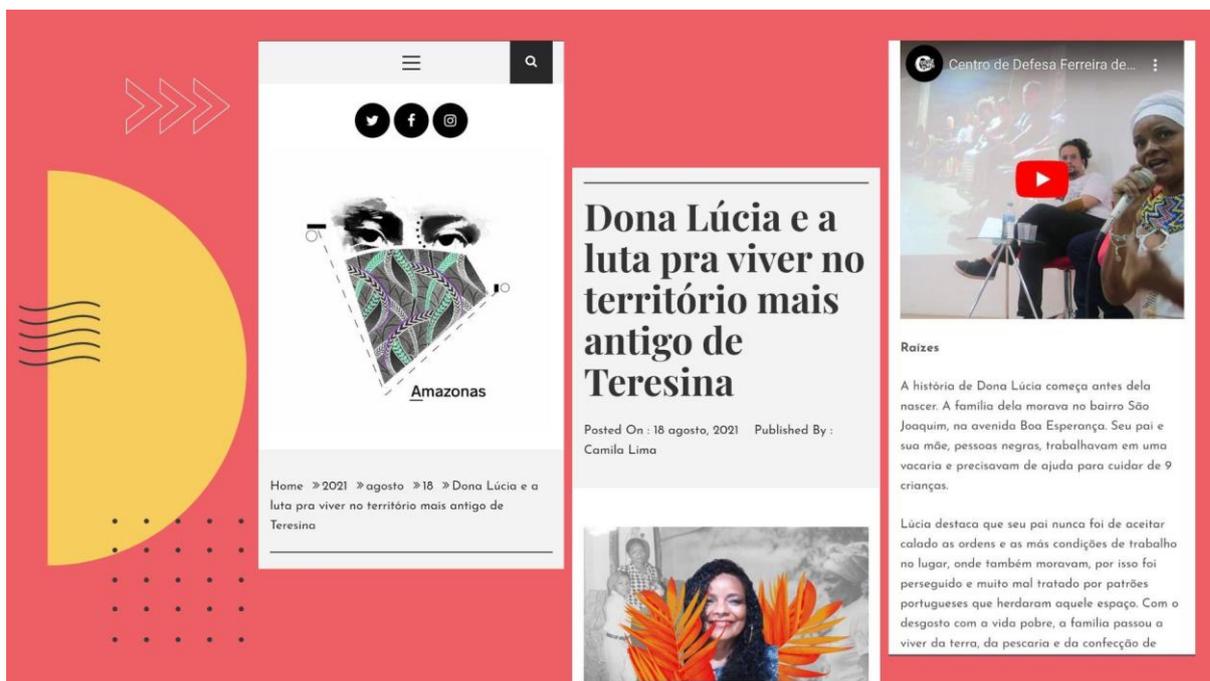
3.2 OS PASSOS: “DAQUI EU NÃO SAIO”

“Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar”

(Mestre Sibá)

O mestre da cultura popular, Sibá, canta que o mundo vai mudando de lugar a cada passo e neste passo a passo avançamos na linha do horizonte. “Daqui eu não saio” é parte de um depoimento, que será descrito no quarto capítulo, de Maria Lúcia, uma das mulheres-comunidades, que emprestam seus afetos e seu axé em nome da permanência em seu território. Todos os passos dela fizeram o mundo se mover e fortaleceu seu sentimento de pertencimento ao seu lugar. Sua andarilhagem lhe carregou por muitos cantos do mundo para perguntar “Lagoas do Norte Pra Quem?”. Fez apoiadores na Nicarágua, em Pernambuco, Bahia, São Paulo, lugares de longe e de perto, pois entende que para mover as estruturas é preciso se juntar aos semelhantes.

Figura 14 - Palavra no mundo: Colagem com imagens de artigo na Revista Amazonas.



Fonte: Revista Amazonas, revista feminista nicaraguense. Colagem de autoria própria.²⁰

Nesta sessão, vamos compartilhar os passos que levam os fios dessa rede a se tecer formando um todo. É certo, que quanto mais nos distanciamos da origem mais ela se torna difícil de definir, pois ela vai se entremeando de tal modo que só faz sentido com o todo.

²⁰ Disponível em: <https://www.revistaamazonas.com/>. Acesso em: 30 jul. 2023.

Totalidades são difíceis de fragmentar, pois não fazem sentido sem suas partes. No entanto, faremos o esforço de trazer um plano geral da caminhada para melhor compreensão do processo, pois, como afirma Certeau (1988), “a análise mostra que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso” (Certeau, 1998, p. 38).

Portanto, procuraremos apresentar as combinações de operações que compõem a tese, que, por sua vez, nasce do cotidiano de lutas. O cotidiano, nos vieses certeunianos, são ordinários, pois são comuns, dele tiramos a substância, embora todo cotidiano pareça trivial, é esta simplicidade que apresenta as riquezas necessárias para a reinvenção.

Para apresentar esta paisagem, ora a primeira e profunda pessoa do plural será o guia, por vezes a primeira pessoa do singular se apresenta, como um fio de um novelo que não quer embarçar, ora o fazer é coletivo, em outro momento o eu aparece para dar sentido à tessitura do processo metodológico proposto pela tese. No entanto, trata-se de entrelaces coletivos. Como artesã crocheteira, sei que o fio se conduz por muitos enlaces para tecer trama com sentidos e significados. O resultado final depende do “estar sendo”, freireanamente pensando, a tessitura para chegar onde queremos chegar depende do que é feito no presente. E é Ubuntu porque é gerunditivo. É esta comunicação que se faz artesanalmente desde tecnologias comunitárias, apropriações das técnicas e tecnologias dispostas no campo de diversos saberes que podem somar nesta teia.

Esta tese se tece no fazer comum, parte do processo de mobilização comunitária em defesa, primeiro de suas moradias, depois se revelando mais forte como defesa dos territórios, das memórias e do patrimônio, seja material ou imaterial, pois um não existe sem o outro. A primeira lembrança mais forte de ter pisado na comunidade Boa Esperança, foi um convite para falar sobre a importância da mulher no processo de mobilização pelo direito à cidade, o ano era 2015, antes disso, já havia encontrado e contribuído de algum modo com a comunidade, mas esta é a lembrança mais forte.

O pátio da Escola Municipal Dilson Fernandes, localizado na Av. Boa Esperança estava repleto de moradores, moradoras e militantes em defesa da causa. Uma roda tão grande que mal se sabia se a pessoa do lado mais distante conseguia ouvir. Uns sentados nas carteiras azuis, outros já fora da roda nos bancos de cimento, gente nova, gente velha, donas de casa, pais de famílias, avós/avôs, irmãos/irmãs. Toda gente em levante por direitos, cada rosto ali contava uma história e todos/as juntos/as apresentavam-se em uma única voz: Daqui eu não saio. Inclusive se cantava até uma música que dizia “É nesse, é nesse bate papo, que o povo vai ficando na lagoa”, fazendo menção ao desejo de permanecer. E na segunda estrofe “Daqui eu não. Daqui ninguém me tira. É nesse, é nesse bate papo, o povo é quem manda na lagoa”.

Dali em diante, já estava implicada naquele corpo coletivo, em defesa do direito à cidade, muitas foram as táticas que foram se apresentando, todas elas levam à permanência da comunidade Boa Esperança, até o momento. Digo sobre este encontro, para dizer que é a partir dali que esta tese vai se fazendo, sob muitas. O nosso fazer metodológico foi, ora refazer os passos que demos rumo à comunicação coletiva e colaborativa, ora avaliar as possibilidades de novas ações, ora observar onde os primeiros passos deram condições de sustentar a caminhada. Explico, nosso percurso metodológico buscou: Mapear o que a comunidade realiza e cria enquanto comunicação; propor diálogo para novas construções; analisar os materiais comunicacionais, que se apresentam com mais permanência.

No primeiro momento desta tese de doutoramento, mapeamos as estratégias comunicacionais da comunidades em suas diversas expressões; no segundo deslocamento, participamos da produção do Museu virtual da Boa Esperança; no terceiro movimento escolhi, dentre o que foi mapeado, estratégias comunicacionais a serem analisadas: Materiais comunicacionais resultados do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança; Museu Virtual; Materiais da Editoria Esperança no Portal OcorreDiário. Explicarei a seguir, brevemente, estes três espaços que vão dar corpo às nossas produções coletivas de dados e suas respectivas análises.

Em 2017, elaboramos uma tática comunicativa, que denominamos Projeto de *Comunicação Popular – Mulheres nos Terreiros da Esperança*. A iniciativa partiu da Coletiva de Comunicação Flores.Ser, que ao final do projeto se transmutou na Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa OcorreDiário. E uma história puxa a outra, o texto a seguir, de uma matéria produzida pela Flores.Ser à época, publicada no Portal Cidade Verde, resume bem o projeto:

Mulheres nos terreiros da Esperança” é um projeto de Comunicação Popular, possibilitado pela CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços) e SOS Corpo – Instituto Feminista para Democracia e realizado em parceria entre o Coletivo Flores.Ser Comunicação e o Centro de Defesa de Direitos Humanos Ferreira de Sousa. O objetivo é levantar discussões e ações no que se refere aos direitos das mulheres, no campo dos direitos humanos, memória, patrimônio e ancestralidade. O projeto toma emprestado o termo “terreiro” como o lugar onde se planta e cultiva modos de ser e viver, deste modo, constrói resistência tanto em defesa das moradias, como também, das casas de religião de matriz africana, ameaçadas de desapropriação (Santos, 2017, Cidade Verde).

Figura 15 – Reportagem Mulheres nos Terreiros da esperança.



Fonte: Prints do Portal Cidade Verde, Coluna Diversidade.

Figura 16 – Print Portal Cidade Verde de uma das oficinas do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança. A comunidade entrevista Dona Rosa.



Fonte: As fotos de Ronald Moura. ²¹

²¹ Mulheres nos Terreiros da Esperança: Projeto de comunicação fortalece resistência em defesa de territórios – Diversidade. Disponível em: <https://cidadeverde.com/diversidade/85711/mulheres-nos-terreiros-da-esperanca-projeto-de-comunicacao-fortalece-resistencia-em-defesa-de-territorios>. Acesso em: 30 jul. 2023.

Desde o projeto de comunicação popular nós retomamos memórias e histórias de vida da comunidade, a ideia de fortalecimento desse patrimônio ganhava força, pois é entendido como tudo que cerca e traz representações, sentidos e significados para a comunidade. Nesta tese, trouxemos os fragmentos de memórias que recolhemos durante as 17 oficinas deste projeto, onde percorremos quintais, terreiros de umbanda ameaçados de desapropriação, praças, lugares de pertencimento e memória comunitária. Destes entrelaces selecionamos peças audiovisuais e textuais para compor nosso corpus de análise.

Outro movimento de análise é por meio do Portal OcorreDiário. A Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa, projeto que floresceu em 2018. Resultado de um dos laços feitos no projeto de iniciativa da Coletiva Flores.Ser, em 2017, permitindo encontrar outros corpos afetados pela necessidade de construir um espaço de comunicação democrático e popular. A plataforma reúne, portal de notícias, páginas nas redes sociais Instagram e Facebook, e cobre as pautas de reivindicações populares do Piauí. Mas honrando o lugar onde brotou, mantém uma editoria específica apenas para noticiar as questões dos atingidos pelo Programa Lagoas do Norte, onde se encontram os materiais de pós-produção do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, que nos trará preciosidades das estratégias comunicativas da comunidade.

Entendo que, por meio do OcorreDiário, a comunidade tem experimentado formas de inventar um jornalismo popular, que pode ser entendido como o esforço empreendido pelos setores populares para registrar e divulgar a sua história. Além disso, a comunidade abre a oportunidade para que este coletivo de comunicadores populares, OcorreDiário, repensem e refaçam o jornalismo. Para Peruzzo (2009), jornalismo popular alternativo ou de base popular efetiva-se de modo participativo, uma vez ligado a “movimentos populares, associações, entidades ligadas a setores progressistas de igrejas, ONGs etc., se configura e circula no mesmo universo da comunicação popular e comunitária” (Peruzzo, 2009, p. 141). Elaborado de modo participativo, o jornalismo popular se dá entrelaçando-se entre os saberes populares e profissionais da área, que se enredam na produção de um cotidiano comum. No caso da experiência/vivência aqui narrada, observamos esta articulação acontecer entre comunitários da Boa Esperança e o coletivo OcorreDiário, parceria que gera novos modos de fazer, pensar e analisar a realidade, colaborativamente.

Outro ponto de partida para a produção de dados é o Museu da Resistência da Boa Esperança. Esta é uma importante estratégia elaborada pela própria comunidade, no sentido de valorizar sua luta, seu espaço, visto que ela própria, a comunidade, se imbuí do processo de patrimonialização dos seus saberes e fazeres culturais, fruto do museu físico. Interessante

apontar o respeito que a comunidade empenhou para salvaguarda do patrimônio, como este processo foi despertando parceiras interessadas em contribuir, tais como artistas, arquitetos, historiadores e arqueólogos, setores da ala combativa da universidade, bem como profissionais e militantes, que aprendiam e trocavam no processo. O entendimento comum, que foi se fortalecendo, era de que a comunidade, suas coisas, suas ferramentas, moradias, lembranças e memórias são parte deste arsenal, que permeia a cidade de Teresina.

Na perspectiva circular e horizontal, este museu é vivo e dinâmico, desde sua sede, localizada na casa de uma das moradoras, percorre a cidade em exposições itinerantes e ocupou locais importantes de circulação de pessoas e ideias; das quais a Universidade Federal do Piauí (UFPI), Universidade Estadual do Piauí (UESPI – Durante do Congresso Internacional África Brasil), Casa da Cultura do Piauí e Movimento/Ocupação Cultural Salve Rainha.

As exposições são dinâmicas e variadas, sempre despertam debate sobre direito à cidade, território e moradia, ganhando a opinião pública em defesa da permanência das famílias. Portanto, além de ser importante estratégia, que advoga em defesa do patrimônio, é uma estratégia comunicativa, pois estabelece o diálogo com os mais diversos setores da sociedade, convidando a conhecer riquezas ameaçadas pelo capital, seu modelo de cidade desenvolvimentista e excludente. É dessa movimentação que nasce o anseio pela criação do Museu Virtual, espaço escolhido para deter nosso olhar na análise.

O Museu Virtual da Boa Esperança, lançado no dia 05 de junho de 2021, é resultado do Projeto Cartografando memórias e afetos: Museu virtual da Resistência da Boa Esperança. Realizado em parceria com o GEPP, Centro de Defesa Ferreira de Sousa (entidade comunitária)²², Coraje, estudantes de arquitetura e profissionais ativistas, comunidade Boa Esperança, onde o fazer horizontal e participativo desta tese se embrenha. É também fruto de um projeto financiado, através de um edital da Fundação Perseu Abramo, que a comunidade concorreu, em 2020, contemplado, em 2021. Devido a questão da pandemia da Covid-19, o projeto teve que mudar seus percursos, chegando a ser concluído em 2021.

Dentro das atividades do projeto, organizamos três oficinas, no intuito de cartografar as memórias e histórias de vida, além de diversas reuniões de organização e avaliação do processo. As duas primeiras oficinas foram organizadas e ministradas com a professora Jóina Borges, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), e a proponente desta tese, onde pudemos discutir conceitos como Memória e História com a comunidade, além de criar um planejamento para

²² O Centro de Defesa Ferreira de Sousa nasceu nos idos dos anos 2000, com o objetivo de organizar a comunidade frente aos impactos do Programa Lagoas do Norte, que ali já se anunciava com aspectos prejudiciais aos modos de vida comunitários.

construção do museu virtual da Boa Esperança. No segundo encontro, conversamos sobre entrevistas de vida, compartilhando saberes para que a comunidade pudesse entrevistar as pessoas caras à história do local, planejamos quais as pessoas a serem entrevistadas e quais os motivos para a presença delas no Museu Virtual. Neste encontro, 26 nomes e seus perfis foram aventados, as entrevistas ainda seguem em curso, tendo em vista o caráter contínuo e permanente do projeto. Em pesquisa-ação, tomamos a decisão coletiva de que seria a comunidade que faria as entrevistas de vida, sem deixar de prover o suporte necessário e possível. Assim, a proposta do “Projeto Cartografando memórias e afetos: Museu virtual da Resistência da Boa Esperança” era justamente gerar o empoderamento da comunidade quanto aos instrumentos, havendo entradas para criação, invenção e reinvenção das metodologias aplicadas.

Figura 17 – Folder de divulgação da Roda de Histórias – Tecendo Esperanças no Território.

RODA DE HISTÓRIAS – TECENDO ESPERANÇAS NO TERRITÓRIO

TRAGA UMA FOTO OU OBJETO QUE TRAGA MEMÓRIAS AFETIVAS DO SEU TERRITÓRIO!

Quarta, dia 16
18H30
GOOGLE MEET

Apoio:
FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

Realização:
CENTRO DE DEFESA FERREIRA DE SOUSA

FUNDÇÃO Perseu Abramo Partido dos Trabalhadores

Fonte: Produção da autora.

A roda de história, “Tecendo Esperanças no Território”, foi o 3º encontro virtual realizado nesta parceria, na perspectiva já apresentada, entre os diversos atores sociais em defesa da comunidade Boa Esperança. A proponente da tese mediu o encontro, que envolveu rodadas com questões geradoras, onde os moradores e moradoras da comunidade compartilharam suas vivências e histórias. As questões geradoras envolviam: infância, trabalho, lembranças dos antepassados, lembrança com o rio, impacto do Programa Lagoas do Norte; o momento contou

com músicas e poesias. Esta roda serviu de guia para compreendermos as histórias que atravessam a comunidade, mas devido a escolha por analisar apenas o material que se encontra público, no âmbito da internet, não analisamos as partilhas feitas ali. Após o encontro, em uma decisão coletiva, partilhas pessoais, cujos participantes ainda não se sentiriam confortáveis para partilhar na íntegra, ficaram em processo de organização e seleção, para que ainda seja publicado em seu acervo. Do Museu Virtual escolhemos analisar as produções de três editorias, que serão detalhados a seguir.

Figura 18 – Exposição itinerante do Museu da Resistência da Boa Esperança na Universidade Federal do Piauí (UFPI).



Fonte: Página da Rede Social Facebook Lagoas do Norte Pra Quem?.

Além das oficinas e rodas de conversas, realizamos uma série de reuniões com intuito de elaborar a plataforma virtual. Deste modo, todos os elementos do museu foram pensados coletivamente com membros da comunidade e a presença de apoiadores e apoiadoras. Cores, editorias, formatos, curadoria, o que entra e o que sai, tudo foi decidido colaborativamente. Além dos encontros de avaliação, que realizamos para revermos nossos objetivos e metas, com intuito de criar novas caminhadas.

Outras atividades seguem em curso como rio, fluindo nas possibilidades da guardiã das águas, Oxum, operando no vindo-a-ser inacabamento do guardião das ruas, Exu. Há um grupo

de trabalho transdisciplinar, que organizou as ações do Museu Virtual, envolvendo a comunidade e seus apoiadores.

O Museu Virtual, assim como outras ações, é colocado como um estar-se-fazendo, são inacabados, pois sempre há algo para dar continuidade e dar sentido à existência, sempre há algo a inventar e reinventar. É por isso que uma tese não traduz com fidelidade, o tempo se perfaz em dimensões das contradições, delas não podemos escapar, assim que a pesquisa vai se entretecendo na andarilhagem e com ela aprendendo, certa de que não traduziremos idos, vindos e indos dos espaços-tempos comunitários, pois estes são constantes e incessantes; fazemos a opção por caminhar junto e produzir de modo comum, entrelaçando espaços-tempos, ou seja, aceitando a condição da encruzilhada e do processo gerunditivo de Ubuntu, que apresenta um terceiro tempo.

Uma das ações em curso é a criação do Museu da Boa Esperança, enquanto núcleo do Museu da Pessoa, cujo processo se iniciou em outubro/novembro de 2022, quando participamos do curso de formação. Por sua vez, o Museu da Pessoa é um Museu Virtual e colaborativo, que encontra-se em aberto para qualquer pessoa que queira contar e registrar sua história. Este museu tem compartilhado suas experiências quanto à Tecnologia Social da Memória, que nasce da tecnologia social. Esta tecnologia reúne conceitos, práticas e princípios para que diferentes públicos com seus diferentes objetivos possam se apropriar da metodologia de registro e produção das narrativas históricas, figurando entre as metodologias: as Histórias de Vida. Esta é compreendida, pelo Museu da Pessoa, como narrativa construída a partir da cada indivíduo e o que ele guarda seletivamente em sua memória.

É por meio destes fluxos, encontros, invenções e reinvenções, desde a militância por outra cidade, que a produção de dados desta tese foi feita. Destaco aqui, que no processo de organização popular, um dos maiores desafios não são as ideias, inovações para criação de projetos, mas as condições para manter estes atuantes os mesmos. Assim, saudamos e honramos as estratégias comunicacionais, que vêm ao longo dos anos re-existindo e se reinventando. Não escolhi o Museu, a editoria Esperança e os resultados do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, por sua periodicidade, como muitas vezes é o guia de escolhas nas pesquisas em comunicação, mas escolhi, pois, a meu ver, são um contínuo no tempo comunitário de reinvenção comunicacional. A temporalidade comunitária e das ações populares tem outro ritmo que não se enquadra na temporalidade hegemônica da periodicidade dos meios de comunicação. Ao contrário, é um tempo de refazimento, inacabamento e reinvenção. Uma história puxando outra história, algo que se espacializa e vai dando cabimento a outros fazimentos, nas possibilidades deste campo dialético, que é o território popular. São

experiências e vivências comunicacionais, que se entrelaçam no fazer cotidiano da comunidade, pois fazem sentido às suas práticas. Deste, por suposto, o único projeto que não segue em curso é Mulheres nos Terreiros da Esperança, mas este não teve um fim, espiralou-se em tempo-espaço nos seguintes desdobramentos.

A escolha destes espaços escolhidos para análise dizem sobre os passos dados ao longo de uma caminhada coletiva, na elaboração de uma comunicação popular e insurgente. Foi a partir deste projeto, de 2017, que fomos fortalecendo um sentido de comunicação, um conceito, uma forma-conteúdo, de lá, até então, novas reinvenções acontecem. Embora esta história não tenha se iniciado em 2017, consideramos que ali houve um amadurecimento maior das estratégias comunicacionais, devido ao que foi possibilitado no Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança.

A seguir, elenco as peças que escolhi para realizar o estudo, onde observo a presença forte das histórias de vida e da memória na construção das narrativas coletivas, que fluem no processo comunicacional da comunidade, que são entrevistas, reportagens coletivas, séries de reportagens, documentários, produções audiovisuais, fotografias, dentre outros.

Quadro 2 – Peças escolhidas para estudo.

Mulheres nos terreiros da Esperança	
Ver, ouvir, contar;	Audiovisual - vozes coletivas ²³ ;
A voz das Avós;	Audiovisual - vozes coletivas;
Religando vivências;	Audiovisual - vozes coletivas;
Circulando entre memórias;	Audiovisual - vozes coletivas;
A voz da Esperança.	Documentário - vozes coletivas;
Editoria Esperanças – Portal OcorreDiário	
Série de reportagem “Afluentes: Trabalhadoras e trabalhadores invisibilizados que vivem do rio”;	Vídeo-Entrevista-Conversa: Lúcia e Margarida. Vídeo-Entrevista-Conversa: Lúcia e Senhor Antônio;

²³ Escolho “Vozes coletivas” em vez de nomear cada uma das vozes presentes nos materiais analisados tal como fiz nos demais materiais da tabela, pois, nestes materiais, as vozes aparecem muito imbricadas nos discursos umas das outras, assim as considero um mosaico rico, que faz uma potência maior sendo coletivas.

Série de reportagem Teresina Sem Maquiagem;	Audiovisual e texto – Lúcia e Luana;
Fotorreportagem – Mapeando memórias e território.	Fotografias e legendas.
Museu virtual da Resistência da Boa Esperança	
Ensaio e Exposições;	Fotografias e legendas;
Histórias de Vida;	Seu Serapião, o vaqueiro antigo; Chico, griô, animador da re-existência; Dona Ciça, a rezadeira que chegou de barco.
Vida em vídeo.	Ser mãe na comunidade - Dona Aldenora, Mãe Neuza, Dona Telvina.

Fonte: Autoria própria.

Do Projeto Mulheres Nos Terreiros da Esperança, escolhi rememorar a caminhada por meio de cinco produções audiovisuais acompanhadas de textos escritos, que são resultados das oficinas e o documentário *A voz da Esperança*. Da Editoria Esperanças, escolhi lançar luz nas duas séries de reportagens apontadas acima e uma fotorreportagem coletiva, mas ao longo do trabalho vou fazendo trazendo outras reportagens produzidas ao longo da história, que nos ajudam a entender os contextos apresentados, ora são analisadas, ora servem de aporte de pesquisa, pois são registros de momentos históricos. Sobre o museu, compartilho um contexto mais amplo do acervo físico, mas me detenho mais no virtual, onde escolhi, dentre as editorias, dedicar-me às citadas na tabela anterior: Fotografias e Exposições, Histórias de vida, Vida em Vídeo. Os materiais citados são produtos de uma produção horizontal e participativa, que se faz em uma temporalidade ampla e espessa, a qual tive a honra de participar para aprender, recebendo e doando, desde trocas solidárias. Os fragmentos comunicacionais podem aparecer ao longo desta narrativa, não os resguardei apenas para o capítulo final, pois como uma metodologia zigzagueante, seus pedaços vão fazendo sentido no percurso, assim como fragmentos das notícias e reportagens da comunidade também percorrem o trabalho, adequando-se à necessidade narrativa e o contexto.

No tópico a seguir, a discussão aborda a presença das histórias de vida e das existências comunicativas que se apresentam de forma orgânica na comunidade, como forma de proteger seu patrimônio e seu território contra a expropriação de suas subjetividades orquestradas pelo

capital. Deste modo, apresentamos o desenho metodológico que permitiu o ziguezague fazer sentido em uma rede tecida de forma participativa, horizontal e coletiva.

3.3 FIOS DO TEMPO: HISTÓRIAS DE VIDA COMO METODOLOGIA PARA NARRATIVA CURADORA

As histórias de vida e as memórias foram se apresentando como uma das principais táticas de comunicação da comunidade frente ao perigo iminente da desterritorialização. Enquanto um corpo comunicativo forjado na produção do jornalismo popular e como proponente deste trabalho, percebi que o caminho metodológico já estava se desenhando diante da caminhada, pois a relação (social) entre comunidade e a pesquisa já havia desenhado seus termos. Observei que a defesa das memórias, das histórias individuais e coletivas sempre era um sul, que guiava e animava a caminhada. É por meio da construção de uma narrativa curadora, que a comunidade vem construindo seus espaços de comunicação e suas táticas de existência, seja na organização do museu, seja na elaboração de reportagens em parcerias com o OcorreDiário, no Mulheres nos Terreiros da Esperança ou nas demais formas comunicacionais mapeadas neste trabalho. A memória é sempre guia.

Leninha, Francilene Brito da Silva (2021), ao falar de narrativa autobiográfica, oral, imagética e escrita, nos conta que as narrativas são produtos resultados de nossas experiências e atuam para nos levar a sermos melhores, pois podem nos curar, elas podem ter sentidos de pertencimento, encantamento, transgressão, negociação, estética, ética e político. Segundo ela, “as imagens, oralidades, as escritas são formas de narrar; são narrativas, pois são resultados de nossas experiências em escavar por meio da memória e de curar-nos diante do incurável mundo em que habitamos” (Silva, 2021, p. 2). Para a autora, a narrativa é um modo de cuidado e além disso, pode gerar encontros e reforçar pertencimentos. Eu, do meu ofício de contar a história por meio do jornalismo, vou me conectando a outros sentidos de narrar e agregando novas percepções ao meu corpo de pesquisadora, comunicadora popular, sentipensante, jornArtista (como gostamos de dizer no OcorreDiário). Vou entendendo que histórias de vida e memória estão bem mais próximas dos espaços de geração de cuidado, promoção do encontro e do pertencimento, que realizamos quando fazemos comunicação. Este trabalho foi me revelando muitas descobertas e autodescobertas.

Mônica Martinez (2015), ao analisar a História de Vida como instância metódico-técnica de pesquisa em comunicação, aponta como esta técnica está mais presente no cotidiano jornalístico do que imaginamos. Partindo deste pressuposto, é interessante observar como os

trabalhos desenvolvidos são reveladores, do ponto de vista das histórias pessoais e coletivas, bem como as memórias presentes na luta dos atingidos pelo Programa Lagoas do Norte.

Ao entrevistar, escutar e documentar estas histórias estamos fortalecendo as memórias e contribuindo para a composição de um mosaico, que dá sentido à cidade e sua história. Segundo Martinez (2015), “A história de vida, enquanto uma técnica de pesquisa qualitativa, tem sido empregada quando se busca a compreensão com profundidade e particularidade do comportamento de indivíduos e grupos sociais” (Martinez, 2015, p. 76). Afirma ainda, (Diehl; Tatim, 2004 *apud* MARTINEZ, 2015, p.76), que os dados são coletados preferencialmente nos contextos em que os fenômenos são construídos, sendo que o enfoque na interpretação deve levar em consideração os significados à luz dos sujeitos, assim a análise é construída a partir de dados empíricos.

O método da história de vida tem íntima relação com a comunicação, “mas nas emergentes cidades, a prática que definitivamente influencia a técnica da história de vida: a entrevista jornalística. Seu uso também principia mais ou menos no mesmo período, isto é, no final do século XIX” (Martinez, 2015, p. 76). E, de fato, a história de vida tem larga importância no campo da comunicação, devendo-se fazer de modo consciente e comprometido, com estudo minucioso e respeito a este legado, que muitas vezes representam a riqueza que a pessoa ou uma comunidade possui: sua história, trajetória e memória.

Outro autor que contribui para a percepção da presença das histórias de vida no fazer comunicativo e jornalístico é Lima (2009), que aponta a importância da técnica da pesquisa participativa para construção de um jornalismo mais humanizado, a que ele chama de jornalismo literário. O jornalismo e a comunicação, que experimenta e vivencia, deveriam ser a própria substância comunicativa. No entanto, estes atravessamentos ainda parecem distantes e impraticáveis para o fazer diário desta profissão. Contar sempre mais uma história é o que move a comunicação. Apesar da obviedade, as histórias de vida, aponta Martinez (2015), não está tão presente no fazer acadêmico desta área.

Outra importante contribuição para pensar narrativas como ação imbricadas no fazer cotidiano dos sujeitos na feitura de suas subjetividades é trazida por Perazzo (2015), com seu conceito de Narrativas Orais e Histórias de Vida,

Os resultados que podem ser obtidos a partir dessa prática teórico-metodológica em pesquisas em Comunicação estão relacionados às possibilidades de o pesquisador poder compreender o mundo social, os sentidos que os sujeitos atribuem a si e às coisas e às outras pessoas na cena em que atuam (Perazzo, 2015, p. 131).

Os atravessamentos das memórias no fazer comunicativo afirmam sua importância para gerar rupturas nas narrativas ocidentalizadas. Opondo-se ao esfacelamento das relações sociais coletivas e dos afetos, a comunicação enquanto potência diante do contar e costurar histórias, como um exercício artesanal, que envolve teias no registro do cotidiano da vida. A arte de tecer o presente “traduz a experiência dialógica do EU-TU” (Medina, 2011, p. 16).

O fazer comunicativo na rua se faz ponte, seja pela entrevista dialógica, seja pela ação de emendar memórias fortalecendo presentes. “Ir à rua, como metáfora do coletivo, favorece o encontro físico com o Outro e sua circunstância, mas também ameaça o desencontro entre dogmas do jornalista e a realidade viva disponível para quem se observa, escuta e ensaia reportar” (Medina, 2011, p. 16).

Ensaia reportar, como afirma Medina (2003), é a arte de tecer o presente. Deste modo, o encontro Eu-Tu, realiza registro de vivências e experiências, segundo ela “criam narrativas da contemporaneidade” (Medina, 2011, p. 15). Junto aos sujeitos atingidos pelo Programa Lagoas do Norte, o encontro com o outro favorece a escuta sensível para a reconstituição de uma história viva, que abraça lutas por direitos sociais, mas também procura guardar a singularidade de uma memória coletiva. Que narrativas a contemporaneidade nos pede para escutar e quais delas guardamos? É na tentativa de construir outras narrativas e de reportar outras cosmologias que construímos comunicação coletiva com a comunidade Boa Esperança.

É entendendo histórias de vida, no emaranhado Eu-Tu, a participação e a vivência, que é possível narrar, junto, os processos que perpassam a comunidade Boa Esperança. No entanto, histórias de vida e história oral, serão técnicas torcidas desde as necessidades comunitárias, quer dizer, evitando um despejo de técnicas na comunidade e para a comunidade, deixamos que os sujeitos da pesquisa realizem as torções necessárias no arcabouço metodológico. Alertamos para o fato de que não encontraremos neste relato cotidiano, as usuais entrevistas como técnica de levantamento de dados. O que fazemos aqui é torcer as teorias acadêmicas e reapropriá-las de modo contra-colonial. Por isso, propomos, metodologicamente, uma troca de lugares, a riqueza não se revela quando um pesquisador externo vai realizar entrevistas, mas quando a comunidade realiza entrevistas entre si.

Para este trabalho as histórias de vida são entendidas como uma metodologia apropriada pela comunidade para re-existir frente às constantes tentativas de desterritorialização. Para Jairo Grisa “A história de vida é, a priori, testemunho, onde as informações são elaboradas a partir de fases e períodos de tempo da vida de um sujeito específico” (Grisa, 2003, p. 286). Embora tenhamos feito a escolha por trabalhar com o grupo, ainda nos debruçamos na vida dos sujeitos que, no entanto, se cruzam, coletivamente, na história da cidade. Grisa nos alerta que a técnica

da história de vida suscita uma série de problemáticas. Sobre estas problemáticas, resolvemos adotar o passo a passo proposto pelo autor para realização do trabalho realizando as intervenções necessárias para adequar a realidade. Grisa (2003) aponta quatro passos: Seleção das entrevistas; ida à campo; transcrição dos relatos e análise e interpretação. Tendo como base estas indicações, realizamos o seguinte movimento na comunidade:

- 1) A seleção dos entrevistados: feita coletivamente durante as oficinas realizadas;
- 2) A ida à campo: exige da pesquisadora uma intimidade com a comunidade, mas neste caso, como adotamos uma estratégia onde a comunidade entrevistaria a comunidade, a ida à campo é a própria vivência entre vizinhos;
- 3) A transcrição dos relatos: a transcrição dos relatos foi realizada a fim de análise para a tese, mas até o momento, apesar de ser uma das metas estabelecidas na elaboração do Museu Virtual, ainda não foi feita a transcrição de todas as entrevistas para serem dispostas no site;
- 4) Análise e interpretação: esta etapa sugerida por Grisa (2003), foi realizada no momento de análise da produção de dados com constantes diálogos com a comunidade.

As etapas citadas foram possíveis de serem implementadas no que diz respeito ao material de entrevistas de vida que constam no Museu Virtual, mas é válido ressaltar que observamos traços das histórias de vida e memórias presentes em outros materiais comunicacionais. Além das etapas citadas, que nos ajudaram no processo amplo da coleta à interpretação, também nos guiou o seguinte roteiro, para não fugir dos detalhes que narram de forma sutil os acontecimentos. Assim:

1) Lembrança – onde propriamente flui a história de vida. Além disso, durante os encontros sempre houveram espaços para as lembranças e contações de histórias, sobretudo, nos encontros para tratar sobre a construção do Museu Virtual. As lembranças permeiam todo o processo e todos os encontros.

2) Espaço – geografia do encontro, a valorização dos espaços de trocas com a comunidade, sejam eles virtuais ou presenciais.

3) Circunstância – sendo os momentos mais significativos em torno da luta em defesa do território da Boa Esperança.

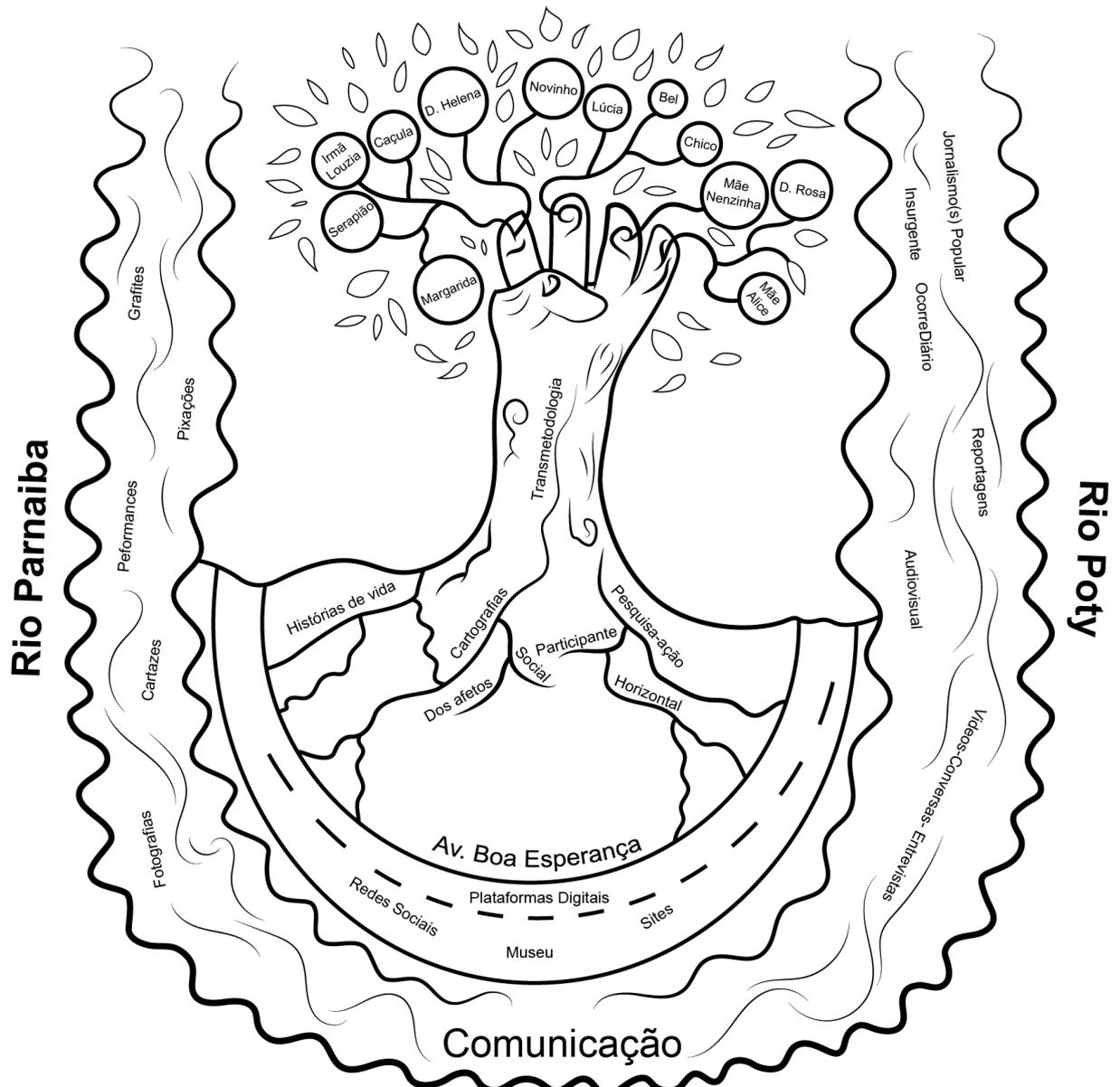
4) Interação – é o que leva a uma expressão facial, opinativa, gestual etc.

Como apontamos, a vivência e o resultado dela, desde o Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, bem como na produção comunicativa do OcorreDiário e o Museu da Resistência da Boa Esperança, são reveladores de muitas memórias e histórias de vida, além dessa rica

fonte, outra arte de fazer, que perpassa nosso processo teórico-metodológico, é a construção em pesquisação e produção horizontal do conhecimento, que contribuem para revelar outros modos de fazer comunicação.

Para explicar este emaranhado de ações metodológicas, para sentipensar a comunicação insurgente e popular, desde as histórias de vidas e memórias da comunidade Boa Esperança desenhei um mapa, que também é mapa cartográfico desde os afetos e vivências, que comunicam na fluidez das águas de esperança e de insurgência do território.

Figura 19 – Mapa cartográfico de afetos e vivências.



Fonte: Autoria própria.

Uma árvore entre os dois rios, Poti e Parnaíba, tendo uma avenida ao centro. Nas raízes, que tocam os rios e as avenidas, são caminhos, estão as estratégias metodológicas, são os processos que conectam todas as ações, experiências, vivências e afetos comunicacionais, suas

raízes se encontram com o tronco comum para onde convergem, a transmetodologia. Nos rios e na avenida se espriam as ações comunicacionais, caminhos de água cujos percursos são a materialidade, onde pomos nossos sentidos/sensações para análise. Este mapa apresenta caminhos de água, de folhas, de pedras e de asfalto. No topo da árvore, as folhas, estão os protagonistas, sujeitos do devir histórico, que emprestam suas narrativas e corporeidade para a luta coletiva. São circularidades espiraladas que conectam histórias de vida, memórias, modos de fazer e de ser, narrativas, imagens, tecnologias ancestrais, tecnologias sociais e digitais, corporeidade; são escritas afetivas que se valem das mais diversas linguagens e formatos para dizer a palavra coletiva em defesa da cidade e do território.

3.4 DO EPISTEMICÍDIO ÀS EPISTEMOLOGIAS DA TERRA

Entendendo que nossas escolhas teóricas são parte do fazer metodológico, trago nesta sessão um desenho das comunidades de autores que nos guiam para a escrita deste trabalho, sem deixar de considerar a comunidade Boa Esperança e suas artesanias teóricas, como fundamentais para este fazer.

Esta perspectiva aposta na construção de um conhecimento insurgente, vindos das reivindicações de vozes latino-americanas, africanas, indianas e outras, historicamente silenciadas, no movimento confluyente de construção de espaços para dizerem a *sua palavra*. Enunciando vozes, cosmosensações e percepções, ao mesmo tempo em que denuncia o silenciamento assegurado pelo conhecimento de base ocidental, colonizado, como parte do processo de opressão aos povos originários e setores populares, o denominado epistemicídio. O epistemicídio é a negação cognitiva dos povos colonizados, funcionando como uma ferramenta eficaz na legitimação de dominação do branco, pois assegura o sentido de universidade a este corpo branco dominador. É a negação de que os povos colonizados produzem conhecimento. Para Maldonado Torres (2007), este processo se dá através das violências modernas/coloniais, a desqualificação epistêmica, portanto, o sujeito colonizado é desprovido da condição de produzir conhecimento; a negação ontológica. Esta última negação constituída de um ser universal, inferioriza o ser colonizado, o racismo é então colocado na experiência de vida do ser colonizado. Isto pode ser observado em “Pele negra, máscaras brancas”, de Frantz Fanon (2008), onde o autor antilhano aponta que subjetivamente a pessoa negra busca se comportar como a branca. Sobre o epistemicídio, Sueli Carneiro (2005) afirma:

Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento 'legítimo' ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p. 97).

Contra estas formas de dominação, o epistemicídio, é que a comunidade Boa Esperança, não abre mão dos encontros para reelaborar seu direito à cidade, à moradia e ao território, realiza análises do Programa Lagoas do Norte com frequência exacerbando suas fragilidades tecnicistas, cuja a engenharia e arquitetura escolhida se aparta das demandas da cidade, tomando como solução mais sofiscada a expulsão das pessoas de seu território. É assim, que a comunidade busca nas universidades seus parceiros táticos, de muitas áreas do conhecimento, orientando soluções comunitárias de permanência. Este exercício epistêmico e ontológico pode ser observado na sistematização do Museu Virtual da Resistência da Boa Esperança, que possui uma editoria que registra todos os trabalhos acadêmicos, artigos, dossiês e laudos técnicos (Editoria: “Documentos e Produções acadêmicas”).

É neste exercício epistêmico, rebelde e insurgente, que buscamos o diálogo entre autores decoloniais tais como Quijano (2013), Mignolo (2017) e Walsh (2013); ao tempo em que trazemos para a roda a produção intelectual teórica tecido no chão da vida quilombola de Antônio Bispo dos Santos (2015), que se denomina como contra-colonial e a aymara, Silvia Cusicanqui (2018); e pós-coloniais Hall (2003). Faz-se saber que há outras denominações para afirmar teorias que buscam problematizar o sul global desde seus epistemes.

Neste tópico farei uma apresentação das escolhas teóricas que tecem este trabalho, que se alinham com os estudos de base marxista, tal como David Harvey (2013) e Lefebvre (2001). Essas escolhas são feitas não por falta de compreensão que há desafios entre elas, mas as faço porque os autores que surgirão ao longo dos capítulos nos dão condições de olhar para o mundo de forma crítica, observando as raízes colonizadoras de exploração, situam-se no polo oposto ao sistema capitalista e compreendem que a sustentação do sistema mundo não resume à classe, mas também a gênero e raça. Qualquer coisa aquém disso não serviria para pensarmos a comunicação na comunidade Boa Esperança, que perpetra uma luta contra o capital transnacional (financiador do programa), uma luta contra o racismo estrutural, que se revela enquanto racismo ambiental e outras nuances, uma re-existência contra as estruturas patriarcais que sufocam, sobretudo, as mulheres racializadas, sem deixar de mencionar a opressão contra as pessoas LGBTQIAPN+, pois é necessário ir além da compreensão binária de gênero, tal como aponta Maria Lugones (2020) em suas devidas críticas aos autores decoloniais.

Embora saibamos as fragilidades que existem em todos os campos teóricos, é importante olharmos elas como ferramentas que nos permitem ler o mundo, pensar e agir sobre ele. Por ter um compromisso político, ético, moral e laços de pertencimento com a comunidade, coloco-me atenta aos perigos do sequestro da produção intelectual dos povos insurgentes por parte da academia, que não tem o pé fincado nas pelejas que buscam a ruptura com o sistema-mundo colonial e capitalista. Acredito que estas teorias devem advogar sempre para o processo de emancipação dos povos historicamente subalternizados e oprimidos, caso contrário será mera colonização repetindo a história única. Nesta abordagem, o fazer ciência é um lugar de busca por transformação social. É por isso que os setores populares reivindicam seu lugar na ciência.

Ora, não parece provável que qualquer resistência tenha sucesso em nome dos subalternos, com um pensamento enredado no discurso hegemônico ou nas teorias que tem seu tempo e espaço localizado em outro mundo, que não o daqueles que sofrem as opressões. “Nesse caso, o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um ‘outro’, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo” (Ballestrin, 2013, p. 93).

É sob o prisma apresentado, que é ao mesmo tempo teórico, metodológico, coletivo e político, que este trabalho se tece, desde os conhecimentos, que se forjam nas insurgências e criam rotas de re-existência. Esta base de pensamento deve guiar a nossa caminhada para pensar uma comunicação que seja *contra, de, anti*, colonizadora em suas ações insurgentes e elaborações teóricas curadoras e acolhedoras. Trago estas comunidades de autores e autoras para pensar comunicação junto com a comunidade Boa Esperança, mesmo que, a princípio, entenda que hajam desafios e tensões neste percurso de escolha teórica, ao fim, creio, que são teorias-práticas, que se pretendem desestabilizadoras das estruturas. Sobre isto, lembro do que diz Cusicanqui (2019) sobre as diferentes formas de nomear estes espaços, que se preocupam em pensar os territórios colonizados desde seus próprios aportes e elaborações. Segundo a autora, o decolonial é uma moda, o pós-colonial um desejo e o anticolonial uma luta. Em entrevista realizada em 2019 a autora afirmou:

Desde tempos coloniais se deram processos de luta anticolonial; em troca, o decolonial é uma moda muito recente que, de algum modo, usufrui e reinterpreta esses processos de luta, mas creio que os despolitiza, posto que o decolonial é um estado ou uma situação mas não é uma atividade, não implica uma agência, nem uma participação consciente. Levo a luta anticolonial à prática nos fatos, de algum modo, deslegitimando todas as formas de coisificação e do uso ornamental do indígena que faz o Estado. Tudo isso são processos de colonização simbólica (Cusicanqui, 2019, S/P).

Considero importante trazer para a discussão os diferentes pensamentos e defesas em torno do que se tem falado destes estudos, que pensam a dessubalternização. Cusicanqui (2019) traz a reflexão de que os autores decoloniais nos percursos acadêmicos seguem uma moda, mas não estão verdadeiramente comprometidos com as mudanças estruturais, cujo os povos colonizados perpetuam ao longo de suas histórias. No entanto, é salutar dialogar com os autores que reivindicam o termo decolonial e não deixam de produzir reflexões com o pé nas lutas sociais, mesmo porque há setores subalternizados, como na luta indígena, que tem feito uso da expressão “decolonial”.

Tanto o anticolonial (Cusicanqui, 2019) quanto o contracolonial, abordado por Bispo (2015), denominam os processos de luta que sempre existiram enquanto forma de re-existência e combate aos diferentes ditames coloniais, sobretudo no corpo, fazendo dele a guardia epistêmica, ontológico e gnosiológica, como relação histórica dos conhecimentos ancestrais. Não colocarei, portanto, as elaborações de anti e contracolonial, nem como sinônimos e nem como opostos, talvez haja aí forças de reciprocidade e confluências, entre o espaço de produção quilombola e indígena, que são as espacialidades onde nascem o autor e a autora citada.

Há ainda os pós-coloniais, onde um dos autores com quem dialogo nesta pesquisa se encontra, Stuart Hall (2003). Para ele, o pós-colonial não significa uma superação do estado de colonização, opressão ou colonialidade, nem que tenhamos superado a dependência, o subdesenvolvimento ou a marginalização, contudo, o autor afirma que se trata de uma passagem de uma configuração ou conjuntura histórica para outra.

Há uma íntima relação entre o ressurgimento da "questão multicultural" e o fenômeno do "pós-colonial". Este poderia nos fazer desviar por um labirinto conceitual do qual poucos viajantes retornam. Contentemo-nos, por enquanto, em afirmar que o "pós-colonial" não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos (Hall, 2003, p. 56).

Sobre as questões que envolvem as constantes discordâncias entre os termos dentro da academia, lembro-me de uma das últimas conversas presenciais que tive com a pesquisadora (e, como gosto de chamar, teórica do povo) Maria Sueli Rodrigues, antes de sua ancestralização. Uma frase que ela sempre gostava de repetir era “aquilo que não nos une que não nos separe”, para falar das diferenças existentes entre os militantes sociais no conjunto da luta antissistêmicas e anticapitalistas. Para ela o diálogo era sempre princípio, desde que não colocasse como ponto de partida a filosofia da consciência, esta sim, negadora dos sentidos de resistência e das ancestralidades. Enquanto ela fazia sua fisioterapia matinal, com seu instrutor

a lhe guiar na esteira ou nos pequenos obstáculos no terraço da sua sala, ela falava do contracolonial como uma resistência na vida cotidiana que está no fazer dos povos subalternizados. Chegamos a conclusão de que o esforço teórico perpetrado pelos acadêmicos decoloniais, não são de todo um desperdício, se há a humildade de dialogar com as forças sociais em permanente contracolônização e anticolonização. Ao final, concordamos que a comunicação feita no território da comunidade Boa Esperança é contracolonial em sua insurgência, mas não impede dialogar com o arcabouço teórico disposto pelos autores decoloniais, no que diz respeito à sua crítica à colonialidade.

Concordo com Cusicanqui (2019), quando ela afirma que o decolonial tem usufruído das lutas para interpretá-la, sem contudo, fazer parte da ação, uma vez que muitos acadêmicos analisam os movimentos sociais, mas os tem apenas como objeto de estudos, despolitizando o que-fazer do povo. De outro, há autores decoloniais preocupados em fazer a mediação das lutas sociais e levá-las ao conhecimento acadêmico, fazendo-as ser re-existência. É um terreno perigoso, de fato. Quando Spivak (2010) perguntou “Pode o subalterno falar”, o que pode ser lido também como “consegue o subalterno falar?”, ela traz a preocupação por aquele que fala em nome do subalternizado. É preciso também afirmar que os povos indígenas em seus diferentes movimentos de re-existência, seja na academia ou fora dele, tem utilizado o termo decolonial, certamente, não com o cunho academicista, mas de modo a denunciar as diferentes violações da colonialidade, que ainda permeiam os territórios para continuar a exploração. Se considerarmos isto, podemos cair na armadilha de considerar que os povos indígenas não produzem conhecimento e não tem autonomia teórica.

Stuart Hall (2003), quando nos traz reflexões sobre o pós-colonial, não afirma que superamos a modernidade, mas ele se refere a uma nova conjuntura histórica onde o capitalismo e colonialismo se recompôs, por isso mesmo exige das forças sociais ações e outras estratégias. Para Cusicanqui (2019), o pós-colonial é um sonho e não um momento presente, ao contrário de Hall (2003), considera que o pós colonial é o momento histórico a ser alcançado quando houver a superação da modernidade. Apesar das discordâncias terminológicas há o entendimento em ambos quanto à análise de que há uma subalternização, cujos os diferentes povos permanecem em processo de re-existência. Não quero entrar em uma “viagem que poucos retornam”, como sugere Hall (2003), mas explicar sobre a escolha dos teóricos que entram em diálogo ao longo deste trabalho, para pensarmos, sim, uma comunicação que pisa no chão do território, que se faz desde insurgências, que dança, que faz do corpo um lugar de re-existência, que faz das memórias e de suas histórias, um lugar de produção da narrativa curadora. Para isso, buscamos pensar e agir desde um movimento que nos impulsiona, a

coletivamente, superar a modernidade e suas desigualdades (de raça, de gênero, de classe e de supremacia em relação à natureza). Sentipensamos uma comunicação circular, confluyente com os saberes da terra, curadora e mobilizadora do comum, que se realiza cotidianamente no fazer anti e contracolonial dos povos, das comunidades, dos grupos sociais marginalizados.

“O chão é o melhor lugar para se estar”, nos ensina Lúcia Oliveira, uma das mais aguerridas mulheres frente à luta contra a desterritorialização do território Boa Esperança. No processo teórico de pé no chão dos movimentos sociais, uma das elaborações intrigantes diz respeito sobre o que vem em contracolonização permanente. Nas elaborações quilombistas de Nêgo Bispo (2015; 2019), o quilombo e outras expressões de resistência é contracolonial, pois estão em disputas permanentes de sobrevivência de suas cosmopercepções/sensações. É contracolonial, pois demarca um espaço de confluência e de biointeração, diante das complexidades e desafios que se apresentam, sem perder de vista suas territorialidades expressas em seus modos de vida biointerativos.

Neste contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores (Santos, 2019, p. 74).

É nesta circularidade que confluem os saberes quilombistas através da história, em idas e vindas, sem perder seus traços e suas orientações. Mesmo que os caminhos sejam labirintos complexos, são sujeitos orgânicos, que no chão da vida não perdem seus sentidos territoriais que fortalecem suas raízes. É assim que os embates entre teóricos se dão, pela convivência da diversidade, sempre com o cuidado de não perder de vista o fio da trama, que conecta as redes ou o diálogo entre as diferentes raízes.

É preciso recriar as estruturas da sociedade capitalista e, por consequência, a estrutura da ciência eurocentrada, bem como o padrão colonial da mídia hegemônica, local onde se insere esta tese, de outro lado, é preciso aprender com os povos contra colonialistas, que em circularidades de ginga moveram-se como água, mudando de formas, mas mantendo suas bases politeístas e plurais. Buscaram e buscam re-existir contra a modernidade, cuja matriz de poder é um entrelaçado interdependente. Mignolo (2008), quando fala da desobediência epistêmica, afirma que este pensamento vive na América do Sul, na América Central e no Caribe “nas mentes e nos corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes As memórias gravadas

em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais (...)” (Mignolo, 2008, p. 291). Afirmado isto, ele aponta que a genealogia do pensamento decolonial é planetária e não é individual. É coletiva, por isso se incorpora aos movimentos sociais.

Os povos subalternizados vem re-existindo em seus modos de ser e saber, cuja dominação moderna encontra o seu duplo na colonialidade. Segundo Mignolo (2017), a colonialidade do poder é formada por: Controle da economia; controle da autoridade; controle da natureza e dos recursos naturais; controle do gênero e da sexualidade; controle da subjetividade e do conhecimento. Esta colonialidade se reproduz nas dimensões do poder, do saber e do ser, e foram esmiuçadas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade.

Ter a América Latina como um locus de enunciação, é entendê-la como um espaço-tempo geocultural e do conhecimento (Mignolo, 2008), com experiências históricas forjadas no colonialismo, pois resultante da colonialidade do poder, mas também como um lugar de disputas e resistências, onde as populações ancestrais enunciam seu direito à palavra e do direito de ser, fazer e saber, com suas políticas, economias, cosmo/percepções/sensações e significados.

A inferiorização das epistemes ao sul do mundo é um processo que se constitui sistematicamente desde as amarras coloniais. De modo que, para Grosfoguel (2016), o racismo/sexismo epistêmico é o problema mais importante no mundo contemporâneo.

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais (Grosfoguel, 2016, p. 25).

A identidade dos territórios, que foram colonizados ao redor do mundo, está na oposição à interpretação hegemônica de Modernidade, pois ela se apresenta necessariamente eurocêntrica, já que indica, como pontos de partida, fenômenos que necessitam de explicações unicamente da Europa, para justificar os seus processos. A Europa e os Estados Unidos, como o centro do mundo, se colocam como o Universal, detentores da produção do conhecimento e os únicos capazes de determinar o que é verdade, ciência e a realidade. Tudo abaixo do norte é considerado lânguida magia ou superstição.

Soma-se a isto, a opressão sexista do patriarcado, que desqualifica os conhecimentos das mulheres. O racismo/sexismo epistêmico, apontado por Grosfoguel (2016), nada mais é do que a mola mestra dos projetos imperiais/coloniais/patriarcais, sem o qual não teria prosperado e se firmado o sistema-mundo²⁴ capitalista, que perpetra suas desigualdades até os dias de hoje.

Este conhecimento norte-cêntrico é que dá bases para os projetos neoliberais, que por sua vez encontram suporte nas organizações e organismos internacionais, tais como a ONU (Organizações das Nações Unidas), o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), mas também pelas instituições universitárias e seus cânones, que são sobretudo, determinados pelos homens brancos de cinco países: Alemanha, Itália, Estados Unidos, Inglaterra e França (Grosfoguell, 2016). Este é um poder exercido sem democracia, onde a ordem internacional, regida pelas ditas potências mundiais ainda decidem o que é melhor para os países que estão no eixo mais fraco da correlação de forças mundiais.

Ciente da sua posição na geocultura do conhecimento e na geopolítica, a comunidade Boa Esperança avalia que suas táticas em defesa do território precisam ir além do local, analisando e criando frentes também no âmbito nacional e internacional. Suas disputas se deram e se dão não apenas reivindicando do poder local, na prefeitura, que cesse a violação dos Direitos Humanos deste programa, mas também escreve cartas constantes ao Banco Mundial. Inclusive, estas investidas logrou a presença do Painel de Inspeção do Banco Mundial para averiguar as denúncias de violações de Direitos Humanos, em novembro de 2019 e março de 2020. Em meados de dezembro de 2021, a comunidade comemorou uma importante conquista: a retirada do financiamento do Banco Mundial ao Programa Lagoas do Norte. Assim, nos fazendo compreender que as táticas de reExistência no território tem saberes que se posicionam em muitas frentes, se tecem localmente, mas estão atentas ao cenário global.

As táticas perpetradas pelos atingidos/as nos convidam a dialogar com Quijano (2005) e o termo colonialidade do poder, que exprime uma aparentemente simples constatação de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não acabaram com a destruição do colonialismo. Assumindo variadas contribuições teóricas, o Grupo Modernidade/Colonialidade atualiza o pensamento crítico latino-americano e defende a opção decolonial, que por sua vez é epistêmica, política e teórica. As peijas na comunidade Boa

²⁴ Sistema-mundo é um conceito desenvolvido por Immanuel Wallerstein a partir de Fernand Braudel. O autor parte do pressuposto de que este sistema tem sua base no século XVI com a formação do sistema capitalista, considerando o mesmo como um sistema mundial, onde sua tese central resulta na divisão do mundo a partir do trabalho, existindo assim: Países centrais, de periferia e semiperiferia. Cada um destes país cumpre um papel na produção e reprodução do sistema capitalista (Martins, 2015).

Esperança também são epistêmicas, políticas e teóricas, além do mais, espiritualistas, pois não perdem a dimensão de suas tecnologias ancestrais, que

emanam dos seus encantados e orixás ou mesmo da espiritualidade crística, tendo em conta a diversidade religiosa que convive no território. Neste locus de enunciação (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016), que é a Boa Esperança, a cotidianidade que faz das pessoas a re-existência nos territórios, por suas ações políticas, teóricas e espiritualistas. É o lugar de destaque em que o corpo político tem condições de dizer a palavra desde as suas vozes epistêmicas, que são plurais. Este é o locus da enunciação, como lugar onde se instala uma estética do cotidiano, pois tem modos e usos de comunicação que desafiam esse lugar único de subalternização.

Afirmar o locus de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O locus de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 19).

Situar a comunidade Boa Esperança como locus de enunciação é marcar uma localização que marca geopoliticamente as margens da cidade como um lugar de produção epistêmica e de produção comunicacional, mas é também desestabilizar a estrutura do sistema mundial moderno/colonial, torcendo as hierarquias raciais, de classe, de gênero, sexuais e acadêmicas, na medida em que a comunidade apresenta a produção de suas epistemes e demonstra sua potência em criar conhecimento.

Neste íterim, a decolonialidade, contracolonialidade, anticolonialidade e pós-colonialidade são oportunidades para a academia se abrir para os saberes dos epistemólogos, que tem como base seu território e fazem da teoria um lugar de emancipação. Para bell hooks (2013), a teoria deve ser lugar de cura. É inspirada nesta teórica afro-americana, que a indígena, Célia Nunes Correa (Célia Xakriabá), nos ensina em sua dissertação de mestrado:

considero as teorias, os conceitos enunciados por epistemólogos nativos com princípio na matriz fundadora do território, produzido em uma linguagem acessível, pode também ser uma teoria de cura, para os corpos e mentes pensante que estão adoecida, porque tem reduzido o território acadêmico, como único lugar onde se produz conhecimento. Essa experiência “vívica” de pensamento crítico, de reflexão e análise se tornou um lugar onde eu trabalhava para explicar a mágoa e fazê-la ir embora. Fundamentalmente, essa experiência me ensinou que a teoria pode ser um lugar de cura (Correa, 2018, p. 100).

Tanto hooks (2013) quanto Xakriabá (2018) nos instigam a refletir sobre a importância de produzir conhecimentos insurgentes capazes de nos alçar a outra humanização de corpos/corpas/corpes, que dessubalternizam o padrão colonial genocida, que estabelece os parâmetros de exploração e subjugação a partir de raça, gênero, sexualidade, classe e da pretensa superioridade humana sobre a natureza. No lugar disso, a ciência que se inspira nos saberes territoriais constrói tecnologias e narrativas insurgentes, curadoras e acolhedoras, acessando outras cosmopercepções/sensações não-ocidentais para entender e transformar o mundo. Essas movimentações epistêmicas abrem vias para pensar o que Frantz Fanon (2008) chamava de outra humanização, pois suas bases não se encontram no iluminismo e na modernidade.

A ruptura com o poder/saber colonial, para a construção de uma ciência comprometida com o Bem Viver, se dá pela compreensão das raízes do sistema de opressão e de seus modos de operar. Villanueva (2017) retoma o pensamento de autores do grupo modernidade/colonialidade, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Nelson Maldonado-Torres, para discorrer sobre a quádrupla colonialidade: 1) A colonialidade da Cultura, onde se expressa a subjugação do imaginário social; 2) A colonialidade do Poder, onde cria-se a noção de superioridade de uns e a inferioridade de outros. No pensamento de Fanon (2008), o outro subjugado toma a categoria de não-ser, já para Morrison (2019), seria “o outro”. É nesta condição, que se afirma a racialização e a opressão de gênero. Tudo que está oposto ao padrão colonial está no polo da inferioridade; 3) A colonialidade do Saber exclui o que não se ajusta à racionalidade moderna; 4) A colonialidade do Fazer se dá como consequência das três primeiras na ordem prática da vida.

Para Quijano (2005), o capital como sistema mundial e global só se tornou possível com a América e não poderia ter existido de outra maneira, sendo que foi a partir deste eixo que as demais formas foram articuladas como mercado mundial.

Somente desse modo o capital transformou-se no modo de produção dominante. Assim, o capital existiu muito tempo antes que a América. Contudo, o capitalismo como sistema de relações de produção, isto é, a heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob o domínio do capital, no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América (Quijano, 2005, p. 10).

Como já citado, o racismo é base estruturante deste sistema-mundo colonialista, patriarcal, cristão, moderno, que foi formado durante o século XVI. No entanto, Grosfoguel (2016), nos afirma que, ao contrário do que muitos pensam, o racismo de cor não foi o primeiro discurso racista. Segundo o autor, foi o racismo religioso o primeiro elemento racista sob o qual

foram se aperfeiçoando, cruelmente, o racismo de cor que perpetua até hoje. Os termos estavam colocados como: povos com religião *versus* povos sem religião; povos com alma *versus* povos sem alma. Em torno desta dicotomia, se formou um longo debate, no século XVI, sobre a existência ou não da alma indígena, cujo resultado foi decidido pela monarquia espanhola, afirmando que os “índios” tinham sim alma, mas que precisavam ser cristianizados. Para Grosfoguel (2016), o indígena constitui a primeira identidade moderna.

Tem-se as bases para a divisão internacional do trabalho com a institucionalização do racismo, servindo à acumulação capitalista em escala mundial. A partir de então, os indígenas “foram transferidos do trabalho escravo para outra forma de coerção denominada encomenda” (Grosfoguel, 2016, p. 39). Para substituir os indígenas no trabalho escravo, tem-se início o sequestro massivo e comercialização dos povos da África, a serem escravizados nas Américas. Assim, “Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor” (Grosfoguel, 2016, p. 39). O racismo contra as pessoas negras é então institucionalizado, como uma forma de garantir a acumulação capitalista, fato que transcorre até os dias atuais, pois constitui a estrutura do sistema-mundo e a lógica moderno-colonial. É por isso que o racismo/sexismo epistemológico é um grande debate a ser travado na contemporaneidade, se queremos confrontar as raízes da colonialidade para transpor os imensos abismos da modernidade.

Nego Bispo (Santos, 2015) nos apresenta a contra-colonização como uma estratégia quilombista, que sempre atuou contra o racismo, contra as violências institucionalizadas, contra a escravização, pela manutenção dos modos de vida biotinterativos e de confluência com a vizinhança, que os colonizadores vieram a chamar natureza. Segundo o quilombola, “Contracolônização e colonização é como pretendo conceituar os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (Santos, 2015, p. 21). A contribuição da comunidade Boa Esperança para pensar a contracolônização na comunicação reside justamente por enunciar um lugar que busca minar o sistema mundial moderno/colonial em suas hierarquias opressoras de gênero, de raça, de classe e de produção do conhecimento e contra a exploração da natureza/entorno/vizinhança.

A comunicação contracolônial da comunidade inspira uma produção estética própria desde a sua cotidianidade e de seus saberes ancestrais enraizados na terra e fluídos como a correnteza das águas. Comunicação para o Bem Viver e desde o Ubuntu, faz desta ciência um espaço para advogar pelos Direitos Humanos, localizando um espaço de fala sem objetivismos ou imparcialidades superficiais. A contribuição contracolônial das estratégias comunicativas da Boa Esperança é enfrentamento da ordem subalternizadora, das temporalidades superficiais e

das memórias de tempo curto, no lugar disso, faz da comunicação um lugar para construir emancipação, organizar os afetos por outra cidade coletiva e mobilizar outros imaginários inspirados nas memórias de longa duração de seus ancestrais, encantados e da espiritualidade, que não priva em uma única direção, mas se permite olhar por todos os lados de forma circular.

Assim, como Grosfoguel (2016), Bispo dos Santos (2015) nos carrega através da caminhada pela religião para desvendar os mecanismos que dão sustentação para formação e continuação do capitalismo, buscando compreender as diferenças e interlocuções entre as cosmovisões monoteístas e politeístas. Para o autor (Santos, 2015), o processo de escravidão dos povos afropindorâmicos, no Brasil, tentou destruir as bases e valores socioculturais, atacando as identidades individuais e coletivas. No campo individual, tentaram atacar as subjetividades desses sujeitos/as apontando-os como sem-alma, inferiores (sobretudo intelectualmente e culturalmente), esteticamente feios, sexualmente objetificados, socialmente sem costumes.

Para o quilombola, o fato dos povos monoteístas (eurocêtricos), que chegaram nas terras pindorâmicas para colonizar, possuírem um Deus Onipotente (inatingível), Onisciente (acima de tudo e de todos) e Onipresente (desterritorializado), resulta em uma estrutura social: 1) Exclusivista – por ser masculino tende a desenvolver sociedades homogêneas e patriarcais, logo exclusoras das subjetividades, que não estão dentro do padrão colonial; 2) Vertical – Olha apenas em uma única direção. Podemos afirmar o caráter autoritário e antidemocrático que impõe de cima para baixo regras e vontades, que massacram os de baixo. Seus diferentes governos são prova da verticalidade, se contrapõe às possibilidades horizontais de construção que os setores populares reivindicam; 3) Linear – se apega a monismos objetivistas e abstratos. Aqui podemos citar o fato de que para o pensamento eurocêntrico e cartesiano tudo se escreve em linhas retas, a humanidade, segundo este pensamento, caminha sempre em uma evolução sem curvas, um progresso destruidor, que não reverencia suas ancestralidades, pois caminha em frente em busca de um futuro inalcançável.

Apontando a presença deste monismo podemos observar a monocultura do fazer comunicacional hegemônico, é exclusivista e excludente, tendo os homens brancos como base; é verticalizada e se firma em comunicados e não no diálogo; é linear pois defende o desenvolvimentismo e o progresso a revelia dos territórios. É uma comunicação desterritorializada que se põe no desejo universalista, negando as singularidades, as diversidades e as identidades dos territórios. Muito embora, hoje, possamos observar um esforço para entrada de novos sujeitos no espaço midiático, mas não sem complexidades, pelegas dos próprios sujeitos e repetidas tentativas de cooptação por traz do capital.

Tendo em vista, a nossa orientação teórica-metodológica no fazer o conhecimento, o próximo capítulo apresenta a conversa entre a produção coletiva dos dados e as interpretações subjacentes a elas que nos apresentam um fazer comunicacional integral, orgânico, territorial, popular e insurgente.

4 COMUNICAÇÃO INTEGRAL E ATIVA PELO BEM VIVER

Nos ensinando a transgredir, bell hooks (2013) explica que é preciso levar em conta corpo, mente e espírito para proteger as almas de quem aprende. Ela busca, em Paulo Freire e no monge budista vietnamita Tchi Nhat Hanh, a inspiração para não perder de vista o ser integral. É Tchi Nhat Hanh, que nos ensina sobre uma comunicação de pés na terra, que respira e inspira. Estar presente, sem incorrer na ditadura da presentificação (Medina, 2003), é o que buscamos elaborar na presença das comunidades atingidas pelo Programa Lagoas do Norte, onde os modos de vida ancestrais nos ensinam que comunicar é estar presente de corpo, mente e espírito, onde memórias, histórias de vida são táticas de re-existência, que comunicam outros modos de ser-viver. Com a permissão e a benção compartilho saberes ancestrais:

Sou Maria Lúcia, sou umbandista, filha de Santo de Mãe Suane de Iemanjá, neta de Mãe Eufrazina de Iansã. Faço parte de uma raiz de uma ciência espiritual que tem conjunto Piauí, Ceará e Maranhão. E assim, a nossa comunicação aqui é muito ligada com ciência Exu, do Exu Maria Mulambo. Aqui a gente segue muito essa orientação. E a partir desta orientação a gente discute com a comunidade. Então a partir da discussão com a comunidade resolvemos fazer umas faixas, porque já foi a partir de uma gira dela, que é Exu da comunicação, que a professora Lucineide deu a ideia e gerou a seguinte forma. As mulheres colocam os sentimentos delas e a partir disso a gente faz as faixas. Elas mesmos produzem as faixas. E isso é muito empolgante porque você vê uma dona de casa pegar um spray e escrever 'eu só quero o que é meu já'. 'Minha casa minha vida'. Sabe, elas escrevem e vão pensando 'Daqui eu não saio, daqui ninguém me tira'... Então é uma comunicação que se concretiza muito na questão oral. Eu até brinco com meu sobrinho que eu fui mal alfabetizada, então eu sou uma adepta da oralidade, né? Porque a oralidade aqui é muito importante pra gente, porque somos uma comunidade que foi explorada ao longo da história, passou pelo processo de exploração de retirada de minério e outras formas de exploração. E agora vem essa parte deles querer revitalizar capitaneados pelo Banco Mundial. Então o nosso povo, muito tiveram espaço nessa questão da academia, da escola. Então nossos saberes e o que a gente aprendeu com relação a questão da nossa vida, do nosso modo de vida, da nossa cultura, ela começa a partir dos anos 80 e 90, com o método Paulo Freire que eles vão para a comunidade e a gente começa a pensar sobre nossa existência (...). A gente vivia tranquilo e depois de tudo eles vêm com esse processo de revitalizar. Nossa região é muito bonita, o último cantinho verde. Dentro desta comunicação que a gente faz, a gente procura trazer a alegria das pessoas, trazer o conhecimento das pessoas da sua forma mais essencial, que é ouvir Seu Serapião, que é vaqueiro antigo e ele relata as coisas que ele diz a gente coloca nos grupos. A gente ouve as mulheres. Tem a Paruca, que trabalha com ervas, então a gente ouve ela e coloca nos grupos. E isso é interessante demais, porque a comunidade se sente bem quando a gente faz uma postagem, hoje mesmo eu fiz uma postagem sobre o Julho das pretas e preciso ver como elas ficaram alegres. A gente tenta desfazer isso que o capitalismo tem feito ao longo da história. É postar as pessoas andando de bicicleta, é postar o senhorzinho andando na avenida para ir para a sua vazante dele, ver minha mãe debulhando feijão... eu coloco lá e posto 'Lagoas do Norte Pra quem?'. E é isso que tem dado visibilidade à nossa luta, mas sempre trazendo a questão da alegria e não só as dores. Nessa cidade aqui, é uma cidade que não se importa muito com a história mesmo porque aqui sempre foi negada a história da população negra e indígena. Se você for pegar a literatura não fala. Dizem que a escravidão aqui foi branda, mas que branda que nada. O que a gente vê nas favelas e nas comunidades é o povo muito oprimido, diz sobre como foi o processo escravocrata e de dizimação do

povo indígena. Mas a gente tenta colocar isso pra cidade e pra fora da cidade, porque eu creio que as pessoas se envergonhem, a força do capital é tão danosa que faz com que nosso povo não se reconheça como trabalhadores e trabalhadoras que ajudaram a construir a cidade. E é essa narrativa que a gente faz nas nossas redes sociais com a nossa voz e o nosso jeito de fazer, que acredito que é um jeito muito rico, porque a forma de fazer, que a gente aprendeu com os nossos ancestrais e nossos anciãos dentro da comunidade é que tem permitido a gente tá sobrevivendo. Eu costumo dizer que é muito bonito ver nesse momento de pandemia desde que uma mulher fazia o parto da outra e até agora no momento de pandemia, como elas se unem, como estão fortes na oração e na fé (...) E a gente tenta verbalizar isso de forma positiva para que isso gere boas energias. (Oliveira, 2020).²⁵

Em outras ocasiões, Lúcia nos conta que certa vez, em uma Gira²⁶ de terreiro, ofereceu uma taça embrulhada em um papel de jornal para Dona Maria Mulambo. Envergonhada pela simplicidade do presente e do embrulho, Lúcia pede desculpas à entidade, no que é surpreendida por ela. Maria Mulambo, responde à Maria Lúcia, que o presente veio embrulhado na ciência certa, pois era na linha de comunicação que ela e sua comunidade deveriam atuar. Afora outros diálogos transcendentais, Lúcia sempre conta que seus passos são guiados pelo astral, se desculpa se “a coisa está parecendo muito mística”, mas é assim que ela caminha. Como ela conta “a gira quando gira bem girada”, conexões acontecem. Assim, é que para a construção do pensamento comunicacional desta tese, buscamos estratégias sensíveis (Sodré, 2006), as memórias midiáticas (Martins, 2020) e as filosofias ancestrais do Bem Viver (Contreras; Acosta, 2016; Fleuri, 2019) e Ubuntu (Kakozi, 2018; Nascimento, 2016; Ramose, 1999).

Segundo Sodré (2006), é necessário compreender as “variadas dimensões da sensibilidade contrapostas às da razão da cultural ocidental” (Sodré, 2006, p. 17), mas acautela-se dos terrenos arenosos da des-historização, ainda, “quando se age afetivamente, em comunhão, sem medida racional, mas com abertura criativa para o Outro, estratégia é o modo de decisão de uma singularidade” (Sodré, 2006, p. 10). As singularidades comunitárias formam modos de vidas plurais, por vezes soterradas pela homogeneização capitalista, que a tudo busca pasteurizar;

a dimensão do sensível implica uma estratégia de aproximação das diferenças – decorrente de um ajustamento afetivo, somático, entre partes diferentes num processo

²⁵ Fala realizada durante o Curso Seja a mídia: Módulo 2 – **O que é comunicação popular?** Agitação, propaganda e mobilização em 2020. Publicado pelo canal OcorreDiário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LWV5wee6kbI&t=6389s>. Acesso em: 26 mar. 2021.

²⁶ Gira pode ser caracterizado como o principal ritual da umbanda, pode ser caracterizado como o ritual em si, podendo ser festiva, de cura, aberta ou fechada. Inicialmente, a palavra significou caminho ou rota. Na comunidade, moradores se referem a essa palavra como metáfora, significando algo como por na roda ou para se referir a algo que está acontecendo e não temos controle como “a gira está girando”.

– , fadada à constituição de um saber que, mesmo sendo inteligível, nada deve à racionalidade crítico-instrumental do conceito ou às figurações abstratas do pensamento. (Sodré, 2006, p. 11).

Ao contrário de buscar racionalizar e dar significado a tudo, como realiza o pensamento ocidental/capitalista, os modos comunicativos apresentados pela comunidade da Boa Esperança e expressos na fala de Maria Lúcia, embrenha em um *entre*, entre o mundo visível, invisível, entre o transcendente e o imanente. Assim, nos ensina que comunicar é ato que enseja um agir integral holístico e ativo, espalhando-se em muitas dimensões, onde alcança a vista e onde vai além. Não se trata, contudo, de cair na armadilha do racismo epistêmico, que segundo Uã Flor (2002), considera o pensamento afro mais sensual que refletido, mais místico que epistêmico. Ao contrário, se reconhece aqui que, na epistemologia dos povos tradicionais e originários, há uma dimensão de completude maior do que a racionalização moderna que nega o transcendente e empobrece o mundo dos sentidos.

Em Pensar Nagô, Sodré (2017) nos convida a corporificar os modos comunicativos, onde, segundo ele, não se trata de separar o dentro (corpo) e o fora (mundo). Neste sentido, indivíduo e comunidade são âncoras fundamentais.

Estamos querendo mostrar, que numa cultura que não separe o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos –, *a diátese filosófica é média* e (não ativa), isto é o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o *corpo*, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como *meio de expressão*) e sim principalmente da *espacialidade* instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (Sodré, 2017, p. 81).

O corpo é espaço-território, lugar-palavra, realidade-expressão, retomando as palavras de Lúcia, é uma narrativa rica apreendida em comunidade desde os anciãos, é o que permite a sobrevivência da comunidade. Compreendemos que os pensamentos-modos-de-fazer nasceram antes da palavra expressada, antes existiu a corporeidade comunitária, que baila em consonância com o individual, não importando, para este caso, se o indivíduo professa a palavra afro, cristã ou outra matriz, neste caso, a presença corporificada torna a caminhada comum.

Para entendermos a comunicação popular e insurgente, que se forma no bojo deste processo de reexistência, cabe entender que os modos de vida e de conhecimento se dão em bases que escapam ao pensamento da modernidade eurocentrada. Assim, dizemos que trilhamos caminhos decoloniais, no escopo das produções de conhecimentos acadêmicos e contra-coloniais, quando nos referimos ao conhecimento-ação desenvolvido por intelectuais orgânicos

e militantes, pois a comunicação que se apresenta, muito mais do que teoria, é caminho, na construção de pluriversos possíveis.

Uma forma-ação, cara aos saberes comunitários, é voltada à construção coletiva e da partilha, nos aproximamos do fazer comunitário, tanto quanto entendemos a vivência em Ubuntu e Ukama. Para Ramose (1999), a filosofia africana pode ser estabelecida em e através de Ubuntu, que “é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre Ubuntu. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva do Ubuntu com o qual é conectado indivisivelmente. Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana” (Ramose, 1999, p. 49).

Indivisíveis e indissociáveis, *Ubu*, segundo Ramose (1999), corre ao encontro de *Ntu*. Onde *Ubu*, “evoca a ideia de existência, em geral” (Ramose, 1999, p. 50), e *ntu*, “é o ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo” (Ramose, 1999, p. 50). Por apresentar unicidade, Ubuntu, para o autor, é nome verbal, onde seu princípio é então gerúndio, “mas também é gerunditivo”, pois é sempre um *ade* e não *ismo*, pois para o filósofo é sempre um estado de ser e não um sistema.

Deste modo, sentipensamos que Ubuntu está em movimento, podemos dizer que é ato de estar caminhando em *coletividade*, denota ações em continuidade, não a rigidez fixa e dogmática que se fragmenta/separa. Ao contrário, neste movimento gerunditivo, há espaço para a interdependência, co-participa em holicidade, assim é que se apresenta o vindo a ser, como uma constante em unicidade com o verbo, desestruturando a sequência sujeito-verbo-objeto. “Em vez de reconhecer somente o ser como vir-a-ser, que é um movimento inviolavelmente incessante, a linguagem insiste na fragmentação do ser vindo-a-ser em ser e vir-a-ser” (Ramose, 1999, p. 54). O ser e vindo a ser deixa de ser opostos para ser unitários na potência do verbo que instala caos, já que nada assegura ou propõe de certeza e equilíbrio.

Para Kakozi (2018), filósofo do Congo, Ubuntu é o conjunto, é humanidade, onde Bantu é pessoa. Ubuntu, para ele, é o conjunto da realidade, de tudo que existe e pode ser conhecido. É também o conjunto de pessoas que vivem sempre relacionadas com outras entidades cósmicas não-humanas. Ubuntu é correlação, participação na realidade que não tem o homem no centro, mas respeita a relação. Humanidade, nestes termos, não tem centralidade no humano, mas é entidade que se relaciona, que respeita e reconhece outras existências.

Humano, neste caso, vem de *umuntu*, entidade que se relaciona de modo específico com a palavra, retomando o pensamento de Ramose, onde Ubuntu traz a possibilidade da palavra e da expressão, sendo a linguagem viva. Esta possibilidade de comunicar traz as interconexões das forças vitais. Para Uã Flor do Nascimento (2002), “muitas das filosofias africanas percebem

a realidade como um complexo articulado de energias em incessante movimento” (Nascimento, 2002, p. 235). É o que Nascimento (2002), baseado em Placide Tempels, chama de “forças vitais”, esta energia é dinâmica e confere vida a tudo que há, recebe em algumas línguas o nome de *unt*.

Guiados por essas forças vitais, do invisível que conecta sentidos de existências em cosmologias ancestrais, trazemos ao círculo a filosofia do Bem Viver. Buen Vivir no Equador ou Vivir Bien, na Bolívia: Sumak Kawsay (Kíchwa), suma qamanã (aymara) ou nhandereko (guarani), apresenta como oportunidade de construir coletivamente uma nova forma de vida (Acosta, 2016). Esta cosmosensação/percepção pode ser dita como uma, “filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas” (Acosta, 2016, p. 14), seu significado é viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo-nos reconhecer que somos “parte”.

O Bem Viver é parte da cosmologia ameríndia, mas está presente no fazer solidário do povo, nas multidões nas vilas, nas rodas de capoeira, nos congás, nos círculos de mulheres que caminham juntas para a liberdade, dentre tantos outros espaços que buscam beber em um fazer e ver o mundo que não se perdeu no fluxo da história de desapropriações, negações e epistemicídios. É possível dizer que o Bem Viver é uma experiência feita no agora e não em um futuro quando o capitalismo/colonialismo ruir. O Bem Viver originário nos convida a um retornar e reverenciar um passado ainda presente, pois re-existe até aqui. Não se trata de um retorno alegórico a uma vida que então existia, mas não volta mais. Mas, em analogia (Sodré, 2017), busca restituir práticas e saberes usurpados é, por assim dizer, uma retomada.

Para Cruz (2018), o bem viver “alerta para a ruptura radical com a identificação de bem-estar e riqueza como a acumulação de bens materiais ilimitados” (Cruz, 2018, p. 222). Apresenta-se, portanto, frontalmente ao modelo de produção capitalista/colonialista, que enxerga o seu entorno, natureza, como recurso a ser explorado.

Escobar (2010) propõe a criação de um espaço / tempo coletivo que desloca o “desenvolvimento” como princípio organizador da vida econômica e social. Ideias centrais: questionando o conceito de crescimento econômico; desconstrução da matriz cultural da modernidade da qual advém o desenvolvimento e sua historicidade; desarticulação da prática do modelo de desenvolvimento baseado em: modernização, mercados, exportação, ação individual, exploração da natureza como ser não vivo (Escobar, 2010 *apud* Cruz, 2018, p. 223).

A desconstrução da matriz cultural da modernidade – por assim dizer, a desconstrução do modelo desenvolvimentista, explorador, mercantil, baseado nas exportações, como aponta Escobar (2010 *apud* Cruz, 2018) – passa pela teoria. Quer dizer, sob quais marcos estamos

elaborando nossos pensamentos, que por sua vez guiam nosso que-fazer? É sob o intuito de elaborarmos teoria no chão latino, que trazemos este pensar comunicativo, que se perfaz nas andanças desta terra, envolvendo suas dimensões filosóficas, que foram invisibilizadas. Martín-Barbero (2002) traz uma importante problematização sobre a questão da teorização, este exercício tem sido afastado dos povos colonizados, ora considerado desnecessário pelas parcelas da população que lutam por emancipação, ora considerado um luxo de classe por aqueles que exportam teorias.

Armadilha do tema, o problema do fazer teórico continua se vendo na América Latina como algo suspeito. Da direita porque a teoria é um luxo reservado para os países ricos e o nosso é aplicar e consumir. Desde a esquerda porque os problemas "reais", a brutalidade e a urgência das situações não dá o direito ou o tempo para trabalho teórico. E ainda a teoria é um dos espaços chaves para a dependência (...) Mas a dependência não consiste em assumir teorias produzidas "fora", o que é dependente é a própria concepção de ciência, trabalho científico e sua função na sociedade. Como em outros campos, também aqui o sério é que sejam exógenos não os produtos, mas as próprias estruturas de produção (Martín-Barbero, 2002, p. 60-61, tradução nossa).

Ao contrário, o exercício teórico é um processo intrínseco ao fazer diário na América, desde as arquiteturas de pensamento ancestral até o fazer cotidiano dos povos que buscam rotas de fuga e resistência do colonialismo/capitalista. No entanto, até aqui a sabedoria desses povos tem passado por epistemicídios, pois os sistema-mundo cuida em expropriar, não são o que considera recurso material, mas também imaterial, expropria as subjetividades, o pensar e suas matrizes teóricas, para exercer o saber/poder dominador.

Se dizemos que a comunicação está impregnada das práticas epistêmicas, ontológicas, subjetivas forjadas no discurso eurocentrado, como então seria uma comunicação que enuncia, anuncia e inscreve a voz do Sul colonizado? É preciso refazer os caminhos do pensar e do fazer como um processo teórico-prático-metodológico, que trazem a baila uma cosmopercepção ancestral do passado, que re-existe no presente, prospecta um futuro ancestral e se traduz em uma comunicação que é corpo-voz-espírito-escrita-imaginário, sobretudo integral. As estratégias comunicativas na comunidade Boa Esperança expressa e imprime uma percepção através de uma cosmologia que integra o ser, cosmos e natureza. Além disso, entende que o ser é em si, integral. É uma comunicação que busca a integralidade do ser, tantas vezes desintegrado neste sistema-mundo. É voz, corpo, escrita, imagem, oralidade, memória, narrativa curadora, espiritualidade, defesa da natureza, pois se entende integrado a ela, se opondo às constantes explorações. Adalid Contreras Baspineiro (2016) ao falar de uma comunicologia do sul argumenta que,

A Comunicação para o Viver Bem/Bom Viver é então ao mesmo tempo o caminho e a utopia. Faz-se no próprio ventre do capitalismo que pretende superar, às vezes com arrastões e outras com rompimentos, a partir dos tecidos de uma cotidianidade material e simbólica trabalhada em relações colaborativas, solidárias, inclusivas e suficientes para uma vida saudável, sem excessos, sem carências, sem apuros nem angústias (Contreras, 2016, S/P).

A comunicação do Bem Viver não é uma perspectiva para o amanhã, é um caminho que se percorre desde uma memória de longa duração, fruto de uma caminhada, que atravessou em forma de reexistência as histórias centenárias de dominação, se constitui nos saberes das fecundas experiências comunitárias de Abya Yala²⁷ e seus povos originários, que chegam no presente enraizados no passado conectando-se às lutas antissistêmicas atuais. Quero dizer, a comunicação do Bem Viver é um paradigma que não deve esperar para o amanhã, pois é o filho vivo de homens e mulheres subalternizados, são os herdeiros urbanos de uma história larga que lutam por direito à cidade e participação, das mulheres racializadas, as juventudes em busca de direitos, os/as lutadores/as dos Direitos Humanos e Direitos da Natureza. Portanto, é um caminho que vem sendo trilhado ao longo dos processos históricos, que rompe com o patriarcado, a subalternização, com os traços colonialistas, que buscam firmar no imaginário do povo uma cultura padronizadora, desmobilizadora e sem sentido de memória, classe ou coletividade.

A comunicação anticolonial, proposta por este paradigma do Bem Viver, tem sua base na cosmoconvivência, segundo Contreras (2016). Para ele, “O Viver Bem/Bom Viver é um paradigma comunicacional por seu caráter relacional de sociedades, de tempos, de espaços, de culturas, e do homem com a natureza” (Contreras, 2016, S/P). Traz a relação de tempo, espaço e cultura através das cosmopercepções/sensações dos povos originários, convergindo quatro percepções interdependentes “a cosmocêntrica (o centro é o cosmos), biocêntrica (o centro é a vida), etnocêntrica (o centro é o ser humano) e ecocêntrica (o centro é a natureza)” (Contreras, 2016, S/P).

É uma comunicação da terra que busca a complementaridade e a convivência entre as diversas vidas e a entende para além do que é visível aos olhos, para além do espetáculo imbuído

²⁷ Na língua Kuna significa Terra madura, Terra viva, Terra do florescimento. Era um dos nomes adotados para se referir ao que foi alcunhado pelo colonizador como América Latina. Destaca-se, que hoje os movimentos que consideram a importância da união da Pátria Grande ressignificam o termo América Latina, fazendo com que se busque por meio dele o espírito de irmandade na superação da colonialidade e da exploração que ainda hoje assola do continente. Escolhi a adoção do termo Abya Yala como forma de contribuir para um imaginário que retoma memórias, linguagens, termos, expressões que buscam torcer a história única e seus padrões. O termo vem sendo utilizado cada vez mais pelos povos originários na busca por esta unidade e pertencimento ancestral. Diga-se que nosso território também é chamado por Pindorama que, em Guarani, significa região das Palmeiras, que faz menção a uma terra livre de males (Clastres apud Fleuri, 2019).

na cultura massificadora dos sentidos da vida. Encontramos em Contreras (2016) os princípios deste paradigma comunicacional: Harmonia, Complementaridade, Reciprocidade, Equilíbrio, Interculturalidade e Devir Histórico. Influenciada pelos princípios apontados por Contreras (2016), desenvolvo adiante linhas que se pretendem ser um diálogo a partir da elaboração do autor e a minha empiria em campo com a comunidade.

- 1. Harmonia** – Relação harmoniosa entre os seres humanos e as formas de vida, de modo individual e coletivo, com o entorno natural e cósmico. Este é um princípio presente no cotidiano da comunidade, onde as relações de biointeração com o entorno se tornam explícitas, desde uma elaboração ribeirinha, que respeita o território e suas diferentes vidas, a diversidade entre humanos, não humanos e as diferentes subjetividades. A comunicação aqui prima pela defesa não apenas das moradias das pessoas, mas a defesa do território enquanto moradia do diverso harmônico. Não quer dizer que não haja conflitos e nem que os mesmos sejam invisibilizados, ao contrário, a totalidade aqui expressa as diferenças, mas é capaz de se reelaborar junto delas. Não quer dizer que não existam faltas, precariedades, escassez ou imperfeições, mas diz de uma comunicação que busca uma relação de respeito e harmonia, inclusive para superação das desigualdades. Este não é um princípio fácil de ser perseguido, mas é um horizonte que desponta nas práticas da comunicação popular e insurgente, pois mesmo diante das tensões, dos conflitos, dos opostos, é necessário criar síntese coletiva para elaborar um projeto comum onde a harmonia seja respeitada. Segundo Contreras (2016, S/P), este princípio “coloca os seres humanos em relação consigo mesmos, com outros seres humanos em sociedade e, de forma individual e coletiva, com o entorno natural e cósmico”.
- 2. Complementaridade** – é uma comunicação provocadora do encontro entre os diversos e diferentes. Aqui encontramos formas complementares que celebram as diferenças e criam interdependência. As estéticas criadoras a partir da complementaridade podem ser pensadas incluindo muitos signos, significados, representações e representatividade. A celebração do diverso permite o fluir de uma força criadora, que se inspira nas diversas histórias, narrativas, memórias, na intuição e no que não é visto. Podemos relacionar a complementaridade das formas comunicativas de Bem Viver na comunidade Boa Esperança, como aquelas que incluem em vez de excluir, aquela que exacerba a territorialidade, o lugar e suas riquezas, em vez de apontar apenas as faltas constantemente exploradas pela comunicação hegemônica. As faltas e precariedades são expostas à medida que anunciam as soluções comunitárias para superá-las. Esta

comunicação não é meramente denunciante, mas é criadora de outros presentes possíveis, anuncia e enuncia outras cosmo percepções, cosmoconvivências e projetos de vida. A complementaridade pode ser entendida na possibilidade ch'ixi da teórica Aymara Rivera Cusicanqui (2018), tecida a partir de um presente em crise, se enreda na compreensão analítica entre os contrários, sem necessariamente pretender a síntese anuladora das diferenças. A proposta não é a do sincretismo, nem de recompor uma unidade que não é confluyente, pois fruto de um presente em crise, complexo, caótico e assimétrico. De outro lado, se trata de explicitar as simultaneidades espaço-temporais dos paradoxos, das realidades sociais distintas e desiguais, e encontrar um entremeio onde a complementaridade não signifique a invisibilização das historicidades, das experiências e vivências pelas quais passaram e passam os povos subalternizados. Como afirma o teórico Nêgo Bispo (Santos, 2015), “nem tudo que se ajunta se mistura”. Com esta sentença aforística podemos compreender que a imagem da paisagem caótica da modernidade oferece um fractal de estilhaços, mas nem todos eles servem como complementares. O complementar é o que é necessário à vida, conjunção das forças cósmicas, biocêntricas, ecocêntricas e de diversidade com as culturas. Compreendo a complementaridade na comunicação não como a anulação dos processos históricos, mas como o encontro das forças que convergem para a boa vida, Bem Viver. Para Contreras (2016, S/P), a complementaridade “provoca encontros entre diversos-diferentes

- 3. Reciprocidade** – Neste princípio Contreras (2016) nos diz que “dinamiza a capacidade de corresponder proporcionalmente às solidariedades” (Contreras, 2016). Este princípio está intimamente ligado ao anterior, complementaridade, pois a reciprocidade é possível nos opostos. Céu e terra, lua e sol, feminino e masculino, são opostos complementares que se equilibram na reciprocidade, por isso criam a capacidade proporcional para serem solidários. A base para este princípio é o equilíbrio cósmico. Este princípio impede que na relação entre os opostos haja hierarquia, mas no lugar dela há correspondências recíprocas. Em nossa empiria, na comunidade Boa Esperança, é possível enxergar uma confluência na reelaboração comunicacional, pois tem a solidariedade como força motriz de sua realização. As práticas, sendo Ubuntu, são recíprocas e respeitam as forças vitais, que dão ânimo e força ao território. Seja pela denúncia das violações de direitos, seja pela busca de melhorias ou para anunciar as vitórias e conquistas, o que impulsiona é a solidariedade em nome de uma coletividade, que busca superar as opressões, as desigualdades e assimetrias que se revelam nas disputas urbanas.

- 4. Equilíbrio** – Este é o princípio que gera a energia vital para a busca do equilíbrio da vida, contra as desigualdades sociais, as injustiças, a busca por um ser que se irmane de forma complementar, recíproca e harmoniosa, é a base para pensar a força para o equilíbrio. É a manifestação prática, que se expressa numa ética e moral, que preza pela igualdade nas relações. Aqui se prioriza os acordos, os diálogos, as relações justas e solidárias. Segundo Contreras (2016), este princípio “provoca interações para a superação das desigualdades e exclusões com práticas de justiça, relação fraterna, e o reconhecimento afetivo, solidário e amistoso, priorizando os acordos (Contreras, 2016).
- 5. Integridade** – Dos diálogos, acordos justos e solidários vem o princípio para o equilíbrio, o princípio da integridade, que ativa valores e responsabilidade para uma integridade ecológica. São, portanto, as responsabilidades e compromissos que nos vinculam à Pachamama (Mãe Terra, Cosmos). Este princípio modifica a tese antropocêntrica onde o homem é a centralidade de toda a vida, mas ativa uma integralidade com o entorno. A comunicação desenvolvida na cotidianidade da comunidade expressa sua reverência pelos valores sagrados da terra, da espiritualidade e do cosmos. Não se trata de religiosidade, mas das trocas harmônicas que resultam em uma comunicação, que se elabora no respeito ao sagrado, às intuições, na confluência dos diversos saberes. A integridade aqui pode ser percebida dentro da comunicação da comunidade quando essa não anula ou hierarquiza os sentidos, os saberes, os modos de fazer e de ser. Nenhuma linguagem é mais erudita ou válida que a outra, assim como nenhuma estética é hierarquicamente mais valorizada que a outra, são antes de tudo integrais, já que se formulam na holicidade. Sobre a integridade, Contreras (2016) afirma “ativa valores, responsabilidades, obrigatoriedades e compromissos vinculantes entre seres humanos e destes com a Pachamama (Mãe Terra/Cosmos)” (Contreras, 2016).
- 6. Interculturalidade** – Para Contreras (2016) a interculturalidade, transpõe o mero “(re)conhecimento dos diversos para promover interações que superem as assimetrias sociais, econômicas e de poder sob condições de respeito em coexistências antagônicas e complementares”. Entendendo a harmonia, complementaridade, a reciprocidade e a integralidade do ser humano com o cosmo, não resta dúvida de que a vida nos encaminha para uma interculturalidade, que vai além do próprio reconhecimento de que há diversidade de culturas, mas cria uma práxis para superar toda e qualquer tipo de opressão e subalternização do diverso, combate às desigualdades e celebra as diferenças, pois é recíproco na busca de um equilíbrio cósmico. A interculturalidade se revela neste

espaço comunitário como forma de acolhedora dos diferentes sujeitos e dos diferentes lugares que ocupam na cidade e se dispõem a realizar trocas coletivas e não subalternizadoras. Por exemplo, a meu ver, a interculturalidade se revela quando fotojornalistas, artistas, bailarinas, jornalistas, professores, moradores de outras zonas da cidade se aproximam da comunidade Boa Esperança e são convidados, generosamente, a reaprender e criar novas convivências na cidade. Se dá uma pedagogia de esperança, de autonomia, de andarilhagem, pois é um caminho de desaprender e reaprender. Como complementaridade, reciprocidade, equilíbrio e harmonia, as diferentes subjetividades, que ali se “achegam”, são chamadas a reelaborar seu pensamento sobre cidade e sobre re-humanização, são instados a intervir e provocar mudanças transformadoras de um novo sujeito, de uma nova cidade, de outra convivialidade.

7. **Devir Histórico** – Para Contreras (2016), o princípio comunicacional da interculturalidade se aprofunda com devir histórico, princípio este que articula o passado, presente e futuro. O devir histórico está ligado com a possibilidade de sermos sujeitos da história e tomarmos ela com as mãos para nos empoderar dos nossos próprios destinos. Aqui a práxis é se inspirar na história profunda de Abya Yala, que re-existiu ao longo dos anos, criando condições de vida no presente e abrindo espaço para as possibilidades de futuro. Este princípio comunicacional se expressa na comunidade Boa Esperança, por exemplo, quando entende que seu direito à palavra se reivindica construindo seus próprios meios de expressá-la, como estratégias para tomar os rumos históricos desde caminhos próprios. Há uma crítica ao modelo hegemônico de comunicação, ao mesmo tempo em que não se espera pela sua redenção, insurgindo enquanto prática para alcançar uma democratização dos meios de comunicação. O direito à comunicação é entendido como aquele que avança para além do direito à receber, também ao direito de elaborar a comunicação, geri-la e fazê-la circular.

A comunicologia do Sul, segundo Contreras (2016), é uma resposta à funcionalidade da comunicação que dá sustentação ao sistema capitalista. A comunicação do Bem Viver retoma os princípios acima, dos saberes e práticas dos sentidos profundos de vida e de ser, epistemologias diversas do território e ontologias, para então se interpor a um sistema de comunicação, que sequestra nossos sentidos para colocar no lugar a estandardização e massificação de nossa cultura e formas de ser. A comunicação de sentido empresarial é utilitarista, negadora dos sentidos mais profundos, que nos põe em equilíbrio, harmonia,

complementaridade ou reciprocidade, é uma comunicação que sequestra nossa vocação para a solidariedade e põe no lugar o individualismo, o medo do outro, a competição e o funcionalismo, que nos impede de sermos mais. Na comunicação, que dá sustentação ao modo de produção capitalista, não há espaço para o *dever histórico*, pois toda e qualquer ação é condicionada à repetição do *modus operandi* fabril. De outro, construímos no presente novo paradigma, pois não é uma comunicação a ser feita no futuro, na ruptura do sistema capitalista, mas é um caminho trilhado no presente, que se faz de forma antagônica ao hegemônico.

É na cotidianidade, que se expressam os valores e os princípios desta outra comunicação, que se faz possível, rompendo com as estruturas desiguais, injustas e individualistas, através da comunicação popular e insurgente. A comunicação interpelatória, manipuladora, influenciadora, persuasiva e negadora das diferenças, só encontra sentido na padronização, é transcendida nas batalhas empreendidas pela comunicação popular e seus agentes na busca por: promover as expressões populares, estabelecendo o diálogo horizontal nos intercâmbios dos discursos, quer dizer, convoca a reciprocidade mesmo quando há opostos; complementaridade, porque se tece nos diversos; uma relação harmoniosa para encontrar o equilíbrio entre aqueles que tem o *dever histórico* – sujeitos protagonistas da história – e as forças vitais e cósmicas.

É a comunicação popular, que se inspira nos saberes da terra, nos saberes do território, na memória de longa duração dos que re-existiram e daqueles que, antes da re-existência, existiam em suas práticas, modos de fazer e de ser. Neste trabalho, a comunicação popular e insurgente é caracterizada por ser um processo onde acontecem os deslocamentos e realocamentos entre os sentidos simbólicos, suplantando os aspectos simbólicos deturpados pela mídia hegemônica e colonizadora, que se apropriou e mercantilizou os nossos sentidos e riquezas culturais. É insurgente, porque se insurge à colonialidade, é anticapitalista e é popular, porque se engendra nas estratégias do povo, buscando irromper com sua palavra. As insurgências comunicativas no seio popular agem como força mobilizadora, sendo o princípio do *dever histórico*, que põe as forças em movimento e em dinâmica. É codificada e decodificada pelas forças sociais em diálogo horizontal e participativo. Nesta dialogicidade a codificação e decodificação se fazem em holicidade e coletividade, dando espaço para que se entendam como sujeitos de todo o processo histórico. O que falam, escrevem, registram por fotografia ou por audiovisual, como editam, como fazem circular sua comunicação, é um círculo de reciprocidade, onde a solidariedade acontece de forma a unir forças e gerar autonomia entre os diversos, sem anular os opostos.

Agregando-se aos princípios da comunicação do Bem Viver, a filosofia Ubuntu “aponta para uma existência marcada pela convivência harmoniosa com o Outro. Dessa forma, o espírito que dá vida a essa filosofia traduz-se em respeito, que se converte na valorização do humano (muntu) e da natureza (kintu)” (Vasconcelos, 2017, p. 101). Tomando como caminho anticolonial para fazer-pensar-sentir-reelaborar a comunicação, é que se interponha à lógica da racionalidade técnica, que reduz a comunicação à forma, para pôr no lugar uma comunicação integral, que não despreza o outro, mas cria uma convivência harmônica, valorizando tanto o humano quanto a natureza.

Aos princípios expressos pelo autor (Contreras, 2016), acrescentaria um outro princípio, que é o de uma comunicação de cura e autocrítica. É comunicação curadora, pois se propõe a reconstruir uma narrativa reelaboradora de sentidos, de imaginários, subjetividades, epistemologias e antologias. Os modos de ser e fazer dos povos, das comunidades, dos grupos sociais historicamente subalternizados, são os espaços de produção do saber, que guia esta comunicação. A palavra é restauradora dos séculos de opressão e subalternização, retomando as linhas que tecem a história, reescrevendo a partir de uma voz autônoma, emancipadora e de uma estética que não exclui, mas estabelece relações de reciprocidade e harmonia. A cura pela não obrigatoriedade de responder aos padrões tecno-estéticos da mídia hegemônica, assim como não se obriga a seguir seus parâmetros para ser comunicação. Por exemplo, o jornalismo popular realizado na comunidade está livre de se obrigar à periodicidade, objetividade e imparcialidade.

No primeiro caso, respeita sua temporalidade, que é uma temporalidade irmanda aos ciclos da terra, os afazeres comunitários e o tempo da construção da narrativa, sua codificação está atrelada ao tempo comunitário, a coletividade, a conversidade complementar e harmônica com a intuição, os diálogos com os mais velhos e sua epistemologia da lentidão, assim como estabelece o cruzamento entre a natureza e o cosmos. Este último ponto fica expresso nos depoimentos e narrativas elencadas ao longo deste trabalho, onde o respeito aos encantados tem um lugar na construção desta comunicação. Cura também a exigência de uma objetividade estéril e da imparcialidade inalcançável, para uma pluralidade e necessidade de uma objetividade que seja empática.

Os critérios para a noticiabilidade e estímulo para criação de reportagem podem ser realocados, assim como se re-localizam os papéis dos costumeiros atores deste processo, quais sejam emissor e receptor, pois a comunidade sai do lugar da recepção passiva, curando a sua palavra, fazendo dela um instrumento de recriação da cidade e dos muitos mundos possíveis. Se, historicamente, a comunidade se encontrou na condição ou de recepção ou de fonte, como

um mero receptáculo de informações, onde a imprensa sempre busca quando considera importante legitimar seus discursos, aqui a fonte passa a ser lugar de criação e codificação.

Esta comunicação integral busca se curar da necessidade de responder e sustentar o modelo de desenvolvimento imposto aos países colonizados por um modelo difusionista, onde a informação é meramente transmissão; a palavra coletiva é sufocada para dar lugar a um modelo de transferência de traços culturais necessários para sustentação do modelo de sociedade capitalista. Neste ponto, a comunicação hegemônica justifica megaempreendimentos como o Programa Lagoas do Norte, buscando alcançar o progresso, sair de um estado de “subdesenvolvimento”, como uma passagem linear, para um estado “desenvolvido”. Assim os contraditórios, as diferenças e oposições são continuamente apagadas ou invisibilizadas, em nome de uma comunicação para o progresso. De outro lado, esta comunicação integral, popular e insurgente, se põe a curar-se da obrigação de servir aos modelos, comportamentos, linguagens, modos de fazer e ser do colonizador, entendendo a partir de Freire (1977), que a comunicação é diálogo e não acontece na transferência, mas no encontro dos sujeitos que “buscam a significação dos significados” (Freire, 1977, p. 69). A comunicação se pretende integral, desde o momento em que se conecta, fazendo do outro uma ponte, o descobrimento do eu no outro, a autodescoberta do eu no entorno cósmico e no respeito à circularidade das forças vitais, implicando a integralidade do ser no processo comunicacional.

Além de buscar curar essa comunicação que subjogou comportamentos – padronizando-os – subjogou subjetividade, sufocando originalidades, suas estéticas – considerando-as feias e atrasadas – este processo tem que ser aliado a uma autocrítica, que impulsiona esta constante cura. Do lado da comunicação popular e insurgente cabe uma autocrítica, que nos distancia dos propósitos de aliança com a nossa vocação para a emancipação, não se trata de uma autocrítica desmobilizadora ou paralisante das condições de continuar fazendo, mas antes é aquela que se compreende dentro dos conflitos existentes na sociedade moderna; por isso, entender os limites e as possibilidades que o espaço-tempo nos impõe é crucial para seguir andarilhando e criando esta comunicação, que cura ao tempo em que se entende processo, quer dizer, está se tecendo, inventando e reinventando, atua no inacabado. Ter sempre os princípios como um horizonte que permite caminhar, sem esquecer que a luta antissistêmica traz constantes tensões, conflitos e seduções. Quanto a isto, a comunidade tem muito o que ensinar, pois está em constante diálogo, avaliação e reelaboração.

É neste processo de autocrítica que compreendemos as ações e caminhadas, necessária para alcançar esta integralidade de uma comunicação que se pretende holística e gerunditiva, nos termos Ubuntu de Ramose (1999), um vindo e sendo. É uma comunicação livre de

imperfeições e, nesta elaboração, inacabada, onde encontram motivos para caminhar. Esta comunicação popular não é livre de problemas e se encontra em atravessamentos, tensões e dificuldades. Uma delas, sem dúvida, são os acessos materiais e estruturais, que permitiriam uma produção no passo da urgência em que os desafios comunitários aparecem. Quer dizer, nem sempre a comunicação é feita dentro do tempo tático a responder às investidas do capital, por exemplo, quando uma casa é demolida à revelia dos direitos, não há uma equipe que possa ser deslocada na urgência desta denúncia, mas na temporalidade do possível a denúncia se desenha.

Outro desafio que podemos citar é a construção coletiva de uma linguagem que abrace os sentidos dispostos na comunidade. Com quem falamos e para quem falamos? Com quem escrevemos e para quem escrevemos? Com quem enunciamos e para quem enunciamos? Busca-se sempre construir junto e com a linguagem mais adequada, mas se reconhece que este ainda é um desafio presente; eventualmente, despontam comunicações/experimentos, por exemplo, a junção de texto e vídeo nas plataformas multimidiáticas, a criação do Boletim Esperança, que teve apenas duas edições, a criação de vídeos em formatos de entrevistas, séries de reportagens, são processos que vivenciam e experimentam a forma/conteúdo/comunicação mais adequada. Mas, talvez, o principal atravessamento seja o do protagonismo, que são decorrentes das dificuldades comunicativas, que não estão somente nesta organização especificamente, mas se encontram em muitas organizações populares e de classe. A consequência é a repetição das vozes que se colocam à frente do processo comunicacional, quando o ideal seria, pelo princípio da dialogicidade, uma comunicação que se desse em polifonia, onde a comunidade se manifestasse em diversas estratégias.

Por vezes, não há uma comunicação popular em plenitude, como se pretende os princípios de participação, mas há um esforço para haver essa participação na produção das narrativas, nos formatos e nos discursos coletivos a serem abraçados como estratégias de re-existência, pois como afirma Freire (1987), não é no silêncio que os humanos se fazem, mas na palavra, no trabalho e na ação-reflexão. Aqui, o que fazemos é reconhecer as limitações da condição concreta da opressão, que se dá pelo silenciamento, e buscamos, mesmo nas condições adversas, quebrar o padrão do silenciamento para produzir a palavra coletiva.

A pressa em denunciar as violações no âmbito da comunidade, às vezes faz com que alguns sujeitos com maior condição de articulação a façam à frente. E, mais uma vez, esta não seria a situação ideal, mas, se apresentando como o possível, se faz tática de re-existência, pois há a confiança coletiva, em circularidade, nas ações; de outro lado, não deve nos fazer estagnar, mas se apresentar como guia para buscar em todos os sentidos e para além deles, desde o corpo

e para além dele, uma condição comunicacional que permita a circularidade polifônica, diversa, em muitas formas, sentidos e pluriversos, quer dizer, em muitos modos de ser, fazer e saber. De outro modo, aquelas pessoas que obtêm a melhor condição de escrever a narrativa circunstancialmente buscam envolver as diversas singularidades, pois parte da experiência e da vivência coletiva comunitária.

Por fim, um outro risco, que corre este processo comunicacional, é cair nas urgências ativistas. Quer dizer, sempre responder às urgências presentes, levando a materiais mais apressados, esquecendo da temporalidade lenta, que pode permitir um processo formativo profundo, complexo, educativo, afetivo e mobilizador. A urgência pode colocar em primeiro plano apenas a dimensão mobilizadora para buscar barrar determinado tipo de violação. O desafio é manter as dimensões de planejamento, formação, educação e dos afetos, para que a comunicação corresponda sempre ao diálogo e ao anúncio dos projetos coletivos e não caia nos comunicados verticais. Como se costuma dizer, no movimento popular, sozinhos talvez cheguemos mais rápidos, mas juntos andamos melhor e chegamos mais longe. Destacamos o esforço que a comunidade tem em manter a vizinhança sempre informada de todos os novos acontecimentos. Adiante, veremos que há um esforço, por parte daquelas pessoas mais disponíveis, para criar os processos comunicativos em buscar as diferentes vozes para compor as narrativas.

Para alcançar os princípios para uma comunicação integral é preciso subverter e desobedecer epistêmica e ontologicamente, as lógicas da modernidade e colonialidade impressas na comunicação hegemônica. Por isso, é necessário, primeiro, entender que nossos princípios são outros, cujo Contreras (2016) nos oferece um bom caminho. Ponho-me aqui a compartilhar sobre os desafios colocados para desobedecer às lógicas comunicacionais dos modelos difusionista e monopolistas. Escrevi, em 2020, uma reflexão sobre as andarilhagens coletivas da Plataforma de Comunicação Popular e Colaborativa OcorreDiário, cujas rotas estão intimamente ligadas à comunidade Boa Esperança. O texto se chamou “O corre da comunicAção: Comunicar-Sonhar-Fazer”, trazendo uma comunicação que se faz nas “correrias”, pois nas urgências populares e suas demandas cotidianas, sendo uma ação agregadora dos sentidos comunitários, que se sonha e realiza, contudo, precisa sonhar coletivamente para ver realizada a expressão da palavra coletiva; para isso “senti-pensamos desde estratégias sensíveis, que sendo orgânicas nascem de intuições coletivas, das espontaneidades do sentir e da sistematização do Sonhar-Fazer” (Santos, 2020, S/P). Os desafios são: Libertar-se do aprisionamento do tempo presente, como um tempo de ausência da circularidade da terra. Esta é uma crítica que vem de anos de convivência com a imposição

arraigada na periodicidade como premissa do fazer jornalismo. As buscas pelo furo, por uma instantaneidade e simultaneidade deslocadas de um presente amplo e profundo, acaba por oferecer uma comunicação superficial, meramente informativa, tendo a informação como o sinônimo de transferência. Assim, nos desafiamos a pôr no lugar as nossas temporalidades latino-americanas, as temporalidades orgânicas de um presente não fugaz, mas como o nome diz ‘presente’, que encontra raízes e se conecta aos que-fazeres do nosso povo (Santos, 2020, S/P). Superar este entrave é importante para termos a sensibilidade de observar nos fazeres comunitários e populares a reinvenção que se tecem cotidianamente nos espaços comunitários, assim, expressões nas invenções e reinvenções dos jornalisimos feitos pela Boa Esperança em parceria com o OcorreDiário, que serão compartilhados em capítulos adiante.

O segundo desafio diz respeito à linguagem, onde precisamos colocar na gira e fazer bailar as muitas vozes, os muitos corpos e suas estéticas. É preciso deixar que flua a escrita, oralidade, imagem, imaginários, o corpo e suas formas de gravar o tempo-espaço em narrativas curadoras. Busco uma conversa com Medina (2003), quando ela fala da poética da interpretação Pensar-Analisar-Agir, é uma comunicação que não espera ser padronizar para se concretizar e se descobrir enquanto comunicação, ela age, interpreta e reflete sobre o mundo. “Por isso, é JornArtista, é cultural, e literária, reencantadora, cósmica, transcendental. Assim, podemos trabalhar muitas vozes, que se expressam de muitos jeitos, desde vários locais de fala” (Santos, 2020). A busca aqui não é por se enquadrar em um padrão, mas entender que há diversidade nas expressões.

O terceiro desafio colocado é sobre abrir espaço para uma comunicação que tem na escuta sensível e profunda uma forma de reparação dos séculos de silenciamento. A escuta sensível é uma metodologia para criar uma comunicação integral e insurgente, pois é a partir dela que é possível criar uma ação reparadora da palavra, pois seu que-fazer é a participação e a horizontalidade. Com isto, é possível a reconexão com as nossas memórias mais profundas, com as palavras e ações, que vem de uma história longa. Além disso, é uma escuta relacional e complementar, pois se alinha aos princípios ditos anteriormente por Contreras (2016), estabelecendo conexões com todos os seres e respeitando as ações com o entorno.

O quarto desafio é perceber a multiplicidade de saberes que se compõem a partir deles. Este é um convite para deslocar os papéis padrões e usuais na comunicação. O modelo da comunicação de massa é eminentemente Emissor > Receptor, onde o emissor é o codificador e aquele tem o domínio da palavra, episodicamente o receptor é convidado, geralmente, no lugar de fonte ou expert, é chamado a compor uma palavra legitimadora de um discurso já formatado. O desafio aqui é perceber os deslocamentos em uma comunicação, que se faz desde uma

circularidade e horizontalidade, Sonhar-Fazer, é precisamente sonhar para inventar conectado às tarefas sopradas desde nossos ancestrais colonizados e desde a terra, que se quer livre, elaborando uma ação que devolva a condição de fazer construir uma palavra comum. Assim, se torna possível, “que comunitários ou pessoas que teriam a sua palavra no lugar convencional das aspas, passa a construir sua memória e sua história de modo colaborativo” (Santos, 2020, S/P).

O quinto desafio é fortalecer o lugar da pluralidade e da diversidade, no lugar dos espaços fixos e castradores das potências que estabelecem a objetividade, a imparcialidade e a neutralidade. Esses três locais são de sentido eurocêntrico, são base não apenas para sustentar as lógicas dos jornalismo ou formas de comunicação padrão, mas também está muito presente na ciência. Desde o princípio do equilíbrio e reciprocidade já apontados aqui, o desafio é de assumir o lugar da elaboração da palavra junto aos sujeitos e sujeitas subalternizados, em processo de dessubalternização através da comunicação. “Buscamos antes a pluralidade, no lugar da neutralidade e da imparcialidade” (Santos, 2020, S/P).

O sexto desafio é como se apropriar das tecnologias. “Compreendemos que não podemos e nem devemos deixar de dizer a nossa palavra pela ausência de certas tecnologias” (Santos, 2020, S/P). Neste ponto, é entender que tanto o acesso quanto os usos e apropriações são feitas a partir das possibilidades, dos conhecimentos e saberes que existem nos espaços-tempos populares. Este é um debate que envolve as assimetrias e desigualdades, no acesso às tecnologias e aos conhecimentos necessários, para que elas sejam utilizadas em suas potências. Podemos trazer para o diálogo Martín-Barbero (2002) e sua discussão sobre as tecnicidades. Mais do que a questão das técnicas é preciso pensar sobre as sociabilidades em torno delas.

A tecnicidade então nomeia o que na sociedade não é apenas da ordem do instrumento mas também da sedimentação de saberes e constituição de práticas. Superando a cisão que no pensamento ocidental se opõe do interior ao exterior e a verdade à sua manifestação, a antropologia vê na técnica um organizador perceptivo: aquele que nas práticas articula a transformação material à inovação discursiva. Com o tecnicismo, mais que a dispositivos, nos remete ao desenho de novas práticas, e mais que habilidades tecnicista, são as competências no idioma/habilidades na linguagem. (Martín-Barbero, 2002, p. 231, tradução nossa).

A tecnicidade é algo que ultrapassa o tecnicismo ou mesmo a racionalidade técnica, sendo fruto das nossas relações sociais, é ação que põe em circularidade os saberes e práticas, funcionando como um organizador dessas e da vida cotidiana. Na comunidade Boa Esperança, as relações com as tecnologias se dão como modo de registrar, sistematizar a experiência vivida, trazer luz às memórias e histórias, denunciar assimetrias e desigualdades, funciona como um

enunciador de outros projetos para o Bem Viver. As tecnologias não podem ser vistas como um fator padronizador ou de exclusão de tudo o que não é encaixável na máquina de padrões comunicacionais, mas pode ser lugar de invenção e reinvenção, traduzindo muitas formas de pensar, ser e fazer.

Neste ínterim, uma comunicação integral é aquela que insurge contra toda forma de apagamento dos modos de ser e os modos de fazer dos territórios colonizados, é uma comunicação anticolonial e contracolonial, pois parte das forças criadoras e criativas, da terra e suas gentes, integra corpo-mente-espírito-cosmos, fugindo dos embotamentos dos sentidos das indústrias culturais, que serviram para estruturação e manutenção do capitalismo. É uma comunicação de ação, participante, advinda da experiência e da vivência, elabora coletivamente, cria suas formas, conteúdos e estéticas desde uma artesanania, pois não dispensa as muitas mãos artesãs de suas próprias temporalidades e espacialidades, podendo se expressar como uma artesanania digital, pois é capaz de se apropriar das tecnologias e ocupar o ciberespaço de modo a fazer fluir suas percepções para refazer imaginários, reeducar pela experiência e deseducar o que foi imposto pelo colonizador. Também se inspira na comunidade de autores decoloniais, pois encontra-se de forma complementar e não contrária a estas perspectivas.

Embora saibamos, não há consenso entre os autores e agentes dos chamados estudos decoloniais, contracoloniais, anticoloniais ou pós-coloniais, compreendemos que aqui não há um contrário, pois, estas vertentes são antissistêmicas, sendo possível uma conversidade entre eles para elaborar uma comunicação emancipadora. É integral porque enreda nas diversas dimensões e sentidos do ser. Assim, se desenha as existências comunicativas, pois parte da plenitude do ser em complementaridade e reciprocidade com seu entorno, não anula as subjetividades em prol da objetividade, mas parte das singularidades para reforçar as existências territoriais por meio do processo de construir e dizer a palavra.

É por meio destas pistas que mapeamos o espaço narrado para estabelecer bases de entendimento para a comunicação popular, insurgente e integral realizada em tempos-espacos comunitários na avenida Boa Esperança, pois logo ao participar dos processos senti-pensamos, um agir que nos convida a outras dimensões não aparentes dos saberes, conhecimentos e ações.

No próximo tópico, procuramos desenhar através das palavras estes mapeamentos afetivos, que faz das memórias uma tática de sobrevivência dos setores subalternizados frente à modernidade. Compreendo que o direito à cidade, buscado pela comunidade Boa Esperança, se inscreve quando a comunidade reivindica seu direito à palavra para dizer sobre o tipo de cidade que desejam, assim como o direito à comunicação se expressa quando a comunidade reelabora seus sentidos de cidade e anunciam uma cidade coletiva.

4.1 COMUNICAÇÃO ENTRE MAPAS AFETIVOS E MEMÓRIAS

Acreditamos que há, emaranhado na construção da cidade, a presença forte das narrativas midiáticas que divergem com o padrão colonial do saber/poder (Quijano, 2015; Mignolo, 2017), que, por sua vez, se baseia nos saberes e práticas afroindígenas. Destacamos uma comunicação insurgente dos sujeitos subalternizados, com suas próprias nuances, modos de se fazer presentes e tornar visíveis suas histórias como construto da cidade.

A escuta sensível e profunda é uma chave para construir caminhos coletivos para a comunicação na cidade. Esta tese observa uma comunicação inspirada sob os ecos territoriais e ancestrais. Neste espaço-tempo se apresenta a possibilidade de cartografar uma comunicação que desafia o padrão colonial do poder/saber, criando múltiplas existências comunicativas na cidade e nos territórios periféricos de ancestralidade afro e indígena. Além disso, nos possibilitando documentar, por meio das histórias de vida e das memórias insurgentes de uma população que resiste em seu direito à cidade e à moradia.

A cada passo dado na comunidade, em defesa do direito à cidade e à moradia, encontramos uma diversidade das artes de dizer e fazer: spots em carros de som e via aplicativo WhatsApp; faixas e camisetas; frases escritas nos muros dos moradores (essas costumam provocar estranhamento a quem passa na rua, pois ficam na principal via de acesso do mais importante ponto turístico do PLN, o “Encontro dos Rios”); página na rede social Facebook, “Lagoas do Norte Pra quem?”; Documentário “Lagoas do Norte pra quem?” (Desenvolvido durante o projeto de comunicação popular Mulheres nos Terreiros da Esperança); boletins; cartilhas; panfletos; cartas das senhoras mais idosas, endereçadas ao prefeito, solicitando a permanência em suas casas; as danças e giras²⁸ em prol da luta; performances, exposições e instalações artísticas; são artes de dizer e fazer, que nos ensejam a mapear essas comunicações, que são memórias de re-existência e esperança.

O que chamamos de mapa dos afetos comunicativos são as ações, articuladas nos saberes comunitários, que vincula a experiência do vivido no compartilhamento das histórias, das memórias, dos registros de vida, a partir de uma comunicação insurgente contra as desigualdades, que se faz de forma integral, habitando e sendo habitado pelo territórios. Aqui,

²⁸ Gira pode ser caracterizado como o principal ritual da umbanda, pode ser caracterizado como o ritual em si, podendo ser festiva, de cura, aberta ou fechada. Inicialmente, a palavra significou caminho ou rota. Na comunidade, moradores se referem a essa palavra como metáfora significando algo como por na roda ou para se referir a algo que está acontecendo e não temos controle como “a gira está girando”.

se cartografa com afetos, pois os territórios ancestrais foram historicamente estigmatizados pelas suas ausências, precariedades, foram usurpados ou apagados de seus sentidos, por uma mídia de massa monopolista; cartografar os processos comunicativos com afetos é reinventar o território e suas possibilidades de dizer a palavra.

A seguir, podemos observar o andamento do mapeamento da diversidade comunicativa presente na comunidade. Procuramos realizar um levantamento temporal das ações, bem como sua materialização no espaço, embora os processos não se dêem de forma linear. O mapa habita o inacabado, visto que os processos são dinâmicos.

Quadro 3 – Mapeamento dos processos comunicativos da Av. Boa Esperança

MAPA DOS AFETOS COMUNICATIVOS		
Ano	Dispositivo	O que é?
2012	Lagoas do Norte pra quem? – Página na Rede Social <i>Facebook</i> .	Cumprir o papel de questionar o modelo de cidade excludente proposto pelo PLN.
2014	Frases escritas/Pixações nos muros dos moradores.	Na rota do principal ponto turístico do complexo Lagoas do Norte, as pixações e cartazes cumprem o papel de denunciar as violações de direitos.
2015	Projeto de Fotografia “Existência”.	Artista/Jornalista local, Maurício Pokemón fotografou os moradores e pregou as imagens em tamanho real nos muros de algumas cidades do Brasil e na Europa.
2017	Projeto de Comunicação Popular – Mulheres nos Terreiros da Esperança.	Uma série de oficinas nos quintais dos/das moradores/as e terreiros de santo, marcados para remoção, com objetivo de fazer comunicação popular. Resultou em instalações artísticas, ensaios fotográficos e vídeos.
2017	Documentário: Lagoas do Norte Pra quem?	Resultado do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança. Conta a história das/os moradores/as que têm as casas marcadas pela prefeitura para remoção.
2017	Museu da Resistência da Boa Esperança.	O museu funciona de forma itinerante com exposições, assim como existe o local com exposição fixa. Surgiu da necessidade de manter as memórias e as histórias do berço da cidade de Teresina.
2018	Editoria Esperança (na site de comunicação colaborativo e popular OcorreDiário (www.ocorrediario.com)).	Essa editoria nasceu para registro do material produzido pelo Mulheres nos Terreiros da Esperança, hoje cumpre o papel de reportar as ações de resistência

		dos atingidos.
2019	Projeto de Fotografia: Inventário verde da Boa Esperança.	Série fotográfica dos quintais à beira do rio e suas vivências.
2019	Grafites nos muros das casas.	Artivista local, Luciana Leite (LuRebordosa), tem realizado uma série de oficinas com vistas a produzir painéis a partir da produção coletiva. No painel sempre há uma frase de solicitação do/da moradora da casa que anuncie um direito ou protesto.
2019	Show da Resistência (Novembro Negro).	Mobilização dos setores dos movimentos sociais e artistas locais para denúncia das violações através de uma intervenção cultural no centro da cidade.
2019	Oxum do Norte – Projeto de Performance de Dança e fotografia.	Projeto de uma bailarina (Luzia Amélia) e um fotógrafo (Sérgio Cadah), que demarca os locais de esperança à beira do rio, suas vivências e modos de vida.
2018/2019/2020	Performance de Dança – Banho de Sangue.	A bailarina Luzia Amélia envolve a comunidade a participar deste processo místico com a potência de denunciar as violações por meio da ação corporal. Esta ação aconteceu em três momentos, em 2018, durante uma manifestação na porta da Prefeitura Municipal de Teresina, onde o corpo performático se movia denunciando embebido em um líquido que simulava sangue. Esta ação provocou repercussão na cidade, inclusive de racismo, pois a bailarina é negra. Desta feita, a prefeitura acabou abrindo a possibilidade de diálogo com a comunidade. Em 2019, no corte do bolo do aniversário de Teresina, na região norte da cidade, a bailarina junto com moradoras da comunidade repetiu a performance denunciando a demolição de cerca de 30 casas, dias antes do corte do bolo. Em 2020, aconteceu novamente, protagonizada por Lúcia e Luzia, ambas realizaram uma intervenção em frente a um monumento “El matador”, em homenagem

		ao dito bandeirante, Domingos Jorge Velho. Ação visava questionar porque um monumento de um homem branco, responsável por aplicar a política de genocídio de negros e indígenas deveria ter espaço de centralidade na cidade. Na ocasião também foram lembradas as vítimas da pandemia da covid-19.
2019	Boletim Esperança.	Objetivo de manter a comunidade informada das ações e motivar as mobilizações. Bem como informar sobre outros processos de organização que lutam pelo direito à cidade, convidando a processos solidários com outras comunidades.
2021	Museu virtual da Boa Esperança.	Desde muitos afetos e mãos o museu virtual da comunidade começa a ser gestado, em 2020, e lançado, em 2021.
2021	Site Demarca Boa Esperança.	Site criado para a Petição para demarcação da comunidade Boa Esperança como Quilombo.
2021	Página no instagram “Lagoas do Norte Pra Quem?”. Em 2022, passa a se intitular “Centro de Defesa Ferreira de Sousa”.	Criado em 2021, paralelo ao lançamento do Museu Virtual da comunidade, posteriormente, foi ganhando corpo e entendendo-se necessário levar o nome da associação comunitária Centro de Defesa Ferreira de Sousa.

FONTE: Autoria própria.

Para construção e catalogação dos processos comunicativos apresentados no mapa anterior, entendemos como comunicação os caminhos traçados pela ação contra-colonial de defesa do território, que denuncia e se anuncia no mundo, desde processos próprios, que confrontam a comunicação hegemônica, ao tempo em que desorganiza sua práxis. Portanto, a comunicação informa, conta, reporta com tinta, com o corpo, música, festa, jornal, performance; atuando na sensibilidade e nos sentidos: ver, ouvir, sentir e contar. Este mapa possui larga temporalidade, pois sua feitura não se inicia com o processo de doutoramento, mas desde antes quando os caminhos entre pesquisadora e comunidade se cruzam. A maior parte dos acontecimentos comunicacionais que se apresentam no mapa, vi nascer e/ou participei da elaboração.

É importante que seja dito, para que se possa compreender que este mapa é carregado de sentidos e memórias subjetivas, não se trata de uma ciência que cartografa com objetivismo.

Outras estratégias comunicacionais foram surgindo e esperamos poder alcançá-los posteriormente, já que nem tudo é possível abarcar no âmbito de uma tese, sob pena de tratar de forma muito superficial. Por exemplo, as diversas matérias que problematizam a situação da comunidade em diversos meios de comunicação, no Brasil e fora dele, tais como Carta Capital, Marco Zero Conteúdo, Revista Amazônia (Nicarágua), Alma Preta, Clima Info, além de outros projetos de arte e mídia.

Sendo mapas que traçam espaço-temporalidades, que são afetivas, consideramos neste cartografar o que expressa o dizer e a palavra comunitária fazendo do corpo uma mídia, tais como as performances de dança. Na imagem (Figura 20), Maria Lúcia e Luzia Amélia em frente ao monumento “El matador”, nos limites que separam a elitista zona leste da zona norte da cidade. Lúcia veste uma camisa com os dizeres “Lagoas do Norte Pra Quem?”.

Figura 20 – Fotografia do ato “Banho de sangue”.



Fonte: OcorreDiário.²⁹

Para Martín-Barbero (2002), os mapas podem significar um filtro, em princípio uma censura, assim como diminuem o tamanho do representado, ou ainda, pode deformar suas figuras. De outro lado, ele questiona, “Mas quem disse que a cartografia só pode representar limites e não construir imagens de relacionamentos e o entrelaçamento, os caminhos fugitivos e os labirintos?” (Martin-Barbero, 2002, p. 11). Portanto, procuramos espacializar as ações

²⁹ A performance acontece no auge da pandemia de covid 19 e fez um paralelo entre o genocídio indígena e as muitas mortes por conta do vírus e a falta de comprometimento do então para contribuir na resolução do problema. Disponível em: <https://ocorrediarario.com/banho-de-sangue-ato-performance-em-estatua-de-domingo-jorge-velho-massacrando-indigenas-marca-aniversario-de-teresina/> Acesso em: 20 nov. 2020.

comunicativas que acontecem nos tempos comunitários da comunidade Boa Esperança, como forma de não deixar escapar seus entrelaçamentos e caminhos de fuga, que, por vezes, são uma espiral, que se movem e interconectam criando novas rotas. “Também na América Latina a cartografia se move. E o faz em múltiplas direções” (Martin-Barbero, 2002, p. 13).

Mapear, portanto, não é uma tarefa fácil, não se trata apenas de tentar imitar a realidade em escala menor, pois é preciso transpor ao mapa o que não é visível aos olhos. Assim, o esforço para mapear as estratégias comunicativas em processos comunitários, nos exige ir além. Para Sodré (2006),   preciso libertar a comunica o dos aprisionamentos mecanicistas. De fato, este campo tem sido reduzido ao mero aparato técnico, deixando escapar as riquezas das intera o es humanas.

  particularmente visível a urgência de uma outra posi o  interpretativa para o campo da comunica o , capaz de liberar o agir comunicacional das concep o es que o limitam ao nível de intera o  entre forças puramente mecânicas e de abarcar a diversidade da natureza das trocas, em que se fazem presentes os signos representativos ou intelectuais, mas principalmente os poderosos dispositivos do afeto (Sodré, 2006, p. 13).

Apostamos nas estratégias sensíveis, propostas por Sodré (2006), e nos guiamos pelas cartografias de Martín-Barbero (2002). Em seu ofício de cartógrafo, Martín-Barbero (2002) nos impele a pensar tecnicidade, nas dinâmicas culturais, nos enla amentos políticos, lógicas de produ o , na gramática discursiva, sobretudo, nos desdobramentos de uma ciência que se reinventa e de uma comunica o  que inclui o popular. Sobre as perguntas, que se abrem na América Latina, ele afirma, “As questões abertas pelo tecnicismo apontam ent o  para o novo status social da tecnologia, o repensar do significado do discurso e da práxis política, o novo status da cultura e as vicissitudes da estética” (Martín-Barbero, 2002, p. 232, tradu o  nossa). A tecnicidade desponta mais como sociabilidade do que como técnica instrumentalizante, mais afeita ao sensorium, aos saberes e conhecimentos do que ao aparato; para o autor, a tecnicidade   um organizador perceptivo.

Este pensamento se fortalece   medida que compreendemos os processos comunicativos no território estudado como uma artesanania, pois costura-se a uma diversidade de saber-ser-fazer afrodescendente e ind genadescente. Se faz urgente estudar os espaços populares desde as suas cosmologias, tempos, percep o es do espaços, suas gramáticas, epistemologias e saberes,   certo que esta cartografia pode realocar concep o es sobre a comunica o  midiática, bem como a sua processualidade teórico-metodológico.

Os processos comunicativos das comunidades fazem frente a comunicação oficial da prefeitura, sustentada pelos meios de comunicação comerciais, onde vigora a narrativa do desenvolvimento/modernização, como tentativa de justificar a retirada das famílias e a negação de seus modos de vida tradicionais em prol do progresso. Apontamos a riqueza dos saberes e práticas que insurgem no cotidiano da resistência. Tais processos, se aproximam da proposta de Quijano (2003), onde desponta um bem viver, que “só pode ter sentido como existência social alternativa, como uma ‘Des/Colonidade’ do poder” (Quijano, 2013, p. 47). É, portanto, na perspectiva dos sujeitos subalternizados, que surgem saberes e práticas prenhez de insurgências comunicativas, que reivindicam outro modelo de cidade, mais coletiva e menos desagregadora.

Além disso, compreendemos que tais processos comunicativos advogam na organização de estratégias próprias de luta na comunidade, acreditamos que o contrário também é verdade, ou seja, os processos organizativos criam estratégias e táticas próprias de comunicação.

Estratégias e táticas se desenrolam no espaço-tempo de luta por sobrevivência dos setores populares, trabalhadores, povos tradicionais e originários, que buscam contornar a colonialidade do poder/saber capitalista, seja para proteger seus modos de vida ou ainda as condições básicas para a vida. No caso da América Latina, estratégias e táticas são tecidas para permanecer no território, para manter moradias ou mesmo para garantir comida no prato. Na comunicação não é diferente, quando falta o básico para a vida, o direito de dizer a palavra pode se tornar um artigo de luxo, permitido apenas a quem tem o poder da técnica e seus aparatos, no entanto, em espaços-tempos comunitários, a vida se faz urgente e dizer a palavra é ação mobilizadora.

Para Certeau (1998), estratégia é “o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável do ‘ambiente’” (Certeau, 1998, p. 46). Quer dizer, a estratégia precisa de espaço e tempo para se tornar próprio numa estrutura de poder; “Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações em uma exterioridade distinta” (Certeau, 1998, p. 46), o espaço tempo da estratégia determina exterioridades, tais como a nacionalidade política, econômica ou mesmo científica.

A tática exige um dentro-fora desta lógica espaço-tempo, que é próprio da estratégia, não podendo existir tática separada de estratégia. Podemos entender as táticas como as fendas possíveis, apesar do dentro-fora da estratégia ser o lugar próprio do poder; táticas são os usos e modos que fazemos do espaço-tempo da estratégia. Para Certeau (1998), a tática é o cálculo

que “não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que pode distinguir o outro como uma totalidade visível. A tática só tem por lugar o outro” (Certeau, 1998, p. 46).

As táticas dependem do tempo para criar possibilidades de ganho. “Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ‘ocasiões’. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhes são estranhas” (Certeau, 1998, p. 47). Segundo o autor, a síntese intelectual do mais fraco ao elaborar suas táticas “não tem por forma um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘decisão’” (Certeau, 1998, p. 47). Seguindo a lógica certeaniana, poderíamos afirmar que o discurso do mais fraco é agir. Dito de outro modo, consideramos, que entre as táticas dos oprimidos, as palavras se movem em ação perspicaz onde é parte da tática disputar o lugar próprio da estratégia ou por vezes agir como guerrilha, a cada ocasião avançando em astúcias.

No que diz respeito ao processo comunicacional e os golpes diários de guerrilha dos setores oprimidos, é possível dizer que há um emaranhado de ações que possibilitam um constante “entre” tática e estratégia. No plano mais geral, os meios de comunicação hegemônicos se organizam segundo modelo de estratégia do poder capitalista, mas há, minando suas bases, guerrilheiros criando artimanhas para ocupar pequenos pedaços destes latifúndios.

É válido destacar que a comunicação tem uma dimensão fundamental na vida humana, tanto é que a corrida tecnológica cuida em manter as sociedades conectadas, mas acontece que o direito humano à comunicação é constantemente violado por uma estrutura de concentração e monopolização dos meios de comunicação. Na América Latina, apesar das muitas vozes, são poucas as famílias que dominam a palavra, no Brasil não é diferente. Segundo Marinoni (2015), os laços familiares são reveladores da estrutura mercantil da comunicação no Brasil.

A distribuição da propriedade entre familiares, estruturada por relações de solidariedade e dominação no interior das famílias, além de cumprir o papel de escamoteadora do vínculo proprietário entre chefes de família e seus veículos de comunicação, soma-se com a hereditariedade da propriedade privada em sociedades capitalistas, como a brasileira, para configurar as feições “familistas” da burguesia radiodifusora brasileira (Marinoni, 2015, p. 10).

Segundo o Monitoramento (Media Ownership Monitor ou MOM)³⁰, financiado pelo governo da Alemanha, realizado em conjunto pela ONG brasileira Intervozes e a Repórteres Sem Fronteiras (RSF), apenas 5 famílias controlam 50 veículos de comunicação com maior audiência no Brasil. O cenário de concentração da mídia se repete na regionalização da mídia no Piauí, onde grupos familiares controlam a audiência e a produção de comunicação.

³⁰ Disponível em: <https://brazil.mom-gmr.org/br/midia/>. Acesso em: 06 ago. 2023.

Seguindo a tendência internacional e nacional da comunicação, a concentração dos meios de comunicação no Piauí é acentuada, segundo Donos da Mídia atuam somente grupos de comunicação: o Sistema Clube de Comunicação, o Grupo Tajra e o Sistema Integrado Meio Norte. Ressalte-se que o grupo Tajra destacado pelo Donos da Mídia, na verdade, divide-se em dois, que apesar de controlados por pessoas da mesma família, têm redes diferentes, sendo elas Cidade Verde e TV Antena 10 (Santos, 2015, p. 53).

A comunicação para o Bem Viver, como propomos nesta tese, deve estar atenta à economia política da comunicação (Bolaño, 2000; Mosco, 1999; Mosco, 2009; Mello, 2013) para compreender os meios de comunicação não como sistemas isolados, mas integrados aos processos políticos, sociais, econômicos e culturais da sociedade. Repensar a comunicação impõe a superação dos sistema capitalista e sua economia política excludente, geradora de desigualdades e subalternizadora, para que possamos ao mesmo tempo incidir em novos valores comunicativos e descortinar a atual estrutura concentradora dos meios de comunicação, assim redimensionando outra ordem social comunicativa. Para isso, é preciso estudar e entender os contextos das indústrias culturais e seus modos de fazer, bem como suas engrenagens e função na acumulação capitalista. Além disso, é salutar debater a propriedade dos meios e trabalhar para definições de políticas de comunicação mais democráticas e justas, tanto em nível nacional, quanto local e internacional. Assim, é de suma importância a unidade entre a academia e as organizações, que planejam/fazem outras comunicações, se contrapondo aos meios de comunicação hegemônicos e suas estruturas concentradoras a serviço do capital. Para Lucena (2015):

Como direito humano universal, indivisível, interdependente e correlacionado aos demais Direitos Humanos, a comunicação deve ser promovida, protegida e reparada. A luta por reconhecimento, garantia e efetivação desse direito, passa, obrigatoriamente, no atual modelo de Estado Democrático de Direito (realidade dos Países integrantes da Unasul), pela positivação em um marco regulatório (Lucena, 2015, p. 19).

A democratização da comunicação desponta como uma tarefa necessária para a garantia do direito à comunicação, todavia não é fundante para lograr tal direito. O exercício deste direito extrapola o usufruto dos meios massivos, embora a monopolização faça parte do modo de produção capitalista e contribua para seu status quo. Assim, ele pode ser visto de forma mais ampla.

Ele faz parte do próprio ser humano. É um direito que o explicita, o desdobra, o multiplica e o complementa, plenificando-o como ser humano. Ser humano é comunicar-se. É uma dimensão intrínseca de seu ser. Todos os demais direitos, poder-

se-ia dizer, têm como origem essa dimensão comunicativa do ser humano (Guareschi, 2018, p. 176).

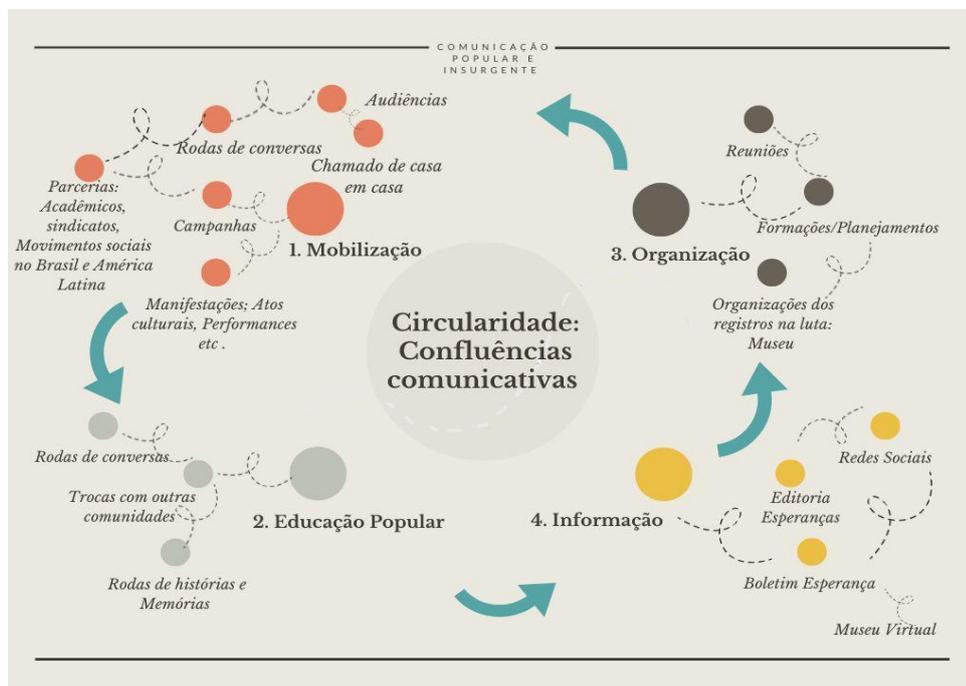
Ao encontro com a comunicação dialógica freireana, compreendemos que a luta dos diferentes povos latino-americanos para dizer a sua palavra é também a busca por direito à comunicação. Para Freire (1987), a comunicação é uma vocação humana. O direito de dizer a palavra está imbricado nos processos sociais, onde a negação do direito de se comunicar é um instrumento colonizador que aprisiona, silencia, invisibiliza e subalterniza. Ao dizer que a palavra é ação, estamos nos pronunciando no mundo e abrindo caminhos para transformá-lo. Ação e reflexão são constituintes solidárias da palavra, para Freire (1987), a palavra verdadeira é carregada de práxis. Sob a paciência histórica dos que acreditam em outros mundos possíveis, compreender a contradição dos contextos opressivos é o que torna difícil pensar, agir, onde dizer a palavra é proibido. Ao povo, cabe construir a palavra coletiva e ter o comando de seu processo histórico-cultural, dizendo a palavra e fazendo história, refazendo trajetórias e encarando as contradições dramáticas do percurso entre a cultura do silenciamento e o presente comunicativo que se tece na dialética diária da caminhada. As existências comunicativas na comunidade Boa Esperança movem as estruturas monopolistas da comunicação, contribuem para forjar o direito humano à comunicação e a sua democratização; fazem sua existência comunicando e ao criando visibilidade lançam novos valores comunicacionais em um cenário que enseja Bem Viver e Ubuntu.

Contra a exclusão das narrativas ribeirinhas por parte dos meios de comunicação, que seguem a medida mercantil, a comunidade Boa Esperança insurge em estratégias de comunicação, que gritam através dos muros, das faixas, das danças e buscam meios alternativos e populares para expressar seus anseios, reivindicações e sonhos. A comunicação popular, neste sentido, traz as insurgências dos saberes e práticas comunitárias, em defesa do direito ao território. Compreendemos a comunicação popular como o processo que emerge do povo, que dele faz parte como ato necessário de dizer a sua palavra para insurgir contra as opressões sistêmicas. Para Káplun (1985), comunicação-organização-educação, são elementos que caminham juntos, desde o processo de diálogo e construção conjunta; a organização vem como fundamento crucial para que as comunidades e diferentes sujeitos conquistem autonomia na tomada de decisões perante a realidade, que se apresenta no mundo.

Inspirados no sentipensar de Káplun (1985), em sua vasta experiência educativa e organizativa por meio da comunicação em comunidades latino-americanas, aqui propomos um círculo de ações comunicativas desde a comunidade Boa Esperança. Para este mapa, o qual

chamamos de “Círculo de confluências comunicativas”, levamos em conta a comunicação envolvendo os elementos: Informação, Organização, Educação Popular e Mobilização.

Figura 21 – Círculo de confluências comunicativas.



Fonte: Autoria própria.

A comunicação é possibilidade de existência humana. É em dialogicidade que as diferentes consciências se atravessam e comunicam; esta ampla experiência humana não pode se findar na mera transmissão e emissão de informação. Assim, no mapa supracitado, apresentamos uma comunicação que seja capaz de informar, mobilizar, organizar e educar pela concepção e método popular. As comunicações de Esperança, observadas neste trabalho, traz essa quádruple potência, onde a circularidade mantém a interdependência entre elas, ou seja, uma está contida na outra atravessada por laços de co-criação.

É uma comunicação mobilizadora, pois partilha compreensões de mundo, sentidos, compartilha horizontes e produz o comum. Podemos entender a mobilização dentro do processo comunicativo popular e insurgente como as diferentes formas e táticas emaranhadas nos saberes populares, para construir um projeto de vida justo e solidário, tendo a coletividade e o diálogo como categorias chave. Quando a comunidade realiza lives nas redes sociais, convoca para assembleias, realiza campanhas midiáticas, promove rodas de conversas, performances, atos públicos, o corpo comunitário faz da comunicação mobilizadora uma força capaz de ampliar horizontes que extrapolam a pauta circunscrita no seu território, pois convida e envolve outros corpos para criar imaginários coletivos de solidariedade, complementaridade e de Bem Viver.

A comunicação como mobilizadora das vontades é importante na coletivização das ações, dos afetos e mais do que isso, na coletivização de um horizonte comum, um imaginário partilhado. Não falo aqui dos informes, comunicados ou slogans propagandistas, falo da comunicação como processo de COMpartilhar e produzir o comum (Santos, 2021, S/P).

Além de mobilizadora, mapeamos uma comunicação que cumpre o papel organizativo na comunidade. Não basta mobilizar as potências populares, é preciso fortalecer a organização popular para gerar autonomia e solidez nas ações coletivas. Para exemplificar um momento em que a comunicação age como organizadora dos afetos, podemos citar os mais diversos encontros onde a comunidade sistematiza os seus registros, materiais ou não, para o museu (físico e virtual). Além disso, as reuniões de planejamento e formações são exemplos do potencial organizador da comunicação popular e insurgente; as notas públicas, reportagens coletivas produzidas, as campanhas midiáticas em defesa do território, são provas do potencial organizativo da comunicação.

Não poderia haver mobilização e organização comunitária, sem a presença da educação popular como concepção e como método. A comunicação insurgente e de esperança, ensinada nas rodas do território, é rica em uma pedagogia popular que anuncia outros conviveres possíveis. A educação popular, presente na comunicação feita pela comunidade Boa Esperança, traz o anúncio de uma sociedade justa, onde as classes e setores oprimidos, no diálogo entre as diferentes consciências, reconhecem suas condições de vida e raízes estruturais de seus problemas para, coletivamente, tomarem nas suas próprias mãos a sua destinação histórica, reelaborando suas narrativas e recontando suas memórias e histórias de vida, que criam a possibilidade de re-existência. A compreensão de que as dificuldades e violações de direitos não são localizadas, mas que são parte de um projeto nacional e internacional de exploração dos territórios é uma das dimensões dos processos educativos que passam os setores subalternizados.

A quarta categoria, apresentada no mapa, trata da informação, aqui compreendida como o conteúdo elaborado e sistematizado coletivamente, que passa então a ser divulgado como a expressão comunitária, seus anseios, reivindicações e compreensões da realidade. O material informativo da comunidade pode ser observado de forma mais sistemática nas páginas das redes sociais “Lagoas do Norte Pra Quem?” (*Facebook* e *Instagram*), no Boletim Esperança e Editoria Esperanças do portal OcorreDiário.

Esta quadrúplice potência comunicativa se apresenta como uma metodologia que permite os setores populares fazerem da comunicação um instrumento para demarcar sua história no mundo, convocar vontades para uma transformação social, educar para conviver

comunitariamente e informar outros conteúdos além do fetichismo propagandista das indústrias culturais. Esta metodologia pensa, age, convoca e atua. Sentir-Pensar-Mobilizar-Agir nos põe a refletir que afetos só não fazem a luta, assim como a luta sozinha sem reflexão crítica também não nos dá horizonte histórico, pois permanece no imediatismo e no autonomismo solitário. Uma comunicação que permite os sentidos pensar criticamente, mobilizar as vontades e agir; é o combo que pode permitir a construção de um outro horizonte histórico amplo e de longa duração, com um presente grande e pleno de possibilidades.

Resumi estas potências comunicativas por meio da seguinte lótus de 4 pétalas, onde outras pétalas também podem florescer. A escolha da lótus se dá justamente por ela imitar a simetria no universo, cada conjunto de pétalas nasce uma dentro da outra repetindo a circularidade de sua forma. A repetição se dá não como permanência, mas na iminência, como pretensão de anunciações, na condição de circularidade que a linguagem insurgente promove. Ela pode ser entendida como uma pedagogia de lótus, onde florescem táticas comunicativas formativas, pois sua potência enunciativa envolve modos e usos de organização e atuação, que implica em transformação por meio de uma comunicação popular e insurgente. O desenho foi feito em parceria com o comunicador popular, colaborador do OcorreDiário, José Valmir Macêdo.

Figura 22 – Mandala comunicativa de lótus.

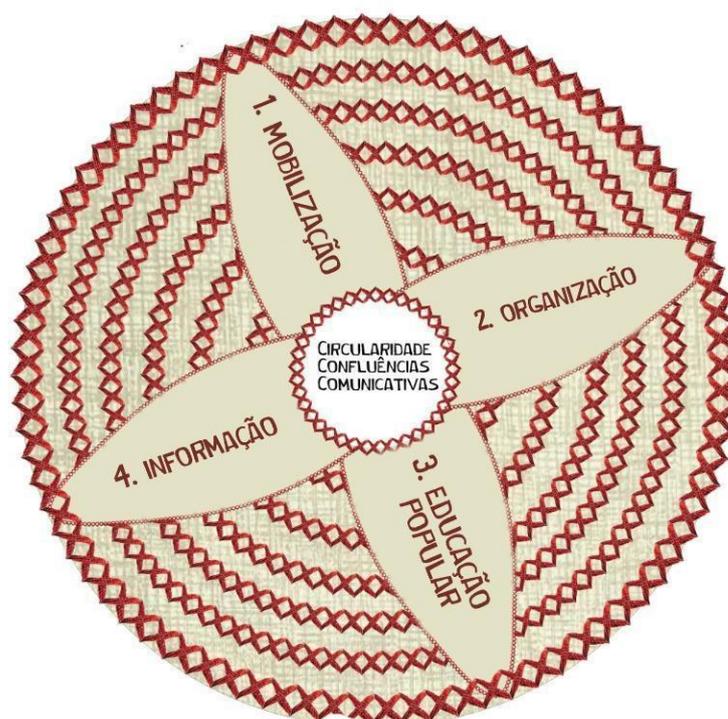


Imagem: Autoria própria em parceria com Valmir Macêdo.

O mapa apresenta uma confluência de uma comunicação que se apresenta na perspectiva da circularidade. Segundo o Quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), os povos e comunidades descendentes afro e indígena, no dizer dele “afropindorâmicos”, se organizam desde as circularidades, pois assim é possível manter os olhares em todas as direções. Circular, nestes termos, é horizontal, pois não há pressuposições de verticalidades autoritárias entre os saberes e conviveres.

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades (Santos, 2015, p. 41).

Por isso, chamamos de circularidades comunicativas, pois entendemos que os processos comunicativos da comunidade surgem desde os saberes em roda, trocas, afetos e lutas compartilhados, desde olhares em todas as direções e dimensões. Olhar para cima, sem desvincular dos de baixo, olhar para o lado esquerdo sem perder de vista o lado oposto; é circular, pois não se prende a uma única dimensão do fazer comunicativo. Escreve a história com letras, mas também narra com o corpo; apela para as sensações visuais da imagem, mas procura atravessar o sentir desde outros sentidos. Ver, ouvir, contar, tocar e sentir.

São insurgências comunicativas, pois irrompem o espaço tempo com estética, linguagens, modos de fazer e sentidos próprios, tecido desde a força do lugar, demarcada social, histórica, espacial e temporalmente. Por assim dizer, é um fazer comunicativo que tem raiz, é universal e particular. Para Ivana Bentes (2014), a estética insurgente cria outra partilha do sensível e inventa tempo e espaço; são insurgentes porque desestabilizam ou tem por objetivo romper os laços com a estrutura dominante. Uma característica marcante são os usos e significados que os subalternizados dão aos objetos técnicos, como já dialogamos anteriormente, desde Santos (2002), pois observamos que esta comunicação se dá em ambiência precária do ponto de vista informacional, mas guiadas pela materialidade, que convida a agir nas urgências, apresentam riquezas comunicacionais. Para Bentes (2014), as imagens desse fazer insurgente vêm da estética do grito e emergem das revoltas e revoluções. “Tomados na sua urgência e função (informar, mobilizar, comover, disputar sentidos) essas imagens atravessam diferentes fronteiras e tiram sua força do dorso do presente, mas trazem no seu interior potências e estéticas virtuais, nessas dramaturgias do grito” (Bentes, 2014, p. 333).

Historicamente, a comunicação esteve a par e passo com as insurgências populares. Movimentos sociais, lutas comunitárias, identitárias, a salvaguarda pelo Bem Viver e outros mundos possíveis, sempre foi acompanhada pela comunicação. Ora chamada de comunicação popular, comunitária, alternativa, muda-se o nome, mas não seu objetivo, que é construir estratégias para romper a estrutura da colonialidade capitalista e apontar o horizonte da vida plena. Para Peruzzo (2009), a comunicação popular, alternativa e comunitária é

constituída por iniciativas populares (para além de jornais) e orgânicas aos movimentos sociais. São experiências comumente denominadas de comunicação participativa, dialógica, educativa, horizontal, comunitária ou radical. Trata-se de uma comunicação provinda de segmentos populacionais subalternos, que também pode ser percebida em suas singularidades a partir de outros ângulos, como do conteúdo, do formato, da propriedade e controle coletivo da gestão, do nível de participação popular, do público destinatário que se converte em emissor, da finalidade e da linguagem (Peruzzo, 2009, p. 133).

Filiando-se a tradição utópica latino-americana, a comunicação popular enseja participação desde a produção, gestão e circulação, horizontalidade e vir dos setores que exigem rupturas profundas na sociedade. Para Villanueva (2018), a perspectiva insurgente da comunicação está relacionada ao episteme crítico latino-americano. Este pensamento comunicacional, que despontou nos anos 1960, tem três elementos recorrentes, segundo o autor: característica crítica frente ao establishment teórico e prático; preocupação com o interesse público e vinculação com a construção de futuros democráticos. “A descolonização da comunicação é um novo caminho utópico no combate à segregação epistêmica e tem como objetivo restabelecer uma comunicação que humanize” (Villanueva, 2018, p. 80).

Assim, visibilizar as memórias e suas histórias se torna uma importante forma de lutar pelo direito ao território. Como diz as faixas penduradas nas portas das casas “Não existe Lagoas do Norte sem os Moradores”, busca-se visibilizar a importância das pessoas, bem como suas moradias contra um processo de desapropriação involuntária, instituído por prefeito após prefeito. As memórias e histórias de vida são importantes pois possibilitam a demarcação das existências no mundo. Uma vez apagada a memória de um povo, apaga-se também sua existência e impede que haja uma efetiva participação na memória coletiva. À medida que a colonialidade destrói as memórias afro e indígena implica que estes sujeitos não participem plenamente dos pactos sociais, afastando a possibilidade de criação dos laços de pertencimento em sociedade, produzindo atos racistas e segregacionistas, perpetuando o silenciamento. Sousa (2021) aponta que:

O não registro na história na história dos atos heróicos do povo negro, como legítima resistência que resultou na mudança da arquitetura constitucional, é uma ausência que implica em falta de referentes negros na formação da memória social e, conseqüentemente, não participação na memória coletiva e, com isso, o afeto produtor de pertencimento é impedido cotidianamente nos atos racistas e silenciamento quanto aos heróis e às heróinas do povo negro (Sousa, 2021, p. 286-287).

Nas memórias comunicativas, presentes nas histórias de vida das famílias atingidas pelo Programa Lagoas do Norte, há significações e simbologias impressas nas histórias que serão coletadas. No vislumbre de adentrar a memória coletiva deste espaço-tempo comunitário, que marca Teresina e simbolicamente representa o fio da história de quem labutou para construir a sociedade mafrense, o projeto se debruça na tentativa de costurar os fios do tempo. Segundo Pierre Nora (1993):

Memória e história: antes de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma a outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais (Nora, 1993, p. 9).

Buscando a intercepção entre memória e história, pretendemos alinhar as histórias de vida dos sujeitos da pesquisa em contextos de resistência coletiva pelo direito à cidade, que por sua vez apresentam suas lembranças e esquecimentos, em permanente evolução.

As memórias delineiam a cidade e constroem paisagens³¹ em mosaicos, desde muitas experiências de vida e diversas vivências, mas elas não se dão no vazio, se fazem pela intercepção coletiva de lembranças, quer dizer, as lembranças podem se dar no indivíduo, afetada por conexões que o habitam.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos pelos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1990, p. 26).

³¹ Ao falar do conceito de paisagem Milton Santos (2014) afirma “Tudo que nós vemos, o que nossa visão alcança é paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível. Aquilo que a vista abarca. É formada não apenas de volumes mas também de cores, movimentos, odores, sons e etc” (Santos, 2014, p. 67-68). Para o teórico, há uma relação entre paisagem e produção que por sua vez está relacionada com o instrumento de trabalho. Se estão ligadas ao processo de produção propriamente dita vão envolver circulação, distribuição e consumo e a paisagem vai se organizar, segundo as exigências do espaço “variam em função de processos próprios a cada produção e em nível de capital, tecnologia e organização correspondentes” (Santos, 2014, p. 72).

Para o autor, isto acontece porque somos afetados pelos grupos aos quais fazemos parte, nossos pensamentos são deslocados de acordo com a coletividade ao qual compomos e nós não teríamos chegado a certas ideias sozinhos, se não fossem as conexões que fazemos nos grupos de pertencimento. As lembranças da Boa Esperança, que perpassam a comunicação, são fios de existências, que fortalecem os modos de vida e seriam impossíveis de reexistirem tal como são, se fossem dispersas, mas criam sentido quando se interconectam.

Na visão biocêntrica do filósofo Kakozi (2018), ao abordar Ubuntu, as memórias antepassadas são formas de proteger a vida na Terra. Nestes termos, para comunidades que honram a ancestralidade, esta desempenha um papel fundamental pois, segundo ele, são essas forças que ajudam a manter, quem está na Terra, vivo e estes, por sua vez, “seguem lembrando deles e os celebrando, numa relação de solidariedade afetiva e anamnésica. Eles já se foram mas sempre são lembrados, o que implica uma prática permanente da memória” (Kakosi, 2018). São, portanto, memórias afetivas, que contribuem para que não nos esqueçamos dos fios que nos trouxeram até aqui, que nos sustentam solidificando os modos de existência. Conectando Halbwachs (1990) e Kakozi (2018), compreendemos que não é preciso uma presença material, em dado contexto, para que a memória se materialize, pois vem de longe os encadeamentos.

É desta forma biocêntrica, que as memórias afetivas de Dona Rosa Nunes, entrevistada por irmã Luzia Lago para o Museu Virtual³², espacializam a comunidade e trazem perspectiva histórica. Dona Rosa, uma das mais antigas mulheres enraizadas na comunidade, ativa na luta em defesa das moradias da Boa Esperança, são compostas de coco e azeite. Lembra ela que, naquela época, “aqui era tudo capim” (Dona Rosa, 2021). Luzia, pastora evangélica, pergunta então sobre como eram as casas e Dona Rosa responde: “Aqui não tinha casa. Eu ia para a casa da cumadi Vitória pra nós quebrar coco pra tirar azeite” (Dona Rosa, 2021), lembra que na localidade havia uma vacaria. Luzia rememora: “Evoluiu muito, né madrinha? Já faz parte da comunidade essa história. O contexto da comunidade como era antes, como vacaria, poucas casas e até a comunidade chegar hoje com a nossa luta. Praticamente uma vida de quilombo mesmo” (Dona Rosa, 2021). São estas memórias que compõem uma temporalidade de larga duração e faz deste pedaço da cidade um andar lento de quem não apenas experimenta, mas vivencia a caminhada; são memórias e histórias que guiam presenças.

As memórias são as formas com as quais nos conectamos com o passado e que podem solidificar as nossas ações no presente, nem as memórias e nem as lembranças são a história

³² Entrevista com Dona Rosa Nunes (2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kOCWiSuc5sw>. Acesso em: 06 ago. 2023.

por si sós. As memórias podem ser entendidas como “um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (Le Goff, 2003, p. 419).

O passado tem uma dimensão de fundamental importância para os povos e comunidades tradicionais e originárias na América Latina, é honrando os antepassados que o presente se tece, respeitando a circularidade que a natureza dispõe, as memórias se fazem um pilar para sustentar estas diferentes existências. Para Krenak (2019), os vínculos profundos com as memórias são referências necessárias para não sucumbir. De outro lado, o mundo globalizante, segundo o indígena, atrai narrativas na contramão destas raízes “elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (Krenak, 2019, p. 19).

As narrativas colonizadoras buscam justamente apagar esses vínculos com a terra para implantar no lugar a busca por um futuro desenraizado; corporações e o estado buscam, diariamente, expulsar os orgânicos da terra. É a desterritorialização como projeto de mundo, onde vigora a exploração e a usurpação, inclusive das subjetividades.

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. (Krenak, 2019, p. 21).

São as sub-humanidades que estão se interpondo no caminho para o chamado progresso ou desenvolvimento, que aliás, como o nome sugere, retira o envolvimento entre os viventes da terra, entre os viventes e a própria terra.

Dessa forma, a partir do final do século XVIII, a história é concebida como um processo de aprimoramento contínuo e crescente da humanidade. O horizonte, portanto, é o tempo futuro. Os homens estão em constante processo de calcular, projetar, enfim, planejar e avaliar suas ações, tanto a partir de seu campo de experiência quanto do que vêem como um horizonte de expectativa. A noção de presente, corporificada nessa perspectiva, é vista principalmente como uma ponte entre o passado e o futuro. (Rocha; Roche, 2019, p. 61-62, tradução nossa).

O progresso aparece como uma catapulta que irá sempre lançar as pessoas para um futuro de glórias e riquezas materiais, não importando se os lançados ao ar estão desenraizados de seus territórios, é no futuro que há a promessa do bem-estar.

A narrativa do desenvolvimento convence a cada vivente da terra que o asfalto pode passar por cima de casas, que uma hidrelétrica pode inundar centenas de povoados, que moradias podem ser destruídas para alargar uma avenida, como é o caso da comunidade Boa

Esperança. É justo lembrar que os padrões comunicacionais vigentes são parte integral da construção desta narrativa da modernidade exploradora das vivências e subalternizadora de temporalidades ancestrais e comunitárias.

A crença do desenvolvimento sempre encontrou suporte indispensável nos meios de comunicação hegemônicos, que enaltecem as forças capitalistas e colonizadoras sempre que acionam sua catapulta para o futuro prometendo uma felicidade, mas só amanhã. Como afirma Daniel Munduruku, “Lá no futuro está a nossa felicidade. Só seremos felizes quando nos aposentarmos. Esse é o tempo Ocidental, linear, que nos obriga a ir para frente” (Munduruku *apud* Santos, 2020).

Vale destacar as diferenças entre tempo e temporalidades, para então compreendermos os fazeres comunitários latino americanos.

A compreensão desse argumento deve partir de uma distinção/relação importante: entre o tempo e a temporalidade. O tempo é um conceito. Uma noção criada pela sociedade humana para dar conta das explicações das transformações por que passa. A temporalidade é a experiência com o tempo. Seu uso social é o que define o ritmo da vida humana e é o que define as temporalidades. Ou seja, a forma como a noção de tempo se concretiza. Se podemos falar de tipos conceituais de tempo, tempo histórico, tempo circular, tempo antropológico, o mesmo não se pode dizer das temporalidades. São múltiplos e podem ser entendidos como experiências tanto do ponto de vista do indivíduo quanto da perspectiva da comunidade. (Rocha; Roches, 2019, p. 68, tradução nossa).

As temporalidades são as formas com as quais nos relacionamos e experimentamos a vivência. Há temporalidades lentas outras mais rápidas, há aquelas que se conectam aos ancestrais para se enraizar no presente e há aquelas temporalidades desenraizadas. A experimentação temporal dos povos em Abya Yala (que mais tarde veio se chamar América Latina) se faz por ensinamentos da terra. Para Kaka Werá Jacupé (2020), o povo nativo ensina pela memória cultural, que vem a ser todo o ensinamento da tradição, onde se deixa fluir a fala dos antepassados, avós e avôs, pelos desenhos, trançados e barros. Na cosmologia nativa, o tempo organizou os espaços ancestrais dos humanos, da paisagem e das aldeias.

Um narrador da história do povo indígena começa um ensinamento a partir da memória cultural de seu povo, e as raízes dessa memória cultural têm início antes de o tempo existir. O tempo chegou depois dos ancestrais que semearam as tribos no ventre da Mãe Terra. Os ancestrais fundaram o mundo, a paisagem e, de si mesmos, fundaram a humanidade. Foi nesse momento que o tempo surgiu (Jacupé, 2020, p. 33).

Respeitar as diferentes temporalidades é respeitar cosmologias, agir de modo a reparar os epistemicídios e oncocídios perpetrados pela temporalidade da modernidade, que aprisiona

tudo no relógio da produtividade, incluindo os modos de comunicar e expressar no mundo. Numa brecha de tempo, a mídia popular conecta aqueles que semearam o mundo, a paisagem e a humanidade para honrar a memória cultural, pois esta, como afirma Jacupé (2020), já existia antes do tempo surgir.

Se afirmar no tempo presente é uma forma de fazer viver a tradição e a expressão, que não se deixou fenecer, diante de tantas tentativas de invisibilização e sufocamento. A mídia popular cumpre o papel de fazer viver e não deixar que nenhuma história se perca, é um modo de democratização da história e refazimento desta memória popular, reconexão com sua temporalidade. O Museu Virtual da comunidade Boa Esperança dá testemunho de re-existência, assim como suas diversas ações comunicativas insurgem contra a modernidade e suas prisões coloniais, aliás, livram-se das marafundas coloniais, que, nas palavras de Rufino (2019), significa um agouro, uma má sorte. Retomando o direito de narrar sua história e repassar a sua memória cultural, a comunidade da Boa Esperança, faz desse ato um contra-feitiço às marafundas coloniais, racistas, patriarcais e segregacionista de classes.

Longe estamos da democratização dos meios de comunicação para alcançar o direito fundamental à comunicação, mas, nas frestras, os setores oprimidos sempre encontram suas possibilidades para criar seu inédito viável. É deste modo que a mídia popular encontra suas formas de narrar suas histórias e cravar suas memórias, gerando lembranças de presente. Segundo Martins (2020), a convergência, a digitalização e a globalização “traduzem e subjagam as dinâmicas sociais por um viés midiático, entre elas, as formas de constituição da história e de resgate das memórias individuais, coletivas e, primordialmente, midiáticas (Martins, 2020, p. 13). É assim que o espaço digital midiático é um espaço de disputa de narrativa, onde travamos guerras de memórias, nas palavras de Martins (2020). Quando os setores populares afirmam suas marcas elas demarcam território, por isso a importância de registrarmos relatos como o seguinte:

A comunidade está em processo de reconhecimento da comunidade quilombola. E é território de diversos povos e comunidades tradicionais. Povos de terreiros, vazanteiros, pescadores, ribeirinhos, rezadeiras, griôs e antigos vaqueiros. Pessoas que conhecem histórias da época de fundação da cidade (...) Nosso território vem sofrendo há anos com a especulação imobiliária da cidade em um projeto de urbanização que desapropria nossas famílias. Isso coloca em risco nossos conhecimentos tradicionais (Raimundo Silva, 2021)³³.

³³ Trecho de um vídeo do acervo do museu virtual da Boa Esperança, editoria A vida em Vídeo. Disponível em: <https://youtu.be/4N-9kFKkcAU>. Acesso em: 4 out. 2021.

Quando Raimundo, o Novinho, lança suas palavras e elas são registradas no museu, como no caso da fala anterior, a comunidade lança seu contra-feitiço. Esse dizer é uma ação anticolonial, que aproveita as frestas para dizer sua palavra e democratizar a narração das memórias, contra-golpe midiático de encantamento. Para Martins (2020), é na nova ecologia de memória onde experimentamos uma memória midiática; memória e mídia se modificam e geram novas formas de recordar, silenciar ou esquecer.

As memórias midiáticas do corpo-território da Boa Esperança são formas gestadas para recordar uma história que se tentou silenciar. Existir e se fazer presente, no ambiente midiático, é parte de um trilhar que se pretende ser reparação histórica de tantas memórias desviadas para o limbo do silenciamento. Para Beatriz Sarlo (2007), é na expressão, na comunicação, que o aspecto mudo da experiência se torna testemunho, se redime do esquecimento. Nada mais salutar para as comunidades que nadam contra a maré da invisibilização, fazer de suas memórias um dizer que rompe silenciamentos. Fazer comunicação é fazer comum as vivências, fazendo delas mais do que locais, mas parte da paisagem universal das existências. Existir é caminho e se faz comunicando suas experiências, fazendo do seu testemunho modos de reescrever a história; narrar a experiência é unir corpo, mente, espírito e vozes, em anúncios de resistências; é romper o cotidiano e ser cidade, à revelia de uma urbanização, que exacerba conflitos e financeiriza as existências.

Otimista em relação aos relatos de testemunho, Sarlo (2007) afirma, que mesmo após visões pessimistas, que teriam levado ao seu fim, hoje se abrem possibilidades de afirmação destas narrativas. Na verdade, segundo ela, há sujeitos que se tornam compreensíveis a partir dos relatos de testemunho.

O sujeito não só tem experiência como pode comunicá-las, construir seu sentido e, ao fazê-lo, afirmar-se como sujeito. A memória e os relatos de memória seriam a “cura” da alienação e da coisificação. Se já não é possível sustentar uma Verdade, florescem verdades subjetivas que afirmam saber aquilo, que até três décadas atrás, se considerava culto à ideologia ou submerso em processos pouco acessíveis à simples introspecção. Não há Verdade, os sujeitos, paradoxalmente, tornaram-se cognoscível (Sarlo, 2007, p. 39).

São as verdades subjetivas dos sujeitos moradores da comunidade Boa Esperança, que despontam em comunicações enraizadas no chão do território no Museu Virtual, na diversidade de expressões que a comunidade se vale. Fluindo nas águas do tempo presente, a lembrança se concretiza neste tempo, a comunicação é a cura para os relatos não se perderem no rol da invisibilização do sistema capitalista/colonizador.

No próximo tópico, sentipensamos esta comunicação se faz entre artesanias de corpo presente no espaço físico ou no espaço digital, partilhando modos e usos comunicacionais de re-existência desde o Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, editoria Esperanças na Plataforma de comunicação OcorreDiário e no museu virtual da comunidade.

4.2 DEMARCANDO O CIBERESPAÇO COM MEMÓRIAS E HISTÓRIAS DE VIDA TERRITORIALIZADAS

O ato de comunicação na comunidade Boa Esperança é um agir investigativo, que implica uma metodologia, entre comunitários e comunitárias de conversidade, falar uns com os outros, anunciando uma territorialidade que se quer permanecer e seus modos de vida. Ao longo desta pesquisa, observamos uma mobilização pedagógica em torno do chamamento para dizer a palavra coletiva da comunidade, um desejo de narrar a história coletiva e das diversas histórias individuais, que circulam e se entrelaçam umas com as outras. Assim, escutar vai se tornando uma forma de ver, de contar e sentir. A escuta cria uma compreensão ainda maior entre aqueles que ouvem, mas também quem fala cria rotas mais fortes em suas memórias, ao final, o espaço da solidariedade e da empatia se tornam maiores. Quando as biografias e histórias de vida vêm à tona, a voz de quem conta e de quem escuta se torna forte, há uma espécie de reparação do sujeito que pouco a pouco se observa como protagonista, pois contar também é contar a si. É um ato comunicativo que enseja a solidariedade, pois convida a contar *com*.

Quando Maria Lúcia entrevista comunitários nas suas séries de reportagens, que abordaremos a seguir, o que se coloca é o poder da experiência, que se torna uma vivência profundamente formadora. É, pois, uma comunicação que se funda na escuta e mobiliza a agir, pedagogicamente tendo como direção as vivências narradas. Assim, ela busca democratizar o espaço comunicacional trazendo diversas vozes e lembranças afetivas de cada sujeito que se põe a narrar.

As vivências e experiências aqui contadas nos atos comunicativos insurgentes da comunidade Boa Esperança ou, podemos dizer, em suas existências comunicativas, pelo seu direito ao território e a uma cidade coletiva e inclusiva, são fundadas no agir, na sensibilidade, nos afetos e na ideação. Destoando da captura dos afetos feita pela racionalidade moderna, presente nos meios de comunicação hegemônica, a comunidade restaura o afeto como potência criadora e mobilizadora. Para Muniz Sodré (2006), “As experiências sensíveis podem orientar-se por estratégias espontâneas de ajustamento e contato nas situações interativas, mas

salvaguardando sempre para o indivíduo um lugar exterior aos atos puramente linguísticos, o lugar singularíssimo do afeto” (Sodré, 2006, p. 11).

Sem abrir mão dos afetos e nem da possibilidade de ocupar um lugar no espaço comunicacional e midiático, que a priori exigem aparatos não disponíveis de forma igualitária a todes, é que a comunidade restaura as suas tecnologias ancestrais para visibilizar suas narrativas, destacando sua espacialidade e temporalidade. Para Sodré (2006), a emergência de uma nova cidade passa pela quebra entre a dicotomia racional *versus* afetivo.

A emergência de uma nova Cidade humana no âmbito de novas tecnologias do social nos impõe, não apenas no plano intelectual, mas também nos planos territoriais e afetivos, terminar com um velho contencioso da metafísica que se irradiou para o pensamento social: a oposição entre o logos e o pathos, a razão e a paixão. Nesta dicotomia, a dimensão sensível é sistematicamente isolada para dar lugar à pura lógica calculante e à total dependência do conhecimento frente ao capital (Sodré, 2006, p. 12).

É por meio desta força criadora na emergência de uma nova cidade que as tecnologias sociais devem agir em seu devir transformador, respondendo às demandas que urgem no presente, não cabendo as distinções entre razão e emoção, afetos e racionalidade. As tecnologias são apropriadas para possibilitar a troca, a comunicação e o anúncio por uma cidade plural, coletiva e aquilombada.

As trocas com a comunidade a Boa Esperança têm despertado para caminhos metodológicos orgânicos, afetivos e inovadores, na construção de táticas e estratégias comunicacionais, capazes de articular saberes e práticas comunitárias e ancestrais, desde histórias de vida, memórias e do usufruto das tecnologias dispostas à comunidade. Souto (2021), ao discutir o conceito de tecnologia ancestral, aponta “para além dessa compreensão instrumentalista e tecnocrata, que vincula a ideia de tecnologia ao artefato tecnológico, pesquisas recentes têm buscado expandir a noção de tecnologia de forma a considerar os valores culturais a ela inerentes” (Souto, 2021, p. 153). Souto (2021) se baseia nos autores Veraszto; Miranda, Silva, Simon (2009), para apontar que a tecnologia vai além dos aparatos técnicos, mas relaciona eles às demandas sociais, políticas e econômicas, incorporando os aspectos culturais, organizacionais, além daqueles propriamente técnicos. Neste caso, a tecnologia deve ser concebida respondendo às demandas sociais, podendo ir além dos utensílios e podendo ser caracterizada como tecnologias simbólicas. Assim, a comunidade Boa Esperança, desde suas tecnologias ancestrais e para responder às suas demandas sociais urgentes de comunicar, re-existem no ambiente digital criando suas metodologias, conteúdos, estéticas e práticas

comunicacionais. Corroboramos com Santana (2021), quando o autor pensa sobre re-existências digitais:

Nos dias de hoje, pensar a apropriação social das tecnologias por grupos sociais subalternizados e oprimidos é pensar um processo capaz de realocar a posição desses sujeitos nas disputas de poder e re-existência. Cria-se, portanto, um espaço por onde suas existências possam ser vistas, celebradas e reafirmadas. Um espaço de re-existência digital (Santana, 2021, p.63).

Hoje, as comunidades que foram violadas historicamente em seu direito de existir e ser, fazem uso do espaço digital para se apresentarem ao mundo com seus traços, seus modos de ser, fazer e existir, se apresentam ao mundo por meio das redes com seus sonhos, anseios, indignações, sobretudo, se apresentam reeducando o mundo com suas sabedorias cotidianas e ancestrais. A comunicação dos povos subalternizados sempre existiu à revelia dos instrumentos oficiais que buscaram apagá-la.

Na comunidade Boa Esperança, vemos que o corpo, os muros, o grito, os boletins, o museu comunitário, sempre agiram como estratégias comunicativas para não deixar morrer as histórias, os valores e as cosmo-sensações/percepções comunitárias. Com a apropriação digital, as possibilidades de alcance se estendem, inclusive a níveis internacionais, além do que o registro de suas vozes, dores e alegrias tendem a repetição e a uma perenidade maior, visto que a internet tem uma memória larga e duradoura. A presença comunitária no ambiente digital traz novas aprendizagens, aprendemos a desaprender velhos padrões, a medida em que é um espaço de aprendizagens para quem se apropria das tecnologias digitais. Mais uma vez retomamos Santana (2021) sobre re-existência digital:

Re-existir em um contexto digital é a possibilidade de se apropriar socialmente das novas tecnologias a fim de construir comunidades digitais, conexões e conteúdos capazes de gerar visibilidade às demandas de grupos e sujeitos historicamente silenciados pelos processos de “desenvolvimento” e colonização, constitutivos da sociedade moderna (Santana, 2021, p. 103).

É neste exercício de criar seus próprios conteúdos sem esperar ser visibilizados pela mídia dominante, que a comunidade Boa Esperança tece suas narrativas, ponto a ponto, conecta discursos comuns, elaborados no chão cotidiano do território. Dito isto, é possível afirmar que as movimentações afropindorâmicas (afro e indígenas) da comunidade Boa Esperança são capazes de elaborar a partir de seus cenários e vivências suas próprias soluções comunitárias para os problemas enfrentados. As estratégias se dão ocupando os espaços, sejam eles nas relações cotidianas e face a face, seja no ciberespaço.

Sobre as conceituações de ciberespaço e cibercultura, recorro à Pierre Levy (1999),

O ciberespaço (que também chamarei de "rede") é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo "cibercultura", especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço (Levy, 1999, p. 22).

A grosso modo, é possível inferir que o ciberespaço é o lugar de infraestrutura onde nos encontramos para nos comunicar, nos estendendo além do espaço físico e abrangendo nossas percepções sobre o mundo e as diferentes culturas. A cibercultura está relacionada a forma como nos encontramos no ciberespaços, nos apropriando de suas técnicas, arcabouço intelectual e material, os modos de pensar, os comportamentos e valores que o ciberespaço permite constituir, inclusive, no que diz respeito às identidades. É um lugar onde as dualidades ou dialéticas acontecem, onde não há homogeneidade, é lugar de tensão. As diferentes formas de estar no mundo emergem, sejam totalitárias ou democráticas, sejam elas de participação ou de continuidade do controle do capital. Aqui, a comunidade Boa Esperança escolhe fazer sua presença no ciberespaço ser lugar de interação, participação e exercício de direito, fazem deste espaço um lugar de encontro que potencializa projetos de vida comuns, é também espaço para o exercício de Bem Viver e Ubuntu.

Martino (2015), destaca que o ciberespaço é lugar também de conflitos, para onde as culturas humanas com suas características, dinâmicas e conflitos migram, a ponto de se tornarem irreconhecíveis para seus comportamentos e formas correlatas no mundo físico.

A tecnologia em si já é um fator de ação política: longe de ser apenas uma ferramenta técnica, as mídias existem dentro de um contexto social e histórico do qual não podem ser separadas. Dominar as tecnologias digitais, ter acesso não só à internet, mas também conhecer seus códigos e espaços está vinculado às formações do poder contemporâneo. As tecnologias são criadas dentro de contextos culturais específicos, mas, uma vez elaboradas, interferem igualmente nesse contexto (Martino, 2015, p. 50).

Os modos e usos das tecnologias são culturais, políticos e socioeconômicos. Podem responder ou não às demandas sociais, assim como podem servir exclusivamente para responder às demandas de mercado, nos carregando de volta para o looping capitalista e seus feitiços. Como um contra-feitiço anticolonial, a presença da comunidade Boa Esperança e suas narrativas no ciberespaço nos ensina sobre ocupar e resistir, como afirma uma das palavras de

ordem bastante proferidas pelos movimentos sociais. Ocupar este espaço com as narrativas e histórias de vida de moradores e moradoras historicamente invisibilizados é um feitiço de cura de autodescoberta do mundo e de si mesmo, elaborando uma inteligência coletiva que traz ideias e práticas para o adiar o fim da comunidade, suas cosmosensações/percepções e sociabilidades. Sobre a inteligência coletiva, que encontra no ciberespaço uma potência de expansão, por apresentar-se como lugar de comunicação interativa e comunitária, Levy (1999) afirma que,

Quanto mais os processos de inteligência coletiva se desenvolvem — o que pressupõe, obviamente, o questionamento de diversos poderes —, melhor é a apropriação, por indivíduos e por grupos, das alterações técnicas, e menores são os efeitos de exclusão ou de destruição humana resultantes da aceleração do movimento tecnossocial (Levy, 1999, p. 31).

A inteligência coletiva é, para o autor, uma diversidade qualitativa presente no ciberespaço, onde há vínculos e encontros de competências, ideias, conhecimentos, técnicas e tecnologias articulados por interações virtuais. São saberes que se encontram com potencial de reciprocidade, troca, partilha horizontal, quer dizer, tem potencial de agir em função do comum.

Este conceito de inteligência sensível é interessante para o contexto da comunicação compartilhada pela comunidade aqui em questão, pois nos abre portas para acessar suas tecnologias potentes, que co-criam outras vivências, outras estéticas e éticas. Desde suas artesanias ancestrais, apresentam inovações para um jornalismo, que mais do que informar, deseja e tem potência de experiências e vivências, inova ao apresentar suas memórias e histórias, como narrativas curadoras de coletivas feridas e exploradas, pelo capitalismo e as opressões racistas, sexistas, de classe e desterritorializadoras. Os saberes se reúnem para adiar o fim e ter a possibilidade de contar sempre mais uma história, exacerbando a prática do direito à comunicação, enunciando outros direitos, como o direito à cidade e à moradia digna.

A seguir realizarei um diálogo com a produção de dados advindos desde as produções digitais da comunidade Boa Esperança, para tanto, escolhi três fios para nos conduzir na andarilhagem dos caminhos comunicacionais da comunidade, a saber: materiais de do Projeto de Comunicação Popular Mulheres nos Terreiros da Esperança; Editoria Esperanças no Portal de Comunicação Popular e Colaborativo OcorreDiário e Museu Virtual da Boa Esperança.

Destacamos, a presença do audiovisual cravando memórias no ambiente digital dando continuidade aos círculos e espirais de uma temporalidade narrativa, que se transforma em coletividade, sem desprezar as presenças individuais, a pluralidade das vivências; os vivos e os não-vivos; os humanos e não-humanos; os presentes e os antepassados.

Nas imagens presentes nos materiais audiovisuais digitais há uma indiscernibilidade, a memória vive e revive, tem uma referência espelhada em presente, passado e futuro. Esses arquivos são fontes de pesquisa ao colocar em circulação as imagens. No caso desta pesquisa, são produções comunitárias e coletivas, que trazem o potencial comunicativo em narrar histórias de vida, memórias e anseios de presente. Os materiais apresentam a força da oralidade na construção das narrativas em espaço-tempo comunitário.

O audiovisual, na comunidade Boa Esperança, desponta como uma ferramenta poderosa de visibilização das sabedoras que transpassam pelas oralidades, são imagens e paisagens que buscam captar os corpos-territórios, as vozes, as epistemes, as estéticas e éticas, sendo que, esta última, muitas vezes, vai sobrepor a anterior. Nem sempre o que está em jogo será a estética, mas subjaz uma estética na ética de denunciar, anunciar e demonstrar a existências de sujeitos e sujeitas subalternizadas, que tomam o devir histórico por suas mãos. Para Venanzoni (2021), um fator que passou a contribuir, para a mudança do audiovisual periférico, foi a presença de plataformas audiovisuais digitais. Assim, têm-se

o surgimento de equipamentos de captação de imagem e som em aparelhos celulares ou câmeras de mão, conhecidas como *handycam*, o acesso a essa tecnologia em função de um aumento proporcional do salário nacional e da diminuição no valor de importação desses dispositivos físicos, fez emergir, em um primeiro momento, a possibilidade de captação e edição, seguida da organização e distribuição dessas produções e, em paralelo a esses dois movimentos, a presença cada vez mais frequente de relação com as múltiplas telas de exibição possíveis (Venanzoni, 2021, p. 174-175).

As plataformas digitais passam a ser povoadas por narrativas, lugares, territórios e estéticas antes não vistas, até mesmo com a criação de novos formatos que surgem a partir das práticas de apropriação destes sujeitos, que em geral buscam representação e espaços de re-existência.

As câmeras digitais, sem dúvida, interferem nos métodos e processos de filmagem, mas ao mesmo tempo, forçam uma mudança no modo de produzir e consumir imagens (...) Dessas imagens, não surgirão necessariamente filmes, mas o que interessa é aguçar novos olhares para as práticas e vivências comuns (...) Nesses casos, a câmera digital funciona como ferramentas que auxiliam na construção de um novo olhar sobre si e para o que está próximo (Sousa *apud* Venanzoni, 2021, p. 175).

Embora esta tese não se debruce apenas nas estratégias comunicacionais comunitárias, que se referem ao audiovisual, cabe entender que esta ferramenta tem ganhado bastante relevo nos modos de criar espaço de reverberação das falas e existências comunicacionais. Como afirma o autor na citação anterior, estes espaços digitais audiovisuais auxiliam na construção

de olhares sobre si e dos lugares que estão próximos. Venanzoni (2021) afirma, que as apropriações de softwares de edição e animação vinculadas às produções audiovisuais criam novos processos e formas de realização, além de novos modos de circulação e distribuição, que tem colocado às juventudes como categoria fundante no contexto das realizações periféricas. Segundo o autor, nestes ambientes é possível observar no modo de criação a existência de um *contra-canône*.

Uma recusa ao que historicamente está estabelecido nas referencialidades e nas ficcionalidades, mas a busca por estéticas mais próximas ao local de produção, às experiências e aos sujeitos destes territórios, inclusive em termos narrativos, incorporando outras linguagens além daquelas tidas como estabelecidas, mesclando formas expressivas do cinema, da televisão e da internet. A partir disso, podemos afirmar, novamente, a existência de uma estética medida por uma ética em termos de uma responsabilidade na criação e na produção audiovisual (Venanzoni, 2021, p. 176).

Neste ínterim, falar de audiovisual, no âmbito desta tese, é falar de reconhecimento social, diversidade e protagonismo dos setores oprimidos e subalternizados historicamente, em suas éticas e estéticas, põe no centro da roda suas linguagens e experiências, mesclando aquilo que há de conhecido no setor. Na comunidade Boa Esperança, estas produções visam a responsabilidade de seu lugar de vinculação e existência, em suas pautas diárias, seus cotidianos, suas demandas e vitórias. Para Venanzoni (2021), esse novo estatuto considera “o reconhecimento social como parte do processo intercultural vinculado a essas produções em seus locais e territórios, construindo narrativas que identificam e contrapõem discursos unificadores e globais” (Venanzoni, 2021, p. 226).

Sobre o contra-cânone, o qual chama atenção Venanzoni (2021), nos faz lembrar o conceito de transcodificação de Hall (1997). O teórico aborda o cinema como prática enunciativa e delinea o problema da diáspora como ponto para entender os discursos cinematográficos periféricos, realizando uma leitura desde o Caribe. A transcodificação toma os significados para criar novos em outros conceitos, fazem isso as comunidades quando se apropriam da linguagem audiovisual para criar seus formatos e estéticas. “Deram um poderoso impulso para a prática que veio a ser conhecida como transcodificação: ou seja, tomar um significado existente e reapropriar-se dele para criar novos significados” (Hall, 1997, p. 270). Os discursos filmícos periféricos, na perspectiva de Hall (1997), estaria transcodificando as práticas, onde historicamente o corpo negro foi negado. Esta é uma estratégia de fazer do corpo o próprio locus de representação.

Assim, em lugar de evitar o corpo negro, porque este estaria completamente entranhado nas complexidades do poder e da subordinação no contexto da representação, esta estratégia assume categoricamente o corpo como o principal local de suas estratégias de representação, na tentativa de fazer os estereótipos trabalharem contra si mesmos (Hall, 1997, p. 274).

Quando fazemos a opção por perspectivas horizontais e participativas para elaboração do conhecimento na comunidade Boa Esperança, estamos buscando deixar que conhecimentos ajam em transcodificação, quer dizer, quando a comunidade nomeia suas peças como “série de reportagens”, “vida em vídeo”, “histórias de vida” ou “entrevista”, qualquer que seja a denominação escolhida, trata-se de um exercício epistêmico de sistematização do saber, das histórias, dos registros de vida e de seus cotidianos. É um ensaio para que as vozes multifacetadas da comunidade se projetem desde seus lugares de fala, sem a predominância da branquitude para legitimar ou direcionar. Pelo contrário, ao receber quaisquer pesquisadores na comunidade, seu ato primeiro é deixar ser guiados e dirigidos pela comunidade, em respeito aos seus conhecimentos. Embora seja um grande caminho a ser trilhado e haja imperfeições nas relações entre a comunidade e o lugar dos apoiadores, interessados ou curiosos, penso ser possível ir forjando esses lugares de participação e horizontalidade. A representação se torna importante para trazer os significados que estão invisibilizados, é ela que impulsiona a comunidade a produzir seus lugares de enunciação na comunicação popular e insurgente. Sobre representação, Hall (2016) afirma que é

produção do significado dos conceitos da nossa mente por meio da linguagem. É a conexão entre conceitos e linguagens que permite os *referirmos* ao mundo “real” dos objetos, sujeitos ou acontecimentos, ou ao mundo imaginário de objetos, sujeitos e acontecimentos fictícios. (Hall, 2016, p. 34).

Além disso, ele afirma, que

uma ideia importante sobre representação é a aceitação de um grau de relativismo cultural entre uma e outra cultura, certa falta de equivalência e a necessidade de tradução quando nos movemos de um universo mental ou conceitual de uma cultura para outro (Hall, 2016, p. 108).

Como uma cultura cria mapas conceituais para interpretar outra? Esta questão pode nos levar a pensar que na representação do outro há sempre o perigo da falta de equivalência, assimetrias ou mesmo um olhar hierárquico impregnado de estereótipos. Por isso, Hall (2016) fala de representação, mas também de estereótipo ao tratar da cultura popular e das produções fílmicas.

Em um nível mais complexo, eles colocaram, pela primeira vez, os negros no centro dos gêneros cinematográficos populares – filmes de crime e ação – e assim os tornaram essenciais aquilo que podemos chamar de vida e culturas “míticas” do cinema norte-americano – talvez mais importante, por fim, do que seu “realismo”. Pois é ali que as fantasias coletivas da vida popular são elaboradas, e a exclusão dos negros de seus limites os tornaram precisamente peculiares, diferentes, deslocados do “quadro”. Isso os privou do status de celebridade do carisma heroico, do glamour e do prazer da identificação concedida aos heróis brancos de filme noir, velhos suspenses de detetives particulares, crimes e polícia, “romances” de delinquência urbana e gueto. Com esses filmes os negros chegaram ao mainstream cultura – com vingança! (Hall, 2016, p.214).

Esta passagem de Hall (2016), faz refletir sobre o fato de que a questão da representação é também como é representado e por quem são representados, a partir de que universo mental ou cultural, esta representação está sendo realizada. Ao lançar olhar nas produções comunicacionais, que envolvem, como já dito, produções audiovisuais, é possível observar que as existências comunicativas na comunidade Boa Esperança se forjam por meio da representação de si, dos locais de proximidade, das estéticas possíveis dentro das apropriações e acessos, dos objetos técnicos e conexões com suas tecnologias ancestrais.

Os próximos tópicos deste capítulo se dedicam a trazer a produção de dados e suas riquezas desde uma comunicação integral, espiritual e insurgente, nas águas doces de Oxum, se espacializando enquanto beleza encantadora e junto às epistemologias de Exu abrindo caminhos aos que caminham juntos por uma transformação social, alinhando-se ao Bem Viver e Ubuntu, entrelaçando histórias de memórias com soluções para adiar o fim da comunidade e dos muitos mundos possíveis.

4.3 MULHERES NOS TERREIROS DA ESPERANÇA

“Tenho em mim um sentimento de aldeia e dos primórdios. Eu não caminho para o fim, eu caminho para as origens” (Manuel de Barros).

O projeto foi realizado em 2017, uma parceria entre FloreSer Comunicação Coletiva (que mais tarde viria a ser OcorreDiário) e o Centro de Defesa Ferreira de Sousa. O material audiovisual é resultado das oficinas realizadas entre os bairros Mafrense e São Joaquim. Observei 4 vídeos resultados das oficinas; além do documentário, a Voz da Esperança. Importante destacar, que o material audiovisual foi uma produção do realizador audiovisual e fotojornalista, Ronald Moura, que à época fazia parte da FloresSer e construiu coletivamente todas as oficinas do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, o documentário mencionado foi uma parceria entre o mesmo realizador, a FloreSer, somado à parceria com Lara Ferreira, Camila Hilário e Ronald Moura.

Figura 23 – Banner com a Logo do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança. Arte de Ludmila Nascimento (Lud Nascy).



Foto: Autoria própria.

Arte da artista, jornalista e colaboradora do OcorreDiário Ludmila Nascimento. O material consta entre os objetos de lembranças no Museu da Resistência da Boa Esperança. Na fotografia abaixo, a chita abaixo do banner (Figura 24) é uma das imagens fragmentadas da logo do projeto, feita com técnica de graffite pela mesma artista.

Figura 24 - Materiais de divulgação do Projeto entre outros objetos de memórias do museu da comunidade.



Foto: Autoria própria.

“Ver, sentir e ouvir”, é o primeiro material audiovisual; “Religando Vivências” é o segundo; “A voz das avós da Boa Esperança” é o terceiro; “Circulando entre memórias” é o quarto; por fim, “A voz da Esperança”, é o documentário que resultou no processo. O material audiovisual, acompanhado sempre de um texto publicado no Portal OcorreDiário, mescla a ancestralidade, comunicação e tecnologias digitais para aproximar perspectivas de re-existência pelo direito à cidade, ao território, memórias e histórias de vida.

4.3.1 Ver, sentir e Ouvir - “O círculo flui continuamente”

O primeiro material audiovisual, “Ver, sentir e ouvir”, contendo 8 min 15 s, acompanhado por um texto no Portal Ocorre Diário³⁴. O vídeo se inicia com trechos de imagens de apoio da oficina realizada naquele dia, que levou “Construindo círculos: ver, ouvir e sentir”, enquanto ao fundo transcorre a recitação da poesia Casa de Dorva, também recitada e filmada naquele dia. Círculos de pessoas de mãos dadas, pessoas jovens, idosas, adolescentes, homens e mulheres. Mais imagens aparecem, pessoas conversando, logo mais pessoas no chão, em roda desenhando em um longo tecido cor bege. Em seguida, trechos do filme “A voz das avós no fluir das águas”, que exibimos naquela tarde. Aos pouquinhos, vai tomando a tela, a

³⁴Disponível em: <https://ocorre diario.com/construindo-circulos-ver-ouvir-e-tecer/> . Acesso em: 04 out. 2022.

roda de conversa daquela tarde. A voz de Dona Caçula, nos conta sobre a importância da cacimba para pegar água limpa, assim que chegaram na comunidade.

Nós chegamos em 79, aqui. Aqui mesmo na Boa Esperança. Aí, lá em casa mesmo no quintal ele fez aquele buraco. Cavou. Cavou mesmo fundo. Até dá água. Aí quando deu água, ele colocou assim uns paus (se levanta e vai até o meio da sala se acha e pega o material no centro do círculo para exemplificar) tipo esses pedacinhos de tijolo que eu fiz aqui (aponta o desenho que havíamos feito anteriormente), uns pedacinhos de madeira, para eles não saírem (outros na sala completam “pra não sair o barro, né?”). Para ele ficar assim (faz gesto com as mãos) protegido e pra gente se proteger também na hora que fosse pegar a água. Hoje em dia o povo é mais apropriado, tem aquelas linhas que coloca no carretel (gesto com as mãos, como quem puxa algo por uma corda). Mas nós não tinha, a gente se apegava era na cacimba e era o jeito (Caçula).

Figura 25 - Oficina “Construindo Círculos: Ver, ouvir e tecer”.



Fonte: Portal Ocorre Diário. Foto: Ronald Moura

Vale a pena compartilhar um trecho do texto que acompanha o vídeo no Portal Ocorre Diário, falando sobre a oficina deste dia.

Ver: A voz das avós no fluir das águas, este foi o filme que problematizou e estimulou o empoderamento das memórias nessa tarde de sábado, com as mulheres da **Av. Boa Esperança**. 13 avós de todos os cantos do planeta se encontram para proteger o planeta e suas ancestralidades.

Alguma semelhança?

Ouvir: A partir da película, as senhoras que protegem suas casas contra desapropriação frente ao Programa Lagoas do Norte, se identificaram, e afirmam que as águas, as plantas de seus quintais, a escola, a creche, a igreja e tudo mais que elas construíram, muitas das quais sob a sombra das frondosas árvores na beira do rio,

merecem igualmente proteção, em nome de uma cidade onde caibam todas, seus sonhos e suas memórias.

Tecer: Como toda boa história ela precisa ser contada (tecida) e registrada. A história passa então a ter vida, não apenas por ter sido vivida, mas por ter sido narrada. Eu narro a minha história, assim existo, me empodero. Senhoras, jovens e adolescentes, então, tecem com a ponta do lápis, o boi, o caju, cacimba (de onde se bebia água ao chegar ali), a árvore, as águas.

Circular é necessário, é parte importante da cultura ancestral, indígena e africana, pois o círculo flui continuamente (Santos, 2017, S/P).

A oficina foi realizada na Escola Dilson Fernandes, em 2017, mas ainda é viva na memória, as histórias de cacimbas, plantas medicinais, luta por energia elétrica e outras tantas histórias da comunidade. Após a roda de conversa, foi o momento de desenhar essas riquezas, Dona Caçula senta no chão e faz dos lápis um fio de história a proteger os objetos que estão em sua mente, tijolos, potes de barro, cacimba, caju. Baibai, outro morador da comunidade, cantor, compositor e mestre da cultura popular, não deixa de desenhar o bumba meu boi, instrumentos musicais locais e a conversa vai se desenrolando ali entre lápis, tecido e contações. Dona Helena traz lembranças sobre as lutas por água.

a gente pedia até pelo amor de Deus que arrumasse água pra gente, porque todo bairro tinha água. Porque o nosso não tinha? Aí eles garantiram, fizeram aquela garantia todinha e sem querer eles cumpriram mesmo com a promessa. Aí era uns canim (canos) que eles colocaram, tão fininho, mermã (minha irmã), que os canos estouravam e não tinha água. Passava o dia sem água. Era aquela confusão toda. Aí daquele lado ali (aponta com o dedo) não tinha água de dia, porque era mais alto. Só tinha água de noite. Pra nós tinha, era bem fininha a água (fraquinha). Nós era que ajudava eles, quando precisavam. Aí depois é que fizeram um serviço colocando os canos grandes (Dona Helena, 2017).

Quando estas memórias vêm à tona, moradores e moradoras questionam porque depois de tantas lutas para conseguir benfeitorias na comunidade, o poder público quer remover estas famílias. A favor da comunidade está sua própria ação no mundo de permanecer e se fazer visibilizar, por suas tecnologias próprias e a apropriação das tecnologias digitais, que impregnam o ciberespaço de outras vivências, ainda que de forma subterrânea, irrompe dando visibilidade ao que a história oficial busca esconder.

Segundo Martins (2020), as mídias digitais apresentam uma capacidade única de produção e arquivamento dos conteúdos, com seus modos de recuperação entre suas inovações, apontando para uma nova ecologia da memória. Para o autor, é uma espécie de memória midiática ou conectada, uma vez que a “associação entre mídia e memória se modifica ao se considerarem as novas maneiras de recordação, silenciamento e esquecimento em um sistema digital e global” (Martins, 2020, p. 13).

Se antes Dona Caçula guardava apenas em suas memórias a cacimba, o balde e a luta por água, agora ela se escuta repetidas vezes no ambiente digital, a mídia comunitária cuidou em guardar suas histórias a serem interpretadas por diferentes imaginários. Essas lembranças não se cristalizam, mas se multiplicam em significados, quem sabe a conectar outras histórias de cacimbas e de águas, que foram invisibilizadas e se visibilizam na contemplação de uma outra semelhante. É sobretudo, sobre conexões e a multiplicidade da partilha. Os afetos, em meio às técnicas e tecnologias digitais, solidificando um presente ancestral.

4.3.2 Religando vivências – “O seu progresso vai atrapalhar a minha vida”

Este material tem 15 min e 20s, pode ser encontrado no Portal Ocorre Diário, acompanhado de um texto³⁵. Na tela do vídeo “Religando vivências”, Maria Lúcia questiona este modelo de desenvolvimento excludente, o progresso modernizador e colonial de uma branquitude que quer desapropriar os modos de vida, cultura e religiosidade locais. O encontro foi realizado no terreiro de Mãe Alice, selado pela prefeitura, como uma marca que ameaça o despejo a qualquer momento.

E quando você tira isso, quando tirar aquilo que uma pessoa faz daquele jeito, você tira as forças dessa pessoa. Então a gente tem que pensar muito sobre isso. Eu sou feliz assim, me deixe como eu estou. Eu não quero seu progresso, eu não quero as suas estátuas. Eu só quero meu terreirinho de chão batido com as minhas estátuas, onde eu posso me ajoelhar e rezar. Deixe eu viver como eu estou. Não adianta você vir dizer o que é bom para mim, aquela história, de que não é a instituição, não é o governo e suas instituições que vai me educar e dizer o que eu quero, mas não. Eles têm que se adaptar àquilo que eu já faço. Não querer me ensinar aquilo que eu não quero aprender. Se quiser vir para contribuir tudo bem, mas para querer me dizer o que eu tenho que fazer não. Eu estou vivendo desse jeito a minha vida toda assim e tá dando certo, eu criei meus filhos assim então está dando certo. Se você trouxe o seu progresso pra cá você vai atrapalhar a minha vida. Me deixa viver assim, me deixa respirar, me deixa viver como eu quero (Maria Lúcia, 2017).

O acolhimento, a defesa, a resistência, a partilha solidária e a autoproteção são tecnologias ancestrais de quilombo, dos modos de fazer e ser dos povos originários, por isso Lúcia aponta o lugar do terreiro como lugar de vida e abundância. O fazer comunicacional comunitário, neste caso, presente em vídeo apresentado em ambiente virtual, vem a elaborar narrativas e discursos coletivos capazes de apresentar ao mundo que a colonialidade apagou, os traços de vida comunitária, inconcebíveis, na cultura ocidental, que põe o progresso como o concreto esmagador das subjetividades. Ao contrário, na estratégia comunicacional da Boa

³⁵ Disponível em: <https://ocorre diario.com/religando-vivencias/> . Acesso em: 04 out.2021.

Esperança, o Bem Viver é caracterizado por outras conquistas, dentre as quais a tranquilidade do “meu terreirinho de chão batido com as minhas estátuas, onde eu posso me ajoelhar e rezar”. Ubuntu aqui é relacionalidade, é estar com outros em cosmoconvivência. A importância de estar com os outros estabelecendo alianças recíprocas capazes de fazer um sentir quando o outro é oprimido. Essa relação se estende para além do humano para se encontrar com seu entorno, por isso, terreiro é também ente na relação.

Figura 26 – Atividade “Religando vivências”.



Fonte: Portal Ocorre Diário. Foto: Ronald Moura.

Estas estratégias de oralidade no meio virtual, tomando como instrumento o audiovisual e as escritas afetivas, dispostas no Portal Ocorre Diário, como instrumento de comunicação e mobilização coletiva, são as formas pelas quais se atualizam as re-existências territoriais. A oralidade, que interpõe ao projeto modernizador e seu discurso desenvolvimentista, do progresso para poucos. Esta comunicação se apresenta retomando a memória, colocando o passado à frente, para elaborar presentes, em uma temporalidade que se faz tecendo estratégias coletivas. As vozes dos mais velhos ecoam no presente em uma dança circular, que apresenta as resistências de ontem e de hoje. Mãe Alice, matriarca de um terreiro selado, aponta sua fé em defesa de suas ancestrais:

Minha vó faleceu, mas os fundamentos dela tá aqui enterrado e não tem como tirar. Como que eu vou pegar um fundamento que o guia dela plantou na nossa tenda, no nosso local, que hoje é a tenda são Jorge, como que eu vou retirar ele e botar em outro lugar? Não tem como, não tem (Mãe Alice, 2017).

Retomar as vozes ancestrais é uma tecnologia que se tece em reverências, afetos e corporalidade, é na manifestação dos presentes que a memória de longa duração do povo latino-americano ou afrodiaspórico se firmam. Neste observar, sensível das práticas e das formas de dizer e fazer comunicação, que atestamos, assim como Nora (1994), que a memória do conhecimento não se circunscreve apenas nos lugares instituídos formalmente como espaços de memória, tais como museus, bibliotecas, parques temáticos, mas está em constante recriação, desde as narrativas que constituem e são constituídas nos espaços de vivências, “ou seja, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reproduções e de preservação dos saberes” (Martins, 2021, p. 71).

A atividade “Religando vivências”, portanto, nos traz para um lugar de memórias e de ritos, que revelam a presença ancestral se recriando no desejo e na ação que advoga pelo território, pelo direito à cidade e à moradia no esperar da luta pela permanência da população em seu lugar. Retomando o dizer de mãe Alice “minha vó faleceu, mas os fundamentos dela estão aqui”, a voz flui no tempo e atravessa a temporalidade do presente para se fazer conjugar com o passado, se fazendo passagem e estabelecendo uma imagem de conexão ritualística, que traz de volta Maria Badé, avó de Alice, para o centro da gira.

A performatividade dos ritos revelam e asseguram as presenças ancestrais e suas memórias, trazendo à tona seus saberes, epistemes, técnicas e tecnologias. Os ritos “transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outro, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance” (Martins, 2021, p. 72). A passagem de conhecimentos e afetos de avó para neta revelam a relação biocêntrica de Ubuntu ao gerar, fortalecer e transmitir vida desde os ancestrais; onde Kakosi (2018) revela, que os mesmos trabalham com os vivos, ajudando-os a não morrer, relembando e celebrando os mortos com ensinamentos de vida e abundância. As memórias afetivas são maneiras de tornar sólida a vida.

A memória, apresentada no vídeo analisado, vivenciado na entrega do projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, bem como de toda a vivência estabelecida nas parcerias de lutas em defesa do território, deslinda a circularidade e a espiralidade das narrativas. Para Ricoeur, “o círculo entre narratividade e temporalidade não é um círculo vicioso, mas um círculo saudável, cujas duas metades se esforçam mutuamente” (Ricoeur, p. 16). Ele acrescenta que ambas, narratividade e temporalidade, são introduções históricas interdependentes. Já para Martins (2021), a metáfora é o espiral, pois entende que não somos gêmeos dos que vieram antes e nem dos que virão depois.

A primazia do movimento ancestral, a fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois contingências naturais, necessárias na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta (Martins, 2021, p. 84).

O movimento ancestral, apresentado nas memórias do terreiro de mãe Alice, apresenta círculos espiralados conectando narrativas às temporalidades, as memórias se apresentam por meio da imagem que se faz do passado, pela imagem imagem do presente do seu terreiro e das pessoas presentes. Há conjugadas a essas memórias o repasse pedagógico dos saberes, das técnicas e das tecnologias. Sobre essa questão, destacamos que é na apropriação das técnicas e tecnologias informacionais, que se inovam novas formas de comunicar e fazer das memórias histórias de vida, este ponto de partida e chegada, para os que virão e para os que no presente buscam sua âncora. Pineau e Le Grand (2012) abrem a história de vida, para além do espaço das grafias e para múltiplos formatos, como a internet.

A história de vida, aqui definida como busca e construção de sentido a partir de fatos temporais pessoais, envolve um processo de expressão da experiência. Na sua especificidade, essa definição alarga triplamente o território das ‘escritas do eu’: primeiramente, fora do espaço da grafia, não se restringindo aos meios escritos (biografia, autobiografia, diário, memórias), mas integrando a elas a fala, ou seja, a dimensão da comunicação oral da vida. Essa definição também abre essas escritas do eu a outras mídias – fotografia, teatro, rádio, vídeo, cinema, televisão, Internet –, cuja utilização atual multiplica as possibilidades naturais de expressão (Pineau; Le Grand, 2012, p. 16).

Assim, a presença de vozes como de Mãe Alice ecoando na internet por meio de plataformas digitais, que buscam a construção das narrativas coletivas, o refazimento das trajetórias de águas que escorrem nas superfícies, mas também abrem caminhos subterrâneos. Uma comunicação mobilizadora, que se firma nas memórias e nos passos dos mais velhos, além disso, faz desta ponte Eu-Tu, um processo pedagógico libertário, não apenas informa, mas permite que as vozes plurais ecoem esperar na construção de solidariedade. É Mãe Alice quem nos lembra a importância de seguir de mãos dadas a revelia do sistema-mundo colonial e modernizador, máquina de destruir subjetividades e crenças:

Já está com 4 anos que estou no lugar da minha avó que faleceu, mas a tenda já existe há mais de 30 anos. E assim, esse projeto Lagoas do Norte vem como uma bomba, até porque a gente achou que por ser uma tenda espírita, porque eles vieram de má fé? A gente mostrou que era um terreiro e aqui foi selado como sendo apenas uma casa mesmo. Isso assim, Deus é tão bom e a encanteria que me trouxeram as duas aqui, a Lúcia e a Tânia, e assim todos nós estamos juntas lutando pela mesma causa. Todos os dias eu rezo, peço a Deus e aos guias que a gente possa conseguir vencer. Pelos nossos terreiros, que não é só o meu que foi selado, como o de toda a comunidade

como Mafrense, Boa Esperança, Mocambinho, como várias comunidades foram seladas e hoje estão passando pelos mesmos problemas que estamos passando hoje. Mas assim eu tenho mais fé em Deus, nos nossos Orixás e nossos guias, tenho muita fé que a gente vai conseguir vencer essa batalha (Mãe Alice, 2017).

Os fundamentos plantados pela avó de Mãe Alice, são alicerces para a espiritualidade, também a força ancestral que sustenta os laços comunitários, é pela memória dela que a umbanda vai ocupando o território, permitindo uma comunicação entre os mais velhos e os mais novos, tanto os presentes como os ausentes, é na corporeidade que vai se formando a palavra coletiva que questiona “Lagoas do Norte Pra Quem?”. Vozes que vem de longe e que ecoam no presente em busca de um Bem Viver e de uma relação Ubuntu, que só porque é junto, memórias do passado e do presente, que conjunto a primeira pessoa do plural com força ancestral “nós somos”.

4.3.3 A voz das avós

A essas vozes se junta a voz de Dona Rosa, a produção audiovisual “A voz das avós da Boa Esperança” é resultado de uma atividade do projeto realizada na praça, com o intuito de ouvir as histórias do lugar, a partir do testemunho das pessoas, que há mais tempo estão enraizadas no local. Dona Rosa tem mais de 80 anos, é um tronco forte que se coloca na linha de frente das lutas comunitárias. Este material audiovisual contém 3 min e 55 s, também é acompanhado de texto no Portal Ocorre Diário³⁶.

Figura 27 – Encontro “A voz das avós da Boa Esperança”.



Fonte: Portal Ocorre Diário. Foto: Ronald Moura

³⁶ Disponível em: <https://ocorrediarario.com/a-voz-das-avos-da-boa-esperanca/>. Acesso em: 04 out. 2021.

No vídeo, as imagens de várias crianças sentadas em roda e batendo palmas, vai despertando o sentimento de que estar em roda é pra gente grande e pequena. Elas estão sentadas em pneus coloridos. As imagens ao fundo são muros e paredes pintadas com cores fortes e grafites. Cenário bem colorido. Aos poucos vai abrindo a cena mostrando uma espécie de quadra esportiva, vão surgindo Dona Rosa, Chico, Dona Caçula, uma jovem segurando uma criança no colo, todes batendo palmas e muito felizes. Lúcia aparece dizendo “Nós queremos que vocês desenhem neste papel, quem conhece a história daqui da comunidade? É só pra desenhar. Pode desenhar a lagoa, o matos...”. E assim a tarde foi abrindo em conexões, imaginações, brincadeiras e histórias. Os desenhos das crianças davam conta de responder sobre o conhecimento delas sobre seu lugar, irmanando-se com as percepções dos mais velhos presentes. Dona Rosa lembra dos tempos mais antigos na região:

Não tinha essas casas, a gente pra tá aqui colocava um bucado de taubinha, pedra, que era pra gente passar aqui pra frente, nera? Isso aqui, aponta para o chão onde se encontram, era tudo cheio de água, enlameado, cheio de pedra, viu? E no verão era mato. Não tinha nada pra gente, né? A gente pra beber tinha que fazer aquelas cacimbinha (Dona Rosa, 2017).

A “cacimbinha” é sempre presente nas contações das raízes mais antigas do território, é a fonte de água, fonte de vida e fonte de histórias. Dos tempos em que ainda não existiam tantas casas, nem caminho para andar, foram essas avós que abriram a possibilidade de caminhar, por cima de pedras e tábuas, como diz o cântico das giras de penas cantado nos terreiros “caboclo que não tem caminho para caminhar, caminha por cima das águas, por baixo das águas por todo lugar”. Quando não tem caminho, o caboclo caminha por cima das pedras, das folhas e das águas, mas caminha, pois sua trajetória é de andarilhagem. Essas lembranças vão compondo um mosaico de como a cidade foi construída, à revelia do poder público, de cada pedacinho de vontade das avós e avôs.

A contação de Dona Rosa, para as crianças e adolescentes, é uma forma de fortalecer relações de solidariedade, Ubuntu. É mais uma vez Kakosi (2018) quem nos lembra, que na filosofia africana, a palavra tem potência criadora, humanidade é potência e agência. É critério de inclusão e não de exclusão, por isso Dona Rosa conta suas memórias, para incluir e deixar que sua voz sejam fios que tecem uma teia extensa, que se iniciou antes dela e terá continuidade além de si. Ela fala, age e interage além de si e se faz laço. Ela é porque é junto com quem lhe cerca.

4.3.4 Circulando entre memórias

Com a vontade de pegar cada pedaço de lembrança que pulsa nos terreiros de esperança, a oficina “Circulando entre memórias” tinha como objetivo trocar conhecimentos sobre entrevista e registro. O quintal de Dona Helena foi o cenário para o quarto vídeo. Durante a oficina, os/as participantes se dividiram em grupos, uma pessoa de cada grupo seria entrevistada.

O vídeo tem 16 min e 16 s e pode ser acessado acompanhado de um texto no Portal Ocorre Diário³⁷. O material se inicia registrando a dinâmica de apresentação realizada naquele dia. Depois de todes passearmos no quintal de Dona Helena, escolhemos uma planta para nos apresentarmos, dentre as diversas espécies de seu quintal/terreiro de cura. Eu tive a honra de mediar este espaço. Iniciei a dinâmica e fui a primeira a me apresentar. Escolhi a vinagreira, que segundo Dona Rosa é ótima para fazer cuxá, um prato típico da região, mais presente no Maranhão que no Piauí. Finalizo dizendo “Eu como vinagreira resisto aqui no quintal da Helena e desejo assim permanecer. Perto do rio, das outras plantas e da minha ancestralidade”.

O vídeo é gravado em roda, enquanto um a um, uma a uma, vai apresentando as plantas medicinais e afirmando suas razões para manter suas raízes ali. “Sou Francisco, me chamam de Chico e sou uma cana da índia, já sou raiz aqui, já sou quase um griô, um ancestral e não vamos sair”, se apresentou Chico reconhecendo-se como um tronco forte da comunidade. Um dos mais ativos na luta em defesa da Boa Esperança, sua presença griô não se restringe apenas ao território onde nasceu, mas marcou a história da cidade de Teresina, com sua luta antirracista em defesa dos Direitos Humanos, dos setores oprimidos e subalternizados. É antirracista, pois evoca as vozes ancestrais, afro e indígenas descentes em uma comunicação que se coloca contra o projeto de cidade racista e excludente, que desterritorializa vidas racializadas.

Dentre as presentes na roda, está Maria Pastora, que com ela leva seus sobrinhos e sobrinhas adolescentes para que possam participar das lutas em defesa da comunidade. Pastora é maranhense, tem memórias de coco babaçu e reencontrou o fruto que lhe deu alimento na Boa Esperança, como quem não foge ao destino.

Meu nome é Maria Pastora de Moraes. Peguei essa palhinha, eu conheço muito bem, onde eu morava era só o que tinha. A gente sobrevivia dele. E a gente quebrava ele pra vender, pra sobreviver, comprar o alimento. Bom, ele serve pra muita coisa e eu continuo comendo dele, que é o azeite de coco, porque é exatamente o que passaram pra mim por causa do colesterol que não é controlado. Então eu utilizo mais ele. Oléo

³⁷Disponível em: <https://ocorrediarario.com/circulando-entre-memorias/> Acesso em: 04 out. 2021.

não. É mais o azeite de coco. Eu sou do Maranhão, nós somos maranhenses. Aqui tá com 37 anos, vai fazer agora (Maria Pastora, 2017).

Há 37 anos na comunidade, Pastora se une na luta pelo território com outras tantas pessoas que lá moram há 50, 60 anos, desde quando o local ainda era uma vacaria. Novinho, Raimundo Silva, está entre os jovens que, nascidos no local, não querem sair. Ele carrega saberes ancestrais e de biointeração com a natureza, sua cosmopercepção faz parte do território, tal qual o jenipapo que ele colhe para fazer seus famosos licores. Professor de História, gosta de ir para a roça no quintal de sua casa com sua avó, como quem sabe que a história se faz cultivando saberes ancestrais.

Sou Raimundo, assim como minha xará, também sou chamado de Novinho. Sou nascido aqui. Minha folha é jenipapo, tal qual a folha que Carmen pegou ali, os ancestrais que viveram aqui usavam como tinta também. O urucum pelo fruto, a tinta vermelha e o jenipapo a tinta preta. Porque se você pegar um tronco do jenipapo, a parte da madeira, e queimar, vai fazer a tinta. E também para fazer suco, doce e licor também. O licor mais apreciado é o de jenipapo. Tal qual é a ancestralidade do jenipapo que tem em quase todos os quintais daqui, tem no quintal lá de casa também, quase todos os quintais têm, pelo menos um pezim novo tem, a gente tem que permanecer, tem que ficar. Então além da utilidade da planta, a nossa utilidade também é a capacidade de interagir com o meio que a gente tem. E por isso que a gente tem que resistir (Raimundo Silva, 2017).

O Projeto de Comunicação Popular Mulheres nos Terreiros da Esperança, tinha como objetivo criar empoderamento coletivo nos quintais de resistência, histórias e esperanças, entendendo a própria comunidade enquanto patrimônio. Buscamos contar, lembrar, ouvir, ver e tecer narrativas coletivas, uma comunicação para o Bem Viver, que mobiliza, educa e informa, denunciando as violações de direitos e anunciando que o presente é ancestral ou não é. A comunicação, que transcorre neste processo, se opõe ao desenvolvimentismo e ao progresso como morte dos modos de vida ribeirinhos. É uma comunicação onde há sujeitos dialogando entre si e comunicando-se, assumindo suas memórias comuns, construindo sentidos de sociedade, de cidade, de bem comum, de presente e de futuro, assim vão tecendo seus projetos de vida, desde o exercício de dizer a sua palavra, de forma participativa e não difusionista.

Beltrán (1995) argumenta que a Escola Norte-Americana apoia a crença de que os meios de comunicação de massa são considerados essenciais para a modernização das sociedades tradicionais, por meio do progresso tecnológico e do crescimento econômico. Esta comunicação oferece o progresso por meio da difusão de hábitos considerados modernos, exportados do norte do mundo, propondo aos países considerados “atrasados” a assimilação de suas características, gostos, comportamentos e até falsas necessidades; evoluindo linearmente a partir do

cumprimento das fases sucessivas, que são impostas pela estrutura do sistema capitalista-colonizador. Assim, os modos de vida tradicionais são submersos em nome da cópia mal formada do eurocentrismo. No entanto, as comunidades ribeirinhas não se deixam “civilizar” e quebram o desejo de “desenvolvimento” presente no Programa Lagoas do Norte e em quaisquer outros que venham a se interpor aos desejos comunitários e aos sonhos da terra, dos seus encantados e de seus propósitos coletivos.

O Bem Viver interrompe o sonho do progresso, a cada momento em que Dona Rosa pronuncia o sonho da folha santa e afirma a palavra coletiva de que seu desejo é permanecer. “Esse aqui é o pé de folha santa, ela é muito medicinal, é bom pra gripe, para dor de cabeça, para gastrite. É um remédio muito ótimo. E eu moro aqui há muito tempo e daqui eu não quero sair. Quero permanecer aqui” (Dona Rosa, 2017).

Dona Rosa e as epistemologias das raízes dos quintais das lagoas e rios do norte, se opõem à comunicação desenvolvimentista, que propaga uma visão de mundo modernizadora, soterrando a ancestralidade. A comunicação para o Bem Viver não é persuasiva, mas constrói o comum pela solidariedade da partilha, mobilizando afetos e educando para construção coletiva. É comunicação Ubuntu, porque o ser se fortalece quando se autodescobre enquanto comunidade. Nas palavras de Kakosi (2018, S/P) “sou porque pertenço a uma comunidade”.

As imagens e imaginários criados desde a comunicação, posto nas lembranças, memórias, peças audiovisuais, projetos fotográficos, grafites e pichações na comunidade Boa Esperança, nos ensinam a criação de novos modos de habitar o espaço e gerar apropriação das tecnologias da informação e da comunicação, se conectando às agendas, regionais, nacionais internacionais de lutas em defesa de seus territórios, frente aos megaempreendimentos e contra os deslocamentos forçados do Banco do Mundial ao redor do mundo. Esta comunicação, que vem das imagens e imaginários comunitários também convida a povoar e habitar o espaço vivenciando a partilha, afastando o ideal individualizador da comunicação desenvolvimentista, quebrando a paisagem de silêncio e subalternização para pôr no lugar as apropriações coletivas das tecnologias da informação e comunicação.

Uma comunicação que reconhece os sonhos das águas, da terra, do jenipapo e seus licores, da erva cidreira e seus chás, do limão, da vinagreira, da cana da índia, do urucum e suas cores; age, percebendo que a autorrealização dos sujeitos desta história é permanecer em suas raízes e ter o direito de decidir os rumos de seus territórios, a revelia do progresso. Se um de lado, a comunicação para o desenvolvimento e modernizadora, para uma comunicação em confluência com o Bem Viver e Ubuntu, se pretende biointerativa. O que todas essas raízes plantadas neste território pedem é poder viver em Ubuntu, o que enseja alcançar um equilíbrio

cósmico, o que envolve paz e justiça social na cidade em que elas ajudam a construir diariamente. É Ubuntu, pois se quer em relação de reciprocidade.

E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da filopraxis ubuntu. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia ubuntu. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do Umuntu da ordem cósmica (Ramos, 1999, p. 12).

Umuntu é a emergência do *homo loquens*, para Ramos (1999), é simultaneamente homo sapiens. É aquele que busca investigar o ser, a experiência, o conhecimento, é o que cria a lei, a política, a religião. Na passagem acima, a paz e a justiça sem Umuntu significa desarticulação da ordem cósmica, por isso a filopraxis Ubuntu é também a busca para ver concretizada a justiça e a paz, para que se possa ser em comunidade. A comunicação, em harmonia e equilíbrio com as leis cósmicas, só pode ser integral e insurgente, se busca por justiça social e paz. É uma comunicação que transcende às marcas da racionalidade moderna e a percepção de vida meramente humana, buscando ouvir, sentir e agir com o entorno.

Ao escolher o quintal de Dona Helena, suas raízes e folhas de cura, buscamos nos conectar com o sagrado da vida, que é justamente quando ela se torna comum com o todo. Esta é a comunicação que sentipensamos através dos diálogos com a comunidade. Entendemos que, quando sentipensamos com estas vidas, honramos o legado da professora Maria Sueli Sousa (2021), que nos ensinou a desobediência epistêmica e ontológica para rompermos com o modo de ser eurocêntrico, aquele que perde as vinculações com o território e a vizinhança. Por outro lado, não desvalorizamos o território, para mantermos a força e não deixar que se perpetuem as invasões, de ontem e hoje. É Maria Sueli Rodrigues de Sousa (2021) quem nos alerta:

A forma de unir os achados da modernidade é pela epistemologia e ontologia. Precisamos compreender como nós da América Latina, África e Ásia colonizada podemos buscar outra forma de justificar nossas vidas e a da humanidade. E buscar outra forma de justificar nossas vidas pelo bem viver e pelo *ubuntu* como forma de valorizarmos a vida como ela é! O nosso sagrado maior! Valorizar a vida não significa valorizar as riquezas produzidas e sim valorizar o presente, o ato de estar viva, o desabrochar de uma vida, todas as vidas! (Sousa, 2021, p. 188).

Qualquer ato de comunicação que se pretende integrador e responsável com a vida, precisa transcender e desobedecer a episteme, a ontologia dominante, que nos desintegra da vida, como o sagrado maior. É uma comunicação holística, que propõe o Bem Viver, ao agir em confluência e biointeração, desde uma comosperpeção que irrompe em laços fortes onde habita e abunda vida. É território, comunidade e vizinhança.

Uma comunicação em holicidade busca romper com a epistemologia da superioridade da racionalidade humana e com a filosofia da consciência (Sousa, 2021), que impõe uma hierarquia de superioridade elencando aqueles que têm consciência e os que não tem. Afinal de contas, foi este um dos mecanismos para colonizar civilizações inteiras, permitindo a exploração e destruição das espécies e povos considerados sem consciência, onde se incutiu a superioridade de raça, gênero, idade, sexualidade e padrão de corpo. Em nome do progresso, não se respeita as comunidades, as matas, o vento, as águas e a terra. Em nome da hierarquia assegurada pela colonialidade, o indivíduo está sempre à frente da coletividade e da comunidade. É de novo Sueli Sousa (2021) quem fala desta ontologia,

Este indivíduo, que somos nós, considera-se superior a todas as vidas e tem as outras vidas não humanas ao seu dispor, o que lhe dá autonomia, liberdade e arrogância, que impedem qualquer atuação de proteção às outras vidas chamadas de natureza (Sousa, 2021, p. 193).

É esta superioridade que empobrece a vida em comunidade. A teórica, ao ser provocada a responder sobre “quem precisa de identidade”, chega a conclusão de que “Hoje sei que a identidade de que preciso é da minha comunidade” (Sousa, 2021, p. 202). A autora afirma isto, não para negar a subjetividade, mas para alertar que a subjetividade excessiva, controlada pelo capitalismo e a colonialidade, são responsáveis pela desagregação do pertencimento e do território. Quando os quintais de esperanças, incluindo suas raízes, os seres visíveis e invisíveis, se comunicam em defesa de seus modos de vida, estão valorizando suas subjetividades sem enterrar o valor de ser pertencente à comunidade. Isto o progresso não roubou dos ribeirinhos da Boa Esperança, que guardam suas lembranças de modo coletivo, para que a história não perca e não faleça sua identidade comunitária.

Concluo afirmando que eu preciso de identidade! A identidade que me territorializa, que me protege, que não me deixa solitária. Em que todas as pessoas são parentes, em que o problema de uma pessoa é de todas as outras, em que os conflitos não sejam tratados individualmente, mas como de toda comunidade, que tenha um compromisso de que a comunidade vai continuar a solução comunitária encontrada para os conflitos (Sousa, 2021, p. 203).

Esta cosmopercepção comunitária, compartilhada pela professora Maria Sueli é presente na Boa Esperança, desde uma caminhada que se fez coletiva entre a teoria e a prática. Da teoria que se teceu andando junto à comunidade, os ensinamentos de Sousa (2021), construiu e se constrói na comunidade Boa Esperança, assim como a comunidade bebeu e bebe na fonte desta teórica. Escrever uma tese enquanto a teoria se tece é também ser em comunidade com os

seres que compõem a teia da sagrada vida. Maria Sueli Rodrigues de Sousa, importante teórica e animadora das lutas populares, ancestralizou em julho de 2022, mas na comunidade ainda vive. Em 2022, a comunidade inaugurou a Casa Memorial Professora Maria Sueli Rodrigues, em um prédio antes inativo, que hoje abriga o museu da comunidade e a sede do Centro de Defesa Ferreira de Sousa.

Ensinamentos sobre aquilombamento, territorialização e uma identidade, que tem a frente a solidariedade e a comunidade, um eixo mobilizador e fonte de inspiração. É desde essa concepção que as produções audiovisuais aqui analisadas se realizam.

4.3.5 A voz da Esperança

Outro resultado audiovisual do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança foi um documentário. Vamos dispor aqui a força oral do “Voz da Esperança”³⁸, mais tarde, o material foi editado e levou o nome de “Lagoas do Norte Pra Quem? – A Festa”, aqui irei me basear no material disposto no canal do youtube do próprio projeto. Neste material foram entrevistadas moradoras/es da Boa Esperança e o Mafrense, uma pesquisadora da área e uma mãe de Santo, que teve seu terreiro selado pela prefeitura (marca que identificava os imóveis a serem removidos).

O documentário tem 14 min e 45s, foi gravado no dia que aconteceu uma das atividades do projeto (2017), no terreiro da Mãe Nenzinha, no bairro Mafrense. Na ocasião, teve roda de conversa, oficina de produção de cartazes e ao final uma gira. O documentário inicia com tambores, pessoas dançando na gira ao redor da guna, cantoria dos pontos de umbanda, crianças, jovens, idosos, muitas cores, dentre as que se destacam o vermelho e o branco. Sons e batuques cessam e aparece na tela, vestido de branco e de turbante, o jovem pai Joceilson.

Sou Joceilson Costa, filho de Ogum e trabalho a corrente de Léguas. Sou aqui do Terreiro, é... Terreiro Nossa Senhora das Graças lá do Bairro São Joaquim. Sou morador da comunidade. Estamos aqui na luta pela, na luta de resistência pela permanência dos terreiros aqui da Zona Norte que estão sendo ameaçados a serem retirados pelo prefeito Firmino Filho com base na desculpa do Projeto Lagoas do Norte. Simplesmente eles chegaram sem nenhuma comunicação prévia antes, né, e simplesmente selaram as casas e disseram que as casas tinham que sair. Os terreiros e as casas tinham que sair, por que disseram que ali era área de risco e que tinham outras prioridades pra fazerem ali. E aí não perguntaram o que os moradores achavam. Na verdade, esse Projeto Lagoas do Norte foi construído com as mãos não sei nem de quem. De todo mundo. Menos dos moradores que seriam beneficiados por isso. Pelo projeto. Foi construído por várias mãos, menos com quem mais interessava, que eram os moradores aqui da comunidade. E aí eles simplesmente chegaram e disseram que

³⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q3o2Gr5uTO0> . Acesso em: 04 out. 2021.

ali não dava mais (pra) pessoas que moram há 50 anos, terreiros que existem há 30 anos, por exemplo. Terreiros novos, como esse, entendeu? Novos assim no sentido que foram construídos agora, mas aqui já existe uma... já existe uma... já tinha um Congá há muito tempo. Há mais de 30 anos aqui (init) mora. Então é simplesmente chegar e jogar a nossa fé em outros lugares, por que aqui não dá mais pra gente viver fazendo o que a gente sempre fez (Pai Joceilson, 2017).

Pai Joceilson, como dizemos no Nordeste, “é nascido e criado” na comunidade do São Joaquim, jovem e comprometido nas lutas sociais, tem no terreiro e na corrente de légua a força que guia o presente, reverenciando o passado e seus antepassados. No dia em que foi gravado este documentário, incorporado em Óscar Légua, deu conselhos aos militantes da luta e à comunidade. Filho de Ogum, orixá das batalhas, tem o azul como cor, carrega um escudo e uma espada, é vencedor de demandas. Quando Jô, como o chamamos, se põe em luta, ele carrega sua força ancestral e sabe porque defende a permanência das moradias e terreiros nos solos onde os fundamentos foram plantados. Não se planta uma árvore para depois desenraizá-la e mudá-la de local. Elas se enraízam, crescem e dão frutos nos locais onde encontram os alimentos propícios para seu crescimento. Quando Jô afirma “Então é simplesmente chegar e jogar a nossa fé em outros lugares, porque aqui não dá mais pra gente viver fazendo o que a gente sempre fez”, ele também está expressando que o seu culto e suas formas rituais são formas inseparáveis de seu direito à existência, de seus modos de ser e fazer a vida.

Figura 28 – Joceilson Costa. Print do documentário A voz da Esperança.



Fonte: Canal no youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

Ouvir a voz de esperança de Jô demarcadas em um lugar sagrado de fé como o terreiro, entendendo ele como lugar de encontro, de fortalecimento, como lugar de formação, educação,

memória, saberes, filosofias e epistemologias, fica nítida a face da modernidade e colonialidade, que circunscreve as decisões das políticas de cidade e urbanas, até os dias de hoje. Se observa subalternização ao delinear espaços, negação de direito à participação e do direito à palavra. “Simplesmente eles chegaram sem nenhuma comunicação prévia antes, né, e simplesmente selaram as casas e disseram que as casas tinham que sair”, como nos tempos de colonização os detentores da colonialidade do poder fincam seus selos e bandeiras, demarcam quem irá permanecer ou se retirar sem qualquer consideração às vidas que fazem o local. Esta ação é possibilitada à medida que classificam aqueles que têm direito à voz e aqueles que não tem, onde vigora a polarização entre razão e emoção, a consciência e a não consciência, o lugar e o não lugar, o civilizado e o primitivo. Um binarismo que sustenta a modernidade e a colonialidade. Nas palavras de Sousa (2021), o exercício deste poder é possibilitado pela filosofia da consciência e orientado pela antologia da modernidade.

A filosofia da consciência foi e é orientadora da ontologia da modernidade e define a forma de produção de conhecimento. A pessoa classificada como sem consciência de si e para si é a folha em branco, em que o superior consciente imprime a sua cultura. Essa estratégia foi adotada no planejamento das navegações que resultou na invasão de Abya Yala e de Pindorama. E foi adotada na catequese, na escola e na universidade (Sousa, 2021, p. 192).

Quando Joceilson diz “Esse Projeto Lagoas do Norte foi construído com as mãos não sei nem de quem. De todo mundo. Foi construído por várias mãos, menos com quem mais interessava, que eram os moradores aqui da comunidade”, ele está reivindicando a participação e está contestando a filosofia da consciência, cujo objetivo é separar aqueles que podem ou não proferir suas opinião, segundo uma racionalidade imposta pela modernidade, um tipo de consciência eurocentrada que valida os que sabem e os que não sabem, os que mandam e os que obedecem. Mas, como repete por diversas vezes, Lúcia Oliveira “manda quem pode e desobedece quem tem consciência de classe”, refazendo o dito popular cujo o indicativo é “obedecer quem tem juízo”, a mudança do dito é proposital e põe no lugar uma desobediência epistêmica e ontológica, dobrando a racionalidade moderna e sua lógica de pensar e agir. É desobedecendo o ordenamento subalternizador que a palavra coletiva das pessoas atingidas pelo Programa Lagoas do Norte questionam “Lagoas do Norte Pra Quem?”. Sendo, pois, o território dos moradores e moradoras, porque estes são excluídos do processo de participação? Porque é necessário retirar as pessoas de seus locais de vida para colocar outro empreendimento?

Joceilson lembra o discurso das sucessivas gestões municipais para justificar a remoção da população “por ser área de risco”, argumento este veementemente negado pela população.

Em janeiro de 2022, período de maior fluxo de chuvas na região, a população denunciou bombas desligadas na região das lagoas, o que ocasionou alagamento no local. O caso foi reportado pelo Portal Ocorre Diário, com a manchete “Com denúncias de bombas desligadas, região da Lagoas dos Oleiros alaga e famílias são retiradas do local”³⁹.

“As bombas desligadas, depois foram ligadas, mesmo assim a água não baixou. Causou muito pânico nas pessoas”, afirma Dilma, acrescentando sobre a falta de planejamento e limpeza. “Tinha muito lixo na lagoa, porque ela não foi limpa antes do período de inverno. Sabendo que ia começar o inverno e não limpavam nada. O lixo acabou entupindo a boca do bueiro”, conta.

O Centro de Defesa Ferreira de Sousa, entidade comunitária e de defesa dos Direitos Humanos, logo se pronunciou sobre a questão e está em busca de respostas para o acontecido. Para a vice-presidenta da entidade, Lúcia Oliveira, a situação não deveria ter acontecido, pois existiu um investimento para um sistema de bombeamento que evitasse esse tipo de situação (OcorreDiário, 2022).

Abro um parêntese para tratar sobre assunto do alagamento, apontado por Joceilson, por este ser um dos principais elementos discursivos dos órgãos oficiais para justificar a remoção das famílias, no entanto, já foi pedida comprovação técnica e não foi apresentado qualquer laudo. Na matéria, os moradores afirmam que não é a primeira vez que encontram as bombas desligadas no período de chuvas, o que leva a uma situação de alagamento, pois o sistema de bombas foi um investimento para evitar que esta situação aconteça, ou seja, a argumentação de Lúcia é que existe técnica e tecnologia para que as localidades mais próximas das lagoas não passem por isso, mas a questão é negligenciada.

Trago este trecho da reportagem para mencionar como a comunidade se empodera comunicativamente para construir não apenas as denúncias das situações de descaso, mas também para criar soluções comunitárias para os problemas urbanos, uma vez que a matéria traz quais são os anseios dos moradores em relação às dificuldades atravessadas. Após as denúncias, os técnicos da prefeitura foram ao local, além de representantes dos poderes executivo e legislativo. Assim, apontamos a importância da comunicação como importante construtora de uma narrativa coletiva dos setores subalternizados e silenciados, desperta para o seu poder mobilizador e educativo, uma vez que, na elaboração da reflexão da realidade, apontam soluções, desobedecendo mais uma vez a filosofia da consciência, que delimita o espaço do subalternizado para além do âmbito de decisão e o coloca no lugar de passividade.

Após a voz de esperança de Joceilson, o filme volta com os tambores e a gira, pessoas bailando, sorrindo e cantando. Então, Mãe Nenzinha, dona da casa de santo onde nos

³⁹ Disponível em: <https://ocorrediario.com/com-denuncias-de-bombas-desligadas-regiao-da-lagoa-dos-oleiros-alaga-e-familias-sao-retiradas-do-local/>. Acesso em: 04 out. 2021.

encontrávamos, toma a vez da fala, retoma suas memórias e conta sobre sua vida relacionada ao seu território. Ela ocupa a tela com a altivez do seu branco, o poder ancestral do seu turbante e o orgulho de poder dizer sobre sua história “há 33 anos que eu sou umbandista”. A história da sua vida se enlaça com a sua caminhada de fé.

Figura 29 – Mãe Nenzinha, Mafrense. Print do documentário A voz da esperança.



Fonte: Canal do youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

Tem 33 anos que eu sou umbandista. Meu nome é Maria Rocha Araújo de Sousa. É na Rua Técnico Joaquim Soares, 5462, no Mafrense. Tentei morar em outros lugares melhores, mas não deu. Primeiro que quando eu ia fazer a inscrição das casas de conjunto a minha renda não dava, porque tinha 3 meninos e o salário só quem trabalhava de carteira assinada era meu esposo, aí então não dava. Aí o jeito que teve foi a gente se ajeitar por aqui, né? Eu tentei no Bela Vista, eu tentei no Mocambinho, eu tentei no Acarape, minha renda não dava, né? Então a gente foi se ajeitando onde deu, que foi aqui. E aqui ainda foi comprado, não foi eu que invadi. Foi comprado esse pedacinho aqui pra que eu fizesse essa casa. E foi feito lá na frente. Tinha um buraco muito grande, tinha muito jacaré, tinha sucuri, aí a gente fez de taipa, coberta de palha e só as paredes de fora. Jogava os menininhos dentro. Não tinha porta no fundo porque tinha buraco e os meninos podiam morrer afogado dentro da lagoa. Que aqui (era) lagoa. Aqui era olaria. (... Só tinha a entrada. Não tinha a saída. Não tinha água. Depois foi que botaram água; botaram luz. E nisso tudo nós estamos com 33 anos (Mãe Nenzinha, 2017).

Maria da Rocha, faz questão de pronunciar com precisão o seu endereço, o orgulho na voz de quem lutou para ver se realizar o seu direito à moradia. Revela suas andanças em bairros da zona norte, em busca de um local para morar, dentre eles Mocambinho e Acarape, já o bairro Bela Vista, fica na zona sul da capital. É importante notar a sua andança na cidade até chegar aquele lugar, onde passou a ser moradia para sua família, mas também lugar ritualístico para

professar a fé. Em *Terreiro e a Cidade*, Muniz Sodré (2002) afirma que a casa não é apenas casa, mas também o cosmo onde se pratica espiritualidade. Aos fundos da casa de Maria Rocha, o seu quintal é terreiro de esperança, como muitas outras casas de santo, onde o quintal é um pluriverso espiritual, que recebe consulentes para consultar sobre suas dores, dúvidas ou mesmo para cultivar esperanças de dias melhores. Tanto pai Joceilson, como Mãe Nenzinha e Mãe Alice (citada aqui em tópicos anteriores) reforçam a importância do lugar de professar a fé, não apenas como uma edificação física, principalmente como uma arquitetura orgânica que transpõe arquitetura imposta na cidade, ao contrário, trata de uma espacialidade, convergindo as forças ancestrais, as relações comunitárias, os vivos e os não vivos, humanos e não humanos. Assim, a riqueza territorial desta espacialidade de fé está muito longe de ser apreendida pela racionalidade moderna, que orienta as decisões do poder/saber colonial. A grandeza do lugar está mais nas representações, na ritualística, no simbólico, na biointeração com a natureza, do que propriamente no concreto. Sodré (2002) nos ajuda a entender:

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) pelo espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África "qualitativa" que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro (Sodré, 2002, p. 55).

Os quintais/terreiros de esperança são locais onde estas subjetividades se sentem por inteira, em comum, em solidariedade, em ubuntu e em complementaridade com as conexões interpessoais, que já não são uma outridade, um outro distante e sem qualquer tipo de semelhança. Mãe Nenzinha se soma à espiral de narrativas já contadas aqui, entre as mais velhas, Dona Rosa, Dona Helena, Dona Caçula, que lembram que, quando chegaram na região, não existia uma série de coisas para desenvolver a vida com dignidade, como água e luz. É por conta da insistência e da desobediência dessas mulheres que é possível acessar a moradia e as melhorias urbanas. Nas lembranças dessas mulheres há sempre uma referência de como eram suas casas, a maioria, antes de taipa, vão ganhando cada cômodo de tijolo, à medida que insistem e desobedecem a ordem imposta, onde o acesso à moradia é negado aos mais pobres. Da coberta de palha, ao telhado de cerâmica, das paredes de taipa, às paredes de tijolo, não importa, do que é feita a composição física destas casas, é preciso reconhecer que lugar e moradia é aquele abrigo, onde as famílias se reconhecem e são capazes de esperar por seus direitos e dignidade. Sobre a estética e sobre a forma-casa, é salutar observar, que o poder municipal se sente autorizado a demolir moradias sob o argumento estético, muitas moradias

de taipa foram demolidas ao longo da implantação do programa. Além do mais, outra questão levantada pelos moradores ao denunciar a violação de Direitos Humanos para o Banco Mundial, é o fato de que suas casas foram subvalorizadas pela prefeitura, quando propõem indenizações.

A comunidade vem buscando se acercar de pesquisadores, técnicos e estudiosos, por acreditar na ciência comprometida e engajada para contribuir na elaboração de soluções para os problemas da cidade, além de contribuir na leitura e interpretação dos projetos, laudos da prefeitura ou mesmo para contribuir na construção de pesquisas socialmente referenciadas pela comunidade. Assim, uma das pesquisadoras entrevistadas, que tem estado próximo à luta da comunidade, Francisca Daniela Soares do Carmo, tem estudado sobre a questão dos terreiros na região, sua dissertação de mestrado, pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), recebeu o título “Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas (Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina – PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN). Segue seu depoimento no documentário:

Meu nome é Daniele Soares. Sou assistente social e socióloga. Estudo o Programa Lagoas do Norte desde o ano de 2013, na época da primeira fase e desde esse período eu tenho observado o quanto que o programa vem incidindo na Zona Norte de Teresina, na vida cultural dessa região, na paisagem cultural e urbana desse lugar. A Zona Norte de Teresina é uma das áreas mais tradicionais da cidade. É o marco central do povoamento de Teresina. Esta região é uma região que tem culturas que são próprias, né? A cultura oleira, a cultura vazanteira, a cultura de terreiro e tantos outros modos de saber, de fazer e de viver. E o Programa Lagoas do Norte com a suas intervenções, ele vem incidindo potencialmente nesses modos de fazer, nesses modos de viver desses moradores. Vem atingindo a vida cultural dessa região. (init) [00:05:34]. Nessa área muitas casas estão seladas, né? Estão marcadas para a remoção. Estão ameaçadas de remoção e as famílias estão sob esse (prisma) de serem reassentadas em um outro local. Isso tem despertado muita insegurança, isso tem despertado muito sofrimento, porque as pessoas se relacionam com o lugar onde vivem. Elas constroem identificação, elas constroem laços de sociabilidade com aquela comunidade e uma ação de remoção ou reassentamento vem interferindo né? Vem influenciando na construção desses laços. Então a gente precisa repensar sim este programa que ao meu ver é um programa que tem o conteúdo segregador, que vem dentro da perspectiva higienista de querer expulsar a pessoas de uma parte da cidade e a gente precisa se perguntar que cidade nós temos e que cidade nós queremos e se esse programa de fato nos representa. Como pesquisadora eu tenho observado que pra muitos moradores da zona norte de Teresina, o programa, ele vem sim trazendo sofrimentos e vem de fato promovendo mudanças muito fortes, muito significativas na vida dessas pessoas (Soares, 2017, S/P).

Figura 30 - Francisca Daniele. Print do documentário A voz da Esperança.



Fonte: Canal youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

Daniele levanta novamente a questão das casas seladas, seu trabalho de mestrado aborda também os terreiros que foram selados, nos bairros atingidos pelo PLN, reforçando a narrativa até aqui traçada de que as remoções forçadas desterritorializam moradores e moradoras, atingindo os modos de produção e reprodução da vida, seus fazeres culturais, espirituais, as trocas comunitárias, além de trazer o sofrimento e o medo de perder suas moradias. No seu entendimento, o programa é higienizador, pois busca tão somente uma cidade alinhada à estética dominante, onde arquitetura e engenharia não tolera os pobres, a classe trabalhadora e populações tradicionais a tão poucos quilômetros do centro da cidade. Neste processo higienizador também encontramos o projeto da modernidade impressos.

A colonização trouxe aos países subalternizados uma estética de cidade que fosse aprazível aos olhos europeus, segundo Sodré (2002). Traçados de ruas, tamanhos de casas, largura das ruas e etc. Segundo o autor, desde a época das disputas em torno da exploração do território brasileiro pelas primeiras grandes potências europeias, o colonizador já tinha a perfeita noção da importância da arquitetura/urbanismo na conquista do espaço. Não é à toa, que até a contemporaneidade, a colonialidade está presente nos projetos urbanísticos. É justo este projeto que autoriza e legitima a higienização, o desejo de demolição de tudo aquilo que não é aprazível aos olhos do dominador. A casa e a arquitetura da cidade em geral precisavam e precisam expressar a tal ponto esse projeto de sociedade, que sua feitura seja capaz não apenas de aparentar, mas inspirar uma forma de ser.

Segundo Sodré (2002) “A casa demonstra como "enganar o olho" era uma operação generalizada na sociedade brasileira. Buscava-se a todo custo uma aparência de território metropolitano e de tal intensidade ilusória produzisse a convicção de ‘ser’” (Sodré, 2002, p. 36). A convicção do “ser”, mencionada pelo autor, é justamente o ser ontológico da modernidade. A cidade é orientada por interesses de mercado, estruturada sob sua lógica de reprodução, onde o projeto urbano busca tolher as classes populares, seu espírito de partilha, de auto-organização e solidariedade para colocar no lugar um modo de ser individualista, onde a distinção social é dada pela posse e pelo consumo. Este é o ser que a cidade quer imprimir em aparência e funcionalidade.

A cidade capitalista busca extinguir a cidade como lugar de interação pública, a cidade museu é a cidade para enganar os olhos, retomando Sodré (2002). As comunidades da região das lagoas do norte ainda cultivam o hábito da cidade como encontro, como festa, como ritual, mas é justo esse espírito que a gestão deseja extinguir, impondo ao território uma funcionalidade restrita, um pedaço da cidade transformada em Parque. A função parque, para o modelo que se pretende, é inversamente proporcional às múltiplas funções e usos que são realizados hoje no território. Deseja, pois, a criação de um espaço restrito ao salão. “Para a burguesia, o espaço público deixa de ser a rua – lugar das festas religiosas e cortejos que engloba a maior variedade possível de cidades e condições sociais – e passa a ser a sala de visitas, ou o salão” (ROLNIK, 1988, p. 49). Segundo Sodré (2002), ao contrário, desta cidade homogeneizada e palatável aos olhos da burguesia, a cidade enquanto espacialidade apropriada por comunidades afrodescentes assume a diversidade e pluralidade de usos e vivências.

De modo diferente de um espaço geométrico, abstratamente homogêneo e mensurável, instaura-se aí por meio da palavra mítica (a narração ritualística das origens e do futuro), um "lugar sagrado", com determinações puramente qualitativas. Faz-se adequado o dizer de Eliade: "Encontramo-nos na presença de uma geografia sagrada e mítica que presume ser a única real e não um projeto teórico de um espaço e de um mundo que não habitamos, nem conhecemos. Na geografia mítica, o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade: do sagrado (Sodré, 2002, p. 55).

Como fica expresso em diversos depoimentos relatados como os de Lúcia, Pai Joiceilson, Mãe Nenzinha e Mãe Alice, o espaço da cidade aqui é uma vivência onde o sagrado e o mítico são reais. A experiência das vidas não se circunscrevem apenas ao espaço geométrico euclidiano, normatizado e quantificável, mas é uma experiência ampliada onde a geografia do sagrado tem a importância de manter a unidade, a solidariedade e o encontro entre o passado e o presente. Na voz de esperança da socióloga Daniele, este projeto de cidade, no entanto,

aniquila as formas culturais que se realizam de forma múltipla na espacialidade territorial das comunidades em questão. Ao negar este modos de vida, também negam o que há de Ubuntu e Bem Viver, nas formas de ser e fazer a cidade. Segundo ela, a cultura local tem características próprias que não se encontram em outros pontos da cidade e de certa forma hoje já nem se encontra com facilidade em todo o Brasil, ela cita, “A cultura oleira, a cultura vazanteira, a cultura de terreiro e tantos outros modos de saber, de fazer e de viver”. O espaço para essas culturas são experimentados e vivenciados desde uma multiplicidade, se opondo a divisão espacial imposta pelo capitalismo moderno. A socióloga lembra que este programa urbanístico ignora a importância histórica que a região tem no desenvolvimento da capital; “A Zona Norte de Teresina é uma das áreas mais tradicionais da cidade. É marco central do povoamento de Teresina”, afirma. Buscando apagar mais uma vez a história dos setores subalternizados.

Figura 31 – Print do documentário A voz da Esperança.



Fonte: Canal youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

A próxima voz que se soma ao documentário, é de Isabel Jardim, professora, mãe, militante da cidade, da educação e de tantas outras lutas. Bel, como a chamamos, é carioca, rodou o mundo com o circo onde conheceu seu marido, filho da comunidade, entre São Joaquim e Mafrense. Bel veio morar no Piauí e logo se agregou à luta do território, para seu marido é retorno aos modos de vida na comunidade, para ela é encontro. O terreno da família é local de produção e reprodução da vida, lá abriga mais de uma casa, entre os familiares, está a casa da sogra, uma incansável na luta pela permanência. Sua casa fica em frente uma lagoa, tem bichos, tem verde, tem o frescor da biointeração com a natureza. Em seu depoimento, Bel conta sobre

as vezes em que se sentiu invadida, pois as assistentes sociais da prefeitura tem a prática de adentrar às casas sem permissão e assim o fizeram na casa da entrevistada.

E na terça-feira, dia 12, invadiram...algumas assistentes sociais da prefeitura invadiram o nosso terreno. Entraram sem permissão. O portão estava fechado. O cadeado não estava trancado, mas o portão estava fechado e a minha sogra foi pega de surpresa com alguns membros da prefeitura dentro da casa dela (Isabel Jardim, 2017).

Figura 32 – Abordagem de assistentes sociais.

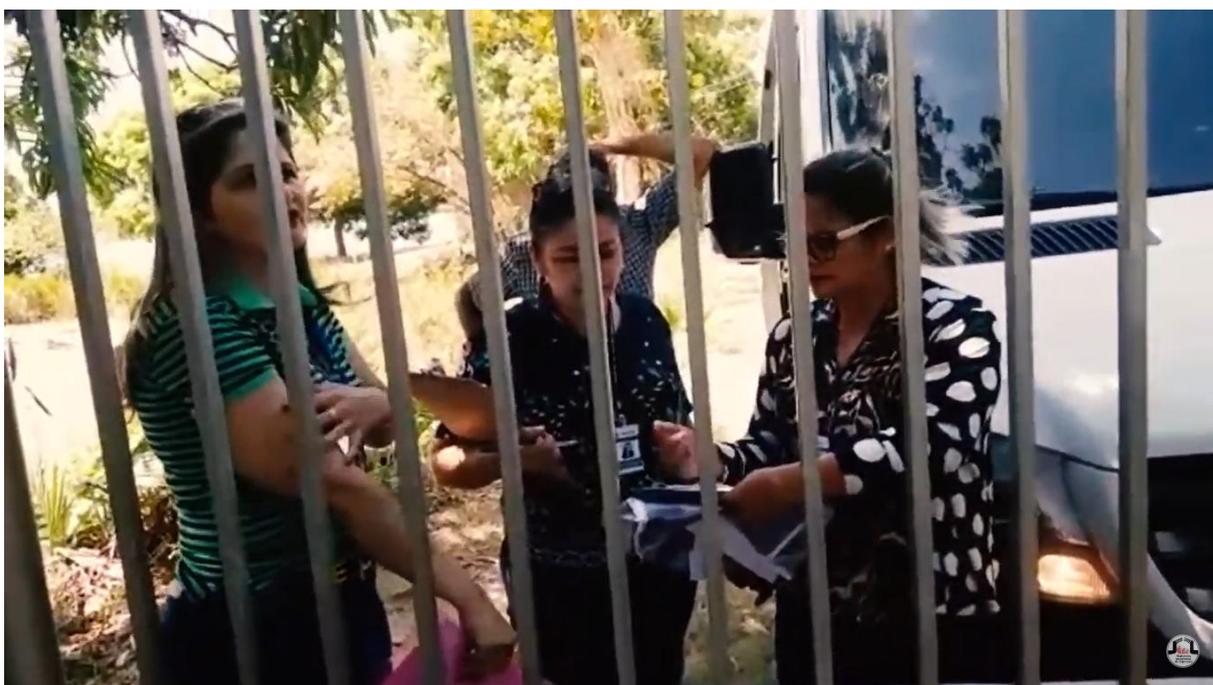


Foto: Acervo pessoal.

A história escolhida por Bel para contar, se repetiu por diversas vezes em outras casas da comunidade, principalmente nos momentos em que estavam selando as casas, pois funcionários da prefeitura não explicavam o que significava o selo e nem pediam permissão para entrar. Ao longo do depoimento ela explica que sua sogra entrou em casa e se deparou com as assistentes sociais. Bel segue a narrativa:

É... nunca é muito confortável ter pessoas dentro da nossa casa sem que a gente tenha convidado pra entrar, sem ter dado permissão pra entrar e ainda mais falando o que ele falaram. Coisas como “que a gente não ficaria lá; que não adiantaria; que em 10 ou 20 anos ninguém estaria mais lá; que a prefeitura precisava daquela área pra fazer um parque. A luta...apesar da luta de moradia ser uma luta muito importante...importantíssima, a gente pode ver coisas muito...raízes muito mais profundas, é...coisas muito desiguais mesmo que a gente fica com vontade de que...de mudar mesmo. De que as pessoas que moram aqui sejam aceitas, que seus pensamentos sejam aceitos, que a suas traições sejam aceitas, que a sua cultura seja aceita e que não queiram transformar uma vegetação tão linda como a vegetação entre rios, próxima da lagoa, seja destruída e transformada em um mero cartão postal cheio de cimento e com árvores que não sejam nativas. Então eu to na luta por uma cidade

em que todos possam participar, uma cidade participativa e de...uma cidade bonita de diferenças...de diferenças harmônicas (Isabel Jardim, 2017).

No depoimento de Bel, fica explícito que este projeto de cidade é de tal modo subalternizador, que sequer as famílias são consideradas sujeitas de direitos em seus espaços privados de moradia. A narrativa de Bel se soma à de Joceilson, quando ela menciona a falta de participação e afirma que o projeto foi feito por muitas mãos, menos as mãos dos moradores. Aqui se explicita a ausência do povo nas decisões da cidade, incluindo naquele espaço geográfico de sua moradia, não há autonomia no domínio do seu lar, pois a qualquer momento ele pode ser invadido para ser medido, averiguado, contabilizado, quantificado, precificado e selado. Mais uma vez podemos observar a presença de Ubuntu nas relações estabelecidas na comunidade e nas cosmo-sensações/percepções, que se apresentam na comunicação, pois enfatiza a união na tomada de decisão, bem como uma ética que se estabelece em relação respeitosa aos seres e entidades que os cercam, ao tempo em que vemos a insistência de uma política epistêmica por parte da prefeitura, que busca sufocar os entendimentos comunitários.

Bel invoca a necessidade de se olhar para o entorno e respeitar as diversas vidas que ali se encontram e confraternizam, e afirma que um projeto de cidade que põe o cimento no lugar de árvores está fadado ao fracasso. Mas este olhar colonial não respeita os seres humanos, que são, a priori, seus semelhantes, o que fariam em relação às outras vidas? Sousa (2021), traz uma reflexão importante “considera-se superior a todas as vidas e tem as outras vidas não humanas ao se dispor, o que lhe dá autonomia, liberdade e arrogância, que impedem qualquer atuação de proteção às outras vidas chamada natureza” (Sousa, 2021, p. 193). As vidas não-humanas, no projeto do capital, é meramente matéria-prima para extração de lucro. As lagoas serviram até certa altura para explorar o barro e garantir o lucro dos donos das olarias, mas como hoje esta é uma atividade financeira que não faz mais parte da economia da cidade, enquanto fonte de lucro preponderante, as culturas que ali se faziam ao redor destas vivências já não são mais necessárias, justifica-se o morticínio e a sua não preservação.

Figura 33 – Print do documentário A voz da Esperança. Bel e seu Filho Angelo.



Fonte: Canal do youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

A última voz de esperança do documentário é de Maria Lúcia Oliveira, que apresenta disrupções comunitárias no âmbito das hierarquias que separam e inferiorizam determinadas vidas. Ela põe no centro da discussão a ancestralidade, os ensinamentos que recebeu desde seus mais velhos, inclusive, a força e a energia dos que vieram antes no território onde sua família criou sua temporalidade e espacialidade, entende a importância de reverenciar os que vieram primeiro e reconhece que suas cosmopercepções/sensações ainda estão presentes.

Maria Lúcia. Moro nessa região há 47 anos e nasci nessa região, né? Nasci aqui nessa região e a nossa luta, especificamente hoje, é contra a implantação de um grande projeto, né? Projeto Lagoas do Norte que vem desrespeitando os nossos direitos e também os nossos valores, por que nós moramos aqui nessa região há 47 anos. A gente contribuiu com a história de Teresina. Nós somos a segunda geração...aliás, nós, aqui...primeiro aqui nessa região habitaram os índios Potis e eles foram dizimados e a gente tem uma herança desses índios, por que a gente pratica a mesma cultura que eles praticavam, né? Então a forma como a gente tem sido desrespeitado pelo projeto Lagoas do Norte tem nos deixado de uma forma muito machucada, por que a gente não foi ouvido, em nenhum momento a prefeitura nos ouviu, sendo que tudo que existe em Teresina saiu dessa região: o minério pra construir Teresina saiu dessa região, a força de trabalho saiu dessa região. Aqui a gente nunca teve direito a escolas, foi o povo pra construir as escolas; construir a igreja foi luta nossa; construir também a creche foi luta nossa; os hospitais. Então pra nós é muito estranho como a gente nunca precisou do poder público pra nada e agora que vem tanto dinheiro, vem tanto recurso de fora...em nome de ajudar a população quer é tirar a gente pra botar a gente pra longe. O que mais nos preocupa é realmente a perda dos nossos valores, da nossa história (init). Uma história que a gente ajudou a construir (Maria Lúcia, 2017).

Figura 34 – Print do documentário A Voz da Esperança. Lúcia Oliveira.



Fonte: Canal do youtube Mulheres nos Terreiros da Esperança.

Lúcia traz a força da história local em espiral e em muitas conexões, aprofunda e complexifica o entendimento de território para além do que “os olhos enganam” no formato da cidade atual, pois demarca uma história mais profunda e de larga duração, seu aqui territorializado é intrinsecamente ligada ao antes, temporalidade ampla que inclui os povos originários e como seus antepassados se relacionam com o presente nas práticas culturais, nos saberes que orientam a vida hoje e na perspectiva ampla de futuro. O respeito que Lúcia tem pelos povos originários é pelo reconhecimento de uma história que pode estar dispersa pelas sucessivas tentativas de dizimação dos povos indígenas, mas está viva em corpo, mente e espírito, pois ela se auto-reconhece como afroindígena. Corroborando com esta necessária reverência aos povos originários, Sodré (2002) lembra que a espacialidade dos terreiros no Brasil tem sempre um lugar para o caboclo.

Explica-se: o índio é, para o terreiro (como para os negros nos Estados Unidos), o dono original da terra brasileira, e através daquela inscrição simbólica, é reverenciado do mesmo modo que os antepassados ilustres da comunidade negra, os Eguns. O próprio culto ao caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais (Sodré, 2002, p. 60).

Em outras ocasiões, Maria Lúcia realizou um trabalho de buscar a ancestralidade indígena na comunidade, foi entrevistar as pessoas em suas casas e questionava sobre suas origens, ao que as pessoas da comunidade respondiam sobre sua ascendência indígena, embora não soubessem nomear suas etnias. Em certa ocasião, Lúcia levou à comunidade o escritor

indígena Daniel Munduruku, entre as conversas se identificavam como parentes. Trago essas histórias se completando ao relato de Lúcia para dizer sobre a possibilidade de uma convivência ampla onde as subjetividades não se negam e nem se apagam no encontro com o outro, mas podem se irmanar. Trago a ideia de ch'ixi, de Cusicanqui (2018), quando a autora traz esse conceito para pensar o entre, que pode ser “um modo de não buscar a síntese, de trabalhar com e na contradição, de desenvolvê-la, na medida em que a síntese é o desejo de retorno ao Uno” (Cusicanqui, 2018, p. 83). Este conceito aymara guia o pensamento de Cusicanqui (2018) na proposta de desenvolver um caminho epistemológico para experimentar o mundo. Não é apenas intelectual, mas também político e comunitário, traz à tona a necessidade de dar vazão aos sentidos: Olhar, sentir e vivenciar. Na tradução da palavra em português, o termo significaria cinza, esta é a metáfora trabalhada pela autora aymara. A autora, que reivindica sua ancestralidade indígena ao tempo em que não nega sua ascendência europeia, nos põe a pensar sobre o que está entre as cores que dão a ideia de cinza se vistas de longe, mas se vistas de perto podem apresentar outras camadas de cores. Segundo ela, se olhamos com um pouco mais de atenção ao ch'ixi pode ser possível que notemos que este cinza é feito de pontos de cores puras e agônicas: manchas brancas e manchas pretas entrelaçadas. Ela usa a metáfora também para pensar sobre o masculino e feminino, sempre inspirada na cosmo-sensação/percepção indígena andina. O depoimento de Lúcia nos dá a possibilidade de olhar novamente para a comunidade e ver a complexidade de formações, que ali se encontram e se respeitam em complementaridade.

Tanto Ubuntu e Bem Viver, que observamos nesta comunicação, nos chama atenção para enxergar os terreiros de esperança como espacialidade de práticas comunitárias, que firmam em uma teia complexa, que amplia as sensações para incluir e não excluir, para ser recíproco, age em respeito e cuidado em relação ao que está dentro e fora, firmam relações que se autodescobrem na interdependência para buscar o equilíbrio cósmico, que por sua vez prima por justiça e paz (Ramos, 1999).

4.4 JORNALISMO POPULAR E INSURGENTE: NA TRANSCENDÊNCIA COMUNITÁRIA

Fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória (José Saramago).

O jornalismo que a comunidade Boa Esperança convida a pensar e o faz coletivamente, com a Plataforma de Comunicação Popular Colaborativa OcorreDiário, é de oralidades, memórias, testemunhos, firmado, sobretudo, nas entrevistas como um diálogo e uma ponte que

constrói o comum entre Eu-Tu. Um jornalismo pautado no senti-pensar, pois elabora sua prática pensando pelo coração. Para a teórica yamara, Cusicanqui (2018), há outro modo de pensar originário, que é pelo coração.

O outro modo de pensar que aqui me interessa é, é o *amuyt'aña*, um modo de pensar que não se reside na cabeça, mas na *chuyma*, que se pode traduzir como coração, embora não seja só isso, mas as estranhas superiores, que incluem o coração, mas também os pulmões e o fígado, quer dizer as funções de absorção e purificação que nosso corpo exerce em intercâmbio com o cosmo. Poderia dizer então que a respiração é a batida constante no ritmo desta forma de pensar. Falamos do pensar da caminhada, o pensar do ritual, o pensar da canção e do dançar. E esse pensar tem a ver com a memória, ou melhor dizendo, com as múltiplas memórias que habitam as subjetividades (pós) coloniais nas nossas zonas dos Andes, e que expressão também terreno linguístico (Cusicanqui, 2018, p. 121, *tradução nossa*).

Cabe destacar, que quando utilizarmos o termo jornalismo popular não o confundimos com aquelas vertentes onde o popular é na verdade o popularesco, subprodutos dos grandes conglomerados comunicacionais para alcançar a fatia do mercado que toca os setores mais populares que, no entanto, em nada contribui para a emancipação deste povo, ao contrário, busca condições de manter o *status quo*. O jornalismo popular, que aqui mencionamos, é aquele que caminha junto com os setores populares, como diz Cusicanqui (2018), pulsa nas entranhas superiores, se elaborando no coração e nas memórias múltiplas do povo. Optamos por utilizar o termo popular por entender que é uma das formas de praticar a comunicação popular.

O processo de comunicação popular começa quando os grupos de mais baixo status deixam de fazer esforços para se comunicarem através da hierarquia das elites intermediárias ou dos meios públicos ordinários e estabelecem seu próprio sistema de comunicação horizontal (Paiva, 2003, p. 138).

Contra a exclusão e a negação ao direito de dizer a palavra, os setores populares forjam seus próprios espaços de comunicação, sem esperar que sua história seja contada pelos conglomerados midiáticos, que por sua vez, tem seus interesses no mercado junto aos atores hegemônicos. Optamos por adotar jornalismo popular, pois aqui abordamos uma produção coletiva feita entre a comunidade e o OcorreDiário, ou seja, há um outro ator em encruzilhada, que não necessariamente aquele que se encerra no território. Apesar de considerar que se trata de uma produção comunitária, alocada em um espaço que rompe o espaço geográfico da comunidade, que assim se reelabora horizontalmente desde outras percepções.

Além disso, é um jornalismo que se faz em transcendência, pois ele se pretende contracolonial em suas ações, decolonial em suas inspirações elaboradas desde o pensamento latino americano, anticolonial como uma herança de resistência e pós-colonial como um devir,

ou, como diz Cusicanqui (2019), pós-colonial como um desejo. É transcendente, pois quer atravessar a racionalidade moderna e quer dialogar com os diversos atores no cenário da produção coletiva; comunitária, que tem seus vínculos com o povo, seus modos de ser e viver. É um jornalismo que se compõe desde as imagens invisibilizadas, do não-dito, do embargado, das latinoamericanas que sentem e vivem desde a terra, de todos os seres e de outros lugares, não-lugares, que ousam atravessar a modernidade o projeto hegemônico ocidental. É um jornalismo que não se encontra na neutralidade, mas na ação de recompor o presente fazendo frente à hegemonia e entendendo que

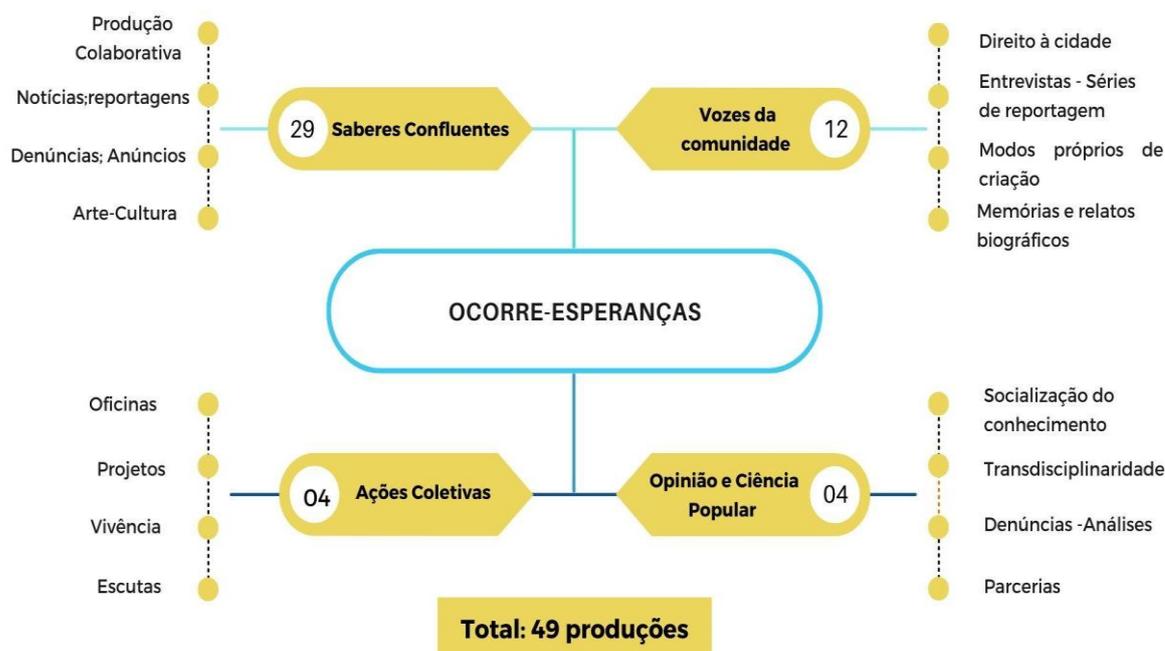
Se a comunicação é o cenário privilegiado da dominação ideológica, então não se trata apenas de compreender o funcionamento discursivo da ideologia, mas também de enfrentar as implicações práticas de sua artilosa neutralidade (Martín-Barbero, 2002, p. 46, tradução nossa).

Neste espaço, irei apresentar uma parte da produção comunitária da Boa Esperança, alojada no OcorreDiário, desde a editoria intitulada “Esperanças”. Nesta editoria, encontramos artigos de opinião, reportagens, entrevistas, entre materiais produzidos colaborativamente com o coletivo OcorreDiário, como também uma série de produções realizadas apenas pela comunidade. Uma das produções que merece o destaque, dentre aquelas idealizadas e produzidas pela comunidade tem recebido o nome de “Série de Reportagem”, até o momento foram duas “Série de Reportagem Teresina Sem Maquiagem” e “Série de Reportagem Invisibilizadas: afluentes que vivem do rio”. Em parceria com Luan Matheus Santana, publicamos o artigo “Comunicação popular e o cotidiano de lutas pela cidade: ‘Lagoas do Norte pra quem?’”, que tinha como objetivo analisar a editoria Esperanças. Nesta produção compreendemos que:

Apontamos, portanto, que todas as matérias produzidas são pautas erguidas pela comunidade e como modo de dar forma a elas envolve a busca de vários métodos participativos. Por vezes, são áudios da comunidade que se transformam em textos; em outras ocasiões, é possível detectar que as reportagens são entrelaçadas por vídeos e fotografias enviadas pela comunidade; ou ainda, são escritos que completam vídeos ou vídeos que complementam escritos. É um complexo emaranhado comunicativo que se tece em rede, onde os saberes vão criando sentidos à medida que produzem um todo coletivo (Santos; Santana, 2021, p. 45).

Dividimos as produções desta editoria em 4 partes: Saberes Confluentes, Vozes da Comunidade, Ações Coletivas, Opinião e Ciência Popular.

Figura 35 – Produções da editoria Esperanças.



Fonte: Autoria própria.

Encarar uns aos outros como seres humanos integrais é o projeto pedagógico de engajamento crítico que moveu bell hooks (2013). Como ela, acredito que o processo educativo pedagógico presente em uma comunicação integral é parte da caminhada para contra-colonizar o mundo. É assim que a comunidade Boa Esperança anuncia o porvir engajado aos seus primeiros, aos seus mais velhos e à vizinhança. Pondo em evidência uma maneira de pensar que integra corpo, mente e espírito, hooks (2013) comenta que a abordagem holística e a prática espiritual apreendida em sua dedicação ao budismo, quando foi aluna de Thich Nhat Hanh, a permitiram vencer anos de socialização, que a levaram a crer que a sala de aula perde importância quando leva em conta esta perspectiva. Aprendemos que tudo que passa do visível, palpável, calculável e factível perde importância para o mundo da razão. Isso não é diferente quando levamos em conta a comunicação e seus produtos à venda. No entanto, a comunicação integradora que sentipensamos ao nos permitir pesquisar e agir com o comunitário, se põe a dialogar com o entorno, mente, corpo e espírito que buscam pensar outras vivências.

4.4.1 Afluentes: Trabalhadores e trabalhadoras invisibilizadas que vivem do rio

Oralidade, memória, respeito à ancestralidade, testemunho, histórias de vida são as ferramentas que perpassam a prática comunicativa, quando Lúcia Oliveira faz das entrevistas um modo de narrar as histórias comunitárias. “Afluentes de pessoas invisibilizadas que vivem do rio”, uma Série de Reportagens, é uma expressão genuína do ato comunicativo que gera o comum. Nenhuma história fica para trás e a cidade se mostra em sua maior pluralidade quando visibiliza as pessoas/afluentes, que são a vida do rio, que corta a chamada mesopotâmia brasileira. Nesta série, Maria Lúcia entrevistou Dona Oscarina, mulher recicladora, moradora do Bairro Olarias; Seu Raimundo, vazanteiro e pescador, morador da Av. Boa Esperança; Senhor Antônio, vazanteiro e morador da Av. Boa Esperança; por fim, Dona Margarida, artista ceramista, moradora do Bairro Poty Velho, é sobre o relato desta última que iremos nos debruçar.

4.4.2 Margarida: “artista, negra, indígena e mulher libertadora”

O relato escolhido foi o de Dona Margarida. O vídeo da entrevista tem 7 min e 53 s e pode ser acessado no Portal OcorreDiário acompanhado de um texto⁴⁰.

Margarida - “Eu me chamo Margarida, tenho 60 anos, moro do Bairro Poti há 30 e poucos anos, fui oleira, saí da olaria e me tornei artesã. Pra mim, esse local é a minha sobrevivência, foi meu grito de liberdade. O rio porque de lá, muitas vezes eu pesquei para dar de comer aos meus filhos pequeno, né? E hoje em dia a gente trabalha aqui no corredor, no pólo ceramista. Quando eu comecei a trabalhar na olaria foi no ano de 74, no forno da prefeitura, com tijolo e telha comum. De lá pra eu trabalhei com o Longuin, trabalhei com Salomão, trabalhei com o Trepinha, trabalhei em várias olarias.

Lúcia - A senhora foi indenizada quando veio aquela indenização dos oleiros?

Margarida - Não fui indenizada. Procurei o dono de olaria que eu tinha trabalhado por último, mas ele disse que já tinha fechado a quantidade. (...)

Lúcia- Queria que a senhora falasse do amor pelo lugar, se você se sente parte do lugar

Margarida - Eu me sinto demais, aqui pra mim é uma família. Todo dia eu tô aqui.

Lúcia - A gente tem observado outros empreendimentos, que muitas vezes na narrativa do progresso a gente não se vê inserida. *Eu também fui oleira e não fui indenizada.* Como a senhora vê essa questão do progresso?

Margarida - Bom, o que eu vejo nesse progresso é, eu acho assim, que nós vamos continuar no anonimato. Porque o que se é verdade se diz, se não procura os verdadeiros, pessoas que sabem, que sentiu, que passou, a gente vai continuar no anonimato, sem ser vista. Lá atrás, escondida, se não fosse o artesanato, eu continuaria a Margarida oleira, porque eu trabalhei muitos anos na olaria e nunca fiz uma entrevista, nunca ninguém me procurou pra saber como era que eu vivia como era que

⁴⁰ Disponível em: <https://ocorre diario.com/afluentes-de-pessoas-invisibilizadas-quem-vive-do-rio-em-teresina-conheca-a-historia-de-margarida/> . Acesso em: 04 out. 2022.

eu tava, se eu tinha dava para sustentar a minha família, mas não. Na hora que veio o benefício que eu poderia ser beneficiada cheguei e lá e já não tinha mais vaga (...) Se não fosse o polo eu continuaria ser a margarida oleira, por isso que eu digo aqui pra mim serviu como um grito de independência. Foi aqui que eu me tornei conhecida, foi aqui que eu deixei de ser oleira, simplesmente uma dona de casa. Hoje em dia eu sou e me classifico como artista, negra, indígena e mulher libertadora.

Lúcia - A senhora teve algum problema de útero? Porque teve muita mulher que trabalhou nas olarias que teve.

Margarida - Se eu tenho eu não sei. Num era, a gente entrava com um pano aqui e entrava dentro da caieira, pisando em brasa, porque o dono da caieira tinha, porque tinha, que entregar os milheiro de tijolo. Muitas vezes eu fiz isso, muitas vezes a gente fez isso (...) aí na hora H a gente não foi reconhecida, mulher. Eu não tive problema de útero, graças a Deus, mas eu vivo com uma dor de coluna constante. Quando eu comecei eu tinha 14 anos, eu era muito nova. Eu carregava lata d'água na cabeça e quando chegava na olaria carregava um milheiro de tijolo. Quando o tijolo era fino tudo, mas e quando era tijolo de adobe? Aí, minha filha, tudo isso para uma pessoa jovem como nós era naquele tempo, né? Subindo 35 rolo de tijolo como nós subia, não é fácil, minha amiga.

Compartilho o trecho da entrevista feita por Lúcia Oliveira com a Dona Margarida, por acreditar que ela é reveladora da comunicação integradora e de um jornalismo que transcende pirâmides invertidas, imparcialidade, objetividade, copydesks ou qualquer outro tipo de regra que foi utilizada para padronizar o jornalismo. Na série de reportagens realizada por Lúcia, com gravação e edição do artista Maurício Pokemon, revelam uma prática de jornalismo de oralidade, enlaçando a entrevista como um diálogo que dá suporte ao registro do cotidiano partilhado. Ao contrário da objetividade proposta pelas escolas de jornalismo, observamos a subjetividade compor e dar sentido à narrativa e ao contexto. A matéria-prima deste produto audiovisual se ancora na ponte Eu-Tu, quando Lúcia alcança as memórias e lembranças de Margarida por ter partilhado das mesmas vivências em comunidade e na olaria. Quando Lúcia indaga sua interlocutora sobre as consequências do trabalho na olaria, indenização ou sua percepção sobre o progresso, ela está não apenas em busca de frases de efeitos ou em busca da fala perfeita para compor o seu material jornalístico, mas ela está partindo das memórias coletivas para mobilizar afetos, gerar processo educativo e trocar vivências em torno de uma temática latente na comunidade.

Figura 36 – Margarida (à esquerda) e Maria Lúcia (à direita).



Fonte: Portal OcorreDiário.

É por meio da troca de olhares e pela confiança estabelecida que ambas tecem um diálogo, tendo a entrevista como um suporte. Para Medina (1986), a entrevista é uma técnica de interação social e interpretação informativa e além disso, “pode também servir à pluralização de vozes e a distribuição democrática da informação” (Medina, 1986, p. 8). É, portanto, uma troca justa e solidária, na temporalidade comunitária o diálogo plural revolve memórias passadas para dar lugar a um presente de afirmação identitária de quem sobreviveu às brasas e ainda fez do barro um modo de vida, mas agora uma vida que faz saltar o sorriso ao se auto-afirmar: “Hoje em dia eu sou e me classifico como artista, negra, indígena e mulher libertadora”, diz Margarida sobre suas memórias de barro. São histórias de vida que afirmam identidade, afirmam suas experiências, reverenciam a narrativa compartilhada e vivência no chão concreto da vida. Cabeça e coração pulsam cartografando os caminhos que o pé pisa. As histórias de vida que compõem esta comunicação são a “expressão da experiência” (Pineau; Le Grand, 2012).

A história de vida, aqui definida como busca e construção de sentido a partir de fatos temporais pessoais, envolve um processo de expressão da experiência. Na sua especificidade, essa definição alarga triplamente o território das ‘escritas do eu’: primeiramente, fora do espaço da grafia, não se restringindo aos meios escritos (biografia, autobiografia, diário, memórias), mas integrando a elas a fala, ou seja, a dimensão da comunicação oral da vida. Essa definição também abre essas escritas do eu a outras mídias – fotografia, teatro, rádio, vídeo, cinema, televisão, Internet –, cuja utilização atual multiplica as possibilidades naturais de expressão (Pineau; Le Grand, 2012, p. 16).

Neste plurólogo (Medina, 2006) revelador, Lúcia e Margarida são testemunhas da história desde quando fabricavam tijolos, até a prefeitura municipal instalar o “progresso” que excluiu as famílias ribeirinhas que foram exploradas pelas atividades econômicas locais. Como dito em capítulos anteriores, apenas algumas famílias de oleiros foram indenizadas, ainda assim, com valores que não alcançaram uma reparação integral e justa das décadas de trabalhos insalubres na lida com a fabricação de telhas e tijolos, que cobriam as casas da elite mafrense, mas descobriam infâncias, adolescências e juventudes de muitos ribeirinhos.

Ao fim e ao cabo, Lúcia e Margarida são testemunhas e tecem desde suas memórias formas-conteúdos de denunciar o vivido, ao tempo em que anunciam outros projetos de vida. O testemunho nesta comunicação insurgente, popular e ancestral elementos concretos da vida de quem narra, mas também troca com quem interpela.

Por esse raciocínio, os vestígios para a reconstituição desse real estão nas falas dos entrevistados (ou testemunhos) que nos chegam pela narrativa. E essa narrativa pode ou não prescindir dos códigos da linguagem jornalística tradicional para contar a experiência do outro. Ou seja, nas narrativas jornalísticas legitimadas pelo discurso hegemônico, o Outro é um terceiro: “Fulano disse”, “Sicrano declarou”, é aquele que apenas “conta”, “diz”, “explica”. Nesses casos, não há espaço para alguém que conta a história, e isso é um elemento que atrofia a narrativa (Peres, 2016. p. 97).

Nem Margarida e nem Lúcia são terceiras, ao contrário, fazem de seu testemunho a legitimação de uma narrativa que transcende a mera declaração, onde a fala busca fluir sem represamentos e como quem vai se misturando para ser barro, vai modelando à quatro mãos, duas mulheres, que confluem em reminiscências e em sonhos do presente; se descobrem na relação “somos porque somos juntas”, de Ubuntu, estabelecendo uma conexão de tempo amplo, que não se iniciou no momento da entrevista, mas tem raízes ancestrais, que se fazem continuidade neste encontro de troca.

Sobre a lama e o barro, matéria-prima dos oleiros e também matéria-prima dos e das ceramistas, artistas do Poty, Lúcia nos lembra, com seu testemunho umbandista, que Nanã é Orixá do Barro. Primeira energia que dá origem ao mundo, junção dos elementos água e terra que, por sua vez, resultam no barro. É dessa energia que surge toda a vida e é para onde ela retorna ao fim da encarnação. É energia das avós, sabedoria e paciência para modelar a vida. Aqui entendemos a arte de narrar com um trabalho artesão que se tece espelhando imagens espiraladas entre presente, passado e futuro.

O ofício de oleira, antes exercido tanto por Lúcia como por Margarida, soma ao ofício do barro que se faz cerâmica em forma de arte e mais uma vez materializa como performativa artística a memória dos ancestrais. Leda Martins (2021) lembra que “Nas américas, as artes,

ofícios e saberes africanos revestem-se de novos e engenhosos formatos” (Martins, 2021, p. 71). Pelas mãos de Margarida a memória também flui, pois sua arte é modo de dizer sobre si e sobre os seus, é modo de dar continuidade à vida, cria-se espirais que fazem a mimese ter início, meio e retorno, sem contudo haver, necessariamente, um tempo linear cronológico, que define o tempo de início. A narrativa disposta em conversidade é reveladora da oralidade como mantenedora de saberes, epistemes, técnicas e tecnologias. O audiovisual, neste sentido, vem como uma artesanaria digital, que permite o trânsito dialógico entre sujeitas que se irmanam ao contar suas trajetórias.

Lúcia e Margarida se encontram na conversidade da encruzilhada, onde os tempos se cruzam para demarcar a narração como ação integral onde habita a re-existência de vidas comuns. Para Martins (2021), encruzilhada é espaço sagrado onde há a possibilidade de interpretação do trânsito epistêmico, onde se encontram conhecimentos diversos, onde os trânsitos se confrontam e se entrecruzam. Quer dizer, há tensão nas encruzilhadas, lugar de confluências e transfluências, rupturas e conformações. Segundo a autora, é lugar de terceiro. Podemos pensar na encruzilhada como lugar onde é possível a coexistência de contraditórios, como um espaço-tempo onde é possível a construção das sínteses, é na encruza o lugar do diverso e plural. Vigiada por Exu, orixá da comunicação, quero sentir-pensar a encruzilhada, onde encontramos Lúcia e Margarida, em suas temporalidades, para dizer uma comunicação que se cria e recria, onde há tensões e confluências, onde há a possibilidade de sintetizar o comum. Não enxergaria melhor lugar para pensar comunicação do que este, visto que, por excelência, a comunicação deve ser a acolhedora do diverso e do plural. É nesse movimento espiralar, onde podemos enxergar diversos movimentos circulares, que a narrativa das águas e do barro fluem e se modelam.

Narramos as coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os havíamos antecipado. É pois sempre a linguagem, assim como a experiência e a ação, que esta articula, que resiste ao assalto dos céticos. Ora, predizer é prever e narrar é “discernir pelo espírito” (*cernere*). (Ricoeur, 1994, p. 26).

Se faz importante destacar a experiência e a ação que as memórias narradas até aqui articulam com a linguagem e a possibilidade de dizer a palavra, aqui permitida pela construção coletiva da comunicação e seus aparatos técnicos apropriados de modo conjunto, para construir uma narrativa síntese na encruzilhada. Se é certo o que Martín-Barbero (2002) afirmou em “O ofício do cartógrafo”, sobre as tecnologias e as mudanças de posição ou embotamento entre razão e imaginação, arte e ciência, saber e informação, saber experto e experiência profana, é

certo também que os setores populares têm aliado às suas técnicas e tecnologias ancestrais à apropriação tecnológica digital para criar suas narrativas, criando uma encruzilhada tecnológica onde se encontram os diversos, os confluentes e os transfluentes.

Qual o enredo comunicativo da revolução tecnológica introduzido em nossas sociedades é uma nova forma de relação entre os processos simbólicos - que constituem o cultural - e as formas de produção e distribuição de bens e serviços. A nova forma de produzir, inextricavelmente associada a uma nova forma de comunicação, converte conhecimento em uma força produtiva direta (Martín-Barbero, 2002, p.33, tradução nossa).

Os conhecimentos enraizados na cultura popular agem de modo a realizar uma produção a partir da apropriação dos objetos técnicos, como já afirmamos com Santos (2002) em capítulos anteriores, é dos mais pobres que se revelam as estratégias de transformação mais criativas. Além disso, podemos afirmar que o lugar da produção do conhecimento se desloca. Mais uma vez, invocando a metáfora da encruzilhada, em Martins (2021) e sua noção espiralar, entendemos que a noção de centro é deslocada pela improvisação. Na espiral desta produção, o centro de produção já não é o mesmo e as apropriações performáticas, desde as margens, podem tomar lugar, improvisando suas formas estéticas, epistemes e ontologias, sem perder de vista o fio da tessitura narrativa, que envolve o território e suas memórias. De modo que,

abaixo e acima dos esquemas narrativos e dos estratagemas do mercado, às transformações tecno-perceptivas que possibilitam as massas urbanas a se apropriarem da modernidade sem deixar sua cultura oral (Martín-Barbero, 2002, p. 25, tradução nossa).

As memórias de barro são coletivas, pois compõem a vivência coletiva ribeirinha das comunidades, que vivem entre os rios Parnaíba e Poty, onde se encontram estas águas e se formam as lagoas, algumas delas forçadas pela extração das olarias, nos lembra Chico Oliveira. Na comunicação estabelecida por Lúcia e Margarida, que buscam visibilizar os invisíveis que vivem do/no rio, fica claro que o sonho de toda a comunicação é ser reveladora do encoberto, é ser comum. Sobre a memória coletiva o cotidiano comunitário de lutas:

Nos parecia então que a memória coletiva somente poderia incidir nas lutas do presente no contexto local de comunidades relativamente pequenas, articuladas entre si em redes diversamente vastas. A memória parecia mais profunda quanto mais circunscrito e compartilhado seja o espaço de realização da vida em comum (Cusicanqui, 2018, p. 138, tradução nossa).

É sobre esta memória coletiva, que incide nas lutas comunitárias, que Margarida e Lúcia partilham, fortalecendo seus laços e redes de re-existência por seus modos de vida e seus direitos ao território. Esta conexão da vida comum vai enlaçando outros sujeitos, próximos ou distantes, pois a solidariedade construída da Boa Esperança se espalha onde quer que tenha luta pelo direito à vida e ao Bem Viver, pois isso que ensina a filosofia Ubuntu, ser coletivamente. As histórias de vida, que se sobressaem nas águas do Parnaíba e Poty, vão se articulando em uma rede vasta e diversa e vai se aprofundando à medida que revela uma vida comum e partilha, são histórias onde as personagens da vida real se reconhecem. Podemos mais uma vez pedir permissão para convidar Oxum, com sua força e beleza, para pensar a boniteza desta comunicação, que flui na busca de justiça social e paz, para que se deixe mover em seu devir histórico vocacionado à felicidade. É uma comunicação, que como o rio, acolhe as águas que lhe chegam para continuar sendo. É Ubuntu, pois ao acolher as águas da chuva, passa a ser junto a ela e só é porque a acolheu, é interdependência, que gera vida sem subjugar ou apagar. Além de acolhedora, é abundante, pois dá condições de nutrir e fazer crescer a vida na terra. Sem a comunicação não nutrimos relações e ela é capaz tanto de arrasar como de fortalecer e acalmar, assim como as águas podem ser torrentes ou mansidão.

4.4.3 Seu Antônio: “Vendi quatro gadozinhos que eu tinha no Maranhão e vim para o Piauí”

Outra história contada nesta mesma série de reportagem é a do senhor Antônio, histórias invisibilizadas de quem vive do rio. Lúcia inicia a conversa perguntando sobre o rio, qual a importância dele na vida de seu Antônio e seus vizinhos, quais as atividades que ele realizava ali, sobre os empreendimentos e atividades realizadas que estão degradando o rio, dentre outros assuntos. Este material audiovisual tem 5 min e 30 s, acompanhado de um texto no Portal OcorreDiário⁴¹. Seu Antônio é vazanteiro, logo uma conexão entre entrevistadora e entrevistado se forma, quando Lúcia revela que também é. Então ela afirma e indaga:

Muito bem. É que eu estou aprendendo com o senhor, por que eu também não sei, né? Eu sou vazanteira também, mas estou aprendendo. Deixa eu lhe perguntar outra coisa: Esse ofício de plantar na vazante, o senhor aprendeu com quem? De quem que o senhor traz essa cultura de plantar? (Oliveira, 2022).

Então, o Senhor Antônio conta um pouco da sua história.

⁴¹ Disponível em: <https://ocorrediariorio.com/o-rio-e-fonte-de-vida-conta-sr-antonio-vazanteiro-que-sobrevive-do-oficio-na-beira-do-parnaiba/> . Acesso em: 04 out.2021.

(sou plantador) de roça, (a partir de) 1952 pra cá, com 7 anos de idade, eu trabalhei mais o meu pai até o tempo que eu mandei tudo naquela casa, na roça. Depois eu vim aqui pra cidade. Deixei o Maranhão e vim aqui pra cidade pra dar alguma coisa para os filhos que eu e minha mulher não tivemos isso dado pelos pais. Um dia só, somente, de nuvens bonita ou céu bem claro. Um dia amanhecido. Nós não tivemos direito de ganhar. E a minha semente mais a da minha mulher, que a gente chama os herdeiros, tivemos que dar algumas coisas pra ele. Vendi quatro gadozinhos que eu tinha no Maranhão e vim para o Piauí pra comprar uma casa pra dar isso pra eles. Tenho 4 filhos, não tenho todos os 4 formados por que o mais novo foi meio preguiçoso, mas fez o básico. Mas tenho 4 filho com curso superior. Uma pessoa que nunca no mundo teve um dia de aula na vida dado pelo pai: nem eu, nem minha mulher (Antônio, 2022).

Quando seu Antônio diz “que eu e minha mulher não tivemos isso dado pelos pais”, ele revela uma espiral, mais do que um círculo fechado, de narrativas de vida que vão se recompondo ao longo da história das pessoas trabalhadoras, uma temporalidade que conecta os pais deles à vida dos filhos, hoje formados, fruto do labor e da persistência em transformar sua história e dos que vieram após. Quando Lúcia busca essas histórias escondidas ou como ela mesmo diz “invisibilizadas” ao longo do rio, ela busca revelar uma história profunda e complexa, uma memória que se circunscreve em um espaço comunitário e que abrange o comum nas relações, na labuta diária, nos modos de vida, nos anseios de presente e de futuro e o comum nas relações antepassadas. Há auto reconhecimento entre entrevistadora e entrevistado porque há uma auto identificação comunitária, são histórias em espiral que se imbricam, não se repetem, mas se relacionam e se assemelham. Lúcia então reforça a narrativa de vitória e sucesso dos debaixo e infere “Tudo isso trabalhando de roça?”. Senhor Antônio responde:

Trabalhando na roça, minha senhora. Fui me casar cuidando da minha família e do meu pai, com vinte e sete anos e meio, tirando aquela família da lama, do pé no chão, da mal dormida, tratando da doença e fazendo o que comer pra dar pra eles por que nós passamos muitas necessidades com um pai muito (frio) que botava o pé em cima o capim e ele morria de baixo por que ele não tirava (Antônio, 2022).

Figura 37 – Senhor Antônio, vazanteiro ou plantador de roça, como ele diz.



Foto: Arquivo Pessoal.

Antônio que não teve a sorte de um único dia amanhecido de nuvens bonitas e céu bem claro, como ele afirma, pode oferecer isso para seus 4 filhos. Sair da noite mal dormida, foi sua ruptura com uma história de negação de direitos para a reelaboração de outra narrativa, desde 4 sementes plantadas, que segundo ele, foram plantadas por ele e sua esposa. O círculo não se fecha em um vício repetitivo, embora conectado entre os que vieram antes, os presentes e um futuro como resposta aos desejos presentes.

Figura 38 – Imagem da roça do Senhor Antônio.



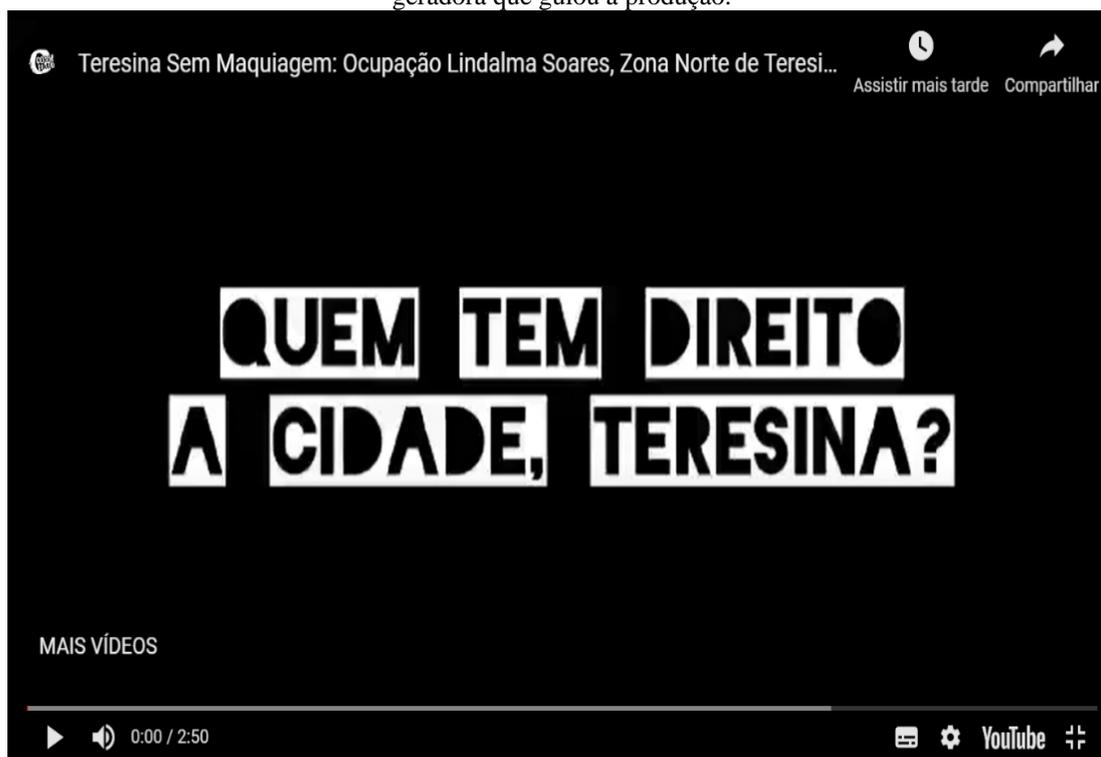
Fonte: OcorreDiário. Foto: Maurício Pokemón.

4.4.4 Série de reportagem Teresina Sem Maquiagem

A Série de Reportagem Teresina Sem Maquiagem, é outra série comunitária que Maria Lúcia desenvolveu junto com suas vizinhas, dentre elas, sua sobrinha e a artista Lu Rebordosa, que construiu com as edições de imagens.

No dia 31 de outubro, as Nações Unidas celebram o dia Mundial das Cidades, por isso “Teresina Sem Maquiagem” foi produzida durante este mês, com este mote se estimulou a seguinte questão geradora “O que é direito à cidade?”. Com esta pergunta, a série entrevistou Raimundo Silva (Novinho), historiador da Boa Esperança, Luan Rusvell, arquiteto e militante do Centro de Defesa Ferreira de Sousa; Luana, da ocupação Lindalma Soares; Francisca e Ângela, moradoras de uma localidade, onde a prefeitura municipal demoliu casas como parte de seus planos para efetivação do Programa Lagoas do Norte, hoje algumas mulheres moram no local, que se convencionou chamar de rua Hiroshima, vivem entre os escombros das antigas casas, que, em alguns casos, ironicamente, foram de suas famílias. Elas vivem em barracos de lona, clamam pelo direito à moradia digna, o que um programa dito urbanístico, como o PLN, deveria suprir, ao invés de demolir casas para trazer o “progresso”.

Figura 39 – Print da tela do vídeo da Série de Reportagem Teresina Sem Maquiagem, destacando a questão geradora que guiou a produção.



Fonte: Canal do Youtube OcorreDiário.

4.4.5 Luana: sou uma jovem periférica, jovem negra, construí a minha casa aqui na ocupação na Santa Maria

Aqui, escolhi partilhar o episódio em que Lúcia entrevista Luana, que passou a ser moradora da ocupação Lindalma Soares (Zona Norte da Capital), mas já foi moradora da Boa Esperança, demonstrando que a preocupação pelo direito à cidade e sua solidariedade vai além do território familiar ou circunscrito geograficamente a seu bairro, rua ou comunidade. O vídeo tem 2 min 50 s⁴², a seguir compartilho um trecho da conversa:

Lúcia - Estamos aqui no mês de outubro, mês das cidades, das urbanidades. Estamos no Parque Brasil, vim conversar com a Luana, uma jovem que está lutando pelo direito à moradia e ela fez a casa dela sozinha. Luana, quero que você me diga o que é direito à cidade para você (...).

Luana - A verdadeira situação das periferias e das favelas, né, eu sou uma jovem periférica, jovem negra, construí a minha casa aqui na ocupação na Santa Maria, estou aqui com meu filho Malcom e com fé em Deus vamos ganhar essa terra porque essa terra é nossa, o direito é nosso. Nossos governantes não vão ficar escondendo isso pra sempre não. A gente precisa ter uma boa visibilidade e vamos ter essa visibilidade.

⁴² Disponível em: <https://ocorrediariorio.com/teresina-sem-maquiagem-serie-vai-ate-ocupacao-lindalma-soares-e-pergunta-o-que-e-direito-a-cidade/>. Acesso em: 04 out. 2021.

Mais uma vez, Maria Lúcia faz das perguntas o lugar para ampliar vozes, conectar projetos de vida e reforçar a identificação, derrubando a barreira que cria *o outro* terceiro e distante, para gerar diálogo. Luana é antiga moradora da comunidade Boa Esperança, a conheci como a jovem bailarina, que amava organizar batalhas de hip hop na praça do Parque Lagoas do Norte, mas que enfrentava o peso do racismo da prefeitura, que sempre buscava impedir que as batalhas acontecessem. Nesta entrevista, conhecemos a Luana mãe, que como diz Lúcia durante o vídeo, construiu sua própria casa sozinha na ocupação. Para Luana, o direito à cidade é ter uma reparação histórica de seu povo, como ela afirma mais adiante na entrevista “O recado é que nossos governantes, prefeito, vereadores reparem aqui, ajude na reparação de nossas terras de direito, nosso povo preto escravizado, o direito à moradia, o direito à terra (...)”. Seu legítimo direito à cidade é retomar aquilo que foi usurpado em séculos de escravidão pela política colonizadora, branca e racista.

O diálogo entre Lúcia e Luana é tecedura de um cotidiano de lutas, que partem das memórias comuns do presente e do passado, que buscam a retomada pelo território, por direitos, pelo Bem Viver e por Ubuntu. É pela oralidade e pela construção dos seus próprios instrumentos comunicativos, que ambas visam romper o silenciamento, a invisibilização, a distorção e o apagamento perpetrados por séculos de exploração. Assim, vão recontando e refazendo seus trajetos que foram apagados pela branquitude. O diálogo aqui é re-humanização, que cria pactos e anuncia outros conviveres. Vale retomar as palavras de Freire (1987) sobre o diálogo:

O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É ele, pois, o movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma. Consciência do mundo, busca-se ela a si mesma num mundo que é comum; porque é comum esse mundo, buscar-se a si mesma é comunicar-se com o outro. O isolamento não personaliza porque não socializa. Intersubjetivando-se mais, mais densidade subjetiva ganha o sujeito (Freire, 1987, p. 9).

As séries de reportagens propostas por Maria Lúcia são uma forma de estabelecer o diálogo, visibilizar histórias e ampliar vozes anônimas dos ribeirinhos, que silenciados constroem diariamente a cidade. Ao entrevistar, Lúcia encontra a si mesmo além de si, pois se torna também o outro, busca a si nos laços comuns que existem nas diversas histórias contadas pelos ribeirinhos. Comunicando-se com o outro e a outra, fortalece a si, cria narrativa, sentido e discurso comum, capazes de apresentar um projeto de cidade coletivo, pondo em cheque a cidade do des-envolvimento e progresso excludente. A escuta profunda e sensível é a mão forte que permite serem restaurados séculos de opressão e exploração sobre os povos

subalternizados. A comunicação se faz Ubuntu, pois se estabelece em comum com o outro e do Bem Viver, a medida que busca se enraizar por outras cosmo-sensações/percepções.

Para Contreras (2014), “Viver Bem é ao mesmo tempo um paradigma, um caminho, um guia e um desafio com profundo significado comunicacional” (Contreras, 2014, p. 25). São quatro princípios de Suma Qamaña, Bem Viver, segundo o filósofo aymara Choquehuanca: “1) saber ouvir; 2) saber compartilhar; 3) saber viver em harmonia e complementaridade; e 4) saber sonhar” (Choquehuanca *apud* Contreras, 2014, p. 24, tradução nossa). A comunicadora Lúcia realiza uma comunicação do Bem Viver, exercendo a sua sabedoria de ouvir, compartilhando sonhos e se complementando ao seu entorno, com humanos e não-humanos. Saber ouvir é

Saber ouvir é de enorme importância, nos escutamos entre nós, escutamos a Mãe Terra, todos os seres, ao rio, aos nossos pássaros, especialmente os mais humildes. E quem ouve aprende, muda, está preparado para servir o seu povo (Choquehuanca *apud* Contreras, 2014, p. 25, tradução nossa).

Portanto, enxergamos uma comunicação integral, holística e mobilizadora para outras cosmo-percepções/sensações, tais quais as ancestrais Bem Viver e Ubuntu. Esta comunicação mobilizadora para outros sentidos de vida amplia as nossas percepções de mundo e cria esperança na caminhada histórica por outros mundos possíveis. Trago aqui um trecho do texto que escrevi, chamado “Comunicação como mobilizadora para o Bem Viver”:

A comunicação como mobilizadora amplia horizontes, expande as percepções e anuncia no tempo e espaço os encontros possíveis. Anunciar é coletivizar o sentimento de poder e autonomia do povo, fazendo com que eu me veja no outro. Deste modo, a ponte Eu-Tu, transborda de sentidos e convida para uma elaboração coletiva. Anunciar os fazeres e práticas do povo desde suas epistemes e imaginários é coletivizar sentidos, dando segurança para continuar a caminhada pois sabemos que não estamos sozinhos na empreitada de atravessar a racionalidade moderna e suas desumanizações (Santos, 2021).

Convidar a pensar desde outras percepções é fazer da comunicação uma pedagogia que ensina outros caminhos para trilhar, é andarilhar sendo protagonista, onde as vozes plurais são importantes para apontar onde precisamos deseducar e como podemos reeducar re-criando presentes, re-humanizando o mundo e restabelecendo as conexões com nosso passado. Assim, vamos introduzindo na nossa prática cotidiana os elementos reais, que fazem parte das epistemes originárias e ancestrais, nos guiando desde outras experiências de vidas, que não aquela eurocentrada e considerada UNiversal (única por assim dizer), ao contrário, é a pluralidade quem guia nesta reeducação que mobiliza outros imaginários. Martín-Barbero

(2002) nos diz que se impõe a necessidade de refletirmos sobre o imaginário e entendê-lo não como o oposto do real, mas como algo que faz parte dele.

É preciso repensar a relação do imaginário com o real, não mais como exterior, não como uma ilusão que se dissiparia no contato com o real. A psicanálise nos mostrou que o imaginário é parte integrante do real, pois é parte constitutiva da própria questão do sentido que o real tem para os homens. Isso implica que a presença do imaginário no discurso não se dá apenas como hóspede, como tema ou como conteúdo. O imaginário não é apenas sobre o que é um discurso, mas do que ele é feito (Martín-Barbero, 2002, p. 73, tradução nossa).

Portanto, falamos de uma comunicação mobilizadora, que permite a presença de outros imaginários no real vivido, o que perpassa nossos discursos, nossos conteúdos, daquilo que compõe e alimenta nossas ações. Falamos de fortalecer imaginários, onde se converte a miséria, como destino trágico e incontestável, em uma imagem onde os setores subalternizados tomam seus destinos nas mãos e criam outras histórias. No lugar da comunicação e informação, que propaga uma vida de ilusão ou entorpece os sentidos das classes oprimidas, cremos uma comunicação que cria um imaginário de emancipação. Martín-Barbero (2002) chama atenção para o fato de que na comunicação atual, reportagens, documentos e testemunhos, fabricam novas fantasias e novos fantasmas o tempo todo.

A conclusão é que hoje mais do que sonhar, o que fazemos é consumir os sonhos que os diretores desse imenso espetáculo que chamam de informação fazem para nós. porque não há evento mas é dramatizado em uma cena pública. Num mundo cada dia mais azedo e sério, talvez seja a única festa permitida, a festa das massas, tão cheia de ilusão quanto de frustração, tão programada e artificial como todo o resto da vida consumida (Martín-Barbero, 2002, p. 94, tradução nossa).

No lugar de consumir os sonhos fabricados pelos diretores do espetáculo da comunicação hegemônica, dialogamos com os imaginários da terra que nos impulsiona a elaborar outra comunicação, tal como o Bem Viver. Contreras (2014; 2016) nos dá caminhos para pensar a comunicação para o Bem Viver. Segundo o autor, o Bem Viver está baseado em duas dimensões das quais a comunicação não pode abrir mão e terá que dar conta: 1) o campo dos valores e princípios éticos e políticos, que tendem a transformar o individualismo, utilitarismo e sensacionalismo próprios da comunicação sequestrada pelas empresas; 2) O campo das experiências e sentidos que são legitimadas nas práticas comunitárias.

O desafio para cocriar ou recriar uma comunicação, que esteja comprometida com os valores e ética dos diferentes povos, comunidades, aldeias, grupos sociais marginalizados, é construir práticas diárias, que tragam a tona os imaginários apagados ou soterrados pelo

eurocentrismo, como é da terra que renasce e recria os ciclos, ela nos devolve em forma de vida o que outrora foi morte.

Respeitando a ciclicidade da vida, onde morte não é fim, mas retorno. O teórico Nêgo Bispo diria que a vida é feita de começo-meio-começo. Outra teórica, pesquisadora e artista afro que nos ensina sobre o tema é Artenilde Silva, afirma “morte é renascer, é conseguir devolver para a terra, alimentar a terra com o próprio corpo” (Silva, 2020, S/P)⁴³. Silva (2020), acrescenta “A cultura banto tem muito respeito pela morte, pois acredita que somos alimentados pelos mortos e não pelos vivos). É preciso trazer para o centro da roda as experiências e os sentidos que são criados coletivamente, legitimar estas práticas comunitárias por meio de uma comunicação que combata os valores orquestrados pelo capitalismo e pela colonialidade, para que possamos anunciar outras convivências. O desafio de sentir-pensar uma comunicação integral, holística e enraizada nas cosmopercepções ancestrais é, sobretudo, se permitir elaborar junto aos saberes plurais que foram marginalizados. Para isso, é preciso que a comunicação se volte à sua vocação para o escutar e compartilhar, pois sem escuta e sem partilha não há a comunicação em sentido amplo, aquela que permite a humanização e o respeito às diversas vidas não humanas.

Anunciar as noções de compartilhamento e complementaridade entre as diferentes vidas sobre a terra é uma das tarefas que a comunicação como mobilizadora e contracolonizadora não pode abrir mão. É dizer, a vida se faz na complementaridade entre vidas humanas e não-humanas e sem a biointeração com a natureza estamos fadados/as à autodestruição (Santos, 2021).

Esta comunicação anunciadora que parte da complementaridade e da biointeração, quer dizer, tem como ponto de conexão no movimento espiralar, as narrativas, memórias e temporalidades latinoamericanas, nos faz sentir-pensar em um outro jornalismo, um que parta da experiência, da vivência e não despreza a subjetividade dos setores populares, com suas epistemes e saberes diversos, que contudo, não são homogêneos, como afirma Martín-Barbero (2002):

Mas “o que é popular” não é homogêneo e é preciso estudá-lo no processo ambíguo e conflituoso em que é produzido e emerge hoje. De um lado está o popular como memória de outra economia, tanto política quanto simbólica, memória de outra matriz cultural amordaçada, negada (Martín-Barbero, 2002, p.118, tradução nossa).

⁴³ Disponível em: <https://ocorrediarario.com/o-mundo-que-morreu-em-2019-afoxa-e-a-territorialidade-dos-saberes-ancestrais-em-performance-de-danca/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Quando falamos em imaginários, saberes, epistemes e ontologias, colocamos sempre no plural, pois a história latinoamericana é plural, assim como são plurais os seus diversos povos. Além disso, acreditamos que uma mesma comunidade traz uma diversidade que a princípio pode ser ambígua, contraditória ou divergente, mas é aí onde reside a riqueza do popular. Podemos evocar novamente Leda Martins, quando ela afirma a cultura negra nas américas, apresenta uma “dupla face, de dupla voz, e expressa, nos seus modos constitutivos fundacionais, a disjunção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam” (Martins, 2021, p. 71).

Assim, podemos tomar emprestado este pensamento para falar da América Latina, cuja formação traz as culturas originárias de milhares de etnias indígenas, além das culturas afro mencionadas pela a autora. Além de outras culturas que aqui se instalaram no conflito. Martins (2021) nos faz pensar não na falácia da democracia racial, mas no duo que as culturas escravizadas e marginalizadas tiveram que se constituir para sobreviver ao longo da história. É sobre esta base que pensamos comunicação e jornalismo junto à comunidade Boa Esperança, sobre que formas e não-formas estéticas, de linguagens, de conteúdo e modos de produção se apresentam.

4.4.6 Fotorreportagem – Mapeando memórias e território

Mais um material de comunicação dentro do jornalismo produzido coletivamente foi o trabalho “Mapeando Memórias e Território – Fotorreportagem Lagoas do Norte Pra Quem?”, também publicada no portal OcorreDiário. O material é resultado da atividade “Reconhecimento Territorial”⁴⁴, realizada entre os dias 12 e 16 de março de 2020, que reuniu técnicas da assessoria popular de Recife, São Salvador, São Paulo e Teresina, para mapear as esperanças impactadas pelo Programa Lagoas do Norte. Foi um evento paralelo à vinda do Painel de Inspeção do Banco Mundial, que foi até Teresina – PI para investigar as denúncias de violações aos direitos à moradia sofridas pelas famílias do Bairro São Joaquim e Mafrense. Em novembro de 2019, o painel de inspeção realizou uma primeira visita. A atividade Reconhecimento Territorial tinha como objetivo demonstrar as violações de direitos, levando os técnicos do Banco Mundial em locais já mapeados previamente pela comunidade. Como estratégia de fortalecimento comunitário, o Centro de Defesa Ferreira de Sousa organizou esse

⁴⁴ Disponível em: <https://ocorrediarario.com/mapeando-memorias-e-territorio-fotorreportagem-lagoas-do-norte-pra-quem/> . Acesso em: 04 out. 2021.

evento com diversas atividades, que contou com assessores populares de diversos Estados e da própria cidade para fortalecer as narrativas do território junto ao Banco Mundial.

Figura 40 – Chico Oliveira posa com seu chapéu de bumba meu boi em frente a uma casa antiga no bairro Poti Velho, imediações da Boa Esperança.



Fonte: Portal OcorreDiário.

A fotorreportagem traz 24 fotografias com legendas que marcam os principais momentos das atividades, a saber: Atividade na Universidade Federal do Piauí (UFPI) cujo o título foi “Mariele vive em nós”, onde a Liderança Lúcia Oliveira foi convidada para falar da comunidade; Visita ao Museu da comunidade; Visitas a moradias, terreiros e locais de cultura e brincadeiras da comunidade; Reuniões com o Painel de Inspeção do Banco Mundial;

Performance de dança; Ato Público; Celebração religiosa ecumênica; assembleia comunitária. A fotorreportagem foi composta com o envio das imagens das pessoas presentes nas atividades narradas, todas as pessoas foram convidadas a enviarem uma foto que tirou e sentiu que foi marcante para o momento. São fotografias dos celulares pessoais, registros com os olhares e percepções/sensações de cada uma das pessoas que se fizeram presentes na ocasião; cada imagem vem acompanhada de um título e uma legenda explicativa.

Figura 41 – Print com o mosaico de fotos da fotorreportagem.



Fonte: OcorreDiário.

Dentre as imagens do mosaico apresentado acima compartilho aqui a legenda da fotografia que aparece no canto superior esquerdo, onde Maria Lúcia contesta o andamento da reunião com o Painel de Inspeção, onde os representantes do banco não falavam português e o tradutor contratado não fazia uma tradução que contemplasse as pessoas das comunidades presentes. Já se antecipando a situação, a comunidade levou suas próprias intérpretes. A fotografia é de Luan Melo (Coletivo Caranguejo Tabaiars Resiste e Centro de Proteção aos Direitos Humanos – PE) e levou de “Vá na paz”. A seguir a legenda:

O ponto ápice da primeira reunião com o Painel de Inspeção na quinta-feira (12). Lúcia, essa lutadora do povo, passou a reunião inteira ouvindo, quando finalmente pediu a fala dispensou o intérprete que se recusava a fazer uma tradução mais, digamos, próxima do traduzível. Ela disse “eu tenho as professoras aqui para traduzir” e emendou “queria começar perguntando se os técnicos do Painel Mundial já assistiram Bacurau”, expressão atônita dos presentes. E seguiu “agora quero saber se o antropólogo que vocês trouxeram, que nem português fala, sabe o que é uma parteira, um vazanteiro, se já ouviu em falar oleiro, em Umbanda”. Um instante depois alguns ousam a dizer “já li, mas não sei o que é”. A conversa ia numa crescente que as tradutoras precisaram ir em busca de mil línguas existentes ou não para tentar traduzir o intraduzível. É possível traduzir culturas? Modos de vida? Afeto? A dor de ver tudo desmoronar em nome do progresso? A expressão da companheira Chris não precisa de tradução, pois é visível o desespero diante da grande tarefa que se colocava ali, mas que não se encerraria naquela reunião (Portal OcorreDiário, 2020).

Aqui, destaca-se um jornalismo que transcende na vivência e se faz desde as suas próprias linguagens, faz uso das tecnologias como suporte e não como a veia basilar de seu fazer. Não se deixa levar pelo tecnicismo, mas transborda na apropriação democrática dos modos de fazer, pela intuição, pelos afetos e pela construção comum de um discurso, em elaboração para o Bem Viver, sonha e cria imaginários de empoderamento. A legenda acima

compartilha a busca por expressar a vivência, os afetos, as sensações, busca narrar, espacializar e demarcar a temporalidade da atividade acontecida. Define os atores e atrizes do momento, ao demarcar as diferentes forças presentes no local da reunião e os conflitos concernentes a elas. A seu modo, diz o quê, quem, quando e porque, sem se render ao empobrecimento do lead que aprisiona (e pode até criar suas próprias estruturas de lead, se assim o desejar), portanto, busca outras formas de transcorrer o texto. É possível dizer que se trata de uma inspiração jornalística mais próxima ao que conhecemos como jornalismo literário, pois cria formas de narrar o acontecimento, que foge ao estilo padrão da linguagem jornalística, cultiva o hábito de trazer aspas para além do declaratório, mas funde a arte de dizer a palavra a uma percepção mais complexa, onde a narrativa se centra na narrativa dos sujeitos. A palavra indaga, ironiza, questiona, apresenta um projeto de vida e não escamoteia a realidade e o conflito.

Figura 42 – “Vá em paz”.



Fonte: Portal OcorreDiário.

Na imagem acima, Maria Lúcia de Oliveira questiona práticas do Programa Lagoas do Norte em reunião com o Painel de Inspeção, foto de Luan Melo, intitulada “Vá na paz”.

Vale lembrar o que dizem os teóricos sobre a reportagem. Para Medina e Leandro (1973), a notícia está ligada no aqui, no já, no acontecer presente, já a reportagem interpretativa determina um sentido mais amplo onde imbrica o já, no antes e no depois, assim, os limites do acontecer fixado no presente se ampliam em uma atemporalidade, mesmo se constituindo enquanto presente. Já para Sodré e Ferrari (1986), na reportagem há a predominância da forma narrativa, a humanização do relato, podendo haver um texto de natureza impressionista. A fotorreportagem apresentada aqui narra os fatos. Humanizando seus personagens e a situação

vivida, traz à tona um conflito, ao tempo em que informa e busca trazer a interpretação desta realidade.

“Vá na paz” é um fragmento de uma história que busca expressar os anseios da comunidade, quando Lúcia pergunta se os técnicos estrangeiros do Banco Mundial já assistiram Bacurau, ela se refere a indignação comunitária pelo colonizador que explora e despreza os modos de vida locais e nisso cava sua própria armadilha, pois é no desconhecimento territorial dos técnicos, que Lúcia desconstrói o discurso hegemônico, que tentou excluir os comunitários pela negação da fala e da tradução. Ela então emenda perguntando se os antropólogos sabem o que é uma parteira, benzedeira, vazanteiro, ofícios do saber caros à comunidade ribeirinha e tradicional. A cena ali recria o filme Bacurau, de Kleber Mendonça, cujo slogan se tornou “Se for, vá na paz”, alertando ao colonizador que o povo é de paz, mas não se nega a lutar por seu território.

A próxima fotografia escolhida é de Lia Brito, levou o título de “Oxum dança a moradia”, o texto-legenda que segue é de Giulia Brito.

Como um símbolo de libertação, “Oxum do Norte” veio resistir com os moradores da Boa Esperança na noite de sexta-feira. Vibrante e forte, como os tambores que a acompanhavam, Luzia Amélia trouxe a mãe dos povos antigos e novos para fortalecer a luta. Regando seus filhos com bênçãos e chuva e fazendo seu grito ecoar pela cidade de Teresina: “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira...” (OcorreDiário, 2020).

Como não poderia deixar de ser, as atividades na comunidade Boa Esperança sempre cheias de performatividade, Oxum do Norte se iniciou no quintal de Dona Davina, mãe de Lúcia Oliveira e se estendeu pela avenida, reunindo moradores e apoiadores da luta. Lia e Giulia, ao registrar este momento, seja fotografando ou criando a legenda, temporalizam e guardam uma memória de corpo, chuva e fé em Oxum, que leva o amarelo ouro e é símbolo das águas doces. Não à toa, os ribeirinhos que compõem essa luta escolheram o amarelo como cor predominante em seus materiais de comunicação. A performance aconteceu em meio a chuva, memória que Giulia faz questão de registrar, pois denota a presença da mãe das águas.



Fonte: Portal OcorreDiário.

A próxima imagem da reportagem, conta um pouco da história do museu comunitário e conta sobre o primeiro momento da atividade “Reconhecimento territorial”. Olhar é de Raimundo Gutemberg, conhecido como BaiBai, músico e importante representante da música popular de Teresina, é filósofo e morador da avenida Boa Esperança, além de diretor de cultura do Centro de Defesa Ferreira de Sousa. É válido destacar que o Museu mudou de local, antes funcionava na residência de moradores, mas a comunidade conseguiu reativar um aparelho social que se encontrava inativo. A antiga creche da comunidade hoje leva o nome de Memorial Maria Sueli Rodrigues e abriga o museu da comunidade. O texto da legenda, que acompanha a foto, é de Luan Rusvell, arquiteto, militante pelo direito à cidade, membro do Fórum de Assesores Técnicos Populares do Nordeste, além de membro do Centro de Defesa Ferreira de Sousa.

A Caminhada se inicia pelas memórias. A foto acima é o Museu da Resistência da Boa Esperança que guarda o patrimônio material das comunidades tradicionais da

zona norte de Teresina. O Museu começou a ser criado em 2016, como uma resposta ao selamento das moradias da Av. Boa Esperança, ameaçadas pela obra de duplicação da via ainda durante a 1ª fase do Programa Lagoas do Norte. O receio da comunidade era de que sua história fosse soterrada pelo asfalto, mas não será (OcorreDiário, 2020).

Figura 44 – Porta de entrada do antigo Museu da Boa Esperança.



Fonte: Portal OcorreDiário.

Imagem e legenda são importantes registros históricos e da memória da comunidade, contextualiza o tempo de criação do museu (2016), trazendo uma perspectiva histórica dos acontecimentos na comunidade, “O Museu começou a ser criado em 2016, como uma resposta ao selamento das moradias da Av. Boa Esperança”. A aplicação dos selos nas portas das casas foi um momento importante de alerta para os moradores, que denunciaram a ação de agentes da prefeitura em colar selos sem ao menos explicar aos proprietários do que se tratava. Seguindo o relato-imagem, contextualiza a função social, que cumpre o museu como estratégia de visibilidade e re-existência da comunidade frente às primeiras tentativas de remoção. O

trecho, “O receio da comunidade era de que sua história fosse soterrada pelo asfalto, mas não será”, explicita a importância do museu, suas peças de memória, as histórias e os afetos que ele guarda, ao tempo em que guarda um sonho e uma ação no tempo, “não será”, afirmando que a comunidade é capaz de criar a sua própria história e não deixá-la sucumbir ao asfalto, apresenta-se como uma comunicação de Bem Viver e de cura, ao defender um projeto e um anseio coletivo de permanência.

A próxima imagem é uma fotografia de minha autoria, assim como a legenda e o título, “Dos saberes e brincadeiras da terra”. Foi um dos momentos que mais me chamou atenção dentre os dias de mapeamento territorial. A comunidade convidou o Painel de Inspeção para conhecer um pouco da cultura e das brincadeiras locais, a comunidade apresentou um ensaio do Bumba meu boi, cultura típica muito forte entre o Piauí e Maranhão. Interessante dizer que o local da fotografia é divisa com Maranhão, basta atravessar o rio Parnaíba e já é Timon – Ma, estados irmãos, ligados pelas águas.

Figura 45 – Momento de ensaio do Bumba meu boi.



Fonte: Portal OcorreDiário.

O Boi Touro da Ilha dança em nome do seu direito ao território na busca de sensibilizar o Painel de Inspeção para a riqueza cultural do lugar, com foto de Sarah Fontenelle Santos.

Na Vila Vitória, a epifania dos saberes brincantes. Uma cidade que ninguém vê, mas ironicamente está há dez minutos do centro da cidade. Ao longo do rio Parnaíba, adentrando um caminho de chão a partir da Av. Boa Esperança, encontramos comunidades tradicionais de pescadores e vazanteiros que vivem em biointeração com as matas e as águas. A pergunta dos técnicos do painel era insistente: “As águas chegam nas casas? Até onde a água desse rio chega?”. É como Lúcia diz, é um desrespeito dizer a um vazanteiro ou pescador que eles não conhecem os ciclos das águas. A cidade que ninguém vê é aquela que guarda os segredos da proteção da

cultura e da natureza. Os brincantes do Boi temem perderem os espaços onde perpetuam sua cultura e modos de vida (OcorreDiário, 2020).

Na Vila Vitória vimos pescadores, vazanteiros e produtores da cultura, vivendo em biointeração com a natureza, mas o que importava aos técnicos, que representavam o banco, era saber se o rio invadia as casas, um dos argumentos dos diferentes gestores municipais para, ao longo dos anos, justificar a remoção involuntária dos moradores, argumento este que nunca foi comprovado. Os moradores explicam reiteradamente que não são vítimas de alagamento naquele trecho da avenida como tenta, repetidas vezes, fazer crer os prefeitos que se sucederam. Imagem e texto aqui, mais uma vez, cuidam em trazer as questões mais centrais no conflito entre comunidade e executores do PLN. No local, a presença de ribeirinhos, que plantam, colhem, pescam, praticam seus ritos, brincam, cantam, criam suas alegorias e imaginários, que no entanto, são invisibilizados ou despercebidos pelos olhares coloniais. A re-existência, é portanto, ato de existir para si e para o outro que se faz ponte, se elabora em comum e se irmana, é existir com e para a comunidade quando o olhar externo não valoriza ou busca apagar.

Figura 46 – Assembleia comunitária com o Painel de Inspeção.



Foto: Acervo pessoal de Lucas Matheus.

Na fotografia de Lucas Matheus, membro do Corpo de Assessoria Jurídica Estudantil (Coraje-UESPI), pousam Eliete Paraguassu, quilombola da Bahia; Sarah Marques, da comunidade Caranguejo Tabaiaras de Pernambuco; e Lúcia Oliveira, da comunidade Boa Esperança. A imagem em si é uma comunicação corporal potente cheia de sentidos e significados, pois demonstra empoderamento entre mulheres negras de diferentes partes do Nordeste, que se unem para combater problemas parecidos. Tanto Eliete quanto Sarah, foram fortalecer a luta da Boa Esperança diante da possibilidade de documentar para o Banco Mundial as violações que a comunidade vem passando. “Não existe Lagoas do Norte sem os moradores”, diz o cartaz, como resposta à pergunta “Lagoas do Norte Pra Quem?”, frase que as mulheres ao

fundo carregam em uma faixa amarela com letras vermelhas, curiosamente, os técnicos do painel sentaram-se em frente a faixa amarela, se bem entendessem o português, entenderiam a mensagem. No chão, figuram os projetos arquitetônicos que a comunidade apresenta como necessários e possíveis de serem implementados na comunidade. A foto levou o título “Nuvens negras pairam sobre Teresina” e a legenda de Lourrane Silva explica o porquê.

Pouco antes de começar a assembleia, nuvens negras. O prefeito Firmino Filho apareceu em uma reportagem afirmando “nuvens negras pairam sobre Teresina”. E num é que ele tem razão, ele que lute, porque a mulherada tá na rua é pra lutar. “Não existe cidade sem história, sem conflito, sem pessoas, sem luta...assim como não existirá desistência dos moradores e de todos os envolvidos pelo direito de permanência e pertencimento” (OcorreDiário, 2020).

O título da foto denuncia, ao tempo em que ironiza uma fala considerada racista pela comunidade, feita pelo então prefeito do município (falecido, em 2021), quando ele disse “nuvens negras pairam sobre Teresina”, para afirmar que havia uma nuvem maligna e perigosa sobre a cidade. Foto e legenda demarcam momentos importantes de mais esta etapa da luta para a comunidade, assim como registra um encontro histórico de diversos militantes do Nordeste, buscando soluções populares e humanizadas para os problemas urbanos.

4.5 O MUSEU DA RESISTÊNCIA DA BOA ESPERANÇA: MULTISENTIDOS, DO TÁTIL A OCUPAÇÃO DO CIBERESPAÇO

Walter Benjamin (1994), em “O Narrador”, prognosticava o fim da narrativa, pois, segundo ele, as experiências estavam cada vez mais escassas, além disso, ao fim da Guerra Mundial, os combatentes voltaram mudos dos campos de batalha. Para o autor crítico, a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte à qual recorrem os narradores, até as narrativas escritas, para Benjamin, as melhores são aquelas que menos se distinguem das histórias orais contadas por inúmeros narradores anônimos. Estaríamos órfãos de narradores? Sempre me vem à mente esse texto de Benjamin (1994), quando me encontro com a comunidade Boa Esperança, os encontros circulares nos permitem sempre uma horizontalidade ampliada, em que potencializa a comunicação e as trocas simbólicas de sentido quando estamos em comunidade. Considero justas as críticas e preocupações do frankfurtiano, mas considero ainda forte a potência espiralar da ancestralidade e a força mobilizadora dos setores subalternizados. Se achávamos que a massificação de uma sociedade fragmentária e pobre de vínculos, vemos de outro lado, um movimento re-existência para que vivam as experiências, as vivências e as trocas orais. A retomada da história, da memória, dos territórios e dos modos de

vida, se tornam mais fortes no tempo presente, quando assistimos a disputa na esfera pública daqueles setores historicamente oprimidos.

Figura 47 – Atividade lúdica com as crianças no museu, uma dos grupos mais frequentes do local.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Ao entrar na nova sede do Museu da Boa Esperança, vejo correr, aos montes, crianças de muitas idades e tamanhos. Elas certamente se enraízam pela história contada visualmente, sensorialmente e oralmente pelos mais velhos e mais velhas, pela juventude que tece a história e pelas peças vivas do museu. Entre os mais jovens, mais velhos e as crianças, vemos a possibilidade de poder contar mais uma história, de poder narrar, tecer fiando e conectando os fios comuns, que se enredam com subjetividades diversas e ricas, que fazem viver os modos de vida e as lógicas de um pensar que desafiam o empobrecimento da vida, vigente no capitalismo moderno. Para Benjamin,

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las (Benjamin, 1994).

A arte de contar é um processo artesão que depende da roda, da reunião, da experiência, da convivência e da confiança entre aqueles que se permitem ficar em círculo para ouvir. A metáfora da roda nos serve para entendermos não apenas o espaço da presença e da comunicação face a face, mas pode ser sentida e partilhada quando usamos da potência do digital, que pode criar horizontalidade e partilha, embora este espaço esteja em disputa, tanto para empobrecer os sentidos, quanto para mercantilizar a experiência, sempre existirão os encontros potentes para fazer fluir e fazer ouvir a experiência daqueles que vieram antes; daqueles que partilham as mesmas compreensões de mundo e daqueles que fazem dos afetos uma espiral, que não tem fim e retornam, com outras roupagens para que nossa memória não sucumba. Como artesãos e artesãs, os moradores e moradoras da comunidade Boa Esperança, tecem suas narrativas contando tanto pelo museu físico, com suas peças de trabalho, de vida, de brincadeiras, de família, de luta e de re-existência, quanto tecem por meio das histórias de vida, ensaios fotográficos, produções audiovisuais, peças artísticas, poesias, material didático e pesquisas científicas, disponíveis no ciberespaço. Se antes a roda era entre pais, filhos e vizinhos mais próximos, com o Museu, tanto físico quanto virtual, ela amplia, e a cidade de Teresina é convidada a interagir e colaborar nessa construção. São diversos ativistas, técnicos e acadêmicos que buscam partilhar desta energia onde circula os ideais de Bem Viver e Ubuntu. Para Benjamin (1994), as histórias se perdem quando não há quem as ouça, escutar a história repetidas vezes é o que dá o poder nas narrativas orais, portanto, ouvir e sentir é o espaço onde despontam os primeiros fios, para que os ouvintes sejam mais tarde os novos narradores, adquirindo, espontaneamente, o dom de narrar.

O Museu físico da Boa Esperança, criado em 2016, funcionava no cômodo da frente de uma das moradoras mais antigas do território. Em 2022, a comunidade logrou, depois de bastante esforço, como já dito, o espaço da antiga creche Tia Alice. As reformas necessárias foram feitas com campanhas comunitárias para angariar fundos e materiais, tais como telhas, móveis, eletrodomésticos e diversos mutirões para pintar, limpar e organizar as peças do museu, sendo que o museu é apenas uma das atividades que abriga o lugar.

A seguir mostro uma imagem que fotografei em uma visita ao local, a placa da antiga creche com uma fina tinta branca. O lugar foi nomeado como Memorial Maria Sueli Rodrigues em homenagem à teórica, pesquisadora, militante, feminista, defensora dos Direitos Humanos, contracolonialista, mulher negra, companheira e amiga da comunidade, também foi professora do curso de Direito da Universidade Federal do Piauí (UFPI). É válido dizer, que a professora Sueli contribuiu muito para o desenvolvimento desta tese, tendo participado das bancas dos

Seminários de Pesquisa e de Qualificação Doutoral, antes de seu desencarne. Suas memórias também são parte do museu da Boa Esperança.

Figura 48 – Fotografia da placa da Creche que deu lugar à sede de ações comunitárias, incluindo o Museu da Resistência da Boa Esperança.

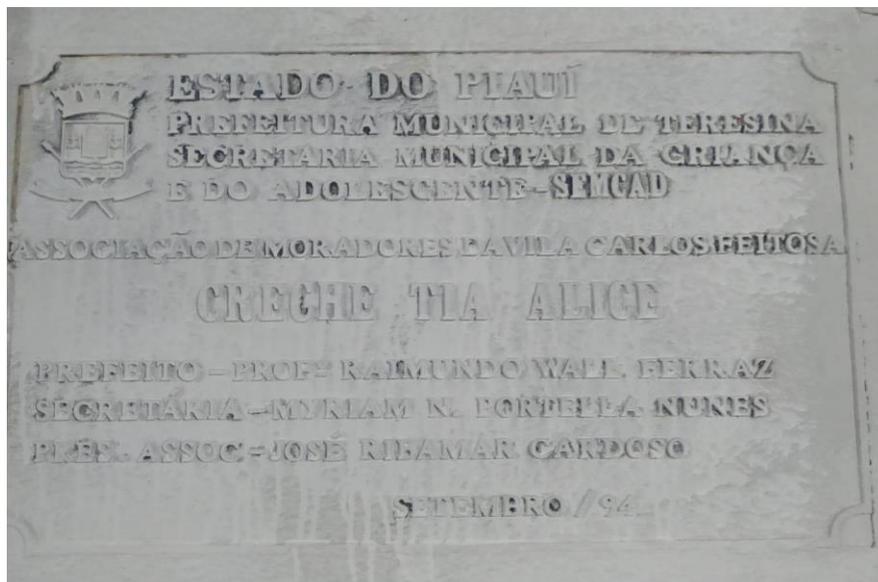


Foto: Acervo próprio.

Figura 49 – Homenagem à professora Maria Sueli e Júlio Romão no Museu da Resistência da Boa Esperança.



Fonte: Acervo próprio.

Não irei discorrer aprofundadamente sobre o museu físico da comunidade, pois fizemos a escolha metodológica de debruçar o olhar mais detidamente no museu virtual. No entanto,

Outras frases nos cartazes são: Lagoas do Norte pra população; Isolamento Social? Moradia Digna; Fascimo não discute, se combate; Enquanto Morar for privilégio, ocupar é direito, #Apoio à Vila Verde; Nós da Luta da Boa Esperança, Teresina – PI, apoiamos a Ocupação Carlos Marighella, na luta por direito à moradia, Fortaleza-CE.

Estes cartazes, que são guardados como memória da comunidade, são importantes, pois trazem as palavras de ordem que animam e dão sentido à organização popular. As palavras de ordem guardam o poder da mística, que anima o povo e o lembra quais são seus horizontes, além de apresentar a pauta comum que aglutina diversos lutadores sociais em torno de uma, ou seja, trata-se de encontrar a síntese capaz de gerar a auto-organização popular. São mais do que frases, são palavras coletivas mobilizadoras, educadoras e parte do processo de tomada de consciência coletiva e política. Estas palavras são responsáveis por trazer à tona a teoria e prática que guia o movimento, além de revelar a estratégia política de forma concisa. Elas comunicam a verdade política do movimento para serem implementadas por seus apoiadores na prática, por isso precisam ser acessíveis e alcançar o maior número de pessoas de modo qualificado, pois da palavra de ordem depende a conquista de novos militantes sociais em torno de uma causa justa e comum. São conhecidas como parte da agitação e propaganda; locais, nacionais ou internacionais, podem trazer as demandas, como também afirmações políticas. Por exemplo, no cartaz que traz a palavra de ordem “Mulheres em defesa da vida” ou “Lugar de mulher é na luta”, expressas na parede do museu, são afirmações políticas do movimento de mulheres, que se irmanam nacional e internacionalmente. Já a palavra “Demarcação Já” diz respeito à uma demanda comunitária, que deseja a demarcação do território enquanto quilombo da Boa Esperança. Todas as palavras de ordem exigem amadurecimento coletivo para que reflitam os interesses, os projetos de vida e sociedade expressos nelas.

Em algumas delas está a história das batalhas travadas, não apenas aquelas circunscritas ao território, mas aquelas que se expandem para abraçar outras comunidades dentro ou fora do Piauí. É válido ressaltar, que o Centro de Defesa Ferreira tem sido um importante mobilizador social das pautas sobre o direito à cidade, contribuindo para a auto-organização de lutas por territórios em diversos pontos da cidade. Por isso, guardar esses cartazes como fonte de memória é registrar a história da cidade, que se organizou em torno de palavras de ordem em comum.

As camisas com a logo ou palavras de ordem do movimento são parte da memória do museu. Da esquerda para a direita; a camiseta do 8 de março foi feita com uma das logos que durante muito tempo foi a representação da luta na comunidade, são mulheres em volta do desenho de uma casa, representando a força delas em defesa da moradia, arte de Ludmila

Nascimento; a camiseta do centro foi feita em uma atividade de stêncil, uma técnica usada para aplicar ilustração, desenho, letras ou números em uma superfície com aplicação de tinta, aerossol ou não, através do corte ou perfuração em papel ou acetato.

As camisetas são formas de reverberar além das palavras de ordem, as imagens e paisagens de reivindicações e desejos da comunidade. Elas trazem a identidade da luta e o que de mais importante pode refletir os desejos comuns. Destaco aqui a camiseta da OPA – Organização Popular, entidade da qual o Centro de Defesa Ferreira de Sousa faz parte, congregando interesses populares com movimentos do Ceará e Maranhão. Além disso, a curadoria do museu trouxe camisetas de lutadoras do povo, que já ancestralizaram e representam a busca por justiça social, a exemplo de Maria Sueli, Mariele Franco e Iones Sousa (lutadora da reforma agrária e do movimento de mulheres, vítima de feminicídio no interior do Piauí).

Figura 51 – Camisas que carregam a história das pautas da comunidade presentes no Museu da comunidade.



Foto: Autoria própria.

Figura 52 – Camiseta em homenagem à Sueli Rodrigues e à Mariele Franco no museu da comunidade.



Foto: Autoria própria.

Figura 53 – Uma das salas do museu e sua diversidade. Nos banners estão Dona Rosa, Dona Davina e Dona Cica.



Foto: Autoria própria.

No museu da comunidade há uma diversidade de objetos de memórias que envolve trabalho, símbolos de resistência, faixas, bandeiras, coisas do cotidiano, barro da lagoa, sementes, frutos, objetos de pescadores, resultados de trabalhos realizados na comunidade, onde é possível destacar projetos de fotografias e os banner, fruto do projeto de arquitetura feito em parceria entre a comunidade e uma turma de disciplina do curso de uma faculdade particular da cidade. São riquezas que dão sentido à caminhada e animam a luta em defesa do território e das gentes que o fazem.

4.5.1 Museu Virtual da Resistência da Boa Esperança

O museu virtual da resistência da Boa Esperança é uma estratégia digital e comunicacional que tem potencializado as narrativas, as histórias de vida, além de ter sistematizado o arcabouço acumulado ao longo da trajetória de luta e re-existência da comunidade.

E o que tem no Museu? Lúcia Oliveira, uma das lideranças, lembra o que tem no museu da comunidade, que segundo Novinho, seu sobrinho, “guarda história viva”. A fala seguinte foi dita durante a live de lançamento do Museu Virtual da Resistência da Boa Esperança, 06 de junho de 2021.

Nosso museu tem um pilão que foi doado pelo professor Júlio Romão⁴⁵. Nosso Museu tem história. Tem um caco de telha que eu trouxe lá de onde minha avó morou, lá em José de Freitas. Tem a cabeça de um cachorro e a carcaça que eu peguei lá perto do cemitério onde minha vó foi enterrada. Tem um esporão de abelha que mordeu minha língua e eu deixei lá. Tem uma chinela velha que caiu quando eu fui pra São Paulo. Caiu um pé e eu guardei o outro e eu disse “essa aqui eu vou levar para o museu”(Maria Lúcia de Oliveira).

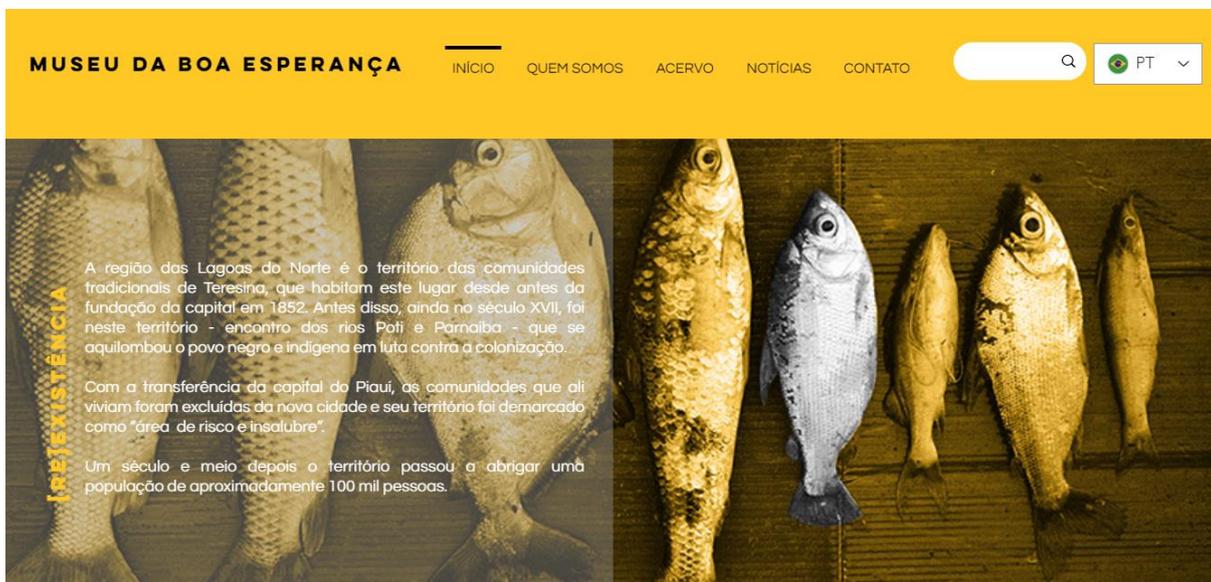
O Museu Virtual vem como modo de expandir a visibilidade da história contada no museu físico, mas acabou agregando novos elementos. Ele está dividido em: Quem Somos; Acervo; Notícias e Contatos. Dentro da editoria *Acervo*, podemos encontrar: Ensaios e Exposições; Audiovisual; A vida em vídeo; Histórias de vida; Coisas que falam; Documentos e produções acadêmicas.

A história contada no museu é viva e presente, diz respeito à vida cotidiana de povos que re-existem nas margens do rio, mas diz muito sobre a história de nosso Brasil e nossa

⁴⁵ Júlio Romão da Silva foi escritor, jornalista, etnógrafo e teatrólogo nascido em Teresina em 1917 e falecido em 2013. Bacharel em Letras, Geografia e História pela Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro. Autor das obras “Os Escravos: dramatização de Vozes d’África”, “O Golpe Conjurado”, “O Golpe Conjurado”, “A Parábola da Ovelha”, “José, o Vidente”. A família de Lúcia tem grande respeito e admiração por esta personalidade, não apenas pela identificação de sua negritude, mas por terem compartilhado laços.

América Latina. Esta ação é reveladora de como os setores oprimidos forjam *o direito de dizer sua palavra*. O texto que abre a editoria “Coisas que falam”, explica que no mundo inteiro a história dos museus se consolidou através de exposições de objetos, cuja beleza e estética eram determinados, sobretudo, pela elite econômica, política e religiosa.

Figura 54 – Home do site Museu da Resistência da Boa Esperança.



Fonte: Print da home do Museu da Resistência da Boa Esperança⁴⁶

O texto revela que essa perspectiva vem mudando, pois comunidades tradicionais, originárias e camponesas estão mostrando suas vidas e objetos valiosos a elas. Segundo o texto, “Nossas coisas são nossas histórias”, estão repletas de esforço, amor, dor, espiritualidade, alegrias e tristezas... estão repletas de vida, de cotidiano de pessoas comuns” (Museu Da Boa Esperança, 2021). Raimundo Silva, morador, afirma:

O nosso museu é diferente dos museus tradicionais que mostram um passado distante. O nosso museu tem peças que as pessoas já usaram ou usam no dia a dia, como a grade de fazer tijolo, o próprio tijolo fabricado, objetos de artesanato, as faixas que levamos para os protestos. Tudo isso faz parte do nosso acervo” (Portal Meio Norte, 2021).

O Museu da Resistência da Boa Esperança, suas gentes e suas coisas, demarcam a paisagem da cidade de Teresina, forjando seu lugar de direito. É um protesto, mas também é um “coroamento”, como afirma Chico, Francisco Oliveira, na live de lançamento da plataforma. Coroamento da resistência, da caminhada árdua, é auto-reconhecimento da importância de muitas vidas invisibilizadas sem as quais a cidade não funcionaria; são riquezas cotidianas que comunicam vozes silenciadas, mas apresentam um projeto de cidade solidária e do Bem Viver.

⁴⁶ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

As movimentações das pessoas atingidas pelo Programa Lagoas do Norte fazem da cidade um corpo-território e suas vozes costumam no tempo um imaginário que reivindica uma cidade plural, que é mais do que concreto, mas território onde se constrói sentidos para o viver de seus corpos.

O museu virtual está dividido em: Quem Somos; Acervo; Notícias e Contatos. Dentro da editoria Acervo, podemos encontrar: Ensaios e Exposições; Audiovisual; A vida em vídeo; Histórias de vida; Coisas que falam; Documentos e produções acadêmicas. A seguir discorrerei sobre o material do acervo selecionado para análise: Ensaios e Exposições, Histórias de vida, A vida em vídeo.

4.5.2 Ensaios e Exposições

Esta seção é dedicada a ensaios fotográficos e materiais de arte voltada à história e riquezas da comunidade. Os materiais são dispostos na horizontal, ao lado da galeria de fotos, que podem ser vistas clicando nas setas laterais, há um texto-legenda falando sobre as imagens. Atualmente, há seis exposições⁴⁷. A seguir:

- a) **Bumba-meu-boi touro da ilha** – este é um conjunto de fotografias que se encontrava no acervo da comunidade, dentre os materiais existentes, que não conseguimos identificar a autoria das imagens. São 14 fotografias que eternizam a brincadeira do bumba-meu-boi, uma das riquezas culturais do território, o grupo local chama-se Touro da Ilha. O texto-legenda é do antropólogo e parceiro na resistência, Lucas Pereira Coelho.

⁴⁷ As exposições podem ser vistas no seguinte link: <https://www.museudaboasesperanca.org/photo-albums>

Figura 55 – Acervo site Museu da Resistência da Boa Esperança.



MUSEU DA BOA ESPERANÇA INÍCIO QUEM SOMOS ACERVO NOTÍCIAS CONTATO

BUMBA-MEU-BOI TOURO DA ILHA

O grupo de bumba-meu-boi Touro da Ilha é herdeiro de grandes boieiros da zona norte de Teresina. Símbolo de resistência! O único batalhão em atividade hoje, que segue sob o comando do senhor Chiquinho. Boa parte dos seus brincantes foram ensinados por mestres da grandeza de Pedro Barros, do Boi Estrela Dalva (Parque Alvorada) e seu Valdemar, antigo dono do Terror do Nordeste (Poti Velho). Matracas, chiadeiras (maracás) e pandeiros de couro animam a brincadeira. Dança, canto e teatro se misturam. Caboclos de pena e caboclas de fita guiam o grupo nas suas apresentações pelas ruas da cidade.

Apesar de se concentrar nos meses de junho e julho, as atividades do Bumba-meu-boi Touro da Ilha dura o ano inteiro. No sábado de Aleluia, é o nascimento do boi. O grupo se reúne, reza um terço e os encontros do batalhão começam logo em seguida. É o momento de ensaiar as coreografias, aprender novas toadas e rememorar as antigas. Na fogueira de São João, 23 de junho, o boi é batizado. Os padrinhos e madrinhas benzem o brinquedo e o grupo. Assim o batalhão pode aparecer na rua, devidamente protegido. Entre agosto e setembro o boi é morto em uma grande festa-ritual que ocorre entre agosto e setembro. Ano após ano a tradição se revigora e renasce na Zona Norte!

Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁴⁸

As fotografias mostram as várias gerações de brincantes desta roda, de cantigas, oralidade, de fazeres manuais, afetos, cores e re-existência. Lucas Coelho, grande conhecedor do local, não apenas por ser pesquisador e antropólogo, mas por ser ter suas raízes e formação enterradas na zona norte, e ser forte militante em defesa da cultura, nos explica um pouco sobre a brincadeira, que tem seu auge nos meses de junho e julho, mas que dura o ano inteiro.

O grupo de bumba meu boi Touro da Ilha é herdeiro de grandes boieiros da zona norte de Teresina. Símbolo de resistência! O único batalhão em atividade hoje, que segue sob o comando do senhor Chiquinho. Boa parte dos seus brincantes foram ensinados por mestres da grandeza de Pedro Barros, do Boi Estrela Dalva (Parque Alvorada) e seu Valdemar, antigo dono do Terror do Nordeste (Poti Velho). Matracas, chiadeiras (maracás) e pandeiros de couro animam a brincadeira. Dança, canto e teatro se misturam. Caboclos de pena e caboclas de fita guiam o grupo nas suas apresentações pelas ruas da cidade (Museu da Boa Esperança, 2020).

A cultura do bumba meu boi congrega bastante gente, desde a confecção de roupas, instrumentos, construção do próprio boi, dos ensaios, que acontecem durante todo o ano. É uma expressão da oralidade, que demonstra o poder no cantar e no dançar, nos ensina sobre o que o corpo comunica, suas memórias, histórias e afetos. A cantiga é puxada por um mais velho e é

⁴⁸ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

respondida por todos e todas na roda, todos são importantes para a alegria girar e fazer sentido os ensinamentos, que atravessam os anos.

- b) **Ancestralidade, Fé e Esperança** – o ensaio fotográfico do fotojornalista Ronald Moura. Ronald tem um rico acervo fotográfico da comunidade, nesta sessão ele compilou imagens das ruas do bairro, os traços de fé, ancestralidade e a brincadeira de crianças nas ruas. O preto e branco contrasta com fotografias de cores fortes e vibrantes.

Na imagem (Figura 56), uma criança brinca de soltar pipa, uma brincadeira muito cultivada na região, sobretudo no mês de agosto, com seus ventos fortes. A seguir, destaco outra imagem do mesmo ensaio. É dona Davina, mãe de Lúcia e Chico Oliveira, avó de Novinho, Raimundo, cuja prole e netos povoam a comunidade de esperança. Esta é uma das imagens mais significativas na trajetória que tenho acompanhado as lutas na comunidade. Dona Davina em frente ao seu altar, que fica na área externa na frente de sua casa, lugar onde abrigou muitas reuniões e assembleias comunitárias. Além disso, o altar é marcante para pensarmos sobre o convívio das diversas religiões na comunidade, seja católico, umbandista, evangélico, todos comungam na prática da construção coletiva.

Figura 56 – Ancestralidade, fé e esperança.



Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁴⁹

⁴⁹ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

Figura 57 - Dona Davina, mãe de Lúcia e Chico, vó de Novinho.



Foto: Acervo pessoal de Ronald Moura.

- c) **Existência** – é um compilado de 12 fotografias da obra de Maurício Pokemón, fotojornalista e artista visual de Teresina. Existência foi um dos muitos projetos que o artista realizou em prol da comunidade, como forma de levar a riqueza comunitária para o mundo. Sua exposição tinha como objetivo pregar fotos de moradores e moradoras em tamanho real, tendo as ruas como uma galeria. Foi um projeto patrocinado através do programa SESC, Amazônia das Artes 2017, que permitiu o artista circular por 10 Estados da Amazônia.

Figura 58 – Existência, Museu da Resistência da Boa Esperança.



EXISTÊNCIA

Maurício Pokemon

EXISTÊNCIA surgiu na Av. Boa Esperança, região periférica e berço da cidade de Teresina. Esta vem sendo açoitada por projetos de “modernização” urbana os quais imprimem uma violenta higienização social, natural e cultural, sem qualquer escuta com os habitantes da região: descendentes de índios, vaqueiros, quilombolas, rezadeiras, oleiros e pescadores.

Homens e mulheres ribeirinhas foram fotografadas em seus quintais com vista para o rio, e passaram a protagonizar, em tamanho real, muros em regiões mais valorizadas da cidade. Discussões foram inscritas nas faces e ruas via a técnica da Colagem, confrontando os dispositivos forjados da publicidade e do consumo. A ação conseguiu reativar os olhos da imprensa e sociedade para aquela luta, que ainda resiste; e deu origem a uma plataforma de pesquisa artística em comunidades ribeirinhas por Maurício Pokemon, intitulada EXISTÊNCIA.

Através do programa SESC Amazônia das Artes 2017, o artista circulou por 10 Estados da Amazônia Legal imergindo em outras localidades e se aproximando de seus modos de existir. Nesta etapa da obra, o artista ampliou a investigação sobre as possibilidades de diálogo com vestígios de subjetividade urbana, como o Pixo, cartazes, letreiros e murais previamente marcados nos muros.

Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁵⁰

⁵⁰ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

No texto de apresentação explica-se um pouco sobre a exposição:

Homens e mulheres ribeirinhas foram fotografadas em seus quintais com vista para o rio, e passaram a protagonizar, em tamanho real, muros em regiões mais valorizadas da cidade. Discussões foram inscritas nas faces e ruas via a técnica da Colagem, confrontando os dispositivos forjados da publicidade e do consumo. A ação conseguiu reativar os olhos da imprensa e sociedade para aquela luta, que ainda resiste; e deu origem a uma plataforma de pesquisa artística em comunidades ribeirinhas por Maurício Pokemon, intitulada EXISTÊNCIA (Museu Virtual da Boa Esperança, S/D).

Maurício Pokemon fez da fotografia e da arte uma forma de denunciar o perigo iminente de desapropriação dos ribeirinhos da Boa Esperança, bem como visibilizou a pauta nos meios de comunicação, no meio artístico e cultural. A comunicação visual e a memória são os quintais de re-existência, suas gentes, que labutam pela produção e reprodução de seus modos de vida, seus fazeres, ofícios e saberes. Na fotografia acima, Dona Etelvina, senhora muito dedicada às mobilizações em defesa das moradias, nas manifestações, as reuniões e nos encontros de confraternização.

Figura 59 – Dona Helena e seu marido, Chico Diego, alimentam seu bode.



Fonte: Museu da Resistência da Boa Esperança.

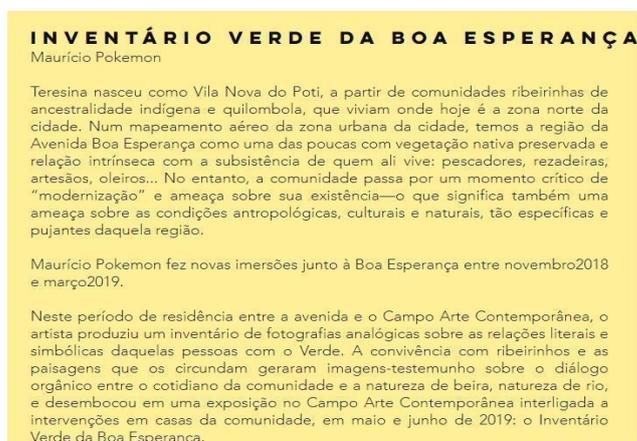
As fotografias evocam imagens e imaginários de uma cidade ancestral, que se fortalece nos idos contínuos, espiralados das memórias dos que vieram antes e deixaram saberes para a

continuidade da vida. O trabalho, o ofício e o fazer sempre estão presentes nas imagens, sejam na lida com animais, com as plantas, com as águas. O cotidiano é impregnado de uma artesanaria, onde trabalho, moradia, lazer, descanso e encontro não se separam. Quando essas imagens são coladas nos muros da cidade trazem à consciência urbana os modos de fazer e ser, que a máquina do capitalismo moderno buscou suplantar, deixam de ser uma colagem embasada em uma memória antiga para ser uma memória de presente visível, contam histórias e exacerbam existências de saberes lentos, talhados na artesanaria de quem sabe ser dono do tempo para tecer futuros ancestrais fazendo do seu presente um palco. O cotidiano aqui é um tempo grande do tecer desde as coisas aparentemente pequenas, mas são aquelas que dão sustentação, silenciosamente, para que a cidade continue a viver.

- d) **Inventário verde da Boa Esperança** – é um compilado de 12 fotos, de Maurício Pokemon, fruto de uma residência artística, que aconteceu entre os anos de 2018 e 2019. O texto da legenda nos dá mais elementos para entender a obra:

Neste período de residência entre a avenida e o Campo Arte Contemporânea, o artista produziu um inventário de fotografias analógicas sobre as relações literais e simbólicas daquelas pessoas com o Verde. A convivência com ribeirinhos e as paisagens que os circundam geraram imagens-testemunho sobre o diálogo orgânico entre o cotidiano da comunidade e a natureza de beira, natureza de rio, e desembocou em uma exposição no Campo Arte Contemporânea interligada a intervenções em casas da comunidade, em maio e junho de 2019: o Inventário Verde da Boa Esperança.

Figura 60 – Inventário Verde da Boa Esperança.



Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁵¹

⁵¹ Disponível em: <https://www.museudaboasesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

Neste ensaio, o artista comunica a relação biointerativa da comunidade com o seu entorno, a natureza. Ser e fazer se tornam indissociáveis nos quintais da comunidade, de onde saem alimentos, práticas tradicionais de cultivo e de lidar com a vida, são mãos que constroem e tecem sua história. A comunicação pretende ser vivência, cotidiano e testemunha do fluir do tempo. O verde aqui cataloga saberes, práticas, filosofias, memórias e histórias.

e) **Cartas de Paruca** – são sete fotografias feitas por mim, Sarah F. Santos, realizadas a partir de uma visita na casa de Dona Paruca, após uma reunião intensa. Ela nos convidou para ir em sua casa e lá mergulhamos na literatura de vivência, poesias a mão, cartas para o prefeito pedindo sua permanência, pensamentos, receitas de chás medicinais feitos com as plantas de seu jardim. A intenção dos registros era alcançar a poesia de uma casa feita de letras e afetos, mostrar a força de uma mulher ancestral que aponta para um presente de ricos saberes e conhecimentos, que não se deixaram subalternizar ao longo da história. Enfrenta a colonialidade do saber e do poder, sendo literatura, cultura e comunicação de esperança. A legenda busca narrar sua casa “Na mesa de Paruca tem cura, tem melancia e tem abóbora. Tem letras, fé, santas, poemas, histórias de vidas entrelaçadas. A casa inteira de Paruca respira. É um cosmo a casa dela” (Museu da Boa Esperança, 2020).

Figura 61 – Cartas de Paruca.



CARTAS DE PARUCA

Sarah Fontenelle

Na mesa de Paruca tem cura, tem melancia e tem abóbora. Tem letras, fé, santas, poemas, histórias de vidas entrelaçadas. A casa inteira de Paruca respira. É um cosmo a casa dela. A casa toda é seu corpo. Paredes feitas de poemas. Estantes feitas de cartas. Mesas feitas de receitas contra a solidão. Tudo quanto é de erva curadeira, lá, tem.

Como então sair deste lugar? Não, ela responde que vai lutar. E se preciso for, virar uma cascavel. Corpo-Casa-Mente-Espírito-Território-Paruca, como desmembrar os pedaços enlaçados pelo tempo-espaço?

Mal cabem tantas memórias neste pequeno registro feito pela jornalista Sarah Fontenelle Santos, em março de 2020, após a visita do Painel de Inspeção do Banco Mundial na comunidade Boa Esperança. Na ocasião, mapeamos também territórios e suas reExistências. Paruca, diante dos representantes Mundiais, defendeu seu lugar como uma cobra que da terra precisa. Depois da labuta, fomos até sua casa na busca por um dedo a mais de afeto e uma razão a mais pra lutar.

Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁵²

f) **Pintando nossa luta** – Este ensaio traz 21 fotos da artista LuRebordosa, Luciana Leite, fruto dos registros das oficinas de grafite realizadas por ela na comunidade. Além de artista, Lu é pesquisadora e entregue às questões espiritualista, dentro de sua obra e vida. Nas oficinas, buscou trazer esse complexo cosmo afro e indígena, dialogando com moradores e

⁵² Disponível em: <https://www.museudaboasesperanca.org>. Acesso em: 04 out. 2021.

moradoras de todas as idades, a partir de suas experiências. As pinturas eram feitas nos muros externos das casas com prévia conversa sobre o que representaria aquela moradia, seus sonhos e histórias. Ação, arte e comunicação, conjugadas para garantir a palavra pintada que gira em muitas mãos.

Figura 62 – Pintando nossa luta.



Fonte: Print do Museu da Resistência da Boa Esperança⁵³

Com umas latas de tinta spray, uma ideia na cabeça e muita disposição, ela reuniu as gentes da comunidade para transpor para as paredes os sonhos de territórios. Essas paredes e muros também vivem, têm cheiro e cor, são mais do que concreto, são moradias. Moradia que é corpo, que é espírito, que é território. (Museu da Boa Esperança, 2021).

A legenda traz um pouco mais do que foi o objetivo destas oficinas, que potencializou as cores da comunidade. Em uma postura holística, a existência comunicativa faz da moradia um lugar que tem palavra, pois guarda da história, os encontros e desencontros, as riquezas e precariedades, portanto, estão além da medição absoluta, que a prefeitura busca fazer para classificá-las como casas boas ou ruins, casas em risco ou fora de risco. Essas casas, que a prefeitura busca precificar abaixo do seu valor, são palavra de re-existência, são corpos territorializados, que expõe sua memória e a compreende coletiva de larga data, pois se conecta ao tempo de antes, entende que seu ser e estar no presente têm suas significações em um ontem profundo e ancestral. As fotografias deste ensaio contam de uma existência comunicativa que é tátil-visual-circular-verbo-motor, pois é diálogo, que traz à tona a palavra de crianças, adultos, adolescentes e mais velhos.

Estes ensaios apresentam um conjunto de ensaios fotográficos ou fotografias, que são parte de outras obras de arte já apresentadas em galerias que, embora não tenham sido feitas pelos moradores da comunidade, são parte do fluxo constante entre moradores/as e os sujeitos da cidade, que são convocados a repensar cidade junto com a luta da Boa Esperança, assim tem

⁵³ Disponível em: <https://www.museudaboaesperanca.org> . Acesso em: 04 out. 2021.

a oportunidade de reelaborar a cidade, suas obras e seus modos de estar no mundo. Todos os trabalhos são guiados pela energia comunitária e seus sujeitos, que agem como orientadores, guias, diretores de cena e fotografia, pauteiros e pauteiras, pois não querem que suas narrativas simplesmente sejam apropriadas por outras sem a conexão territorial. Nenhuma história é contada sem ter a guiança comunitária, como um rio as águas correm e fluem para além do território de origem, mas não sem lembrar de onde partiu. No aforismo de Exu, todo trabalho ali feito, toma conta e presta conta. As águas correm e voltam, em circularidade, completando seu ciclo de inícios, meios e inícios, são espirais móveis, cujo os fios não apresentam uma ordem linear, mas dão sentido e formam as existências comunicativas de Oxum. Quem vem deixa e leva um tanto, são as trocas que se buscam, em equilíbrio, na ordem do Ubuntu e Bem Viver. É comunicação, pois elabora o comum, troca, gera participação e põe em diálogo as diferentes consciências. É integral e de Bem Viver, pois põe na roda todos os sentidos, em complementaridade e convivência do diverso, não hierarquiza os saberes e nem as diferentes vidas, põe em fluxo a epistemologia dos sonhos e é guiada cosmologicamente pela confluência de presenças, vivas ou não, materiais ou não – como já dito anteriormente, não é raro que os trabalhos sejam guiados por intuições, chamados ou orientações espirituais.

4.5.3 Histórias de vida

A proposta desta sessão é ser alimentada por entrevistas de vida realizadas entre vizinhos e vizinhas. Até o fechamento desta tese, haviam 5 vídeos com histórias e experiências de vida de moradores e moradores. São vídeos-entrevistas-conversas, que entrelaçam as histórias de vida à própria história da comunidade. No texto de abertura da sessão diz-se, “Às vezes vão ser rodas de conversas, outras são pequenos trechos. Você também pode ver flashes, ou apenas vozes ou até mesmo uma frase rápida”, explicando sobre os diferentes formatos que podem ser encontrados. Este movimento é fruto das oficinas de histórias de vida e memória, para construção do museu, realizadas em 2020. A estética comunitária privilegia o instante, a troca, a experiência e a vivência das pessoas. Em outro trecho do texto de abertura é possível perceber que o que interessa é colocar a palavra para circular por entre a diversidade do território:

Sabendo que as histórias são patrimônio e a riqueza do local são seus moradores, a comunidade vem entrevistando vizinhos, pessoas mais velhas, gente anônima, gente que fez história, pescadores, ex-vaqueiros, donas de casas, rezadeiras, gente mais nova, gente que brinca. Toda sorte de gente que faz o território de Esperança (Museu da Boa Esperança, 2022, S/P).

A diversidade da comunidade se revela em suas gentes, nas experiências de vida, nos ofícios, nas formas de cultivar, de criar gente, de cuidar de bichos, de pescar, nos jeitos de ser gente, da alegria partilhada. Em uma ocasião, onde participávamos do curso de criação do Núcleo do Museu da Pessoa, Maria Lúcia nos contava sobre a singularidade da comunidade, na importância de ter um museu para que todos ali se sentissem importantes e pudessem ensinar a cidade sobre a história, saberes e práticas comunitárias e tradicionais. Comentou sobre seu descontentamento pelo fato de sua região receber muitos turistas, que consideram o entorno das lagoas e dos rios bonitos, bem como seus costumes e artesanatos, mas não refletem sobre o significado de suas origens. Para ela, é importante que as pessoas saibam que se existe um canoeiro, um pescador, ceramista ou vazanteiro, na parte urbana da cidade, é porque outros vieram antes. Então, ela destaca sobre as riquezas locais, que sobrevivem à revelia de uma vida que sofre as precarizações pelo Estado ao longo da história.

Porque nosso imaterial, nossa oralidade, nossos modos de fazer, que tem mantido os nossos e nossas vivas, são fundamentais. Por trás de tudo que a gente tem feito tem o valor espiritual, que a gente vê o efeito dela no trabalho em grupo na comunidade. Não é ligada a nenhuma religião, a nossa espiritualidade é o prazer de fazer as coisas juntos. Cosmologicamente conflui para que a gente possa resistir (Cadernos de Campo, 2022, S/P).

É nos moradores/moradas que se encontra a força vital (Uã Flor, 2022) de sua própria existência, que confere vida a tudo o que há, que atravessa a narrativa ressentida da colonização, que atravessa os racismos contemporâneos, inclusive o racismo ambiental, atravessa a expropriação, a mercantilização de seus modos de vida para o turista comprar suas formas e não questionar as contradições. É uma travessia constante cuja força é encontrada, segundo Lúcia, cosmologicamente, na espiritualidade da partilha. São as forças que se conectam para dar sentido à existência. É a natureza reomodal, dita por Ramose (1999), ao falar de Ubuntu “lógica da e para a preservação do ser como uma unicidade”(Ramose, 1999, p.7). Esta lógica não admite a fragmentação do ser através da linguagem, nem a fragmentação das formas de comunicação, tudo está em holicidade, assim como não há a fragmentação entre os indivíduos, que são unos, a partir de suas singularidades, subjetividades e diversidades. “Epistemologicamente, ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” (Ramose, 1999, p. 7). É sobre esta unicidade Ubuntu, que Lúcia nos fala quando nos ensina sobre a importância de conhecer a história e nos convida a repensar a cidade por meio desta epistemologia desobediente. Nesta holicidade, o museu é reconhecido como existência comunicativa, por meio da qual, a comunidade se reconhece e faz emergir sua palavra, cria pontes para fazer chegar suas epistemologias para o conjunto da sociedade. Conectar histórias de vidas é uma forma de fazer

viver esta força vital em movimento perpétuo, circular e espiralado. A forma-comunicação é artesanada com os afetos de quem faz coletivamente, não importando se vai se adequar ou não à forma-comunicação estabelecida.

Das 5 entrevistas-conversas da sessão história de vida do museu virtual, vou destacar três: Seu Serapião, Dona Ciça e Chico.

4.5.3.1 Seu Serapião, um vaqueiro antigo

Seu Serapião é um dos troncos da comunidade, conta suas experiências dos tempos das vacarias, conta sua indignação com as argumentações da prefeitura; seu nome despontou em primazia nas oficinas de planejamento de colheita das entrevistas de vida. Quem entrevista o vaqueiro é Chico, munido de um celular.

Na tela, aparece Seu Serapião sentado em uma cadeira de plástico em frente a sua casa, são casas sem muro, umas bem próximas das outras, a primeira vista parecem geminadas, o vasto espaço na frente das casas é o lugar do encontro, das conversas no fim da tarde ou das reuniões comunitárias. É um lugar de afeto. O vídeo-entrevista analisado tem 4 min e 27 s⁵⁴.

Como aqui é área de risco e lá não é? Como é que aqui enche d'água e lá não enche? Essa lagoa vai entrar no Parnaíba lá atrás. O rio nunca passou para cá, eu te falo com toda a sinceridade [...] Eu nem sei quando cheguei aqui, mas cheguei aqui no tempo que o Papa andou aqui. No tempo que o Papa andou aqui, eu já estava nessa vacaria. Bem, aí eu fiz minha casa, para vir mais perto da vacaria. Aí quando chegou aquela enchente, eu fiz uma horta [...] daqui para aquele pé de manga acolá; a negada passava aqui e tinha cada melancia deste tamanho [faz o símbolo com os braços], apoiada na água. Ninguém mexia, mas a água mexeu. O milho que eu peguei aí nessa rota, eu peguei uma cesta de milho, foi o que apurei aí. A água comeu todinho, mas daí para cá não passou, e daqui para lá também não passou. [...] Rapaz, quando eu cheguei aqui só tinham dois moradores, era o tirador do leite, depois chegou para trabalhar aí dentro, chegou o Luiz, o Luiz morreu, chamava Luiz garapa. Chegou daquele lado ali, e eu não sei quem chegou. Aí começaram, gente para trabalhar, vendendo o terreno. E foram indo, foram indo. E terminou enchendo de gente aí. Da lagoa para cá e da lagoa para lá já tinha casa. [...] Lá naquele negócio bem acolá, era a casa da vacaria, onde tirava leite (Seu Serapião, 2021).

A entrevista toma forma de conversa, daquelas de quem respeita a fala, pela amistosidade e o reconhecimento de que são vizinhos há muitos anos e flui por lembranças mútuas. Chico comenta sobre a vinda do Papa, lembra do seu pai o levando na “cacunda” (nos ombros), para ir ver o chefe da igreja na capital do Piauí. A atenção volta novamente para as experiências do vaqueiro, que foi, por sinal, companheiro de trabalho de seu pai. Não podemos incorrer no risco de, na ânsia da classificação positivista ou colonial, dizer que estas entrevistas

⁵⁴Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jM-xmeo1qtQ> . Acesso em: 04 out. 2021.

não são histórias de vida, porque a certa altura, tem intervenções do entrevistador, o que se instaura neste processo é uma torção do instrumento acadêmico a serviço dos interesses comunitários de fazer expressar a palavra, os sentidos, os discursos e as experiências que se conectam em trajetórias comuns. Inclusive, neste fazer metodológico da pesquisa as histórias de vida são encontros comunicativos entre vizinhos, fazendo sentido as intervenções e aproximações. Valorizamos o intercâmbio da palavra, o observador não é neutro e nem passivo, embora nas oficinas tenhamos conversado sobre a estrutura das entrevistas de vida, a comunidade se apropriou do instrumento com suas formas de pensar e agir, reelaborando o instrumento. Importa observar o direito a ter história na cidade e poder contá-la. Quando Chico se conecta a Serapião não existe um outro, distante, imparcial, mas um interessado em ouvir a história de seu território contada por um mais velho.

No artigo “História de vida: um imbricado teórico-metodológico para uma comunicação cidadã em Lagoas do Norte para quem?” (Santos; Santana; Pavan; Lima, 2021), tivemos a oportunidade de estudar a história de seu Serapião, enquanto a confecção do direito à palavra como um direito humano. Um direito tecido em uma artesanaria digital entre passado, presente e futuro ancestral. Retomando Pineau e Le Grand (2012), que adotam o termo histórias de vida em suas reflexões sobre as escritas biográficas, como busca e construção do sentido, a partir de fatos temporais pessoais, que envolve a experiência, podemos confluír para o entendimento de que a entrevista-conversa de Chico e Serapião não fogem ao escopo. Histórias de vida, se tornam um caminho adotado pela comunidade e, por consequência, por esta pesquisa, para compreender o *quem* do território ameaçado, cuja pergunta ecoa em toda a cidade e mais um pouco, “Lagoas do Norte Pra Quem?”.

As histórias e experiências de vida de Seu Serapião mostram uma temporalidade tecida com o tempo circular da natureza, o tempo de plantar, o tempo da enchente, o tempo colher. Como vazanteiro, enchente não é sinônimo de problema social urbano, é o tempo da natureza que banha seu plantio na beira do rio. Ao contrário do que afirmam os argumentos oficiais, a enchente não alaga sua casa, ele questiona porque o projeto urbanístico afirma que a enchente alaga de um lado da rua e não interfere do outro lado, onde há empreendimentos comerciais e casas de maior poder aquisitivo. “Como aqui é área de risco e lá não é? Como é que aqui enche d’água e lá não enche? Essa lagoa vai entrar no Parnaíba lá atrás. O rio nunca passou para cá”, afirma emprestando sua memória para espacializar a cidade e seu território. As chuvas não trazem medo a Serapião, o perigo está no ordenamento urbano, que cria problemas ao erigir uma cidade excludente.

4.5.3.2 Chico, griô, animador da re-existência

Chico é filho de vaqueiro, aguerrido, não lhe falta um terço envolvido no cóis da calça jeans, ciclista, animador da cultura popular, sábio contador de histórias antigas de Teresina, seja da política, da cultura ou do seu território; é reciclador dos materiais considerado pelo capitalismo como lixo descartável. Inquieto, nos últimos anos resolveu não deixar esse material solto no mundo e passou a carregar, em uma bicicleta cargueiro, papelão e garrafas pets, registrados nas fotos, ele costuma enviar nos grupos de whatsapp da militância. Vai povoando a cidade com outra imagem, ele e sua bicicleta são uma paisagem que desestabiliza a cidade (des)envolvida, para trazer a imagem de uma cidade envolvida. É comunicação que enuncia a desestabilização da imagem de uma cidade excludente, racista, sem respeito à pedestres ou ciclistas, ele re-existe em meio ao caos do trânsito e à cidade descartável.

Figura 63 - Chico em sua bicicleta anda pela cidade coletando materiais recicláveis.



Fonte: Arquivo pessoal de Francisco Oliveira.

Quem entrevista Chico é seu sobrinho (que não aparece no vídeo, por ser menor de idade, preferimos não citar o nome), quem edita é Luan Rusvell, arquiteto, militante pelo direito à cidade, comunicador popular do OcorreDiário e membro do Centro de Defesa Ferreira de Sousa. O vídeo-entrevista-conversa está dividido em 4 cenas, trazendo o movimento do entorno da casa de sua mãe, Dona Davina e tem 6 min e 12 s⁵⁵. Na primeira parte ele se apresenta; na segunda, apresenta a vazante; na terceira, apresenta a avenida na porta de casa, demonstrando

⁵⁵ Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=aPTreUKDkc8> . Acesso em: 04 out. 2021.

a preocupação sempre presente sobre o fluxo de trânsito, que tem aumentado nos últimos anos, trazendo acidentes contra pessoas e animais na pista; na quarta parte, ele caminha pela antiga sala do museu da Boa Esperança.

Chico se apresenta com tudo que lhe é caro, espacializando sua vida ao tempo em que diz sobre sua comunidade, ambos são um só território, corpo-vida-comunidade.

Sou Francisco Chagas de Oliveira Sousa. Tenho 50 anos de idade, sou vazanteiro, sou pescador e sou oleiro dessa região aqui da zona norte de Teresina, do bairro São Joaquim, da boa Esperança, um dos bairros mais antigos de Teresina (são joaquim). Tô aqui para apresentar a nossa realidade que a gente vive aqui nesta região. A gente se mantém nesta região verde, tem muita água. A gente sobrevive desta região aqui mais da época do verão que a gente planta arroz, feijão, milho e quiabo.

Ao dizer quem é, Chico diz sobre sua comunidade, como vivem e o que fazem, demarcando seu corpo juntamente com o seu lugar, diz de uma espacialidade que vai além do absoluto, para trazer a carga cultura, a cotidianidade e a vivência, é espaço relativo e relacional, diz da forma como se relaciona com o lugar. É uma história contada a partir da paisagem do lugar. Na segunda cena, Chico vai caminhando em direção ao rio.

Na beira do rio. Tô chegando aqui na beira do rio. Essas árvores todas aqui nós fizemos o reflorestamento delas. Juntamente com a comunidade a gente fez mais ou menos 12 km na beira do rio, daqui até o outro bairro que já fica na parte de baixo, para proteger o rio, né? Porque com o tempo o rio vai esbarreirando com a provocação das dragas e aí a gente teve que fazer isso. Fazer o reflorestamento para não ceder mais. Nos últimos 30 anos o rio assoreou muito por conta da retirada da areia da região aqui. Essa água da lagoa, ela baixa daqui há uns 2 meses, ela está bem baixa e a gente começa a fazer o replantio de arroz, quiabo, principalmente, milho, feijão, é disso que a gente sobrevive aqui, hortaliças também. Isso tudo aqui foi a gente que reflorestou. Nesse período do ano fica muito bonito, né? Porque tem muita água. Esse é um espaço que a gente tem aqui na zona norte. (Chico).

Chico conta sobre outra grande preocupação com o assoreamento do rio; juntamente com a comunidade, tem denunciado o aumento das dragas que retiram areia do rio. Conta sobre o reflorestamento da beira do rio, o que ele conta com orgulho a quem chega na comunidade. Tal como seu sobrinho, Novinho, conta da presença dos angicos plantados por seu avó. A cotidianidade de Chico é o cuidado com o rio, com a rua, com a comunidade, com a vazante do quintal de Dona Davina. E a história dele é também a história do rio.

Na terceira cena, o vídeo mostra a avenida Boa Esperança movimentada, grafites e faixas nos muros exigindo a permanência dos moradores em suas moradias, contra as desapropriações involuntárias.

Avenida que dá acesso aos bairros dessa região. Aqui é o sentido sul, avenida que dá acesso a essa região partindo do centro. Pega os bairros São Joaquim e vai até o Poti Velho, que são os bairros mais antigos dessa região. São Joaquim, Poti Velho e Mafrense. Aqui é a frente da casa da minha mãe. Movimento desta avenida é um movimento tranquilo, mas ultimamente tem sido incomodado por conta da construção da outra avenida do outro lado e as pessoas estão procurando o acesso por aqui por conta da outra avenida. Esse bairro é um bairro bem antigo, é o bairro mais antigo da região, pega três regiões juntos: São Joaquim, Poti Velho, Olarias, Acarape, que vem lá cima. (Chico).

A questão da mudança no tráfego da avenida é colocada sempre pela comunidade que viu seu cotidiano mudar com a presença das obras do Programa Lagoas do Norte. O plano era que, na segunda fase do projeto, a avenida fosse ampliada, para isso a comunidade teria que ser removida do local, mas após constantes batalhas, a comunidade conseguiu tirar dos planos do PLN a questão da ampliação. No entanto, o aumento no tráfego causando acidentes e mortes de animais é uma realidade, que modificou a relação dos moradores com seu lugar. A pauta da cidade, expressa nas preocupações de Chico o desejo por se apropriar do território com o direito de dizer sobre seus projetos, seus modelos e formas urbanas. Não é apenas morar, mas morar dignamente. Rolnik (2019) nos lembra que, nos anos 1970, devido às reestruturações produtivas e a crise fiscal, que atingiram as cidades brasileiras, contribuíram para ampliar a base do movimento pela reforma urbana. Se somavam a este movimento não apenas moradores de habitações, de periferias e favelas, mas também setores das classes médias urbanas profissionais tais como arquitetos, engenheiros, advogados e outros. Se somam às esperanças de Chico o justo desejo por direito à cidade, o fim da especulação imobiliária, a melhoria habitacional, a segurança de seus vizinhos, mas para isso é prerrogativa haver uma democracia direta.

Como já apontamos, a plataforma pela reforma urbana constituiu uma das chamadas “emendas populares” à Constituição. Além de incluir o reconhecimento dos assentamentos informais e sua integração à cidade, a emenda propunha medidas de combate à “especulação imobiliária”, introduzindo o conceito de função social da cidade e da propriedade urbana e a proposta de “democracia direta”, ou seja, a constituição de espaços institucionais participativos de escuta, pactuação, elaboração e controle social sobre as políticas urbanas, por meio de instrumentos como conferências, conselhos, plebiscitos e referendos (Rolnik, 2019, p. 255).

Se trata da escuta respeitosa quanto às questões do cotidiano de quem vive a cidade, ao contrário, o PLN sem escuta trouxe um tráfego ainda maior, uma insegurança e especulação para o território.

Figura 64 – Cágado esmagado em frente a Creche da Comunidade.



Fonte: Portal OcorreDiário. Foto: Sarah Fontenelle Santos.

Na quarta cena Chico aparece caminhando até a antiga sala do Museu da Resistência da Boa Esperança.

Aqui são as peças que a gente produzia aqui nessa região. Tijolo de alvenaria. Aqui era a telha (mostra a telha). E aqui a gente tem as cerâmicas (mostra potes de cerâmicas), elas ainda são feitas nessa região porque ainda se produz barro, argila suficiente pra confecção dessas peças. Mas, as telhas a gente já não produz mais, há muito tempo a gente deixou de produzir as telhas porque tinha que ser um barro especial para produzir essas telhas. Aqui nós temos a forma, né, que era de fazer tijolos. A gente chama de grade e os tijolos. Na confecção dos tijolos cada um tinha a sua marca. Quando a gente acabava de fazer, bater, que a gente chamava de bater o tijolo, quando terminava, cada um deixava sua marca, era uma técnica especial que cada um tinha. Aqui é nosso museu, aqui tá a bicicleta que era do meu pai, gulliver antiga, aqui tem os arreios que a gente tinha animais aqui no quintal, pilão, a gamela, enfim essa é a nossa luta aqui.

Essas gaiolas foi uma instalação artística que a gente fez para denunciar os animais presos nessa região.

Aqui são oficinas que a gente faz com as crianças (mostra uma fotografia onde aparecem crianças sentadas no chão em roda, com alguns adultos). Aqui é Dona Rosa (mostra outra fotografia), uma das senhoras mais antigas da comunidade. Essa aqui é minha mãe (mostra outra fotografia), dona Dalvina. E aqui é uma faixa (mostra outra fotografia de manifestação na rua com duas senhoras segurando uma faixa com os dizeres “não existe lagoas do norte sem os moradores”), da nossa resistência e luta no nosso quilombo urbano. Obrigado. (Chico).

As memórias de Chico são as memórias do museu, a comunidade compreendeu que suas trajetórias de vida, de trabalhos, seus objetos de casa e de trabalho são o patrimônio que contam

suas histórias pessoais e a história da cidade. Chico e seus irmãos cresceram fazendo tijolos e telhas, história contada por Margarida e Lúcia; são os tempos de quentura à beira do forno; as memórias deste tempo são uma espiral, que tocam umas nas outras e fortalecem a caminhada. Chico escolheu contar sua história espacializando seu território e junto dele trazendo suas lembranças de quando plantaram, reflorestaram, do cuidado que tem há anos com o rio, das mudanças na rua onde cresceu e da preocupação que segue para manter em segurança seus vizinhos e vivas suas memórias.

Figura 65 – Formas, tijolos e telhas, dentre outros objetos de trabalho no museu da comunidade.



Foto: Autoria própria.

A bicicleta do pai de Chico está na editoria do museu virtual chamada “Coisas que falam”, acompanhada de um texto da professora Jóina Borges (integrante do Gepp e apoiadora de longa data das ações na comunidade, sobretudo quanto às ações que se referem ao patrimônio) e Raimundo, Novinho. Em um dos trechos afirma “sou uma bicicleta histórica”, adiante “Em especial, carrego as histórias do senhor Antônio Ferreira de Sousa, o vaqueiro que saiu lá do Pernambuco, para vir fazer a vida aqui na nossa Teresina”. A bicicleta que carregou muitas coisas, dentre elas tijolos. No último parágrafo, a bicicleta, que é uma coisa que fala suas histórias diz:

Eu também alimentei Teresina. Seu Ferreira de Sousa levava o quiabo, o feijão que era, e ainda é, produzido às margens do Parnaíba, nos quintais da Av. Boa Esperança, para ser vendido lá no Mercado São Joaquim. E quando ele voltava, cansado de tanto pedalar, trabalhar, ainda tinha tempo para ser feliz! Colocava a criançada na minha garupa, para tirar sorriso infantil em cima das minhas rodas...

Pois é, roda, uma das primeiras grandes invenções desta tão afamada humanidade. Pois carrego duas! Duas rodas bem gastas de tanta história.

Figura 66 – Bicicleta do pai de Chico.



Fonte: Site Museu da Resistência Boa Esperança.

As gaiolas mencionadas durante o vídeo são lembranças de uma manifestação em frente a prefeitura de Teresina, a comunidade fez uma intervenção artística, gaiolas com nomes de moradores e rastros de tinta vermelha. Foi uma ação em parceria com a artista LuRebordosa, Luciana Leite.

Figura 67 – Gaiolas mencionadas no depoimento de Chico.



Fonte: Página do Facebook Lagoas do Norte Pra Quem?

As gaiolas estão no museu da comunidade e contam as histórias de intervenções coletivas e suas diversas táticas para dizer sua palavra a favor do território, do patrimônio comunitário, seus modos de vida e suas gentes.

4.5.3.3 Dona Ciça, rezadeira que chegou de barco

Dona Ciça é outra das moradoras que “há mais tempo está enraizada na comunidade”, como gosta de dizer Lúcia. Nesta entrevista-conversa⁵⁶, que tem 7 min e 27 s, feita por Lúcia, a senhora conta como foi a sua trajetória até chegar à comunidade. Antes de adentrarmos a sua história vale a pena ler-sentir o texto sinopse sobre Dona Ciça presente no museu:

Dona Ciça é uma das primeiras moradoras da Boa Esperança. Ela veio de Brejinho-Maranhão e naquela época eles vieram de barco. Por conta da cultura e do parentesco que ela tinha com a comunidade, veio morar na casa de um parente. Seu marido era um vazanteiro, que inclusive é padrinho do Novinho e do Chico (outros moradores da comunidade) e tinha a cultura do vaqueiro. Sua casa era sempre muito farta. Dona Ciça sempre foi muito atenciosa com todos e todas. Mulher rezadeira, sempre resolve muitas coisas pela oração. Neste vídeo-história de vida, ela conta como foi sua chegada nas terras piauienses (Museu da boa Esperança, S/D).

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=riENYztOOAI>. Acesso em: 04 out.2021.

A contragosto, praticamente convencida pelo pai e pelo marido, Dona Ciça tentou pela segunda vez morar em Teresina, depois de ter ido morar em vários outros locais, mas foi ali que ela fincou suas raízes.

Aí meu pai disse “você vai”. Eu digo “eu vou mesmo deixar minha casa aqui. Grande. Para me socar dentro dali, de umas casas desse tamanho ali em Teresina. Ai ele disse “mas vai”. Eu digo “é. vou pensar...”. Ele disse “todo pensar é torto. Mas aí eu disse, “É. mas eu vou pensar”. (o marido) “Eu disse pra ela que se ela não for eu vou me embora pra lá. Eu não vou ficar aqui não”. Eu digo “o que? Me diz uma coisa, meu amigo, você me achou não foi no meio do tempo não. De jeito nenhum. Você não me achou no meio do tempo”. Aí ele disse “ah mas você não quer ir”. Eu já fui para Santa (inaudível), de lá você me levou para Milharim, Boiteca das Cunhãs. Voltei pra onde eu nasci e me criei. Agora já vim pra cá pra Teresina. Agora daqui eu fui pra São Vicente. Tornei a voltar de novo pra onde eu nasci. Que é isso? Não sou cigana não. Meu pai num é cigano não. Minha mãe era cearense. Mas eu não sou. Aí meu pai disse “mas ela vai”. E eu calei porque não pude mais dizer nada. Ainda chorei com raiva. Eu que vou pra tal de Teresina? Eu? Eu num vi vantagem lá. Tive muito foi uma briga com a minha cumadre. Porque ela ia me colocar de empregada. (...) me humilhar. Rum! Aí perguntei, “Mas é pra eu ficar dentro de casa dos outro? Porque meu fi, dentro de casa dos outros eu não moro mas neeem, de jeito nenhum. Ele disse “não mulher, lá tem casa. Tem duas casas. Assim, assim”. Pois eu vou experimentar, vou olhar. Eu digo “aqui tem meu pai, tem meus irmãos, tem a moça que já é casada com meu velho. Eu não tenho problema. Eu digo, lá em Teresina eles não vão me arrumar emprego. Só se for de lavadeira de roupa pros outros eu não vou lavar. Eu lavo só pra mim, pras minhas fia, pra meu pai e minha mãe. (Museu da Boa Esperança).

A história de vida de Dona Ciça se repete a outras de mulheres e suas famílias, que andarilharam em busca de esperarçar seus projetos de vida; sendo levadas pelos maridos sem muita opção, deixam seus povoados, suas famílias e modos de vidas, seus cotidianos e modos de ser. O que esperavam essas mulheres era a lavagem de roupa ou o emprego doméstico, coisa que Dona Ciça não projetou para ela. Para viver em seu povoado, era até então mais vantajoso, “não via vantagem em Teresina”, mas a ideia de mudar de vida leva muitas pessoas para a cidade. Na comunidade Boa Esperança, Dona Ciça partilhou seus modos de vida alinhados ao Ubuntu, cuidando e se solidarizando com vizinhos. Constrói Bem Viver com suas sabedorias com ervas, rezas e cura. Ao final da entrevista Lúcia pergunta sobre esta questão:

Lúcia: Dona Ciça, eu queria lhe fazer uma pergunta, porque assim, a mamãe sempre cuidou da gente com reza, ela fazia o chá quando a gente estava doente, a senhora fazia isso também para seus filhos?

Dona Ciça: Rum, eu fazia tudo, dava purgante, dava tudo. Era purgante de batata com azeite, era azeite de mamona, era tudo a gente dava, aquele (inaudível), a gente desmanchava, dava pras crianças banhando...

Lucia: A senhora aprendeu isso com quem foi?

Dona Ciça: Com minha mãe, minha vó. Era mais minhas vó. A mãe do papai e a mãe da minha, elas sabiam.

Figura 68 – Print da tela do vídeo com a entrevista de Dona Ciça.



Fonte: Site Museu da Resistência da Boa Esperança.

Desde suas avós, Dona Ciça levou seus conhecimentos de cura para cuidar dos vizinhos e família na comunidade Boa Esperança, perpetuando conhecimentos ancestrais e respeito à terra, além de solidariedade e Bem Viver, complementaridade e reciprocidade nas relações. A ciclicidade de Ubuntu se renova nas práticas de quem dá continuidade e se fortalece daqueles que vieram antes.

4.5.4 A vida em vídeo

Esta editoria do museu virtual tem o objetivo de guardar os vídeos da comunidade contando seus cotidianos, reivindicações ou trazer temas importantes para o debate, como a consciência negra e a percepção da comunidade sobre o tema, a mulher negra na sociedade, pauta socioambiental, dentre outros. No momento em que foi escrito este trabalho, a editoria contava com os vídeos com os seguintes títulos:

- Maria Lúcia conta a história da Comunidade.
- Novinho conta a história da Comunidade Boa Esperança.
- Bumba meu boi Touro da Ilha.
- Dia 21 de março: um manifesto teresinense contra a discriminação racial.
- Ser mãe na comunidade! Homenagem do Centro de Defesa Ferreira de Sousa e da OPA- Organização Popular.
- 13 de maio: vozes negras da comunidade Boa Esperança.

- Luzia Lago, presidenta do Centro de Defesa Ferreira de Sousa (esta é uma fala feita por ela em frente à prefeitura durante manifestação, na ocasião ela era presidenta do centro).
- Depoimento de moradores da comunidade Boa Esperança, Teresina.
- A história sem máscaras.
- 05 de junho – Homenagem das comunidades tradicionais de Teresina ao meio ambiente.

Observamos a variedade e a riqueza da produção audiovisual, que a comunidade tem realizado para registrar suas homenagens, seus pontos de vista e momentos importantes na comunidade. Segundo um trecho que abre a sessão:

Nesta sessão você vai encontrar o cotidiano da comunidade contada desde os próprios moradores e moradoras. A vida em vídeo é forma de não deixar escapar as táticas de reExistência de quem não foge à luta. Capturar o momento presente, bem como suas pautas de reivindicações é uma forma de não deixar o sonho morrer (Museu da Boa Esperança).

Da Vida em Vídeo, trarei “Ser mãe na comunidade”, por ser uma homenagem às mulheres, por representar o afeto àquelas que foram historicamente relegadas a segundo plano, aos cuidados materiais e emocionais de casa sem reconhecimento, aquelas que são a maioria na luta pelo direito à moradia, que cuidam sem serem cuidadas, que guardam as sabedorias ancestrais em seus corpos, que cansam e não tem tempo para descansar ou desistir. Esta é uma homenagem delas por elas, sem romantização da doação feminina, do trabalho árduo ou mesmo do ser mulher.

4.5.5 Ser Mãe na comunidade

No vídeo são entrevistadas Dona Aldenora, Mãe de Neuza, Dona Telvina, o vídeo finaliza com diversas fotografias de lembranças de várias outras mães da comunidade, em momentos de festividade ou de luta na comunidade. Encontros e encantos de mulheres que se curam, se cuidam e criam suas narrativas com o poder de esperar. Assisti-lo é ver a potência das mulheres em circularidade comunicativa mobilizando afetos e sentidos de re-existência. Nos créditos, ao final do vídeo, aparecem as marcas coletivas. Na produção: Museu Boa Esperança, OPA – Organização Popular e Centro de Defesa Ferreira de Sousa. Entrevistadora: Lúcia Oliveira e Edição Sabrina Cirqueira. Das vozes entrevistadas às mãos que produzem e

editam, o protagonismo é das mulheres, sejam elas mães ou filhas. Este material audiovisual tem 5 min e 56 s⁵⁷.

Nos depoimentos, elas contam sobre sua fé, sobre as dificuldades com a covid, a saudade das amigas, que foram desenraizadas da comunidade por conta do PLN, sobre seus filhos, os laços comunitários e o autocuidado da vizinhança. Mãe Neuza fala como é ser mãe duas vezes, em casa de seus filhos de sangue ou no terreiro, mãe de quem busca apoio espiritual.

ser mãe não só dos próprios filhos de sangue, por eu ser uma zeladora e acolher aos que me consideram como mãe deles. Eu fico muito feliz com isso, principalmente por que aumenta mais a responsabilidade como mãe, como mãe dos meus filhos de sangue e como mãe dos filhos de santo (Mãe Neuza).

Já Dona Telvina destaca sobre os laços comunitários que ela criou ao chegar na comunidade:

quando eu cheguei aqui eu não conhecia quase ninguém, viu? Eu sou religiosa, comecei a participar da comunidade, comecei a participar de grupos, aí comecei organizando grupos também, aí foi de onde surgiu uma família. Família Comunidade. Pra mim a comunidade é minha família.

A narrativa apresentada pela produção audiovisual na comunidade, possível perceber nesta fala de dona Telvina, é uma narrativa onde há reciprocidade, os laços ubuntu são renovados diariamente, apesar das complexas relações e dificuldades na comunidade. “Comecei a organizar grupos” fala de auto-organização e mobilização próprias do sentido comunitário, é um locus de enunciação, que enfrenta o sistema mundial colonial/moderno em sua simplicidade, pois é capaz de restaurar os sentidos dinâmicos de empoderamento desde o local, em um mundo que esfacela as relações e busca minar o poder de auto-organização popular. Em um outro trecho do vídeo, Lúcia e Dona Aldenora falam sobre uma vizinha, que teve sua casa derrubada por ação de remoção do Programa Lagoas do Norte. A vizinha teve que ir para o interior morar na casa de parentes.

Lúcia: Um dia a senhora me falou uma coisa...que ficou triste por que tinha uma das irmãs do terço que teve que ir embora, aí não tinha mais como levar a santinha pra casa dela. O que a senhora sentiu, dona Aldenora, com a ida dela pra longe?

Dona Aldenora: Eu fiquei muito triste...fiquei muito triste por que quando a gente gosta de uma pessoa que deixa a gente e vai embora a gente fica com saudade, né... fica lembrando.

⁵⁷ Disponível em: <https://youtu.be/-fc9og-QzAg?t=10> . Acesso em: 04 out. 2021.

Os deslocamentos forçados deixam máculas em quem fica e em que vai; são desterritorializações de pessoas, que andarilharam por muitos cantos em busca de moradia e na sua velhice enfrentam a força de um projeto higienizador e modernizador, que não enxerga os sujeitos e sujeitas da história. Nas memórias de mãe, de Dona Aldenora, estão presentes os momentos de rezar o terço com seus 10 filhos, que foram ficando cada vez mais rarefeitos:

Nós éramos acostumados a rezar o terço todos os dias juntos, não sabe? (init). Aí de um tempo pra cá nó não tivemos mais essa oportunidade. Às vezes a gente reza...a gente reza muito junto aqui, mas...assim, um dia sim....dia das mães, dia dos pais, dia das crianças, dia de aniversário de qualquer um que faz aqui em casa, sabe?

A reza traz sentidos de pertencimento, de partilha e de presença coletiva, o que está cada vez mais distante do cotidiano de muitas famílias, mas as mães mais antigas não deixam de repassar seus costumes. Esta homenagem carregada de sentidos de coletividade é o testemunho de vidas que se cruzam, histórias que se re-encontram, além do testemunho de uma comunicação, que faz do audiovisual um lugar para reunir pessoas, construir discursos comuns e criar um imaginário diverso do que é imposto pela modernidade. A peça termina com uma voz em off de Lúcia ao tempo em que aparecem diversas fotografias das mulheres da comunidade. No trecho do texto em off, diz-se:

falar sobre elas é falar de um mundo que não reconhece a oralidade como uma tecnologia, como uma sabedoria que é passada de geração em geração e que traz no seu sentir um significado do cuidado coma comunidade que ultrapassa o seio doméstico e que alcança a comunidade e que nos ensina a significar todos os valores (das) nossas antepassadas e um futuro, um futuro ancestral, um futuro que carrega consigo a força das mulheres africanas, a força das mulheres em diáspora, é falar e cuidadoras, de rezadeiras, de parteiras, de oleiras, de vazanteiras, mulheres essas que contribuem historicamente com a sua força de trabalho. As donas de casa que muitas vezes não tem o seu trabalho reconhecido, é falar de mães que não tem o direito à creches para os seus filhos, é falar de mães que sofrem vendo os seus filhos no mundo do crime, é falar de mães, falar de mulheres que nunca tiveram a reparação histórica.

A tecnologia ancestral aqui são as vozes de esperança que ecoam para além da espacialidade circunscrita na comunidade, mas atravessa a cidade e se coloca disponível no ambiente virtual para repovoar o mundo com uma comunicação, faz da oralidade um tempo presente com marcas das histórias contadas do passada, guia para as ações do cotidiano, ao tempo em que abre possibilidades para o futuro. A simplicidade de trazer as vozes dessas mulheres para eternização em audiovisual, é dizer que sobre reconhecimento de suas trajetórias, sabedorias compartilhadas, cuidados e afetos que fazem a comunidade. É dizer que elas existem, são vistas e escutadas e que elas representam muitas outras mães e mulheres que partilham do mesmo chão e de histórias semelhantes.

Ao falar sobre racismo e sexismo, no Brasil, Lélia Gonzalez nos convida a pensar sobre consciência e memória, sendo que “Consciência exclui o que memória inclui” (Gonzalez, 1984, p. 226). Trago esta passagem para dizer que, ao produzir uma peça audiovisual com as vozes de Dona Aldenora, Mãe Neuza e Dona Telvina, as mulheres da Boa Esperança estão desestabilizando a noção de consciência, entendido por Gonzalez (1984) e Rodrigues (2021), como instrumento de dominação do colonizador. Para Gonzalez (1984, p. 226), “Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente”. É por meio da categorização, entre aqueles que tem e não tem consciência que o discurso ideológico do colonizador se faz presente, mas por outro lado a memória “a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 1984, p. 226).

Ao selecionar as vozes destas mulheres de descendência afro e indígena, para se colocar no mundo enquanto memória, o audiovisual ganha potência de uma comunicação que reescreve a história, forjando o lugar de emergência da verdade que foi subalternizada, desconhecida ou esquecida. Para Gonzalez, é preciso “sacar” esse jogo dialético entre consciência e memória, pois é a primeira que tenta fazer com que a história da “crioulada” (expressão usada por ela), seja esquecida, “seja tirada de cena”. Por outro lado, como re-existência, as vozes e as histórias estão no corpo-território de Neuza, Aldenora e Telvina, que se fazem corpo-memória junto com Lúcia e Sabrina, mulheres comunitárias que conhecem a história e sabem por onde transitar para alcançar a singeleza do passado no presente. Esta é a diferença quando a comunicação é feita desde os/as protagonistas da história, a voz é uma circularidade sem início e sem fim, encontro e reencontro, vivências e experiências semelhantes e vizinhas, embora não sejam as mesmas, mas são irmanadas por essa circularidade coletiva. É cura da sujeição da fala das pessoas comunitárias, que historicamente servirão de “fonte” para uma mídia externa, que se apropria das histórias coletadas para legitimar seus discursos.

Para Djamila Ribeiro (2017, p. 14), “Pensar feminismo negro é justamente romper com cisão criada numa sociedade desigual, logo é pensar projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo modelo de sociedade”. Se trata de romper com a estrutura de um sistema que oprime raça, gênero e classe, mas não existe a primazia de uma opressão sobre a outra, daí a importância da interseccionalidade trabalhada pela autora. Analisar o material comunicacional da comunidade Boa Esperança, ao se preocupar sempre em por relevo às questões das mulheres desde suas próprias vozes e perspectivas, pensamos que elas estão elaborando outros marcos civilizatórios, outros projetos de vida, onde caiba a vida em

comunidade, que o capital e o neoliberalismo buscam destruir com seus modelos urbanos e modernos, suas ideias de progresso e evolução positivista, que não privilegia a vida, mas sim o lucro. Assim, seus feitos comunicacionais são contracoloniais, pensar outros modelos de sociedade para pôr fim às desigualdades. Para Djamila, falar não é apenas exprimir palavras, mas é também existir.

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de locus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo (Ribeiro, 2017, p. 64).

O racismo não deve ser uma pauta apenas nas rodas de pessoas negras, aliás, ele é problema de branco, seu fim diz respeito mais àqueles que lucram com essa hierarquia desigual e cruel, do que as pessoas que dela sofrem. É algo que deve estar na pauta diária até que seu sistema de crenças já não exista. Por outro lado, reconhecemos que o movimento dinâmico das pessoas negras criarem seus espaços de fala, quer dizer, auto-organização é de fundamental importância. Assim, enxergamos a riqueza das estratégias comunicativas da comunidade Boa Esperança. Não se trata de dizer que o material é construído exclusivamente por pessoas negras ou pelas pessoas da comunidade, mas é dizer que o protagonismo delas está à frente. Por vezes, a comunidade busca nas parcerias contribuições quanto à habilidades e recursos, quer seja o convite para alguém que dispõe das habilidades de edição, alguém que tem recursos tecnológicos melhor apropriados. Embora a maioria dos materiais sejam feitos com os recursos de smartphones dos moradores, algumas vezes eles se encontram desprovidos, mas não é por isso que a pauta não deixa de girar e a criação deixa de acontecer, são as mais diversas situações, que contudo, não deixa de gerar o protagonismo do local.

Ao falar de produção audiovisual coletiva Thiago Siqueira Venanzoni afirma:

Além de estar articulada à proposta de repensar esses espaços, vinculando às produções dos coletivos, de uma certa forma, os habitantes dos territórios das narrativas, essa proposta também ampliava a dimensão de uma produção audiovisual coletiva, que teria seu sentido com o território. Não se tratava apenas de captar as imagens nos locais, mas envolver a produção com o local, falar do local a partir dele mesmo (Venanzoni, p. 100).

É preciso que, cada vez mais, esse espaço da comunicação seja cultivado. Caso contrário, estaremos perpetuando opressões de gênero, raça e classe na construção das narrativas, das histórias e das memórias, não libertando a potência comunicacional. É fazer da comunicação um espaço de re-existência, onde existir é contar a sua história, ver e ouvir com a

capacidade reparadora. É fazer do lugar uma fonte de força, espacialidade que permite os sentidos territoriais guardarem as epistemologias e ontologias comunitárias, capazes de nos convidar a uma prática de vida mais harmônica e recíproca, que põe as forças sociais em movimento para buscar a justiça contra toda sorte de desigualdade e indiferenças. Uma comunicação onde percebemos que as forças de Ubuntu e Bem Viver nos apresentam alternativas de vida contra a política de morte e a barbárie, anunciam o esperançar que se faz como força de movimento dinâmico e histórico.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho trouxe compreensões sobre pensar-fazer comunicacional, inspirado nos espaços-tempos comunitários e nos saberes ancestrais enraizados nos setores populares, que em peleja abrem caminhos para o refazimento de outros mundos, outras epistemes e ontologias de vida; junto à comunidade Boa Esperança, atingida por um programa urbanístico, desenvolvimentista, cuja lógica se baseia na racionalidade moderna/colonial, apreendemos uma comunicação que se firma nos saberes territoriais.

Nestas conexões comunitárias, compreendemos que a comunicação para o Bem Viver e Ubuntu é um compartilhar, que antes se interioriza de forma orgânica por um silêncio calmo de quem sente a lentidão da vivência, servindo de alimento ao espírito. Foi não apenas experienciada, mas vivenciada para fazer sentido na própria interiorização da subjetividade, escapamos da verborragia e inauguramos a palavra verdadeira do Ser Mais freireano.

Mapeamos uma comunicação popular e insurgente, que se apresenta na amplitude e supera a lógica emissor-receptor, meramente divulgadora e invisibilizadora da complexidade da diversidade ancestral presente na América Latina. A comunicação que se apresenta é mobilizadora, enseja organização, se perfaz pelo processo pedagógico da educação popular e é informativa, anunciadora do Bem Viver e de práticas emancipadoras. O que resulta desta potência é uma comunicação que analisa criticamente a realidade, sente e vivencia, mobiliza vontades e toma lugar na ação emancipadora. Trouxemos um mapa que apresenta diversas ações de comunicação, que vão desde projetos de fotografias, performances de dança, projetos de grafites, criação de um museu, apreensão das histórias de vida na comunidade, formulação de reportagens e jornalismo comunitário, dentre outros.

O mapeamento foi produzido a partir de um processo cartográfico capaz de apreender a essência comunicativa dos processos comunitários, distanciando-se do padrão colonial de comunicação. Após esse processo, escolhemos sistematizar e analisar os conteúdos midiáticos concernentes ao Museu Virtual, Editoria Boa Esperança no site Ocorre Diário e o material de pós-produção do Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, em um percurso de retomada da memória comunicativa da comunidade, percebemos que as memórias e histórias de vida são patrimônio comunitário, impulsionam a luta em defesa do território, contra as desterritorializações do Programa Lagoas do Norte. Além disso, processualmente, as estratégias comunicativas apresentam-se em artesanias, desde a apropriação das tecnologias e técnicas da comunicação, sejam elas digitais ou não, aliadas às técnicas e tecnologias ancestrais, impregnadas nos modos de vida do território.

Outro objetivo específico proposto foi discutir história/memória da comunidade e descrever os fundamentos das sabedorias comunitárias – com referências das filosofias do Bem Viver e Ubuntu – dos processos de comunicação popular e insurgente. O percurso para alcançar esse objetivo nos permitiu inferir que as narrativas evidenciadas nas histórias de vida, na oralidade e memórias da comunidade revelam a força da sabedoria da experiência e da vivência. É por meio da reelaboração da história, tecida pelos setores subalternizados que se torna possível a criação de um novo discurso comum, onde os invisibilizados re-existem e manifestam suas riquezas, antepassadas e presentes. Se até aqui a história foi contada invisibilizando, apagando e silenciando as memórias dos antepassados desta terra, a comunicação popular e insurgente se apresenta como uma metodologia que traz a tona as epistemologias dos subalternizados e subalternizadas, permitindo a recriação das narrativas e reelaboração dos discursos comuns. Esta caminhada torna possível a construção de um outro imaginário coletivo, que aponta para a desconstrução do imaginário da história única apresentada pela colonialidade sustentadora do sistema capitalista, no lugar, apresenta um imaginário do Bem Viver, fortalecido pela filosofia Ubuntu.

Trouxemos os diálogos de autores contracoloniais como Antônio Bispo dos Santos (2015), quilombola que luta contra as desterritorializações em contra-colonização permanente, com uma visão circular e horizontal do mundo, para pensar uma comunicação em circularidade, em defesa do território, do direito à cidade e à moradia, re-existindo contra o sistema mundial moderno/coloniais. Reelaborando esta comunicação contracolonial alinhando-se aos ensinamentos de Bispo (2015), apresentamos as circularidade das confluências comunicativas. Além disso, apontamos uma presença Ubuntu (Nascimento, 2016) no fazer comunicacional, que enseja solidariedade e relações de reciprocidade; e do Bem Viver (Contreras, 2014; 2016) para tecer um pensamento comunicacional, espaço de cosmoconvivência, apresentando uma comunicação integral em consonância com os princípios que a sustentam, quais sejam: harmonia, complementaridade, equilíbrio, integridade, interculturalidade e devir histórico. Para Contreras (2016):

Porém, se o Viver Bem/Bom Viver é uma resposta civilizatória à desumanização capitalista-(neo)colonial, a Comunicação para o Viver Bem/Bom Viver é a resposta à funcionalização dos processos de comunicação a esses sistemas, já que não é possível uma nova era com sistemas sequestrados por um sentido empresarial -utilitário da liberdade de expressão, ou com meios que ofuscam as identidades múltiplas, exaltam o individualismo, fomentam o culto ao medo, e banalizam a vida encobrendo mediaticamente golpes suaves e duros à democracia (Contreras, 2016, S/P).

Neste percurso, encontramos, reencontramos e reencantamos com uma comunicação que é dançada, girada, escrita, pichada, gritada, falada e videografada, sobretudo, é protagonista de si e de sua história. A comunidade Boa Esperança, nos dá lições sobre cidade, sobre comunicação e sobre os princípios para re-fazer as relações, sejam com o cosmos, a natureza, com humanos ou a vida em geral. Uma comunicação que não se enquadra na compreensão colonizadora, mas que forja princípios comunicativos de direitos e age em defesa da cidade, do território e constroem outra cidade.

A comunicação do Bem Viver (Contreras, 2014), que extrapola os limites de comunicação desenvolvimentista, está presente nas lógicas de muitos povos em diferentes locais do globo. Deste modo, julga-se importante observar e compreender tais práticas comunicativas para a construção/consolidação de uma comunicação contra-colonizadora. A comunidade, a partir do cenário político atual, com acelerado desmonte de direitos, demonstra saídas a partir do campo da comunicação. Assim, questionamos: se e o porque as práticas que insurgem contra o sistema capitalista partem de estratégias comunicativas, o que pretendem os sujeitos ao proferir o direito de dizer a sua palavra? Estaria a comunicação concorrendo para o desabrochar de saídas na consolidação de direitos e construção de novas sociabilidades mais solidárias? Pretendem os sujeitos dizer a sua palavra, construir discursos comuns, refazer suas narrativas, visibilizar suas memórias, fazer de suas histórias pessoais e coletivas a enunciação de outros projetos de vida, que ponham fim ao individualismo, se inspirem nas suas tecnologias ancestrais. Desde as existências comunicativas, a comunidade pretende também modificar os cenários de monopólio da fala e da comunicação para transpor as realidades que o Senhor Cidinho afirma existir “(...)Ele não vai publicar 30%. Porque já foi feita pesquisa aqui, vem o pessoal pra fazer a entrevista e tudo e quando a gente vai olhar na televisão no outro dia, as coisas que está a nosso favor não são publicadas”. As insurgências comunicativas deste campo popular atuam para democratizar a fala do Seu Cidinho e mesmo que não apareça na mídia hegemônica as “coisas positivas a nosso favor” serão demarcadas e visibilizadas nas estratégias sensíveis de comunicação da esperança.

Esta pesquisa se situou em âmbito movente, onde a ciência é solicitada a interagir. Consideramos salutar discutir as metodologias participativas, horizontais e dialógicas, em contextos que exigem cada vez mais respeito e envolvimento dos sujeitos, para aprofundar os conhecimentos e não cometer epistemicídios. Da mesma forma, trazemos contribuições para desmistificar noções acadêmicas, que afastam da ciência a possibilidade envolvimento, participação e politização crítica. Concordamos com Martín-Barbero (2002), quando aponta que o cientificismo consiste na ilusão proporcionada ao investigador para sentir-se neutro no

processo social, sem necessidade de assumir posição alguma. Por outro lado, é necessário tomar os cuidados para não tornar a pesquisa científica que se reduz à agitação política.

A metodologia proposta buscou cumprir a importante função no processo de articulação dos conhecimentos para produção de uma ciência integradora de saberes, que seja capaz de ancorar políticas consequentes de ação. O processo metodológico caminha na trilha da ciência, que se propõe a não apenas analisar os contextos sociais, mas interagir com eles.

Saberes e práticas caras às comunidades e aos movimentos populares são convidados à conversa. Os processos de produção de comunicação popular e seus sentidos são parte da compreensão desta comunicação, que se permite à criação. Para este projeto, pretendemos trazer para a discussão das insurgências comunicativas, a produção teórico-prática da comunicação popular, bem como das produções comunicativas, que na academia tem se fortalecido na perspectiva decolonial. É assim que sentipensamos esta tese, nas encruzilhadas dos sentidos e dos saberes, procurando convergir vozes em defesa do direito à vida e ao bem viver latino-americano.

Ao elaborar processos comunicativos em defesa de seu território e da cidade, a comunidade Boa Esperança convida a todos e todas a pensar direitos, pensar apropriação social e pública dos espaços e sobre o direito de dizer sobre seus projetos e suas soluções comunitárias para suas urgências e emergências. Como afirma Harvey “Os direitos, como observa pertinentemente Don Mitchell, não significam nada sem a possibilidade de serem concretizados no espaço e no tempo absolutos” (Harvey, 2015. p. 37). Adiante, “É apenas quando a relacionalidade se conecta ao espaço e ao tempo absolutos da vida social e material que a política se torna viva. Negligenciar esta conectividade é condenar a política à irrelevância” (2015, p. 37). É dizer, o direito à cidade se faz na relacionalidade e no respeito às manifestações culturais, a cotidianidade, as narrativas que perpassam o local, suas memórias e histórias, mas para além disso, é necessário que a população da cidade tenha respondidas às suas demandas fundamentais e imediatas no espaço-tempo absoluto.

Portanto, com todos os afetos empregados nesta comunicação insurgente, popular, integral e ativa da comunidade Boa Esperança, o que se quer é vida digna, se deseja não mais ter que ocupar as escadarias da prefeitura para exigir permanecer em suas moradias; não mais todos os janeiros chuvosos denunciar que o sistema de bombeamento implantado pela prefeitura está desligado e por isso, está alagando as residências; deseja que o racismo ambiental chegue ao fim e deixe que o território respire e viva no seu justo direito de existir. A busca por uma comunicação pelo direito à cidade é desejo de que as cartas escritas pelas mulheres da comunidade não sejam apenas endereçadas ao Banco Mundial clamando por justiça, e que as

cartas de Paruca digam sobre o Bem Viver junto aos seus parentes e vizinhos, na comunidade que lhe abriga, sem a insegurança de acordar todos os dias sem saber se vai permanecer em seu lar. O que se quer nessas existências comunicacionais é que o direito à cidade seja respeitado e a comunidade possa fazer da sua arte um festejo pela vida e não, continuamente, um grito de socorro por dignidade. Enquanto isso, a comunidade festeja, pois sem festa não há vida, não se luta, já que a festa é a mística que anima o caminhar. Sem romantizar a precariedade, busca os valores da caminhada com alegria e esperança.

O direito à cidade compreendido junto à comunidade, não se faz sem direito de dizer a palavra. Por isso, é importante lembrar os momentos de vitórias ou avanços, ainda que pontuais e ainda que não signifiquem a vitória completa, esta que só se fará quando o sistema-mundo capitalista ruir. Destacamos os ganhos que a comunidade obteve até o momento, por meio de suas lutas em defesa do seu território, com o fato do Banco Mundial ter retirado o financiamento ao Programa Lagoas do Norte. Este fato inaugura um novo momento na história do lugar, uma vez que o maior financiador do programa retira seus recursos, podendo enfraquecer as investidas do poder municipal para desalojar a comunidade, tentativas que transcorrem na história local antes da chegada do PLN, intensificado, sobremaneira, com ele. O fato foi noticiado pelas matérias “Boa Esperança festeja expulsão do Banco Mundial de seu território”, publicada, no dia 27 de dezembro de 2021, no site Ocorre Diário, relatando o dia em que a comunidade se reuniu para confraternizar em uma festa comemorando o fim do financiamento do projeto; pela matéria “Lagoa Parada”, no site O Estado do Piauí, destacando que relatório do Painel de Inspeção do Banco Mundial apontou mais danos do que benefício à população local. Além destas, outras mídias locais anunciaram.

Esta foi uma das respostas às palavras de esperança proferidas pela comunidade por mais de uma década, pois o financiamento deveria ser investido nas melhorias urbanas para a população, mas estava a massacrar seus modos de vida. O que não quer dizer que a comunidade não queira investimento, mas quer que o investimento sirva ao Bem Viver, às suas filosofias, modos de vida e não signifique desterritorialização e insegurança social. São complexidades e dialéticas às quais uma comunicação integral de cosmoconvivência busca abarcar para não repetir silenciamentos ou sequestros de narrativas.

A comunicação integral e ativa que ensina a comunidade Boa Esperança age em nome de um projeto de vida coletiva, onde caibam as diversidades, onde corpo é território e não se desintegra da mente e espírito, é uma comunicação que se coloca contra as opressões de raça, gênero e classe, ao tempo que desobedece epistêmica e ontologicamente a colonialidade que impõe padrões estéticos e modos de fazer/ser/saber.

Presente no nosso terceiro objetivo específico, importante destacar que as produções de sentido expressas na comunicação integral, popular e comunitária, na Boa Esperança, denotam convivência comunitária, uma cidade coletiva e partilhada que enseja direitos e moradia digna, exige participação e autonomia dos sujeitos em seu *devoir histórico*. São sentidos de solidariedade, Ubuntu e Bem Viver, que convidam a construir outras sociabilidades na cidade e no território. São sentidos que mobilizam outros imaginários, que impulsionam para um projeto de sociedade sem as opressões de classe, raça ou gênero, sustentadas pelo sistema mundial desigual e moderno/colonial. Portanto, os sentidos que subjazem aos processos comunicacionais da comunidade Boa Esperança são atos que enunciam a necessidade da quebra dos sistema capitalista com suas desigualdades, explorações e autodestruição, seja humana e da natureza, seus racismos e sexismos. São os sentidos de esperança e esperançar, verbo ensinado por Paulo Freire (1996), que nos traz dimensão coletiva, se Esperança, não se conjuga esta ação sem ser com o outro rumo a outro momento histórico.

Esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica, sem ela não haveria história, mas puro determinismo. Só há história onde há tempo problematizado e não pré-dado, a inexorabilidade do futuro é a negação da história (Freire, 1996, p. 29).

Nos sentidos de esperanças impressos na comunicação e no diálogo propostos pela comunidade Boa Esperança está o significado da ação libertadora que se percebe em historicidade. É preciso conhecer a sua história e saber que ela não está presa a um determinismo, ela pode ser transformada. E fazer uso da palavra para a comunidade em suas diversas ações comunicativas é a possibilidade de estar no mundo, é possibilidade de existência. O Diálogo vai além do modelo transmissivo, que expressa emissor-receptor-mensagem. Para Freire (1996), o diálogo só faz sentido na presença no mundo, a dialogicidade na relação das pessoas com o mundo, quando se colocam para pronunciá-lo.

A comunicação insurgente traz o sentido integral de corpo-mente-espírito, honrando suas memórias ancestrais para constituir tecnologias comunicacionais artesãs, põe na roda as diversas formas de produzir comunicação e construir a palavra coletiva, as narrativas de cura e fazer viver as histórias de vida, que se juntam à outras nos trazendo pedagogias e metodologias comunicacionais para re-existência.

As temporalidades que cercam o fazer comunitário enseja uma comunicação que traga pausa, que privilegia as paradas necessárias para a reflexão sobre o mundo, para que então, possa pronunciá-lo desde uma apreensão e compreensão com significação complexa, pois o diálogo exige tempo acontecer, o tempo da confiança e da elaboração do comum. Assim,

consegue fazer da esperança um verbo de ação coletiva, pois escuta, sente e se reelabora, pondo sentidos horizontais para a conquista dos direitos que se desejam, para a transformação da realidade na caminhada histórica dos caminhantes. Na compreensão desta comunicação contracolonial é possível nos alimentarmos dos ensinamentos de Rinpoche Vidyadhara Chögyam Trungpa (2016) em seu livro “Além do materialismo espiritual”, quando ele fala de uma comunicação que é ligação.

O processo de comunicação será belo se o enxergarmos em termos de simplicidade e precisão. Cada pausa feita no processo de falar passa a ser uma espécie de pontuação. Falar, deixar espaço, falar, deixar espaço. Não tem que ser uma ocasião formal e solene necessariamente, mas é bonito não ter pressa, não falar em tremenda velocidade, ruidosamente. Não precisamos vomitar informações, para depois parar de repente, com uma sensação de depressão, à espera da resposta da outra pessoa. Podemos fazer as coisas de modo digno e apropriado. Basta deixar espaço. Na comunicação com o outro, o espaço é tão importante quanto a fala. Você não precisa sobrecarregar o interlocutor com palavras, ideias e sorrisos, tudo ao mesmo tempo. Pode espaçar, sorrir, dizer alguma coisa, depois deixar uma lacuna e depois falar, depois espaço, depois ponto (Trungpa, 2016, p. 129).

A urgência dos saberes ancestrais nos convida a revolucionar com outro tempo. Um tempo de pausa, de reflexão, de escuta e apreensão do outro. É uma comunicação que busca cura dos tempos aligeirados, que massacra o outro e suas histórias, que não abre espaço para a escuta e compreensão. O que a paciência histórica da comunidade, para ver realizado seu propósito, nos ensina é que nós fazemos o tempo e ele nos faz, sendo possível fazer a história, sendo o tempo que nos acolhe. Não se trata de espera sem ação, não se trata de deixar as demandas urgentes da comunidade para o futuro inapreensível e imprevisível, pelo contrário, a pressa aqui não é chegar primeiro, mas é chegar junto.

Tantas vezes a comunidade precisou denunciar violações com urgências necessárias de sobrevivência, mas não deixou de fazê-lo sem criar uma comunicação participativa e de muitas vozes. Não é deixar de anunciar o presente, mas é perceber que informes só não bastam, é preciso criar comunicação que seja conexão, ao contrário do fazer apressado que despeja camadas e camadas de informes em uma velocidade ruidosa, que não diz sobre intercomunicação, nada comunica. Quando os tratores chegam nas comunidades ou os agentes da prefeitura selam as casas, dando o ultimato de deslocamento compulsório, há uma pressa por denunciar e fazer da comunicação um grito de socorro e esperança, mas não se trata de pilhar informes desterritorializados e desconectados da realidade. Como uma comunicação territorializada e integral, as vozes em diálogo, horizontalidade, autonomia e participação buscam elaborar sua palavra. Não é uma palavra solitária, mas um dizer frente a uma situação limite a qual a comunidade vivencia e sofre coletivamente, as condições de diálogo estão dadas

pela vivência e luta cotidiana. Nem só de comunicação urgente vive a comunicação popular e insurgente, ao perceber que esta é uma forma de elaborar a esperança cotidiana, é que a comunidade passou a construir espaços com maior permanência, para dar espaço e abrangência ao seu dizer. E isto se reflete no material aqui analisado, como o Projeto Mulheres nos Terreiros da Esperança, a Editoria Esperança, parceria com o coletivo de comunicação Ocorre Diário e o Museu virtual Resistência Da Boa Esperança.

Há sentidos e imaginários de esperanças em cada processo comunicacional realizado pela comunidade Boa Esperança, em cada série de reportagem, em cada entrevista realizada entre vizinhos, em cada pichação ou grafite nos muros. Há um grito de esperança em cada performance, fotografia do território, em cada corpo que se põe em movimento com quem quer pôr em evidência esta incontida vontade de Bem Viver, de viver bem sem exclusão social, desigualdades ou invisibilização dos territórios e seus saberes ancestrais. Não que não haja desesperanças por vezes, não que não se reconheça as condições históricas, sociais ou econômicas que fazem do território da Boa Esperança um local de constantes conflitos e abandono dos investimentos públicos, mas porque é problematizando a história que é possível criar outro tempo de esperar. “A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, é esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica” (Freire, 1992, p. 5). A desesperança e a tristeza é projeto do sistema capitalista que imobiliza as forças sociais e as faz cair na crença de que a história já está determinada pelos “senhores donos da história”. A esperança, diz Freire (1992), é o imperativo existencial e histórico. Não é pura teimosia, mas é a única condição de seguir existindo. A esperança só não basta, ela “enquanto necessidade ontológica, precisa de ancorar-se na prática. Enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica”(Freire, 1992, p. 6). Afetos de esperança não basta para transformação social, é preciso prática, conhecimento crítico da realidade para que ela não se torne uma frustrada espera vã. A comunicação realizada pela comunidade apresenta sentidos de esperança, pois é motor existencial e histórico, anuncia soluções comunitárias para os problemas da cidade e enuncia seu lugar como espaço de produção de conhecimento e modos de fazer e ser na cidade com suas filosofias e antologias ancestrais.

É com estas epistemes ancestrais, Ubuntu e Bem Viver, que percebemos que é no horizonte histórico de longa duração, onde se encontram nossas possibilidades de construção de caminhos para adiar o fim do mundo (como nos convida Krenak, 2019), pois lembramos do passado como um pilar que sustenta nosso caminhar. De outro lado, a comunicação-propaganda, a midiaticização do processo capitalista sempre nos rouba nosso passado com vistas

a nos lançar ao futuro, sem raízes, sem território, sem canções, sem marcas, sem bailado de passo no chão, sem memória. É preciso sim, recuperar a nossa história e as memórias populares, se queremos traçar um horizonte de longa duração para os setores que insurgem contra as estruturas sociais segregadoras. Percebemos que a comunidade cumpre esta tarefa comunicando com seus jeitos; seus corpos e corpos; suas estéticas e as possibilidades que se apresentam na realidade dialética de luta na cidade.

Cabe questionarmos quem conta e registra a história do povo se não ele mesmo? Onde estão registradas as memórias das comunidades ribeirinhas, originárias, tradicionais e quilombolas, senão em plataformas criadas por eles e com eles? Os materiais presentes no Projeto de Comunicação Popular Mulheres nos Terreiros da Esperança, Editoria Esperanças - Ocorre Diário e o Museu da Resistência da Boa Esperança, se apresentam como metodologias, que além de comunicar e educar, agem como sistematização da história e da luta popular. Estas existências comunicativas fazem das mídias populares um modo de narrar e registrar, as histórias e as memórias do povo, para que elas não se percam. A caminhada na comunidade Boa Esperança nos permite sentipensar que democratizar a comunicação é também democratizar o direito de narrar a história e escrevê-la junto a seus protagonistas, desde suas vivências suas experiências. Assim, estaremos garantindo passagem das memórias de larga duração que tem seus princípios epistêmicos e ontológicos, para que cumpram sua tarefa de solidificar a experiência no presente, enraizados na terra que nos nutre, honrando as experiências passadas para lutar por um presente de Bem Viver.

6 REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia literária, Elefante, 2016.
- ACSELRAD, Henri. **Mapeamentos, identidades e territórios**. In: ACSELRAD, Henri *et al.* Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate. Henri Acselrad et al.. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.
- ANZALDÚA, Glória. **La conciencia dela mestiza/Rumo a uma nova consciência**. Estudos feministas. p. 704-719. Florianópolis: 2005.
- BÁ, A. Hampaté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. História geral da África: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **O Narrador**. In: Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v.I, 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. n.11, pp. 89-117. Brasília, maio – agosto, 2013.
- BENTES, Ivana. **Estéticas insurgentes e Mídia-Multidão**. Liinc em Revista. v.10, n.1, p.330-343. Rio de Janeiro: 2014.
- BERKIN, Sarah Corona. **Producción horizontal del conocimiento**. Calas, Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, 2019.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado. v. 31, n. 1, p. 15-24. Brasília: 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>. Acesso em: 17 fev. 2021.
- BISPO, Antônio dos Santos. **Colonização, quilombo**: modos e significações. Brasília: Unb, 2015.
- _____. **Colonização, quilombo**: modos e significações. 2. ed. Revista e ampliada. Brasília: Editor (a) Aiô, 2019.
- BOLAÑO, César. **Indústria Cultural**: Informação e Capitalismo. São Paulo: Editora Polis, 2000.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. n. 19, p. 20-28. Rio de Janeiro: ANPEd, 2002.
- CARMO, Francisca Daniele Soares do. **Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas (Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de**

Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN). Dissertação (mestrado em sociologia) Universidade Federal do Piauí. p. 317. Teresina, Piauí: 2017.

CARMO, Francisca Daniele Soares; CARVALHO, Maria Dione de Moraes. **Territórios sociais de povos de Terreiros em Teresina-PI (Consensos e dissensos no processo de intervenção urbanística do Programa Lagoas do Norte, zona Norte da cidade).** Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa-PB, agosto de 2016.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 339 f. (Doutorado em Filosofia da Educação) – FE/USP. São Paulo: 2005.

CARVALHO, João Renôr F. de. **Resistência indígena no Piauí colonial.** Imperatriz, MA: Gráfica Brasil, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano.** 3. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

CORREA, Célia Nunes. **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.** Dissertação (mestrado) – Centro de Desenvolvimento Sustentável Mestrado Profissional em sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais. p.218. Universidade Federal do Brasília. Brasília, 2018.

CONTRERAS, Adalid Baspintero. **De la Comunicación–Desarrollo a la comunicación para el vivir bien.** Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: 2014.

_____. **A comunicação e o paradigma do Viver Bem/Bom Viver.** Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). 18 jul. 2016. Disponível em <<https://www.alai.info/178879-2/>>. Acesso em: 11 nov. 2022.

CRUZ, Luisa Fernanda Vallejo. **Las prácticas del Buen Vivir en Colombia.** In: XIV CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN, 2018, Costa Rica. Anais [...]. Costa Rica: Alaic, 2018. Disponível em: <http://alaic2018.ucr.ac.cr/sites/default/files/2019-02/GT%208%20-%20ALAIC%202018.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2019.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação.** Revista Sociedade e Estado. v. 31, n.1. 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra.** Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FALS BORDA, Orlando. **Por una sociología sentipensante para América Latina.** Clacso, 2009.

_____. **Por un conocimiento vivencia.** Aquelarre Revista de filosofía, política, arte y cultura del Centro Cultural de la Universidad del Tolima, v. 6, n.11. 2007.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Trad. de Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, 1965.

_____. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** 25.ed. Paz e terra, 1996.

_____. **Política e educação.** 2.ed. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **Comunicação ou extensão?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** Revista Ciências Sociais Hoje. p. 223-244. Anpocs, 1984.

GRISA, Jairo. **Histórias de ouvintes.** A audiência popular no rádio. Itajaí: Univali, 2003.

GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.** Revista Sociedade e Estado. vol.31, n. 1. 2016.

GUARESCHI, Pedrinho A. **O direito humano à comunicação: pela democratização da mídia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **The spectacle of the “Other”.** In: HALL, S.; EVANS, J.; NIXON, S. et al. Representation: cultural representations and signifying practices. p. 225-279. Londres: Sage, 1997.

_____. **Da diáspora: identidade e mediações culturais.** Liv Sovik (org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVEY, David. **A Liberdade da Cidade: —**In: HARVEY, D; MARICATO, E; et al. Cidades rebeldes. p. 27 – 34. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. **Espaço como palavra-chave.** Revista Em Pauta. n. 35, v.13, p. 126-152. Rio de Janeiro, 2015.

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

IASI, Mauro. **A rebelião, a cidade e a consciência**. In: Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

IPHAN. **Manifestação sobre a 2a etapa do Programa Lagoas do Norte na comunidade impactada**. Informativo Técnico n. 68 de 2015. Teresina, 2015.

JACUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 2020.

KAKOZI, Jean Bosco. **Filosofia Africana: a luta pela razão e uma cosmovisão para proteger todas as formas de vida**. [Entrevista cedida a] Marco Weissheimer. Sul 21, 2018. Disponível em:
<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-protger-todas-as-formas-de-vida/#:~:text=formas%20de%20vida-,Filosofia%20africana%3A%20a%20luta%20pela%20raz%C3%A3o%20e%20uma%20cosmovis%C3%A3o%20para,todas%20as%20formas%20de%20vida&text=Em%20suas%20Li%C3%A7%C3%B5es%20sobre%20a,ministrar%20nenhum%20ingrediente%20da%20civiliza%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D>. Acesso em: 22 out. 2019.

KAPLÚN, Mário. **El comunicador popular**. Coleccion Intiyan, Ediciones CIESPAL, Quito, Equadro, 1985.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1.ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LEANDRO, Paulo Roberto; MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente**. São Paulo: Média, 1973.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura**. Barueri: Manole, 2009.

LUCENA, Raimunda Aline. **A liberdade de expressão e o direito humano à comunicação na América Latina: a garantia formal e as suas contradições**. 2013. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Universidade Federal do Pernambuco. p. 429. Recife: 2015.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de et al. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. p. 52-83. Rio de Janeiro: Bazar: 2020.

MALDONADO, Alberto Efendy. **Contribuciones transmetodológicas para el análisis de procesos comunicativos contemporáneos**. Mediaciones Sociales, n.15, pp. 1-15. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5209/MESO.54540>. Acesso em: 11 set. 2023.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Diversidade em convergência**. v. 8; n. 2, p. 15-33. São Paulo, 2014.

_____. **Ofício de cartógrafo**: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Fónodo de cultura económica, 2002.

MARTINEZ, Mônica. **Reflexões sobre jornalismo e história oral**: um campo com mais convergências do que dissonâncias. Revista Observatório, v.2, n.1, p. 76-91. Palmas: 2015.

MARINONI, Bruno. **Concentração dos meios de comunicação de massa e o desafio da democratização da mídia no Brasil**. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil, 2015. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/12117.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2021.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria das mídias digitais**: linguagens, ambientes e redes. Editora Vozes Limitadas, 2015.

MARTINS, Allyson. **Jornalismo e guerras de memórias nos 50 anos do golpe de 1964**. Porto Velho, RO: EDUFRO, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Ricardo José. **Immanuel Wallerstein e o sistema-mundo: uma teoria ainda atual?**. Iberoamérica Social, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFÓGUEL, Ramon (Org.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. p. 127-167. Instituto Pensar, 2007.

MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente** – Narrativa e cotidiano. São Paulo: Summus, 2003.

_____. **Polifonia das ruas ou ‘São Paulo de perfil’, metáfora da cidadania**. In: Memória e diálogo: escutas da zona leste, visões sobre a história oral. Orgs: Ricardo Santhiago e Valéria Barbosa Guimarães. São Paulo: Voz e letra: Fapesp, 2011.

_____. **Entrevista**: o diálogo possível. São Paulo: Ática, 1986.

MELO, Patricia Bandeira. **Barbosa Lima Sobrinho, precursor dos estudos brasileiros sobre a economia da imprensa**. In: MELO, José Marques de; MELO, Patricia Bandeira de (orgs.). In: Economia política da comunicação: vanguardismo nordestino. Fundação Joaquim Nabuco. p. 73-90. Recife: Editora Massanga, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. Realidade. RBCS. v. 32. n. 94. 2017.

_____. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade. n. 34, p. 287-324. 2008.

MILLS, Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros**: Seis ensaios sobre racismo e literatura. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

MOSCO, Vicent. **La economía política de la comunicación**. Barcelona: Bosch, 2009.

_____. Economia política da comunicação: uma perspectiva laboral. Comunicação e sociedade 1- Cadernos do Noroeste, Braga, v 12. ns. 1-2. 1999.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas**: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. PROMETEUS. n. 21. 2016.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História. n.10, p.7-28. São Paulo: 1993.

OCORREDIÁRIO. Curso Seja a mídia: Módulo 2. **O que é comunicação popular?** Agitação, propaganda e mobilização. 2020. 2. vídeo (2:08:45). Publicado pelo canal OcorreDiário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LWV5wee6kbI&t=6389s>. Acesso em: 26 mar. 2021.

_____. **Boa Esperança festeja expulsão de Bando Mundial de seu território**. Ocorredário, Teresina, 27 de dez. 2021. Disponível em: <https://ocorredario.com/boa-esperanca-festeja-expulsao-do-banco-mundial-de-seu-territorio/>. Acesso em: 21 jan. 2022.

Oyèrónké Oyèrónké. **Visualizing the body**: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. et al. The African Philosophy Reader. p.391-415. New York: Routledge, 2002.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum**: comunidade, mídia e globalismo. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

PERAZZO, Priscila. **Narrativas orais de histórias de vida**. Comunicação e inovação, São Caetano do Sul, v. 16, n.30. 2015.

PEREIRA, Lucas Coelho. **Os reis do quiabo**: meio ambiente, intervenções urbanísticas e constituição do lugar entre vazanteiros do médio Parnaíba em Teresina-Piauí, 2017.

PERES, A. C. **Narrar o outro**: notas sobre a centralidade do testemunho para as narrativas jornalísticas. n. 31. São Paulo: Galaxia, 2016.

PERUZZO, Maria Cicilia M.Krohling. **Epistemologia e método da pesquisa-ação**. Uma aproximação aos movimentos sociais e à comunicação. In: XXV ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2016, Goiânia. Anais [...]. Goiânia: Compós, 2016. Disponível em:

<http://www.compos.org.br/biblioteca/epistemologiaem%C3%A9tododapesquisa-a%C3%A7%C3%A3o...ciciliaperuzzo.modelocompos2016._3270.pdf. Acesso em: 24 maio 2019>.

_____. **Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço**. pp. 131-146. Galáxia, n. 17. 2009.

PILAR, Vitória. **Lagoa parada**. O Estado do Piauí, Teresina, 17 de jan. 2022. Disponível em: <https://oestadodopiaui.com/lagoa-parada/>. Acesso em: 21 jan. 2022.

PINEAU, Gaston; LE GRAND, Jean-Louis. **Histórias de vida**. Tradução Carlos Eduardo Galvão e Maria da Conceição Passegi. Natal: EDUFRN, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. **De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latinoamericana**. In: GEOgraphia. Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF. n.16, p. 41-55. Niterói/RJ: 2006.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANGER, Edgar. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: 2005.

_____. **“Bem viver”**: entre o desenvolvimento e a “des/colonialidade” do poder. R. Fac. Dir. UFG. v. 37. n. 1. 2013.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** – Belo Horizonte (MG) : Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Tarcyla Fidalgo. **Gentrificação: aspectos conceituais e práticos de sua verificação no Brasil**. Revista de direito da cidade. n. 3, vol. 10, p. 1334-1356. 2018.

RICOUER, Paul. **Termo e narrativa**. Tomo 1. Campinas, SP: Papius, 1994.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo Ch'ixi Es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROCHA, Simone Maria; ROCHE, Fábio Lopéz de la. **Para pensar la contemporaneidad de lo no-contemporáneo**. In JACKS, Nilda, et al (org.). Un nuevo mapa para investiga la mutación cultural- Diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero. Editor: Omar Rincón, CIESPAL, 2019.

_____. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2019.

RODRIGUES NETO, Edmundo Ximenes; LIMA, Antônia Jesuíta. **Grandes Projetos Urbanísticos e Governança Urbana: análise do Programa Lagoas do Norte (PLN)**, em Teresina-PI. v. 17, n. 1; Rev. Textos & Contextos (Porto Alegre), 2018.

ROLNIK, Raquel. **O que é Cidade**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1988.

_____. **A cidade e a Lei** - Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Studio Nobel: Fapesp, 1997.

_____. **Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental, Transformações contemporâneas do desejo**. Editora Estação Liberdade, São Paulo, 1989.

Rua, J.. **Relações cidade-campo e urbano-rurais: rerepresentando as urbanidades no Rural como elementos constitutivos do espaço em metropolização**. *GEOgraphia*. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a45717>. Acesso em: 11 set. 2023.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Periferia. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552157593005>. Acesso em: 11 set. 2023.

SANTOS, Milton. et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

_____. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: EdUESP, 2014.

SANTOS, Sarah Fontenelle. **Indústrias Culturais, regionalização e mercado: um olhar a partir da TV Meio Norte**. 2015. 162 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015.

_____. **Mulheres nos Terreiros da Esperança: Projeto de comunicação fortalece resistência em defesa de territórios**. Portal Cidade Verde, 2017. Disponível em: <https://cidadeverde.com/diversidade/85711/mulheres-nos-terreiros-da-esperanca-projeto-de-comunicacao-fortalece-resistencia-em-defesa-de-territorios> . Acesso em: 20 mai. 2021.

_____. **Comunicação como mobilizadora para o Bem Viver**. Portal Nossa Ciência, 2021. Disponível em: <https://nossaciencia.com.br/colunas/comunicacao-como-mobilizadora-para-o-bem-viver/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

_____. **Construindo círculos: Ver, Ouvir e Tecer**. Portal OcorreDiário. Disponível em: <https://ocorre diario.com/construindo-circulos-ver-ouvir-e-tecer/> Acesso em: 20 mai.2022.

SANTOS, Sarah Fontenelle; SANTANA, Luan Matheus Santos. **Comunicação popular e o cotidiano de luta pela cidade: Lagoas do Norte pra quem?** In: Desigualdades tecnológicas e inovações emergentes no jornalismo digital. I [livro eletrônico]. TEIXEIRA, Juliana Fernandes Teixeira et al.1. ed. Teresina, PI: Ed. dos Autores, 2022. Disponível em:

<https://www.joiufpi.com.br/_files/ugd/c70ecc_ee4457be3bed43319ae5e54b1e96b437.pdf>
Acesso em: 10 jun. 2022.

SANTOS, Sarah Fontenelle; SANTANA, Luan Matheus Santos; PAVAN, Maria Angela; LIMA, Cassandra Merielli Lopes. **História de vida**: um imbricado teórico-metodológico para uma comunicação cidadã em Lagoas do Norte para quem? Rev. Logos 58. v. 28. n. 03, PPGCOM UERJ, Dossiê Espessuras temporais da comunicação, 2021.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Companhia das letras, Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Francilene Brito da. **Narrativa Autobiográfica Oral, Imagética e Escrita**: *Oralimagens*. Teresina, PI: 2021. Texto didático para trabalho de grupo sobre o Projeto de Pesquisa: Arte como Narrativa e Cuidado de Mulheres Afrodescendentes.

SILVA, Lays Helena Paes e. **Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro**. E-cadernos SES. 2012. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos17/04.LaysSilva.pdf>. Acesso em: 11 set. 2023.

SODRÉ, Muniz; FERRARI, Maria Helena. **Técnicas de reportagem**: notas sobre a narrativa jornalística. São Paulo: Summus, 1986.

_____. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

_____. **O terreiro e a cidade**: A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUSA, Leila Lima de. **A investigação científica como construto**: reflexões transmetodológicas. In: MORALES, Yvets; SOUSA, Leila; LAPA, Bruna (orgs.). Experiências metodológicas em pesquisas da comunicação. São Luís: EDUFMA, 2018.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues. **Vivências constituintes**: sujeitos desconstitucionalizados - Teresina: Avant Gard, 2021.

SOUTO, Stéfane. **É tempo de aquilombar**: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea. Rev. Pol. Cult., Salvador, v. 14. n. 2. p. 142-159. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TERESINA. Prefeitura Municipal de Teresina. Secretaria Municipal de Planejamento. **Programa Lagoas do Norte**: Marco de Reassentamento Involuntário das Famílias e Imóveis Afetados pela Implantação da 2ª Fase do PLN. Teresina: SEMPLAN, 2014.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez. Autores Associados, 1986.

THÍFANI, Postali; Silva, Paulo Celso Da. *A pichação e outras inscrições como canal popular de comunicação urbana*. In: *Mídia & cidade* / Paulo Celso da Silva e Wilton Garcia (organizadores) Sorocaba: MidCid, 2014.

TRUNGPA, Chögyam. **Além do materialismo espiritual**. [tradução por Octavio Mendes Cajado]. Teresópolis, RJ: Lúcida Letra, 2016.

UÃ FLOR DO NASCIMENTO; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas**: Caminhos desde uma antologia ubuntu. *Prometeus*. a.9, n. 21. 2016.

VARÃO, Lorena Lima Moura; REGO, Natasha Karenina de Sousa. **Impactos do Programa Lagoas do Norte na Av. Boa Esperança em Teresina-PI**. XXVI Encontro Nacional do CONPEDI. Brasília: 2017.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. *Filosofia Ubuntu*. *Logeion*. v.3, n.2, p. 100-112. 2017. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/43719>. Acesso em: 11 set. 2023.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VENANZONI, Thiago Siqueira. **Diversidade social e políticas culturais**: práticas discursivas e coletivas no audiovisual brasileiro contemporâneo. Tese (doutorado) – Escola de Comunicação e Artes, Programa de Pós-graduação em meios e processos audiovisuais, Universidade de São Paulo, p. 241. São Paulo, 2021.

VILLANUEVA, Erick Rolando Torrico. **La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional**. In: XIV CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN, 2018, Costa Rica. Anais. Costa Rica: Alaic, 2018. Disponível em: http://alaic2018.ucr.ac.cr/sites/default/files/2019-02/GI%20%20-%20ALAIC%202018_0.pdf. Acesso em: 25 mai. 2019.

VIZEU, Alfredo. **A produção de sentidos no jornalismo**: da teoria da enunciação à enunciação jornalística. *Revista FAMECOS*. n.22. Porto Alegre: 2003.

_____. **La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente**. *Revista Latinoamericana de Ciencia de la Comunicación*, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 72-81. 2018.

WALSH, C. **Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos**. In: WALSH, C. (2013). *Pedagogias decoloniais: Práticas insurgentes de resistir, (re) existir e (re) vivir*. p. 13-68. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.