



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E
AMAZÔNIA
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

RAPHAEL CASTRO DA CONCEIÇÃO

COMUNICAÇÃO QUE SE FAZ COMUNIDADE NA PERIFERIA: ancestralidade
e vinculação na passagem Limoeiro, bairro do Jurunas, Belém, Pará

Belém - PA
Novembro de 2021

RAPHAEL CASTRO DA CONCEIÇÃO

COMUNICAÇÃO QUE SE FAZ COMUNIDADE NA PERIFERIA: ancestralidade e vinculação na passagem Limoeiro, bairro do Jurunas, Belém, Pará

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom), da Universidade Federal do Pará (UFPA), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

Linha de Pesquisa: Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia

Orientadora: Profa. Dra. Célia Regina Chagas Trindade Amorim

Belém - PA

2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

- C744c Conceição, Raphael Castro da.
COMUNICAÇÃO QUE SE FAZ COMUNIDADE NA
PERIFERIA : Ancestralidade e vinculação na passagem Limoeiro,
bairro do Jurunas, Belém, Pará / Raphael Castro da Conceição. —
2021.
115 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof^ª. Dra. Célia Regina Trindade Chagas
Amorim
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em
Comunicação, Belém, 2021.
1. Comunicação. 2. comunidade. 3. vinculação. 4.
ancestralidade. 5. periferia. I. Título.

CDD 301.14



Defesa de Dissertação Ata de Desempenho Discente

Aos **dezoito dias** do mês de **novembro** de **dois mil e vinte e um**, às **dezessete horas**, foi realizada, através de **videoconferência** administrada pelo **Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM)** da Universidade Federal do Pará (UFPA) e também de forma presencial na Associação Grupo Comunitário Limoeiro/Jurunas, a Defesa de Dissertação de **Raphael Castro da Conceição**, cujo trabalho intitula-se: **COMUNICAÇÃO QUE SE FAZ COMUNIDADE NA PERIFERIA: ancestralidade e vinculação na passagem Limoeiro, bairro do Jurunas, Belém, Pará**. A Comissão Examinadora, constituída pelos docentes **Célia Regina Trindade Chagas Amorim** (PPGCOM-UFPA), **Otacílio Amaral Filho** (PPGCOM-UFPA) e **Bruno Guilherme dos Santos Borda** (UFPA), emitiu o seguinte parecer:

A pesquisa foi aprovada com louvor e indicada para a publicação. O trabalho apresentou importantes avanços para o campo da comunicação e para as comunidades da periferia, pois possibilitou diálogos com sujeitos detentores de outros saberes, que precisam ser valorizados não só pela academia como também pela sociedade. A pesquisa possui consistência teórica e metodológica, com uma problemática de investigação instigante, além de cumprir com os objetivos propostos ligados a uma comunicação como organização do comum (Sodré, 2017) na passagem Limoeiro, no bairro do Jurunas, em Belém do Pará. A banca indica à publicação da dissertação com base nos méritos da proposta, do tema e da metodologia aplicada.

Resultado final:

- Aprovado sem alterações
 condicionado a pequenas alterações
 Aprovado mediante reformulação sob a responsabilidade do aluno e do orientador
 Reprovado

Outros comentários:

- Louvor
 Indicação para publicação

Eu, **Célia Regina Trindade Chagas Amorim**, orientadora e presidente da Comissão, lavrei a presente ata que segue por mim assinada e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Célia Regina Trindade Amorim

Profa. Dra. Célia Regina Trindade Chagas Amorim – Orientadora (PPGCOM-UFPA)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA



ppgCom
Programa de Pós-Graduação
Comunicação, Cultura e Amazônia • UFPA

Prof. Dr. Bruno Guilherme dos Santos Borda (IFPA) – Avaliador Externo

Prof. Dr. **Otacílio Amaral Filho** (PPGCOM-UFPA) – Avaliador Interno

À minha irmã Thaís e à minha prima
Lanna que ingressaram no ensino
superior, no período em que eu estive no
mestrado.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Márcia Castro, a quem devo todo amor e gratidão da minha vida, por todo cuidado e investimento na minha educação. Ela me ensinou a ser forte, esperançoso, respeitoso e não baixar a cabeça. Ela, mais do que eu, merece o título de mestre. Em nome dela, também agradeço à toda minha família.

À comunidade da Passagem Limoeiro, agradeço por toda acolhida desde a infância, por tantos aprendizados e tantas inquietações. Agradeço especialmente à diretoria da Associação Grupo Comunitário Limoeiro por seu caráter combativo em defesa da vida digna na periferia e por toda colaboração para com este trabalho.

Ao meu amor e companheira de vida, Letícia, por todo cuidado, compreensão e ajuda, que certamente fizeram toda a diferença nos dias de maior desânimo e maiores dificuldades na escrita deste trabalho.

À minha orientadora, professora Célia Amorim, por acreditar nas minhas potencialidades como pesquisador e por também acreditar que a condição de pesquisador está sempre atravessada por quem somos dentro e fora da academia. Pela paciência e pela compreensão no processo de construção da pesquisa. Também agradeço ao Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho e ao Prof. Dr. Bruno Borda, que compõem a banca examinadora desta dissertação, pelas importantes contribuições ao meu trabalho.

Em nome da querida Samantha Caldas, registro minha gratidão à todos os amigos e amigas mais próximos a mim pela amizade e pelas diferentes maneiras que me ajudaram na jornada de realização deste trabalho.

Às queridas companheiras e companheiros de luta discente no PPGCOM-UFPA com quem dividi a experiência de luta e resistência para ocupar, enegrecer e popularizar a pós-graduação e o campo de conhecimento científico. Bem como a todas as pessoas negras e indígenas que nos antecederam e abriram caminhos na universidade para que nossa luta e resistência atual fossem possíveis.

A Edane Acioli, Manuel Amaral e todas/os companheiras/os de trabalho do Instituto Internacional de Educação do Brasil pelas valiosas experiências no campo da educação e da comunicação e por todo apoio dado a mim para realização desta dissertação.

Ao corpo de técnicos-administrativos, trabalhadoras e trabalhadores terceirizados e discentes do PPGCOM-UFPA que se empenham no trabalho de formação de novos pesquisadores.

Ao povo negro, indígena, favelado e trabalhador que resiste e luta por
FORA BOLSONARO GENOCIDA.

*Chegar aqui, de onde eu vim,
É desafiar a lei da gravidade
Pobre morre ou é preso, nessa idade
[...]
Tive que ouvir que eu tava errado por falar
pro ceis
Que seu povo me lembra Hitler
Carregam tradições escravocratas
E não aguentam ver um preto líder*

Djonga

RESUMO

Nas periferias a organização comunitária é fenômeno habitual, seja por meio de movimentos ou entidades políticas, como associação de moradores, centros comunitários, etc., ou também por meio da amizade entre vizinhos, das festas juninas e blocos de carnaval nas comunidades, dos times de futebol, da solidariedade e cooperação que são geradas espontaneamente, no cotidiano e em momentos de crise, como vemos na pandemia de covid-19. Essa organização comunitária institucional ou espontânea produz outra ideia de periferia, bem diferente da perspectiva que só vê a periferia como sinônimo de pobreza e violência. Esta pesquisa tem o objetivo de compreender criticamente os processos comunicativos que constroem, mantêm ou reconfiguram a vinculação entre moradores de periferia, a partir da vivência e observação participante na comunidade da Passagem Limoeiro, no bairro do Jurunas, periferia de Belém do Pará. Nosso referencial teórico começa com Sodré (2014a) e Buber (2001) abordando a ideia de Comum como fundamento da comunicação na sociedade. Também nos apoiamos na contribuição intelectual de autores como Jesus (2014), Deus (2019), Almeida (2021) Racionais MCs (2018), Borda (2008), Souza (2020) e Santos (2001; 2002) para discutir a experiência vivida na periferia, bem como as questões de raça e racismo. Também discute-se, em diálogo com Castro (2008), Castro e Campos (2015), Rodrigues (2006, 2008a, 2008b) e Silva (2016), algumas dinâmicas de formação socioeconômica da Amazônia e do bairro do Jurunas. Em Sodré (2017) também nos apoiamos para a discussão da ideia de ancestralidade, a partir do conceito de arkhé africana. Consideramos que a Passagem Limoeiro realiza processos comunicativos dinâmicos a partir da vinculação influenciada diretamente por essa ancestralidade que atravessa a comunidade.

Palavras-chave: Comunicação; comunidade; vinculação; ancestralidade; periferia; Passagem Limoeiro; Jurunas; Amazônia.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
1.1 Metodologia: vivência, observação e comunicação transcultural.....	17
2. Comunicação que se faz comunidade: em busca de aproximações epistemológicas.....	29
2.1 Comunicação como organização do comum.....	29
2.2 Comunidade e cidadania.....	39
3. Lá na Limoeiro: comunicação e ancestralidade na rua, nas vilas e becos.....	47
3.1 Lá no Jurunas: entre dominações e resistências, a formação do bairro periférico e ribeirinho na cidade.....	49
3.2 A experiência da periferia.....	54
3.3 Arkhé africana: aproximações para uma teoria da ancestralidade.....	62
4. Em busca de uma análise comunicacional.....	70
4.1 Confrontos metodológicos: diálogos em torno do método comunicacional.....	70
4.1.1. A comunicação no nível vinculativo.....	71
4.1.2 O lugar.....	73
4.2 Corpus da pesquisa: corpo a corpo da pesquisa.....	74
4.2.1 O centro comunitário.....	76
4.2.2 Crianças e adolescentes.....	81
4.2.3 As festas.....	87
4.2.4 A violência.....	94
4.2.5 A pandemia.....	96
5. Considerações finais.....	102
6. Referências bibliográficas.....	104

1 INTRODUÇÃO

As periferias das grandes cidades do Brasil são atravessadas pela violência, pobreza e carência de políticas públicas que garantam a plena cidadania das pessoas que vivem nesses lugares. A ideia de que as características principais da periferia são pobreza e violência é resultado da forma como se deram e como se mantêm os processos de urbanização da sociedade capitalista: superlotando as cidades e empurrando a população empobrecida às *baixadas* com péssimas condições de moradia, de transporte, assistência à saúde, escassez de emprego, exploração em trabalhos formais e informais, violência e repressão policial. Essa ideia também foi e continua sendo sustentada na opinião pública pela grande mídia com seus jornais e programas policiais na televisão, no rádio e na internet. Essa combinação produz como resultado esperado, e não como efeito colateral, o aumento da pobreza, da violência, revolta e outros conflitos internos e externos à periferia, além da criminalização das populações desses lugares, para garantir que estas continuem na condição de subalternização.

Quando falamos, neste trabalho, de “periferia”, referimo-nos às regiões das grandes cidades onde moram as pessoas mais empobrecidas, que geralmente têm condições precárias de saneamento e onde, também geralmente, a ação da polícia é mais violenta e trata qualquer morador como potencial inimigo da segurança pública.

Perseguindo uma elaboração conceitual, vemos com D’Andrea (2020) que o termo “periferia” ganha destaque nos anos 1950 e 1960 nos debates sobre o sistema econômico vigente e seus efeitos sobre a organização das cidades dos países da chamada “periferia do capitalismo”:

Naquele momento, uma série de estudos analisou os desdobramentos dessa ordem econômica sobre as cidades latino-americanas que passavam por um processo de explosão demográfica. No caso de São Paulo, intelectuais passaram a denominar periferia um território geográfico cujas principais características eram pobreza, precariedade e distância em relação ao centro. (D’ANDREA, 2020, p. 20)

O que o D’Andrea (2020) indica e também podemos conferir na literatura brasileira sobre o tema é que o termo periferia foi popularizado, pela academia e pela mídia, mais a partir da cidade de São Paulo, assim como, desde o senso comum, o termo “favela” está mais ligado à cidade do Rio de Janeiro.

Outro termo equivalente a este lugar da cidade, sobre o qual tratamos neste trabalho, e talvez ainda mais próximo da linguagem popular na Região Metropolitana de Belém, é “Baixada”, termo explorado pelo rapper, professor e doutor em antropologia Bruno Borda (2008), conhecido como MC Bruno BO, que explica que a *baixada* “especialmente compreende a parte da cidade de localização periférica e alagável,

geralmente pela péssima condição, ou nenhuma” (BORDA, 2008, p. 13). Além das características físicas, a baixada também é o elo de definição de identidades, de pertencimento, como percebemos na expressão popular no dialeto dos jovens: “*setor*”, que podemos compreender como “(meu) setor”. Borda (2008) também explica que o *setor* “pode ir da casa da pessoa em confronto com uma da mesma rua, a rua mediante outras do bairro e o bairro, caso de utilização mais comum, em relação a outros bairros” (BORDA, 2008, p. 66). O “confronto”, do qual fala Borda (2008), não é necessariamente violento, antes pressupõe a autoafirmação, de um indivíduo diante do outro, enquanto membro de um lugar.

Em que pese as especificidades das diferentes cidades e regiões brasileiras, acreditamos que periferia, favela ou baixada refere-se à mesma relação espacial que reproduz as lógicas econômicas de desigualdades sociais nas cidades. Nesse sentido, cabe a reflexão de Couto (2012):

percebe-se nas baixadas de Belém a existência de um modelo de organização espacial que lembra as favelas do Rio de Janeiro, pois há o predomínio de casas semiconstruídas ou construídas com material de baixa qualidade, e que geralmente simbolizam um espaço de segregação socioespacial em locais periféricos, alagados, fonte de uma mão de obra de baixo poder de compra. (COUTO, 2012, p. 5)

Essa reflexão se acrescenta à ideia de que os diferentes termos expressam a mesma lógica de cidade estruturada a partir da concentração de capital financeiro, de meios de produção de propriedades.

Acreditamos que ao falar sobre periferia, favela ou baixada no Brasil, devemos também considerar a questão racial, e mais precisamente o racismo, como um fator a mais de desigualdade social que se expressa na composição das populações de periferias. As pessoas pretas e pardas no Brasil constituem proporcionalmente a população com as piores condições de moradia, “tanto na distribuição espacial dos domicílios, como no acesso a serviços, quanto nas características individuais dos domicílios” (IBGE, 2019, p. 5). A pesquisa Desigualdades por Cor ou Raça no Brasil (IBGE, 2019) revelou:

maior proporção da população preta ou parda residindo em domicílios sem coleta de lixo (12,5%, contra 6,0% da população branca), sem abastecimento de água por rede geral (17,9%, contra 11,5% da população branca), e sem esgotamento sanitário por rede coletora ou pluvial (42,8%, contra 26,5% da população branca), implicando condição de vulnerabilidade e maior exposição a vetores de doenças. (IBGE, 2019, p. 5)

Os dados alarmantes sobre saneamento são encontrados em localidades específicas das cidades: as periferias. A desigualdade social e econômica marcada pelas

diferenças étnico-raciais da população e tão bem sintetizada pelos dados de saneamento, por exemplo, ilustram bem o problema estrutural do racismo no Brasil, que em última instância é o que decide quem vive e quem morre.

Os Racionais MCs já denunciavam em *Periferia é Periferia*: “Muita pobreza, estoura a violência / Nossa raça está morrendo mais cedo” (RACIONAIS MC’s, 2018, p. 94), em uma franca conversa com a juventude negra, periférica e carcerária do Brasil, que em *Sobrevivendo no Inferno*, álbum de 1997, denunciava que o Massacre do Carandiru¹ era um notório exemplo do genocídio da população negra em curso no país. O pensamento filosófico e social difundido pelos Racionais MCs alerta que o “modelo de organização social, ancorado numa série de mecanismos herdados da escravidão e aperfeiçoados durante a ditadura, não se voltava apenas contra aqueles considerados “criminosos”, tendo se convertido em norma geral” (OLIVEIRA, 2018, p. 20).

Outra pensadora que contribui para este debate é a comunicóloga e ativista da comunicação comunitária do Complexo de Favelas da Maré, na cidade do Rio de Janeiro, Renata Souza (2020), que reivindica considerar a questão racial ao analisar as problemáticas das favelas e periferias, já que esses são lugares cuja população “é constituída principalmente por negros. A racialização desse debate é fundamental para uma análise que não deixe escapar o papel do racismo e da própria escravidão no processo histórico de guetificação do negro” (SOUZA, 2020, p 21). Enfatizar a questão racial nesta pesquisa não significa que consideramos que o problema do racismo é exatamente a mesma coisa que pobreza, exploração de classe ou outras problemáticas próprias da periferia. Tampouco significa que não consideremos a situação de vulnerabilidade social de trabalhadores pobres e moradores da periferia que são brancos. Nosso esforço, ao aproximar o debate racial, é não perder de vista que a estrutura da sociedade capitalista está fundada no racismo.

Todas essas questões de desigualdade, racismo, pobreza e violência que acomete as periferias se destacaram na crise sanitária, econômica e social provocada pela pandemia da covid-19. Desde 2020, essa pandemia já tirou a vida de quase meio milhão de brasileiros. Entre as vítimas, uma expressiva parcela da população que, por conta das precárias situações de saneamento, de moradia e de trabalho, não possui as condições adequadas para se proteger da contaminação do vírus. Boaventura de Sousa Santos (2020), ao analisar as desigualdades sociais que foram realçadas pela pandemia,

¹ Chacina ocorrida em 1992, no estado de São Paulo, quando a Polícia Militar assassinou 111 homens privados de liberdade para conter uma rebelião.

lembra que “a actual emergência sanitária vem juntar-se a muitas outras emergências” (SANTOS, B. 2020, p. 19), sobretudo quando tratamos das realidades das periferias. Uma vez consideradas as condições de habitação nesses lugares, Sousa Santos (2020) alertara que até os cuidados mais básicos de prevenção ao vírus seriam difíceis aos moradores de periferias, lançando as questões:

poderão cumprir as regras de prevenção recomendadas pela OMS? Poderão manter a distância interpessoal nos espaços exíguos de habitação onde a privacidade é quase impossível? Poderão lavar as mãos com frequência quando a pouca água disponível tem de ser poupada para beber e cozinhar? [...] Muitos destes bairros são hoje fortemente policiados e por vezes sitiados por forças militares sob o pretexto de combate ao crime. Não será esta afinal a quarentena mais dura para estas populações? (SANTOS, 2020, p. 18)

As respostas para essas questões de Santos (2020) foram facilmente verificadas nas periferias. Exemplo disso foi visto em Belém, no dia 17 de março de 2020, primeiras semanas da crise da pandemia de covid-19 no Pará, quando moradores do bairro periférico Terra Firme interditaram a Avenida Perimetral para denunciar a falta de água nas torneiras há sete dias, fato divulgado pelo coletivo de comunicação alternativa e comunitária Tela Firme nas redes sociais². Mas as preocupações descritas por Santos (2020) também foram respondidas com a organização autônoma das comunidades de periferia que se preocuparam em garantir informação, água, sabão, álcool, máscaras, comida e afeto a seus moradores.

Ainda sobre os efeitos da pandemia, é importante destacar que boa parte da população das periferias não teve a opção de trabalhar em *home office*, por conta do trabalho informal. Na Região Norte do Brasil, o trabalho informal é o que garante o sustento de 61% da população preta ou parda e 51,7% da população branca (IBGE, 2019). E quando falamos de trabalho informal, estamos falando de pessoas que durante a pandemia se viram obrigadas a tomar uma cruel decisão: ficar em casa, em isolamento social, sem renda para colocar comida na mesa ou sair para trabalhar nas feiras, nos pequenos empreendimentos e outros postos de trabalhos autônomos e/ou informais para garantir seu ganha-pão mesmo correndo o risco eminente de ser contaminado pelo novo coronavírus. Por tudo isso, o que vemos na pandemia de covid-19, além de uma crise humanitária, é também um sistemático genocídio da população preta, trabalhadora e de periferias.

² Disponível em <<https://www.facebook.com/telafirme/posts/2591821601031120>>. Acesso em 01/05/2021.

Todas essas problemáticas sociais, expressas em dados oficiais ou notadas na vivência do cotidiano, são elementos indispensáveis para começar qualquer pesquisa que tenha como pano de fundo a vida na periferia. No entanto, é importante também destacar que a vida na periferia não é só lamento, também é resistência capaz de proporcionar um modo peculiar de socialidade entre pessoas, marcada pela solidariedade e cooperação para construção de um bem viver, ainda que com todas as problemáticas e contradições que já foram exploradas no início deste texto e ainda serão ao longo deste trabalho.

Nas periferias a organização comunitária é fenômeno habitual, seja por meio de movimentos ou entidades políticas, como associação de moradores, centros comunitários, etc., ou também por meio da amizade entre vizinhos, das festas juninas e blocos de carnaval nas comunidades, dos times de futebol, da solidariedade e cooperação que são geradas espontaneamente, no cotidiano e em momentos de crise, como vemos na pandemia de covid-19. Essa organização comunitária institucional ou espontânea produz outra ideia de periferia, bem diferente da perspectiva que só vê a periferia como sinônimo de pobreza e violência. Quando a periferia se organiza como *comunidade*, é sempre em busca de cidadania.

Exemplo dessa organização comunitária é a comunidade da Passagem Limoeiro. Nessa pequena rua localizada na Avenida Bernardo Sayão, no bairro do Jurunas, em Belém, há um centro comunitário em funcionamento há 51 anos. As lutas por cidadania nessa comunidade são ainda mais antigas que a formalização jurídica de seu centro comunitário. Se é verdade que a Passagem Limoeiro é conhecida em Belém como um lugar perigoso por conta da violência, é também verdade que a Limoeiro se destaca na cidade por sua organização comunitária que vai desde as festas na rua, passando pela educação popular das crianças e adolescentes, até as ações de combate à fome na comunidade que estão sendo realizadas principalmente durante a pandemia de covid-19.

Antes mesmo de nos aprofundarmos no termo “comunidade”, ele por si só, quando é mencionado, já evoca uma ideia positiva de periferia desde o senso comum. O termo “periferia” aqui pode ser lido, como já dito, como um sinônimo de “favela”, já que os termos variam em diferentes regiões do Brasil, mas se referem às mesmas condições de vida que caracterizam as áreas mais empobrecidas de uma cidade. Souza (2020) argumenta que a utilização do termo “comunidade” para se referir a uma periferia ou favela é uma forma de qualificar o lugar onde se mora, já que:

O caráter negativo e pejorativo do termo "favela" é uma construção discursiva empregada sobretudo pela elite brasileira, por meio de monopólios midiáticos reproduzidos pelas classes média e política. Tanto é que o preconceito gera distorções nas políticas públicas destinadas às favelas e faz com que as necessidades urgentes dessa população não sejam levadas em consideração. Ao contrário, investe-se em políticas que têm visibilidade midiática e servem como uma espécie de "cala boca" ou "vejam o que o poder público faz na favela" (SOUZA, 2020, p 20)

No entanto, Souza (2020) também argumenta que a utilização do termo "favela" pode ser subvertida em uma prática política, por meio de uma disputa discursiva, que questiona a ideia pejorativa que se impõe sobre os moradores de periferias e favelas. Quando isso ocorre, uma identidade política é assumida e "o sujeito político se constitui como favelado e se reconhece nessa sociedade desigual, passa a refletir sobre sua atuação como ferramenta para a mudança social" (SOUZA, 2020, p. 20). Esse sujeito político favelado, do qual fala Souza (2020), não é necessariamente um caricato e sisudo ativista comunitário engajado nos movimentos políticos institucionais, mas é também e sobretudo um cidadão ou uma cidadã que acredita que o lugar onde vive, a periferia, é digno de dignidade.

Viver na periferia significa uma experiência particular do que é viver em uma cidade. O transporte público para acessar outras localidades da cidade, as formas de lazer, a produção e o consumo de cultura, as mídias comunitárias, o trabalho, o conforto do lar e a convivência entre vizinhos são alguns exemplos das peculiaridades do estilo de vida de quem vive na periferia. Tudo o que falo aqui sobre periferia, é com base no que tenho lido, observado, apreendido de livros, de dados, de palestras, etc., mas também, e principalmente, é com base naquilo que vivi durante toda minha vida até aqui morando na periferia.

Essa experiência vivida, junto a curiosidade de compreender criticamente as peculiares relações sociais que fazem que um grupo de famílias moradoras de periferia se constitua como uma comunidade, se encontrou com minhas perspectivas acadêmicas no campo das Ciências da Comunicação, de maneira que seja possível privilegiar o olhar sobre as relações sociais na periferia, explorando a dimensão comunicativa que em última análise é o que dinamiza e torna possível todas as relações sociais.

Para explorar a dimensão comunicativa das comunidades de periferias, o empenho desta pesquisa é observar um caso específico: a comunidade da Passagem Limoeiro, localizada no bairro do Jurunas, na periferia de Belém do Pará. Esta comunidade é onde mora parte da minha família há mais de trinta anos, é onde passei

boa parte da minha infância e adolescência, onde morei no início da minha juventude e onde atuo, desde 2019, como educador popular e educador, através do Projeto Coração da Leitura, desenvolvido pela Associação Grupo Comunitário Limoeiro (AGC Limoeiro)³.

Partindo do entendimento de que a Comunicação não se dá apenas por meio da utilização das tecnologias midiáticas, mas também pela própria interação entre sujeitos, esta pesquisa busca debruçar-se sobre os *processos comunicativos* (SODRÉ, 2007) que são constitutivos da comunidade enquanto fenômeno próprio das periferias.

Assim, o problema que se coloca é: como se dão os processos comunicativos que constituem a comunidade de moradoras e moradores da Passagem Limoeiro, no Jurunas? O objetivo geral desta pesquisa é compreender criticamente os processos comunicativos que constroem, mantêm ou reconfiguram a vinculação entre moradores de periferia, a partir do estudo sobre a comunidade da Passagem Limoeiro. Já os objetivos específicos são: explorar, a partir de pesquisa bibliográfica, linhas de conhecimento epistemológico que compreendam a dimensão própria da comunicação na constituição de uma comunidade na periferia; investigar algumas dinâmicas de formação socioeconômica da Amazônia em interface com as tradições culturais baseadas na ancestralidade da comunidade da Limoeiro; e cruzar as reflexões epistemológicas com as experiências empíricas da pesquisa, buscando compreender de que forma os processos comunicativos na periferia constituem uma comunidade em permanente luta por cidadania.

O primeiro capítulo deste trabalho, esta introdução, tem o propósito de localizar o lugar de onde partem as inquietações que impulsionam esta pesquisa, propondo uma reflexão sobre o contexto de grave vulnerabilidade social imposta às populações de periferias das cidades, cenário que foi agudizado pela pandemia de covid-19, e também sobre as redes dinâmicas de resistência e articulação das comunidades de periferia. Também neste primeiro capítulo, explicamos a estrutura teórico-metodológica organizada nos capítulos desta dissertação.

No segundo capítulo, coloca-se o desafio de refletir sobre uma *epistemologia da comunicação* capaz de elucidar a dimensão comunicativa que buscamos explorar no estudo sobre uma comunidade periférica. Para este desafio, parte-se do conceito de Comum (SODRÉ, 2007, 2014a, 2014b) como essência da Comunicação e elemento possibilitador da existência da Comunidade. Para explorar a ideia de comunidade na

³ A partir daqui, chamarei AGC Limoeiro para referir-me à Associação Grupo Comunitário Limoeiro.

periferia, recorremos às contribuições de Paiva (2003), Fanon (2008) e Souza (2020). Consideramos que o conceito de Comunidade, no contexto da periferia, deve ser indispensavelmente pensado em paralelo com o conceito de Cidadania e, para isto, propomos um diálogo com Santos (2002), Krenak (2019), Amorim (2021) e Santos e Amorim (2019).

O terceiro capítulo, aprofunda-se na investigação sobre a comunidade pesquisada, da Passagem Limoeiro, a partir das experiências empíricas resultantes da etapa de observação participante, realizada entre 2019 e 2021 na comunidade, observando o contexto histórico de formação social e econômica nas cidades da Amazônia (CASTRO, 2008; CASTRO e CAMPOS, 2015) e o contexto de formação populacional do bairro do Jurunas (RODRIGUES, 2006, 2008a, 2008b; SILVA, 2016). Ao fazer uma relação entre a comunidade de hoje e a história de ocupação do território, propomos uma reflexão sobre a ancestralidade que atravessa a organização da comunidade, como um processo comunicativo heterogêneo dinâmico, a partir do conceito de *arkhé africana* (SODRÉ, 2017), por considerarmos as condições de raça e classe que, até hoje, impõem um domínio colonial e enfrentam a resistência do povo.

No quarto capítulo, retomamos a ideia do *Comum* ancorando-a na perspectiva do método comunicacional (SODRÉ, 2014a) para análise da comunicação no nível vinculativo e também em face da comunicação de matriz freireana (FREIRE, 1969; AMORIM, 2021). Dialogando com autores como Santos (2002), Dutra (1999) e Sodré (2019), discute-se o conceito de lugar como espaço socialmente constituído a partir da comunica o como auxiliar   análise que empreendemos. Após o preâmbulo metodológico que explora esses conceitos, partimos para a análise do *corpus* da pesquisa descritos segundo os lugares da comunica o vinculativa observada na comunidade, que no quarto capítulo elencamos como o lugar do centro comunitário, das crianças, das festas, da violência e da pandemia.

1.1 Metodologia: vivência, observa o e comunica o transcultural

Esta disserta o constitui-se como um dos desdobramentos do projeto de pesquisa intitulado "Cidadania Comunicativa: desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia", aprovado pela Plataforma Brasil (CAAE: 31925720.3.0000.0018) conforme o Anexo 1, coordenado pela Prof^a Dra. Célia Amorim e formado por pesquisadores e pesquisadoras do Programa de Pós-Gradua o Comunica o, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará.

O método aqui utilizado é, antes de tudo, um posicionamento político, no exercício da pesquisa científica: o autor desta pesquisa a realiza com a totalidade de seu ser, enquanto homem jovem negro oriundo de periferia atravessado por vivências, resistências e processos de subalternização.

Não é novidade na Academia a relevância da vivência pessoal do pesquisador para a realização de sua pesquisa. Do mesmo modo em que não é novidade que essa postura seja desacreditada diante de um pretense purismo científico restrito a uma suposta elite intelectual. Borda (2008, p. 85) explica que as “pessoas oriundas dos grupos que pouco tem acesso aos bancos universitários”, quando ingressam nesses espaços, sobretudo quando posicionam-se em favor de um comprometimento com seu grupo de origem, são sempre desafiadas a “mostrar o mais alto grau de cientificidade seja qual for os parâmetros desta” (BORDA, 2008, p. 85).

Quando afirmo que minhas vivências são subsídios para a construção do discurso científico que pretendo formular aqui, posso facilmente ser acusado de parcialidade. Ao escrever esta dissertação, devo, dizem os doutores da Academia, “separar o pesquisador do morador de periferia”.

A doutora em Ciências Sociais, professora emérita da UFPA e liderança nacional do movimento negro brasileiro Zélia Amador de Deus (2019) nos lembra que é uma compreensão corrente na Academia que “ao formular perguntas e levantar hipóteses, os estudiosos são sempre influenciados por seus próprios valores e concepções” (DEUS, 2019, p. 26). Da mesma maneira que Deus (2019), eu também não tenho pretensão de neutralidade, porque estou ciente que destacar meu lugar de origem, conforme Deus (2019) nos ensina, “define o lugar de onde falo e por que falo” (DEUS, 2019, p. 26).

Essa postura no trabalho científico se faz necessária porque há muito tempo o discurso legitimado como científico é dominado hegemonicamente por um pensamento branco centrado na Europa, ao passo que o pensamento produzido pelas camadas populares da sociedade, pelos negros e pelos indígenas é apagado ou descredibilizado. Esse processo de apagamento da produção de pensamento crítico de determinados povos é conhecido como epistemicídio. O epistemicídio, que segundo Carneiro (2005) é um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais (CARNEIRO, 2005, p. 97), tem sua origem no processo de colonização europeia que, além de promover massacres de povos colonizados, genocídio, também se empenhou em eliminar as

formas de conhecimento e as práticas sociais dos povos colonizados que ameaçassem a expansão capitalista (SANTOS, 1999). Para combater o epistemicídio, foi necessário que muitos negros, negras e indígenas chegassem às universidades para abrir caminho para diversidade cultural e étnica na produção de conhecimento científico.

Portanto, ao afirmar uma posição enquanto jovem homem negro no espaço acadêmico, eu o faço como forma de valorizar o esforço do movimento negro brasileiro, da minha mãe, das minhas avós e demais ancestrais que lutaram no passado para que hoje, no presente, eu pudesse estar em um espaço como o da pós-graduação. O empenho científico que pretendo aqui é o mesmo dos herdeiros e herdeiras da diáspora africana que vieram antes de mim, conforme reflete Deus (2019):

A experiência cotidiana de opressão acompanhou-os, não entraram sozinhos para a Academia. Não costumam andar sozinhos. Carregam consigo, além de sua história de vida, a história de seus ancestrais. A marca dessa história está em seus corpos, acompanha-os em qualquer lugar que vão. Mesmo que queiram esquecer, não lhes é permitido (DEUS, 2019, p. 26).

Se bem explica a professora Amador de Deus (2019), que nós, descendentes de africanos, carregamos em nossos corpos nossa história e a história de nossos ancestrais e que não é possível que fuçamos disso, porque somos reconhecidos por características fenotípicas que se impõem como marcadores sociais, é prudente reconhecer que não é possível, tampouco coerente, que minha atividade como pesquisador seja descontaminada de minha vivência como jovem negro, de família trabalhadora empobrecida e de periferia.

Apropriar-se do espaço acadêmico, e dos consequentes privilégios de quem acessa esse espaço, para denunciar o racismo e os ataques à cidadania das pessoas de periferia não é tarefa exclusiva das pessoas pretas e oriundas da periferia, no entanto, “pelo fato de a maioria dos pesquisadores acadêmicos ser originária dos grupos raciais dominantes” (DEUS, 2019, p. 29) e não sofrer racismo ou discriminação pelo lugar onde mora, foi necessário que muito mais negros, indígenas, filhos de trabalhadores empobrecidos e moradores de periferia entrassem nas universidades, por meios das políticas de ações afirmativas, para que o racismo e vivência na periferia tomassem mais lugares centrais nas pesquisas acadêmicas. E por falar em políticas de ações afirmativas que possibilitaram maior diversidade étnico-racial nas universidades, Deus (2019) nos lembra que:

espera-se que seja esse o papel dos negros que chegaram às universidades. Melhor dizendo, essa deve ser a resposta fundamental da proposta de negros na Universidade: **enegrecer** o espaço

acadêmico, visando aumentar os números de estudos e pesquisas que tratem da questão racial e que possam ancorar a eliminação do racismo e da discriminação racial da sociedade (DEUS, 2019, p. 34, grifo da autora).

“Enegrecer” o espaço acadêmico, então, significa tanto a presença de mais corpos negros na universidade, com também mais mentes preocupadas com a elaboração de emergências capazes de responder aos problemas da sociedade racista e capitalista. O papel que Deus (2019) designa aos negros que chegaram às universidades está alinhado ao anseio que, segundo Borda (2008), acompanha os negros e oriundos de periferia: uma vez que eu tive acesso à produção do conhecimento científico, “eu também precisava responder aos “manos” qual seria a minha contrapartida com este conhecimento, na medida em que tinha conseguido adentrar num espaço tão difícil para nós” (BORDA, 2008, p. 85-86).

Assim sendo, quando, neste trabalho, falo em primeira pessoa, falo da minha vivência, da história da minha família, meus parentes e vizinhos, o faço como exercício provocado pelo que Deus (2008; 2019) nos ensina com a lenda de Ananse, o homem-aranha que tece histórias em teias que atravessam gerações, como metáfora para o fenômeno das histórias tecidas pelos povos africanos que, mesmo com tráfico escravagista para o continente americano e com tantas tentativas de apagamento, resistiram. Procuo neste trabalho envolver na mesma teia as minhas reflexões que se deram a partir do meu acesso ao espaço acadêmico, as reflexões de meus interlocutores na Passagem Limoeiro, as histórias de vida de meus ancestrais e as reflexões científicas de pensadores e pensadoras negros, negras e indígenas que abriram caminhos para mim. O mito do homem-aranha que lutou pelo direito de tecer histórias, na obra de Deus (2019), é significativo para esta análise porque “Ananse, mais que uma divindade, simboliza a possibilidade de vencer aquele que guarda todo o tesouro das histórias e transformar as herdeiras e os herdeiros de Ananse em autores de sua própria história” (DEUS, 2019, p. 25).

Um segundo pilar da estruturação metodológica deste trabalho corresponde a uma pesquisa bibliográfica que buscou privilegiar um referencial teórico que contempora o pensamento negro, indígena, amazônico e latino-americano, o que assimilo como uma conduta metodológica antirracista e está alinhado ao que Sodré (2017) define como *comunicação transcultural*. Tal afirmação causa preocupação entre os pesquisadores e pesquisadoras mais conservadores da Academia, que aparentemente temem que uma conduta metodológica antirracista implique a absoluta negação de pensadores clássicos

brancos e europeus, cuja contribuição intelectual é, muitas vezes, de inquestionável relevância às instituições e tradições de pesquisa científica.

É curioso o fato de que esses mesmos conservadores não se preocupem que a via de regra nos espaços acadêmicos seja a ausência quase que absoluta de pensadores negros e indígenas nas referências bibliográficas, nas grades curriculares dos cursos, nos processos de admissão de professores e pesquisadores, etc. Tal acomodação se combina à tradição que considera a origem do pensamento filosófico e científico no Ocidente, de modo que são considerados clássicos da filosofia e das ciências sociais somente os clássicos europeus. “Se é única a origem, único será o poder”, adverte Sodré (2017) ao discorrer sobre um domínio intelectual que constrói padrões de racionalidade com vistas a limitar os pensamentos que serão considerados filosóficos, os conhecimentos que serão considerados científicos.

Esse domínio intelectual é enraizado em uma colonização do pensamento, a imposição de uma única e exclusiva visão de mundo, de valores e crenças, como absoluta. Essa foi uma das formas de colonização europeia no continente americano, que outorgou ao colonizador o “poder teológico de conversão de almas ao cristianismo” (SODRÉ, 2017, p. 8). Por isso, convém remeter ao alerta de Sodré (2017) diante desse domínio intelectual colonizador: “as tentativas modernas de limitar a possibilidade de afirmação de um pensamento filosófico ao interior dos muros simbólicos do Império Euro-mericano são embaladas, querendo-se ou não, por uma vontade de poder colonial” (SODRÉ, 2017, p. 9-10).

A menos que não abram mão dessa vontade de poder colonial, os doutores tradicionais da Academia podem ficar tranquilos, porque a *comunicação transcultural* como aplicação metodológica, conforme Sodré (2017), para basear este trabalho não significa a exclusão de nenhuma origem de pensamento, nem mesmo a europeia, mas sim a possibilidade de diversidade e de diálogo de pensamentos:

não um diálogo “entre” formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a lógica do *trans* ou do vaivém “através” dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes [...] que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido (SODRÉ, 2017, p. 22).

Quando Sodré (2017) nos explica que a *comunicação transcultural* é a possibilidade de pontes entre pensamentos de diferentes origens, sem que o estabelecimento de pontes seja confundido necessariamente com conciliação, nos remete ao próprio sentido de comunicação: a possibilidade de troca, de diálogo entre diferentes.

Para Sodré (2017), a comunicação transcultural pressupõe uma “filosofia de negociação”, entendendo “negociação” como a possibilidade de “troca simbólica do dar-receber-devolver, aberta ao encontro e à luta na diversidade” (SODRÉ, 2017, p. 24) Por isso, este trabalho é baseado em pesquisa bibliográfica com diversidade de fontes que contempla as elaborações teóricas de povos que historicamente foram apagadas e é também um convite ao passeio pelo pensamento sociológico e filosófico de pensadores negros e indígenas.

Para o desafio de realizar uma pesquisa científica com uma postura metodológica antirracista, auxiliam-me as experiências que obtive na academia, desde a graduação em Comunicação Social, como o Trabalho de Conclusão de Curso (CONCEIÇÃO, 2017) orientado pela Profª Dra. Célia Trindade Amorim, a participação no Grupo de Pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia (CNPq/UFGA) e o companheirismo de colegas negras e negros discentes do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, bem como o contato com o movimento negro paraense.

Outra engrenagem de nosso arranjo metodológico é a observação participante, técnica de pesquisa que requer “uma participação real/direta/sem mediação do pesquisador com o objeto, a comunidade ou o grupo estudado” (FONTANA, 2018, p. 63). Essa observação participante foi sistematizada a partir de fevereiro de 2019 e segue dinâmica até o momento atual, tendo se efetivado nas atividades da Associação Grupo Comunitário Limoeiro que participei, nas visitas à Passagem Limoeiro para visitar minha família, nas conversas corriqueiras que tive com os vizinhos na rua neste período, nos mutirões para limpeza da rua, nas festas da comunidade, nos passeios em ônibus fretados pela comunidade, naquela madrugada de muita conversa durante o velório de uma anciã na sede do centro comunitário.

Marconi e Lakatos (2002) explicam que, na observação participante, o pesquisador “se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste” (MARCONI & LAKATOS, 2002, p. 86). A observação participante até aqui foi adequada tanto para conhecer melhor características da comunidade observada e, por conseguinte, levantar hipóteses e acionar referenciais teóricos; quanto para observar os processos comunicativos da comunidade sem que necessariamente houvesse alguma provocação com base nas minhas pretensões como pesquisador. Em resumo, o que chamo de observação participante nesta pesquisa corresponde aos momentos, entre 2019

a 2021, em que eu estive na Limoeiro simplesmente como voluntário do centro comunitário, ex morador ou parente de morador, sem necessariamente tocar no assunto da pesquisa que estou realizando, buscando assim, uma observação participante natural (MARCONI & LAKATOS, 2002; FONTANA, 2018).

Em outros momentos, a realização da pesquisa foi acionada ora para explicar a pesquisa acadêmica sobre a comunidade que eu estava empreendendo, ora para apresentar à comunidade resultados iniciais do percurso da pesquisa, ora para me envolver em conversas em que eu pudesse fazer provocações a partir dos objetivos desta pesquisa e dos primeiros resultados obtidos pela pesquisa bibliográfica. Também utilizou-se, em menor escala, a técnica de entrevista semi-estruturada para registro de história oral.

Em maio de 2021, utilizei um formulário (ANEXO 2) para basear conversas mais direcionadas com interlocutores da pesquisa na comunidade. As perguntas do formulário buscaram traçar um perfil preliminar sobre a comunidade que contemple principalmente as seguintes informações: as identificações em relação a cor ou raça; a condição de classe; a experiência familiar de fluxo migratório; a percepção quanto à comunicação entre moradores da comunidade; a percepção e/ou afetação em relação à imagem externa sobre a comunidade; e a vinculação à comunidade durante a crise da pandemia de covid-19. Segundo Fontana (2018), a aplicação de entrevistas semiestruturadas “viabiliza tanto a obtenção de dados quantificáveis de modo estatístico, quanto, em viés qualitativo, no formato de relatórios, falas e observações/pontuações do pesquisador” (FONTANA, 2018, p. 72).

A proposta de utilização do formulário justificou-se pela possibilidade desse tipo de técnica de pesquisa para "levantamento de informações particulares e/ou dados demográficos mais abrangentes que caracterizam uma determinada população" (FONTANA, 2018, p. 76). Esse formulário (ANEXO 2) foi direcionado a doze pessoas da comunidade. O critério de escolha dessas pessoas é variado: em primeiro momento, apliquei o formulário às primeiras pessoas com quem interagi na passagem Limoeiro no dia 20 de maio de 2021, entre 12h e 16h, e no dia 21 de maio de 2021, entre 10h e 14h. Nos dois dias em questão, fui à Limoeiro com a intenção de aplicar os formulários, no entanto, no primeiro dia, eu também fui para visitar minha família; e no segundo dia, fui para ajudar descascando verduras para o Sopão Solidário produzido pela Associação Grupo Comunitário Limoeiro como ação de combate à fome na pandemia. Ou seja, neste primeiro movimento, as primeiras pessoas com quem eu interagi foram as que

estavam no meu caminho nas atividades que eu estava desenvolvendo como parente de morador da comunidade e voluntário do centro comunitário. O resultado desse primeiro movimento foi a obtenção de respostas quase que exclusivamente de mulheres. Por conta disso, escolhi alguns homens e jovens para enviar o formulário para ser preenchido virtualmente.

Com exceção dos três jovens que preencheram o formulário (ANEXO 2) de forma remota, conduzi a aplicação do formulário através de uma entrevista semiestruturada: conversando individualmente com cada pessoa, estando eu e a pessoa entrevistada sentados, eu iniciava contextualizando a pesquisa que estou realizando e explicando o objetivo da aplicação do formulário. Em seguida, eu dizia que todas as perguntas eram facultativas e que se a pessoa entrevistada quisesse falar de outras questões, além das respostas às minhas perguntas, eu anotaria no pequeno caderno que eu segurava.

Dessa forma, busquei conduzir as entrevistas como conversas que partiam das perguntas que eu lia em meu celular e em meu próprio celular eu anotava as respostas e se estendiam às questões que extrapolavam as respostas para minhas perguntas e que eu anotava em meu caderno. A entrevista semiestruturada se mostra adequada dado que, elenca Fontana (2018), permite ao pesquisador a flexibilidade para: “1) refazer questões; 2) reformular de modo distinto as questões caso o entrevistado não as compreenda; 3) certificar que foi devidamente entendido” (FONTANA, 2018, p. 72). Isto se confirmou nas entrevistas em que eu lia as perguntas, previamente sistematizadas em meu celular, ao mesmo tempo em que complementava a pergunta na conversa recíproca com a pessoa entrevistada, o que me permitiu perceber rapidamente as perguntas cujo comando não estava tão facilmente entendível.

A realização dessas doze entrevistas, no entanto, mostrou-se limitada em relação à gama de narrativas exploradas a partir da observação participante. Constatou-se que, ao apresentar a conversa como parte de uma pesquisa acadêmica, a interlocução com a comunidade se dava, imediatamente, de forma diferente, menos natural, marcada pela relação entre pesquisador acadêmico e sujeito estudado. No exame de qualificação, o resultado dessas entrevistas foi pouco debatido, cabendo maior atenção às discussões provenientes da observação participante na comunidade. Por esses motivos, a técnica de entrevistas semi-estruturadas não avançou após o exame de qualificação, de modo que o corpus da pesquisa se constitui da experiência da observação participante.

Essa observação participante materializou-se em várias conversas informais, não registradas imediatamente por anotações, tampouco registrada por gravador de vídeo ou áudio, de forma a prevalecer a naturalidade das conversas mantidas na comunidade, a fim de explorar a história oral transmitida cotidianamente pelas pessoas. Esse tipo de técnica permite uma aproximação com interlocutores da pesquisa na comunidade, com o potencial de revelar detalhes que ultrapassam as possibilidades da observação ou de entrevistas conduzidas por formulários semiestruturados. Para Fontana (2018), essa técnica de pesquisa equipara a pertinência das narrativas orais às pesquisas bibliográficas e documentais:

Da mesma maneira que os livros e os documentos oficiais são registros particulares ou apenas “uma visão do acontecido”, aquilo que é dito pelo entrevistado durante a narração de sua história apresenta-se como merecedor de atenção, ou seja, aquilo que é revelado pela memória dos narradores torna-se também um novo registro válido de determinados acontecimentos sociais, políticos, culturais e econômicos (FONTANA, 2018, p. 71-72)

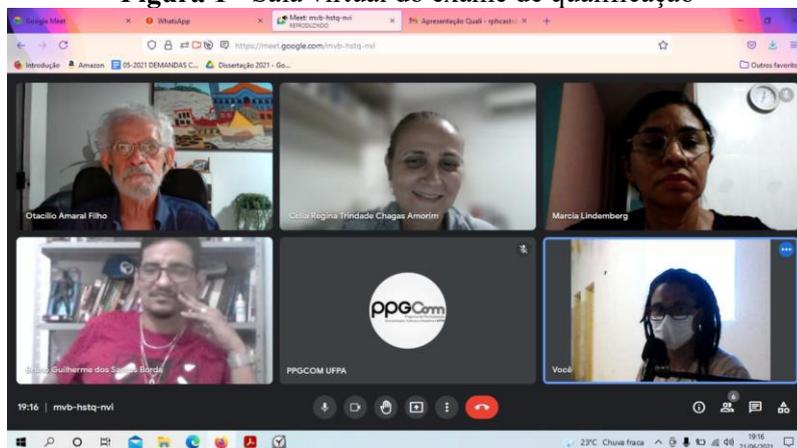
Toda minha relação com a comunidade da Limoeiro é marcada por histórias que ouço desde criança e no percurso desta pesquisa não foi diferente. A história de vida dos moradores da Limoeiro, sobretudo os mais velhos, confunde-se com a história de migração de populações de municípios do interior paraense e consolidação de uma população em constante circulação de bens simbólicos, confunde-se também com a história de luta por cidadania nos bairros periféricos da cidade. Ouvir a história de vida de moradores da Limoeiro, mesmo os mais jovens, e registrá-las como fonte de conhecimento é considerar as narrativas de sujeitos políticos imersos na associação comunitária espontânea e nas problemáticas de violência e segurança pública.

Essa técnica de pesquisa social também pode ser chamada de História de Vida, conforme Marconi e Lakatos (2002), por se tratar de uma investida em "obter dados relativos à "experiência íntima" de alguém que tenha significado importante para o conhecimento do objeto em estudo" (MARCONI & LAKATOS, 2002, p. 135). A escuta de histórias de vida, como aplicação metodológica nesta pesquisa, busca "captar as reações espontâneas do entrevistado, em face de certos acontecimentos fundamentais de sua vida" (MARCONI & LAKATOS, 2002, p. 135).

A condução da pesquisa foi feita em diálogo sempre com a academia, o Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM-UFPA) e com a comunidade da Limoeiro. Essas duas comunidades, acadêmica e a do bairro, se encontraram e dialogaram através desta

pesquisa, alinhando os formatos virtual e presencial, no seminário de pré-qualificação e no exame de qualificação da pesquisa. As figuras 1 e 2 são registros do exame de qualificação realizado de híbrida, com participantes na sala virtual e também presencialmente na sede da Associação Grupo Comunitário Limoeiro.

Figura 1 - Sala virtual do exame de qualificação



Fonte: Acervo do autor (2021)

Figura 2 - Participantes em modo presencial do exame de qualificação



Fonte: Acervo do autor (2021)

Também buscou-se utilizar o método comunicacional (SODRÉ, 2014a) para auxiliar a compreensão do fenômeno explorado aqui, sob a ótica própria dos estudos em comunicação. No quarto capítulo, retomaremos esse tópico metodológico com maior detalhamento.

Toda essa configuração metodológica proposta aqui busca orientar-se, como um princípio, pela necessidade de que esta pesquisa possa ser lida e compreendida também por quem está fora do ambiente acadêmico e para isso, assumimos o desafio de ter neste trabalho uma escrita acessível, que evite abstracionismos acadêmicos e se

aproxime da realidade dos interlocutores da pesquisa moradores e moradoras de periferias.

2 COMUNICAÇÃO QUE SE FAZ COMUNIDADE: EM BUSCA DE APROXIMAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

*“Outro dia eu me vi perdido
Chorando por algo que outro alguém me
causou
Em minha direção, veio um mano e disse
‘A gente nasce sozinho e morre sozinho’
‘A gente nasce sozinho e morre sozinho’
Eu não quis acreditar
Eu não quero acreditar
Eu não vou acreditar
Até aqui tudo foi por nós
É nós, é nós”*

(Djonga)

Não é novidade nas Teorias da Comunicação, tampouco Sociologia ou Antropologia, que a interação entre os seres humanos é o que desenvolve uma sociedade, organiza territórios, estabelece relações de poder e mantém viva e em constante movimento as culturas. Portanto, para compreender a relação entre indivíduos que partilham de um mesmo espaço de moradia e vivência, poderíamos recorrer a qualquer uma das áreas das Ciências Humanas. Mas interessa a esta pesquisa refletir e propor uma compreensão científica para o fenômeno da comunicação entre indivíduos em torno de um mesmo espaço, a partir de uma dimensão comunicativa, pois entendemos que a comunidade é antes de tudo um *processo comunicativo*⁴ específico da periferia da cidade.

Começamos então pela necessidade de explorar nosso entendimento sobre aquilo que entendemos como Comunicação. Certamente, a volumosa literatura científica sobre o conceito de Comunicação e sobre comunicação enquanto um fenômeno da sociedade dispõe de um espectro de tradições de pensamento consolidadas e de renomados pensadores clássicos e contemporâneos. No entanto, para fins de elaboração teórica deste capítulo, nossa reflexão parte do pensamento do sociólogo e jornalista Muniz Sodré (2007; 2014), em diálogo também com outros autores e autoras, em busca de uma epistemologia da comunicação, uma teoria do conhecimento sobre a comunicação.

Nossa escolha pela obra de Sodré (2007; 2014a; 2014b; 2017) como ponto de partida da reflexão conceitual sobre Comunicação se dá por três motivos principais: a relevância de sua obra para solidificação de uma escola de pensamento latino-americano

⁴ Sodré, 2007.

nas/das Ciências da Comunicação; por sua contribuição intelectual representar um patrimônio da luta contra o *epistemicídio* negro, ou seja, o apagamento da obra e do pensamento de intelectuais negros e negras; e também pela ideia de Comum, a experiência primeira que possibilita a comunicação, explorada por Sodré (2014a), o que nos indica importantes caminhos para compreensão da socialidade entre moradores de um bairro periférico que se constitui como aquilo que popularmente   chamado de *comunidade*.

Em seguida, analisamos essa ideia de Comunidade na periferia a partir de uma reflexão sobre o compartilhamento e/ou disputa de um espaço com fins   cidadania. Cidadania aqui   um conceito fundamental para nossa discussão sobre Comunidade. E façamos isso observando as relações de poder, de exploração e de violência, bem como as dinâmicas de solidariedade e resistência, que são próprias das periferias, em especial das periferias das cidades amazônicas.

2.1 Comunicação como organização do comum

A Comunicação pode ser entendida como processo de emissão e recepção de informações, passível de reações e interações neste processo, através das tecnologias midiáticas. Pode também ser compreendida como o ato de estabelecer relação de trocas reais e simbólicas entre indivíduos, através da produção e circulação de discursos, de modo a estabelecer e seguir a estrutura de uma sociedade, ou ainda, agindo contra a estrutura estabelecida. Entendemos “discurso” não necessariamente como fala, mas como “um conjunto de enunciados interligados por uma mesma formação discursiva, que se utiliza de uma linguagem e de um meio para se reproduzir e se d  atravessado por relações históricas e sociais que formam uma ideia coesa” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 19).

Para Sodré (2007), há uma consolidada tradição de estudos sobre comunicação “que sustenta a «concepção informacional», segundo a qual comunicação   um processo transferencial de informações de um polo a outro” (SODRÉ, 2007, p. 16). Em que pese essa concepção informacional ser limitada, ela também   parte constitutiva do fenômeno da comunicação social e, por efeito de sua diferenciação,   possível que essa concepção informacional nos ajude a compreender a concepção que entende Comunicação como processo de vinculação entre indivíduos. Além disso, concordamos que mesmo no ato de *transmitir informações*, que   o que fazem os *meios de comunicação*, existe a pretensão de *comunicar*, pois “embora comunicar não seja realmente o mesmo que informar, a pretensão ideológica do sistema midiático   atingir,

por meio da informação, o horizonte humano da troca dialógica supostamente contida na comunicação” (SODRÉ, 2014a, p. 9).

Martino e Marques (2015) defendem que “a comunicação expressa um incontido desejo de estar com o outro” (MARTINO&MARQUES, 2015, p. 34). Para esses autores, o contato com o outro é fundamento para se pensar a epistemologia da comunicação, porque “é no momento do compartilhamento do sensível erigido em terreno comum que pode se dar, efetivamente, a comunicação” (MARTINO&MARQUES, 2015, p. 34). De acordo com esse pensamento, o marco do fenômeno social que conhecemos como Comunicação é tão somente o compartilhamento de uma base comum entre indivíduos, mentes e universos diferentes.

Esse ponto de vista está alinhado ao pensamento de Sodré (2014a), para quem o ato de se comunicar está originalmente ligado ao ato de se “vincular, relacionar, concatenar, organizar” (SODRÉ, 2014b, p. 7). Comunicar-se então não se trata de falar ou ouvir. A fala, a linguagem e os meios de comunica o são desdobramentos da organiza o social que   possibilitada pela comunica o entre os seres humanos. Essa comunica o que organiza socialmente o espaço comum   natural dos seres humanos em diferentes culturas e estágios de evolu o tecnológica. Compreende-se assim que os seres humanos são seres comunicantes, “não porque falam (atributo consequente ao sistema linguístico), mas porque relacionam ou organizam media es simbólicas – de modo consciente ou inconsciente – em fun o de um comum a ser partilhado” (SODRÉ, 2014b).

Na comunidade da Limoeiro,   notável a comunica o entre moradores no compartilhamento do espaço comum. A Limoeiro   uma daquelas comunidades que, apesar de várias problemáticas, mant m uma já saudosa dinâmica de comunica o entre vizinhos que se sentam   frente de suas casas para conversar ou somente observar o movimento da rua, de crianças que fazem da rua o pátio comum de todas as casas ao brincarem e interagirem entre si. Digo que essa dinâmica de comunica o já   saudosa porque atualmente, além dos tecnológicos meios de comunica o que cada vez mais aprisionam as pessoas aos celulares, o medo da violência e o discurso impositivo do medo buscam confinar as pessoas dentro de suas casas.

Figura 3 - Passagem Limoeiro durante um mutirão de limpeza



Fonte: Reprodução Facebook / Associação Grupo Comunitário Limoeiro, 2020⁵.

Essa comunicação em torno do espaço comum, a comunidade da Limoeiro, também mobiliza os moradores a se relacionarem para defender seu território, reivindicar melhorias, cuidar da educação e o lazer das crianças. Durante a pandemia, por exemplo, o trabalho de atenção e cuidado da Associação Grupo Comunitário Limoeiro é tão preciso que as diretoras da entidade sabiam quais eram as casas em que se precisava de atendimento médico ou de auxílio para alimentação. Utilizar esses exemplos não se trata de romantizar a Limoeiro como uma comunidade perfeita, mas sim de demonstrar a vinculação de pessoas em torno de um espaço comum que mantém uma sólida organização.

Analisar essa comunicação que pressupõe vinculação e resulta em uma complexa rede de relações entre diferentes indivíduos é o campo de investigação científica por excelência dos comunicólogos, os estudiosos do fenômeno da comunicação. Pensando na exploração desse fenômeno social, Sodré (2007) explica que pensamento grego antigo concebia a linguagem, numa dimensão *retórica*, como o ato de falar e de produzir discursos como uma técnica política. Mas também o mesmo pensamento grego, explica Sodré (2007), dava conta de uma dimensão *hermenêutica* do ato de falar, já que a fala   a tradu o do pensamento em palavras. A partir do exemplo da concep o retórica e hermenêutica da linguagem, no pensamento grego antigo, Sodré

⁵ Disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/photos/2903539073266495>>. Acesso em 29 de maio de 2021.

(2007) aciona dois conceitos estratégicos para compreender a questão contemporânea da Comunicação:

o termo «comunicação» designa dois processos: primeiro, o de pôr em comum as diferenças por meio do discurso, com ou sem o auxílio da retórica (processo comunicativo); segundo, o de interpretar os fenômenos constituídos pela ampliação tecnológica da retórica, isto é, a mídia, na sociedade contemporânea (processo comunicacional). (SODRÉ, 2007, p. 18)

Processo comunicativo, segundo Sodré (2007) corresponde à comunicação que vemos, por exemplo, entre os moradores de comunidades como a Limoeiro que sentam à frente de suas casas para conversar com vizinhos e transeuntes, ou comunicação cheia de códigos complexos que se dá na convivência das crianças que brincam na rua. Ou seja, a comunicação que não depende de mídia ou tecnologia, mas que é tão imanente às relações humanas que funciona como principal elemento organizador dessas relações. Já o processo comunicacional assim entendido então corresponde às dinâmicas de comunicação que é mediada pelas tecnologias de comunicação, os computadores, os *smartphones*, os aplicativos de troca de mensagens instantâneas, os aplicativos de relacionamento, as redes sociais e outras possibilidades da internet, além das mídias tradicionais como jornal, rádio e televisão, enfim, a *comunicação midiaticizada* (SODRÉ, 2014a).

O processo comunicativo, do qual fala Sodré (2007), é destacado aqui com a finalidade de compreender o fenômeno da co-vivência comunitária, justamente por considerarmos o ato de colocar diferenças em comum, por meio do discurso, ou seja, da linguagem, como o fundamento da prática comunicativa em sociedade. Entendemos que colocar diferenças em comum não significa esgotar as diferenças, mas a possibilidade de diálogo entre elas. Isso nos leva a pensar a comunicação em sua expressão mais “natural”, o que nos leva explorar a natureza disso da comunicação.

Em minha observação participante na comunidade da Limoeiro, acompanhei uma roda de conversa sobre saúde mental, organizada pelo Grupo Comunitário Limoeiro, no dia 3 de outubro de 2019. Nas anotações sobre essa atividade, por se tratar de assuntos delicados, optei por não identificar ninguém. Entre as participantes dessa roda de conversa, uma mulher, que aqui chamarei pelo nome fictício de “Njinga”, lembrou que, entre os anos de 2017 e 2018, ocorreram 13 assassinatos na rua, sendo uma das vítimas seu filho. Njinga disse ainda que os assassinatos, que ocorreram na comunidade, afetaram os jovens e as mães da comunidade e que observa sintomas de depressão entre as crianças.

Essa atividade, que tinha a participação de um médico clínico, um psiquiatra e uma psicóloga, proporcionou um ambiente confortável para que as pessoas se abrissem, mas os assuntos relacionados a dores que não são fáceis de serem compartilhados, tampouco fala-se sobre isso de forma humanizada na mídia tradicional, não existem políticas públicas que se preocupem com a dor das pessoas vítimas da violência na periferia. Como é então que Njinga sabia falar não somente de seu estado emocional, mas também do conjunto da comunidade e ainda especificar que os jovens e as mães são os mais afetados pelo medo e pelo trauma da violência? Em outra conversa com Njinga, ela falou que, na comunicação com a comunidade, às vezes não é nem preciso falar, as expressões e os olhares bastam para saber o que se passa.

Um intrigante percurso teórico para compreender a questão da comunicação como fenômeno social da atualidade é proposto por Sodré (2014a) a partir de um esquema conceitual que começa com o *communicatio*. Originário do latim ciceroniano, o conceito de *communicatio* era utilizado para “para designar a coesão social sob o ângulo de uma transcendência, que é a do “diálogo” entre os deuses e os homens” (SODRÉ, 2014a, p. 187).

Sodré (2014a) utiliza a concepção religiosa de *communicatio* para indicar a “possibilidade de associá-la ao conceito atual e positivo (no sentido da “ciência”) de comunicação” (SODRÉ, 2014a, p. 188), negritando, no entanto, que a *communicatio* diz respeito a outra organização social, antiga, que tinha a religião como principal elemento organizador da sociedade. Portanto a transcendência que orienta a coesão social do *communicatio* é de ordem religiosa e não deve ser confundida com a ideia de comunicação atualmente na perspectiva científica.

Por que então relacionar um conceito religioso cristão à questão atual da comunicação na sociedade, questão essa que não deve ser analisada sob a mesma ótica da religião? O que interessa para Sodré (2014a, p. 189) ao pontuar essa comparação, ou metáfora, “é que a *communicatio*, assim como a comunicação, não é transmissão de informações nem diálogo verbal, e sim uma forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum”.

Seguindo o esquema conceitual de Sodré (2014a), a questão da comunicação entre seres humanos na sociedade deve considerar uma transcendência, ou seja, aquilo que transcende o universo particular dos interlocutores que se comunicam, de modo que essa comunicação que se realiza não está nem na pessoa que “fala” nem na pessoa a quem a primeira se dirige. Por conseguinte, Sodré (2014a) aciona o pensamento de

Martin Buber (2001) para “problematizar a vinculação social a partir de uma humanidade que não exclui a transcendência” (SODRÉ, 2014a, p. 189).

Buber (2001) é um filósofo preocupado com a relação *inter-humana*, portanto um pensador da comunicação, que explora em sua obra o encontro entre um “Eu” e um “Tu”, ou seja o encontro entre universos singulares (SODRÉ, 2014a). *Eu-tu* para Buber (2001) é um par de *palavras-princípio* que constitui a linguagem, o sistema de significações de uma determinada cultura e que possibilita a sua existência. Dessa forma, “as palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência” (BUBER, 2001, p. 3), portanto o encontro entre a singularidade do Eu com a singularidade do Tu é o que funda a relação.

Além do Eu-Tu, Buber (2001) apresenta a palavra-princípio Eu-Isso. *Eu-Isso*, ou *Eu-Coisa*, diz respeito às atividades humanas que tomam algo como objeto: “Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, eu represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa” (BUBER, 2001, p. 4). O que se funda aí não é uma relação, mas uma experiência: o Eu-Isso pressupõe a utilização de uma “coisa”, um objeto. O “Eu” domina, explora, experimenta o “Isso”.

Diferente do Eu-Isso, o Eu-Tu não pressupõe a experiência com alguma coisa, mas sim uma *relação*. “O mundo da relação se realiza em três esferas”, diz Buber (2001, p. 6-7): a vida com a natureza; a vida com os homens, a vida em sociedade humana; e a vida com os seres espirituais. Em qualquer uma das esferas, até mesmo na vida com os seres espirituais, a existência do Eu presume uma relação de reciprocidade, não a experiência de um objeto. Logo, “eu não experiencio o homem a quem digo TU, eu entro em relação com ele” (BUBER, 2001, p. 10). Dessa forma, a *relação*, que presume reciprocidade, só existe a partir do encontro, afirma Buber (2001):

A palavra-princípio Eu-tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O EU se realiza na relação com o TU; é tornando EU que digo tu. Toda vida atual é encontro (BUBER, 2001, p. 13).

A relação Eu-Tu só existe pré-concebendo a existência de dois universos, o do Eu e o do Tu, com as mesmas capacidades de sentir, de pensar, de se relacionar. A teoria das palavras-princípio de Buber (2001) entende que a relação com o Tu, diferente da experiência com o Isso, é o encontro de diferentes singularidades. Para Buber (2001), o que mobiliza essa *relação*, não é o deslocamento do Eu em direção ao Tu, nem o

contrário, mas o encontro é realizado de forma espontânea e imanente por aquilo que Buber (2001) chama de *Espírito*:

O espírito em sua manifestação humana é a resposta do homem ao seu Tu. O homem fala diversas línguas - língua verbal, língua da arte, da ação - mas o espírito é um, e este espírito é a resposta ao Tu que se revela dos mistérios, e que do sério deste mistério o chama. (BUBER, 2001, p. 45)

Voltando ao esquema conceitual de Sodré (2014a) na busca por problematizar a questão da transcendência na comunica o humana, a ideia buberiana de *espírito* está equivalente ao *diálogo* que transcende a comunica o humana ao estabelecer pontes entre singularidades. O *espírito*, diz Buber (2001), se realiza somente quando as singularidades renunciam a si mesmas para dar existência   rela o que nasce com o encontro do Eu com o Tu:

O espírito não está no Eu, está na rela o do Eu com o Tu. Ele não   comparável com o sangue que circula em ti, mas ao ar que tu respiras. O homem vive em espírito quando sabe responder ao seu Tu. Ele pode fazê-lo quando entra com todo o seu ser na rela o.

Todo esse arcabouço teórico contido na leitura de Buber (2001) nos leva a pensar sobre o “espírito” que opera na comunica o que se d  pela rela o entre pessoas constituídas por diferentes singularidades e que mesmo com a manuten o dessas singularidades estão envolvidas em uma rela o.

Sodré (2014a) dialoga com o pensamento de Buber (2001) para considerar “a questão da *communicatio* como algo extensivo a toda rela o humana” (SODRÉ, 2014a, p. 191), no entanto destaca o pensamento buberiano “fazendo elipse de seu misticismo hass dico e de suas duvidosas especula es sobre os “primitivos”, por ele definidos como povos que permaneceram “pobres de realiza es objetivas”” (SODRÉ, 2014a, p. 191). O que interessa ao jornalista e sociólogo brasileiro (SODRÉ, 2014a) no pensamento buberiano   aquilo que   anterior ao fenômeno da rela o: “uma categoria do ser, uma disposi o de acolhimento, um continente, um molde psíquico: o Tu inato   o a priori da rela o” (SODRÉ, 2014a, p. 191), ou seja a predisposi o no Eu para inclinar-se ao Tu.

Essa “categoria do ser”, nos diz Sodré (2014a), presente no pensamento de Buber (2001) resulta numa “verdadeira comunidade” que não está ligada necessariamente aos sentimentos existentes entre os pertencentes a uma comunidade, mas sim ao fato de “estarem todos em rela o viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma rela o viva e recíproca” (BUBER, 2001, 127),

ao mesmo tempo em que é esse centro vivo que possibilita a relação mútua e os sentimentos da comunidade (BUBER, 2001).

Para compreender o que é esse centro vivo que possibilita a relação recíproca e que é anterior à própria relação, Sodré (2014a) propõe a ideia de comunidade como “*uma ausência ou um ‘nada’ - constitutivo não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do comum que não se vê como uma imanência despercebida*” (SODRÉ, 2014a, p. 194). Esse Comum é o fundamento para existência de uma relação entre o Eu e o Tu, que parte de uma interioridade naturalmente disposta a inclinar-se a uma exterioridade. E isto, nos diz Sodré (2014a) é universalmente imanente às relações humanas, pois:

o comum induz universalmente ao diálogo e à ação, que são momentos estruturais, espontâneos e necessários da “arte” humana e diversa de comunicar-se, isto é, de realizar a linguagem, pondo em comum as diferenças e abrindo-se para a transcendência – a ação recíproca entre o particular e um fundamento externo, capaz de legitimar em termos universais o grupo humano específico (SODRÉ, 2014a, p. 214)

O Comum do qual fala Sodré (2014b) se trata de um elemento organizador de uma sociedade, é também uma questão sociológica e principalmente um processo de comunicação. Importante destacar ainda que, por considerar a organização do comum com anterior à própria consciência, e portanto não se tratar de uma escolha de se associar ao Comum, a ideia de pôr diferenças em comum não quer dizer a supressão dessas diferenças, mas sim um diálogo entre elas. O Comum de Sodré (2014) está relacionado ao “centro vivo” que, segundo Buber (2001), é o que organiza as pessoas em torno de uma comunidade e possibilita sentimento entre elas.

Sodré (2014a) também aponta o Comum como um “lugar”, “que é espacial e simbólico ao mesmo tempo, inerente aos próximos, além de oferecer-lhes imagens e memórias (casa, templo, monumento etc.)” (SODRÉ, 2014a, p. 200). Mas o autor também alerta para uma diferença epistemológica entre o Comum e a Comunidade: o primeiro é uma disposição ontológica do ser humano, enquanto a segunda é “algo em que sempre estamos na medida em que sempre nos comunicamos, no interior da distribuição dos lugares e das identificações constitutivas do laço coesivo” (SODRÉ, 2014a, p. 203).

Seguindo essa linha de pensamento para a análise sobre a coesão comunitária, vem à tona a questão: qual é o comum que possibilitou a comunicação vinculativa e extrovertida observada no episódio da festa junina da Limoeiro em 2019? Pelo menos em um primeiro momento, consideramos a hipótese de que a rua é o

comum, uma vez que a rua é um vazio, é um nada potencialmente gerador de vinculação, até que nela se encontrem diferentes vizinhos, se encontrem um Eu e um Tu. Como nos diz Souza (2020), “a rua se configura como o espaço das trocas reais e simbólicas, da convivência, das discussões, das festas, do encontro e da partilha com o outro, onde se experimenta o olhar para si, para sua própria existência” (SOUZA, 2020, p. 64).

A partir do encontro no comum, essa comunidade se comunica, se vincula e mobiliza sentimentos que, em relação ao episódio específico da festa, podem ser resumidos como: o sentimento de pertença a um mesmo lugar (presente na palavra de ordem entoada: Uh! É Limoeiro!) e o sentimento de nostalgia em relação a um tempo em que as pessoas faziam mais festas na rua, ou seja, um desejo de retorno a uma situação de cidadania e confraternização entre vizinhos. A partilha desses sentimentos e o comum gerador de espaço de acolhimento, que é anterior a esses sentimentos, são realizados por processos comunicativos, que pressupõem a abertura do Eu para o Tu na sua aceção mais natural, sem depender de tecnologia midiática alguma.

Assimilamos então que o processo comunicativo, como ato de organizar o Comum, de pôr em comum diferenças, é dimensão da Comunicação privilegiada para entender as relações comunitárias. Isso porque a Comunidade é o lugar da Comunicação. Nesta perspectiva, Comunidade não é uma associação de vários indivíduos, mas um vazio gerador de uma unidade, é a condição de existir com o outro. Para Sodré (2007), essa dimensão está além da relação entre indivíduos, ela dá conta da vinculação entre esses indivíduos:

Para vincular-se, é preciso que cada um perca a si mesmo, que lhe falte o absoluto domínio da subjetividade e da identidade em função da abertura para o outro. [...] Comunicar é a ação de sempre, infinitamente, instaurar o comum da comunidade, não como um ente (por exemplo, uma agregação ou um conjunto de sujeitos), mas como uma vinculação, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo é sem substância física ou institucional, é pura abertura na linguagem. (SODRÉ, 2007a, p. 21)

A vinculação então é um princípio da Comunicação, Sodré (2007a) defende que comunicação é vinculação, por conseguinte, a comunidade é o resultado dessa comunicação vinculativa. A interessante metáfora de “nada constitutivo” nos indica que para que haja vinculação, e por conseguinte, comunicação na forma de comunidade, é necessário que a individualidade ceda espaço para existência com o outro, é necessário deixar de ser para ser-com o outro.

Quando Sodré (2007) fala que o comum da comunidade não é um ente, mas sim uma vinculação, cabe citar a ideia de Milton Santos (2002) ao descrever as “sociedades de moradores” em oposição às *comunidades autênticas* “nas quais o indivíduo se realizava como personalidade integral” (SANTOS, 2002, p. 75). Para o geógrafo (2002), “as sociedades de moradores têm um inegável papel organizativo, mas não tem fôlego para ultrapassar o funcional, deixando intacto o estrutural. Seu papel se esgota com atendimento dos reclamos patrimoniais, e com isso se esgota a ação do grupo” (SANTOS, 2002, p. 75). Portanto, a comunidade da qual falamos não se trata de uma mera associação baseada em interesses econômicos ou de propriedade, mas sim de uma vinculação que tem como fim a realização da cidadania integral aos indivíduos.

Ainda assim, a prerrogativa de ser-com o outro, a ideia de comunidade enquanto comunicação vinculativa, não garante a passividade das diferentes intersubjetividades, tampouco inibe a ocorrência de tensões e contradições no interior da comunidade. Sodré (2014b) ilustra essa possibilidade de tantas diferenças numa dimensão de vinculação com o caso dos Iks, povo de Uganda, que o autor considera o grande mistério da Teoria da Comunicação:

Eles são uma comunidade, mas o que os caracteriza são os maus sentimentos: eles pegam as crianças e botam de cabeça para baixo, colocam os filhos com dois ou três meses em cima do fogo, escondem e não compartilham comida com os vizinhos, não dão comida para os filhos e os expulsam caso se rebelem. [...] Como pessoas que se odeiam tanto, que odeiam os próprios filhos, que não têm a mínima ideia do que é amor – pelo menos ao que pareça ao observador de fora –, do que é afeto pelo outro, estão juntas? Isso é uma comunidade? Alguém que acredite que comunidade é da ordem do sentimento, do querer, acha que isso é uma aberração. No entanto, é um comum, eles estão juntos. Qual é o mistério dos Iks? Por que eles estão juntos? Essa é uma questão que a comunicação pode responder. Tem um comum que a etnografia não viu. O que dá esse afeto? É um ponto para antropologia. É a comunicação... (SODRÉ, 2014b, 11).

Então entendemos que a Comunidade está longe de significar consenso ou harmonia plena, mas é necessariamente a possibilidade de estar junto, de constituir-se como conjunto. Portanto o conceito de Comunidade, na perspectiva da Comunicação, daria conta de uma série de agrupamentos com diferentes naturezas e para diferentes fins. Mas concentremo-nos aqui na concepção de comunidade com vistas à cidadania, tema sobre o qual nos debruçamos no tópico seguinte deste capítulo.

Paiva (2003) define comunidade como uma organização social de lógica oposta à da sociedade capitalista globalizada. Sem fantasiar ou romantizar a ideia de comunidade, refletir conceitualmente sobre isto é bastante adequado para se pensar em

alternativas frente as crises civilizatórias que sofrem as sociedades capitalistas na terceira década do Século XXI. Entre tantas possibilidades de leituras teóricas sobre o conceito de comunidade, Paiva (2003) nos apresenta algumas que nos valem para esta discussão:

Na perspectiva psicológica, comporta relações sociais que vão desde a amizade à intimidade pessoal, à comunicação ou comunhão de ideias. Já numa consideração filosófica e política, trata-se de uma relação social radicalmente distinta pela qual existe a possibilidade de participação nas decisões que o grupo deve tomar, vigindo o direito de ser consultado de formular propostas, a tônica da cooperação (PAIVA, 2003, p. 68).

Tanto a perspectiva psicológica, quanto a filosófica e política, apresentadas por Paiva (2003), nos indicam caminhos teóricos para compreender a comunidade, no contexto da cidade, como organização política em torno do lugar onde se habita e locus de cooperação entre as pessoas desse lugar que passam por dificuldades e alegrias afins. Essa tônica da cooperação, da qual fala Paiva (2003), pode ser verificada na convivência, ou co-vivência, de quem tem origens e experiências comuns ou, pelo menos, próxima. Essa co-vivência se dá entre pessoas que já precisaram ao menos uma vez dar ou receber ajuda, trocar afetos e estabelecer laços de confiança, constituindo-se então como uma comunidade. Esse vínculo afetivo e político foi o observado na comunidade da passagem Limoeiro no período exploratório desta pesquisa, que relato a seguir.

2.2 Comunidade e cidadania

O processo de urbanização nas cidades brasileiras foi propagandeado como novo e evoluído estilo de vida: um novo jeito de morar, de trabalhar, de se locomover, de se alimentar, etc., que garantiria que as pessoas se tornassem plenamente “civilizadas” e que pudessem “progredir na vida”. Em busca de uma vida melhor, de melhores oportunidades de trabalho e renda, de escolarização para os filhos e vários outros anseios, milhões de pessoas da geração dos meus avós saíram do campo, do “interior”, para morar nas cidades brasileiras, movimento histórico do século passado conhecido como êxodo rural.

Antes do fim do século XX, o mito da urbanização já se revelava como mais uma crise da sociedade capitalista. A superlotação das cidades, baseada na exploração dos mais pobres e recém-chegados, gerou uma explosão de pobreza, fome, violência, falta de moradia e precariedade dos serviços públicos mais básicos como educação,

saúde, transporte e saneamento para uma específica parcela da população, a mais pobre, negra e indígena. Para o geógrafo Milton Santos (2002), a combinação de uma série de fatores do processo de urbanização no Brasil buscou retirar das pessoas a condição de cidadãs e imputar-lhes a condição de consumidor:

Em nenhum outro país foram assim contemporâneos e concomitantes processos como a desruralização, as migrações brutais desenraizadoras, a urbanização galopante e concentradora, a expansão do consumo de massa, o crescimento econômico delirante, a concentração da mídia escrita, falada e televisionada, a degradação das escolas, a instalação de um regime repressivo com a supressão dos direitos elementares dos indivíduos [...]. Em lugar do *cidadão* formou-se um *consumidor*, que aceita ser chamado de *usuário*. (SANTOS, 2002, p. 12-13)

Ora, consideramos então que o processo de urbanização foi calcado na desigualdade social, na concentração de renda e no monopólio midiático. Ao mesmo tempo que a urbanização capitalista aproveitou-se das desigualdades sociais, também operou para aprofundá-las, gerando uma crônica crise econômica e social entre os mais pobres.

A crise entre os mais pobres das cidades também incomodou os mais ricos que prontamente reagiram com seus métodos de repressão e criminalização atualizados desde a escravidão. As cidades cresceram à medida que os mais ricos lucraram com a força de trabalho dos mais pobres, “o crescimento econômico assim obtido, fundado em certos setores produtivos e baseados em certos lugares, veio a agravar a concentração da riqueza e as injustiças, já grandes, de sua distribuição. Entre as pessoas e entre lugares” (SANTOS, 2002, p. 13- 14).

Entre os mais pobres, boa parte das pessoas que vieram do interior viver, morar, trabalhar e construir a cidade. “Ao chegarem à capital, deparam-se com um esgotamento das áreas de terra firme [...], restando a ocupação das áreas de baixadas, que sofriam inundações com as cheias dos corpos hídricos” (IPEA, 2015, p. 18). Entre os recém-chegados à cidade, especialmente nas cidades amazônicas, estavam os indígenas, negros, quilombolas, ribeirinhos, caboclos, que comparados ao “homem-da-cidade”, em geral branco e de média ou alta classe, foram tratados como “menos evoluídos”.

Se eram menos evoluídos, também podiam ser tratados como “menos humanos”, logo podiam morar nas baixadas da cidade, que no caso de Belém e outras cidades amazônicas, eram as áreas de alagado e onde havia as piores condições de moradia; podiam ter os empregos com os menores salários e as condições mais

precárias; podiam ser reprimidos com mais violência pela polícia; e serem menos respeitados pela mídia. A ausência do Estado nessas localidades, cria condições propícias para a ausência de cidadania, é como se fossem, conforme diz Santos (2002), espaços sem cidadãos:

Olhando-se o mapa do país, é fácil constatar extensas as áreas vazias de hospitais, postos de saúde, escolas secundárias e primárias, informação geral e especializada, enfim, áreas desprovidas de serviços essenciais à vida social e à vida individual. O mesmo, aliás, se verifica quando observamos as plantas das cidades em cujas periferias, apesar de uma certa densidade demográfica, tais serviços estão igualmente ausentes. É como se as pessoas não lhe estivessem (SANTOS, 2002, p. 43)

Essa dinâmica de formação das cidades dividiu geograficamente seus moradores de acordo com patamares econômicos, sociais e raciais, realçando a sociedade racista e dividida em classes, agora com as particularidades do contexto urbano. Assim, as periferias surgem como o lugar dos menos prestigiados da cidade: os mais pobres, os indígenas, negros, ribeirinhos, quilombolas e caboclos que migraram do interior pra cidade.

Mas esses resultados negativos do crescimento das cidades não foram os únicos sentidos por quem escolheu sair do interior e a condição de subalternização não foi a única, e talvez nem a principal, característica da formação das periferias das cidades. As populações das periferias também se constituíam como comunidades mobilizadas por sentimentos de amizade, de solidariedade e também pela necessidade de organização política para enfrentar dificuldades e garantir direitos de forma coletiva nessas localidades.

É também nesse movimento, que a visão da periferia sobre si e sua imagem perante a sociedade passe a ser disputado por uma narrativa emancipatória, através de movimentos políticos comunitários, da comunicação e mídias comunitárias e da arte, principalmente com o Hip Hop e os estilos musicais produzidos nas periferias brasileiras como o tecnobrega e o funk. Na apresentação do livro *Sobrevivendo no Inferno*, dos Racionais MCs (2018), Oliveira (2018) descreve a virada-de-chave contra a imposição de uma única e negativa ideia sobre a periferia:

O termo “periferia” passaria a designar não apenas “pobreza e violência”- como até então ocorria no discurso oficial e acadêmico -, mas também “cultura e potência”, confrontando a lógica genocida do Estado por meio da elaboração coletiva de outros modos de dizer. (OLIVEIRA, 2018, p. 23)

O trabalho dos Racionais MCs e o sucesso que faz sucesso entre diferentes gerações de jovens periféricos brasileiros, desde os anos 1980, focado na “construção de uma fraternidade de iguais no interior de uma comunidade periférica que se afirma contra um projeto de nação que a deseja exterminar” (OLIVEIRA, 2018, p. 24), é um dos mais completos exemplos de como a periferia nunca aceitou a condição de subalternização e procurou disputar a narrativa sobre si.

Para conceituação de comunidade, é oportuno dialogar, conforme Paiva (2003), com duas possíveis abordagens: psicológica e sociológica. Na abordagem psicológica, assimilamos a “comunidade como sendo a qualidade de relação entre indivíduos, que se caracteriza pela presença de sentimentos de solidariedade, identificação, união, altruísmo, e integração” (PAIVA, 2003, p.71-72), ou seja, para essa abordagem, a comunidade necessariamente propriedades afetivas, e especialmente a reciprocidade de sentimentos positivos, como princípio da vinculação. Já a abordagem sociológica, “tende a avaliar a comunidade como o menor grupo social e o primeiro nível de organização social completo e auto-suficiente” (PAIVA, 2003, p. 72), essa perspectiva se mostra ainda mais pertinente à realidade, pois encara a comunidade como uma organização social, cujo princípio é a vinculação para garantir a existência do grupo e, diferente da perspectiva psicológica, essa abordagem não pressupõe a exclusividade de sentimentos positivos.

Tanto a perspectiva que considera comunidade como um núcleo organizado por sentimentos positivos mutuamente dispostos, quanto a que considera a comunidade com uma organização social autossuficiente (PAIVA, 2003), estão próximas ao modo como os moradores da Limoeiro resumem a sua relação enquanto comunidade. Nas entrevistas realizadas com doze moradores, quando provocados a resumir em uma palavra ou frase a relação entre moradores da rua, as respostas foram: “Amizade”; “Um lugar bom de morar. Não tem vontade de se mudar”; “O centro comunitário faz com que os moradores se unam. Relação amigável. Solidários. Solidariedade.”; “Uma relação boa”; “União”; “Solidariedade. Às vezes não é preciso nem pedir colaboração, ajudam espontaneamente ao ver alguma atividade que vai ser feita na comunidade.”; “Parceria”; “Comunidade muito organizada, muita ajuda às pessoas”; “Perseverança”; “Ótimo. Maravilhoso”; “São bem comunicativos e envolvidos, quando se trata de cuidar da comunidade. O convívio do dia a dia é de boa”; “União”.

O volume de características positivas evidencia a intencionalidade de positivar o convívio entre vizinhos como elo da vinculação comunitária, no entanto as

respostas que indicaram elementos como cooperação, solidariedade e ajuda, confirmam o caráter de organização social que visa suprir as necessidades do grupo de forma autônoma, ou seja, a própria comunidade tem medidas para efetivar a cidadania.

As comunidades nas periferias e subúrbios podem ser idealizadas como sistema harmonioso de convivência e mutuamente solidário, no entanto esse tipo de idealização é uma cilada, porque a realidade é mais complexa. As comunidades nas periferias têm contradições e conflitos internos, naturais das relações humanas, portanto, seguimos a sugestão de Paiva (2003) para evitar idealizações românticas que estão baseadas na “versão oitocentista de *comunidade como via ideativa*, distanciada do real” já que a “a idéia de comunidade sempre esteve relacionada ao propósito de construção do mundo real” (PAIVA, 2003, p. 67).

Assim sendo, a partir de uma abordagem sociológica, podemos afirmar que a autossuficiência do grupo corresponde à cidadania, um conjunto de direitos individuais e coletivos que podem ser negligenciados pelo Estado, desacatados pelos grupos sociais dominantes e pelas instituições (como a mídia, a igreja, os governos, a polícia, etc.), mas também é de forma coletiva que podem ser conquistados e mantidos. Para Peruzzo (2007), a cidadania “se concretiza na liberdade de opinião e expressão, de participação política e no acesso aos bens necessários à vida e ao desenvolvimento intelectual” (PERUZZO, 2007, p. 46). A autora (2007) argumenta que a cidadania é um bem dinâmico, “portanto o grau de direitos alcançados, depende da sua capacidade de articulação civil e da correlação de forças no embate político” (PERUZZO, 2007, p. 46).

A partir dessas noções, compreendemos que a garantia da cidadania é necessariamente um embate político, em uma articulação coletiva na busca por direitos. A cidadania é, portanto, um conceito dinâmico, em constante movimento, que começa com o “estabelecimento de lutas e ideais e se modifica de acordo com os contextos políticos e culturais. Diz respeito, também, aos modos como os sujeitos se posicionam na busca por direitos” (SANTOS & AMORIM, 2019, p. 185).

Na comunidade da Passagem Limoeiro, a vinculação entre moradores para defesa da cidadania é notório. Exemplo disso são as mobilizações por saneamento básico na rua, marca destacada na história dos movimentos sociais do bairro. Com o discurso de que estão “cansados de esperar pela prefeitura”, uma vez a cada semestre a comunidade se reúne para fazer um mutirão de limpeza na rua, como ilustra a figura a seguir:

Figura 4 - Mutirão de limpeza da rua em junho de 2019



Fonte: Acervo do autor, 2019

Nesses mutirões, os bueiros são desobstruídos, o lixo todo da rua é recolhido e o meio fio e os postes são pintados. O entulho recolhido é colocado na Avenida Bernardo Sayão, em frente à passagem Limoeiro, e a comunidade faz pressão até que o recolham. Além do trabalho de retirada da sujeira acumulada, o mutirão de limpeza também inclui uma campanha de conscientização, organizada pela diretoria do centro comunitário e pelas crianças da rua, para o cuidado com lixo que é produzido pela comunidade.

Os mutirões envolvem boa parte da comunidade: crianças e adultos, cada um ajudando como pode, de variadas formas. Inclusive o almoço é feito de forma totalmente coletiva, preparado e servido ali mesmo no meio da rua. A Figura 5 contém um registro da preparação da feijoada do mutirão de limpeza do segundo semestre de 2019.

Figura 5 - Preparação da feijoada no mutirão de limpeza da Limoeiro em 2019



Fonte: Associação Grupo Comunitário Limoeiro, 2019⁶

⁶ Disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/photos/2655495921404146>>. Acesso em 27 de fevereiro de 2020.

Quando falamos da vinculação comunitária que objetiva a cidadania, não falamos apenas do saneamento, da segurança, da moradia, mas a cidadania da qual falamos pressupõe o respeito à dignidade dos moradores em todos os âmbitos, desde as questões econômicas e materiais até as questões psicológicas da população e aí o lazer é um importante elemento na constituição da cidadania. Santos (2002) entende o lazer como um dos direitos inalienáveis dos cidadãos, junto à educação, saúde e moradia.

Por que falar de lazer? Porque o lazer é um direito facilmente confundido com um privilégio. Essa confusão faz parte do processo que busca reduzir cidadãos a consumidores. No entanto, como argumenta Ailton Krenak (2020), é necessária uma contundente crítica "a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania" (KRENAK, 2020, p. 24). Se a condição de cidadão é substituída pela de consumidor, os direitos inalienáveis tornar-se-ão bens comerciáveis e, como tudo que é comerciável, excludente.

O lazer, nessa lógica, como se refere Santos (2002), assim como outros direitos que deveriam ser acessados gratuitamente, torna-se pago: "quem não pode pagar pelo estádio, pela piscina, pela montanha e o ar puro, pela água, fica excluído do gozo desses bens, que deveriam ser públicos, porque essenciais" (SANTOS, 2002, p. 48). É nesse sentido que se observa que a vinculação comunitária da Passagem Limoeiro, em torno da cidadania, inclui o direito ao lazer e a comunidade faz questão de construir um ambiente favorável para isso em seu território.

No período de observação participante anterior à pandemia, no ano de 2019, eu participei de vários momentos de lazer proporcionados pela organização comunitária da Limoeiro. Nesse período, a Associação Grupo Comunitário Limoeiro (AGC Limoeiro) realizou duas festas na rua, para marcar o encerramento das atividades semestrais do projeto Coração da Leitura, além de um passeio que levou, em um ônibus fretado, as crianças, seus pais e voluntários do projeto, para uma chácara com piscina.

Além disso, também participei de uma festa de aniversário de uma das crianças da rua, realizada na mesma chácara mencionada anteriormente. Sem contar nos momentos em que parei na frente da casa de algum vizinho, que logo me oferecia um copo de cerveja, como convite para me juntar à aglomeração de vizinhos reunidos para comemorar um resultado de jogo de futebol, a ocasião de uma data festiva como o Círio de Nazaré, ou sem nenhum motivo aparente para comemoração.

Ao falar de vinculação comunitária, seja na luta por saneamento ou por lazer, estamos falando propriamente de processos comunicativos que são mobilizados

por um comum: a busca pela cidadania. Nesse processo, a vinculação que une indivíduos transcende os próprios indivíduos criando um vazio comum a partir de onde será gerado um novo organismo, que não é mais nem o “eu” nem o “tu” da relação, mas é precisamente o “nós”, a comunidade. Comunidade aí não é uma instituição, uma associação, mas, como expressa Sodré (2017), é um "nada", uma ausência das individualidades constituída "não apenas do que é visível no vínculo social, mas principalmente do comum que não se vê, uma espécie de imanência despercebida” (SODRÉ, 2017, p. 33). Essa *imanência despercebida* está contida nos interlocutores, cidadãos e cidadãs da periferia da cidade, que constituem a comunidade pesquisada. Compreender e descrever como essa imanência é ou pode ser percebida, é o desafio colocado no próximo capítulo.

3 LÁ NA LIMOEIRO: COMUNICAÇÃO E ANCESTRALIDADE NA RUA, NAS VILAS E BECOS

*“Hoje eu canto pra esquecer
Que a escola do bairro está sem professor
Amanhã depois da festa
A cidade que protesta
Entrará pela fresta da porta do corredor
Não adianta fugir
Não adianta fugir, seu doutor
Não adianta trancar a porta”*

(Gilberto Gil)

Primeiramente, peço licença aos moradores mais antigos e aos atuais, também respeitando a memória dos que já se foram, para falar sobre a Limoeiro.

A passagem Limoeiro é uma das ruas do bairro do Jurunas, em Belém, que está a poucos metros do rio Guamá. Com início na avenida Bernardo Sayão, ela se estende até a travessa Bom Jardim, cruzando as passagens Monte Alegre e Santo Onofre, e é paralela às passagens Santa Helena e Cacau. Em Belém, mesmo quem é de fora do Jurunas, se conhecer um pouco o bairro, já deve ter ouvido falar da Limoeiro. Alguns a conhecem por sua fama de ser perigosa, violenta, “área vermelha”. Outros sabem do trabalho destacado da Associação Grupo Comunitário Limoeiro, das festas de rua. Eu a conheço porque é a rua onde mora parte da minha família há mais de trinta anos, onde passei boa parte da minha infância e adolescência, onde morei no início da minha juventude e também é a comunidade que tem me ensinado valiosas lições graças à minha participação voluntária em projetos do centro comunitário. E, claro, tenho conhecido mais sobre a Limoeiro no percurso desta pesquisa.

Desde criança eu gostava de ir à Limoeiro. A possibilidade de ser “um pouco morador” de lá alimentava minha vontade de retornar ao Jurunas, de onde minha mãe e eu tivemos que sair. Sair do Jurunas, e dos bairros periféricos mais próximos do centro da cidade, rumo aos bairros mais distantes foi um movimento que ocorreu com muitas famílias das periferias de Belém que, crescendo e se multiplicando, já não tinham condições de comprar ou alugar uma casa nos bairros próximos do centro, efeito de uma “reestruturação urbana, que valorizou as áreas centrais, obrigando a difusão da população mais pobre para áreas cada vez mais distantes do centro” (IPEA, 2015, p. 19).

Esse movimento ajudou a consolidar novos bairros espalhados nos outros municípios da Região Metropolitana de Belém, a partir da BR-316, além da região da Rodovia Augusto Montenegro rumo ao distrito de Icoaraci (IPEA, 2015). Esse tipo de deslocamento do lugar de moradia, impulsionado não por livre e espontânea vontade, equivale ao conceito geográfico de migração forçada, que, conforme Milton Santos (2002) pressupõe um desprestígio aos direitos dos cidadãos. Isso não quer dizer que os indivíduos devam ser condenados a nunca se mudar do lugar onde moram, porque também não seria injusto, afirma Santos (2002), no entanto quando se analisa as causas desse tipo de migração, logo percebe-se que se são “verdadeiramente migrações forçadas, provocadas pelo fato de que o jogo do mercado não encontra qualquer contrapeso nos direitos dos cidadãos. São frequentemente também migrações ligadas ao consumo e à inacessibilidade a bens e serviços essenciais” (SANTOS, M. 2002, p. 44).

Sempre me chamou a atenção na Passagem Limoeiro, a amizade entre vizinhos que muito se aproximava de uma relação de parentesco. Lá, assim como em boa parte do Jurunas e outros bairros periféricos, existem além das passagens, muitas vilas e becos que representam as “formas mais tradicionais de ocupação do espaço” e “que acusam um uso bastante desorganizado do solo urbano, abarrotadas de casas estreitas - de alvenaria, madeira ou taipa” (RODRIGUES, 2006, p. 13). O processo de ocupação espontânea do bairro valorizou cada pedacinho de terra (ou alagado) para construir uma casa, mesmo que não fosse na beira da rua.

Na vila onde mora minha família, por exemplo, durante a minha infância havia uma constante circulação de informações, fofocas, brincadeiras e cooperação de modo que nós éramos muito próximos uns dos outros. Um interessante exemplo dessa abertura à comunicação na rua e nas vilas é o banco que fica na frente da casa dos meus avós. Desde minha infância, lembro desse banco como aquele de “A Praça é Nossa”⁷: quem sentava ali participava de alguma história, alguma troca, algum diálogo. Parecia que aquele banco havia sido construído exatamente para facilitar a interação entre vizinhos. Quero dizer, com o exemplo do banco, que neste tipo de comunidade, a comunicação pode ser observada a partir de uma lógica de espacialidade. Sodré (2019) nos prop  pensar a espacialidade como um tipo de rela o: “a rela o *espacial*, inapreensível pelas estruturas clássicas de a o e de representa o, mas inteligível como um princípio de coexistência da diversidade”. O espaço, então, e mais especificamente o compartilhamento do espaço,   o que suporta as diferenças entre cada morador, não no

⁷ Programa exibido pela emissora de televisão SBT até hoje, desde 1987.

sentido de liquidar as diferenças, mas de fazer com que elas se comuniquem e coexistam. Essa relação espacial corresponde à dimensão comunicativa que buscamos explorar na comunidade da Limoeiro.

Neste capítulo, buscamos refletir sobre dois aspectos centrais para compreensão dos processos comunicativos que mantêm vínculos comunitários entre moradores da passagem Limoeiro. O primeiro aspecto é quanto às dinâmicas de formação das cidades amazônicas, marcadas por relações de dominação que buscam subalternizar as populações de periferia, também observando o contexto de formação do bairro do Jurunas. Para nos ajudar a refletir sobre este aspecto, recorreremos principalmente às contribuições da socióloga Edna Castro (2008; 2015), da antropóloga Carmem Izabel Rodrigues (2006, 2008a, 2008b), da historiadora Nádia Silva (2016) e do senhor Raimundo Trindade, morador da Limoeiro há trinta e sete anos, que concedeu entrevista para esta pesquisa. O segundo aspecto está relacionado à organização comunitária como elemento de coesão entre pessoas que são atravessadas por uma ancestralidade comum, que resistem, por meio dessa organização, frente aos problemas da periferia e que empenham-se na construção de um bom lugar para se viver. Para este segundo aspecto, propomos um diálogo conceitual com a ideia de *Arkhé africana* apresentada por Muniz Sodré (2017).

3.1 Lá no Jurunas: entre dominações e resistências, a formação do bairro periférico e ribeirinho na cidade

No exercício de compreender a constituição da população do bairro do Jurunas, propomos um breve e necessário passeio pela história de Belém. Mais precisamente, propomos uma perspectiva da história social que, conforme Castro e Campos (2015), considera “dimensões fundamentais dos processos de dominação e das formas de resistência que sempre estiveram presentes na Amazônia” (CASTRO; CAMPOS, 2015, p. 18). A invasão dos colonizadores, em 1616, que foi registrada na história como “fundação” da cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, instalou inicialmente um núcleo central no território, onde foram construídos fortificações para se proteger de outros invasores e igrejas para garantir a catequização dos povos que já habitavam essas terras. Esse núcleo central da cidade, de onde saíram as primeiras ruas, ficou conhecido como Complexo Feliz Lusitânia (RODRIGUES, 2008a).

A partir desse núcleo central, a ocupação do território foi crescendo em direção às margens da baía do Guajará e do rio Guamá. Em ambas as direções, nos conta

Rodrigues (2008), a expansão da cidade enfrentou a resistência de indígenas, como os Tupinambá, que já moravam aqui e resistiam à ocupação colonizadora, mas também se deu através de:

acordos de paz, trocas e negociações com diversos grupos indígenas que se misturaram, desde então, à população do núcleo que se constituía, como trabalhadores escravizados ou cooptados, ocupando desde o início parte do espaço da cidade, especialmente os arrabaldes, que já habitavam antes da chegada dos portugueses (RODRIGUES, 2008a, p. 70)

Vemos com isso que desde a ocupação colonial que deu origem à cidade de Belém, as áreas próximas às margens do rio eram também as áreas à margem da cidade que estava sendo construída. Aliás, a cidade colonial foi construída com a força de trabalho, escravizado, de negros, indígenas e mestiços, que desde o início “constituíram a maior parcela da mão-de-obra economicamente ativa da Amazônia” (RODRIGUES, 2008a, p. 71). Conforme crescia a cidade, crescia também a população mestiça entre as camadas populares, que morava nos “chamados arrabaldes da cidade, lugares mais distantes do centro, muito insalubres e perigosos para os colonos, portanto, pouco valorizados” (RODRIGUES, 2008a, p. 72).

O crescimento desses arrabaldes também refletia os movimentos migratórios de escravizados fugidos, “especialmente no sentido paralelo ao rio **Guamá**, em direção às cidades localizadas nos rios **Acará** e **Moju**” (RODRIGUES, 2008a, p. 73, grifo da autora). Esses movimentos migratórios, de acordo com Castro e Campos (2015) ocasionados pela resistência à escravidão, por meio da fuga, possibilitaram a formação dos quilombos nas matas que mantinham um dinâmico processo comunicativo com outros grupos aquilombados ou ainda cativos. Segundo o historiador Flávio dos Santos Gomes (2015), “as expedições realizadas para prender quilombolas frequentemente fracassavam, pois havia comunicação dos cativos nas fazendas com os habitantes dos mocambos, que avisavam da preparação e movimento da repressão” (GOMES, 2015, p. 20). Gomes (2015) também acentua que o não isolamento das comunidades de escravizados fugidos, os quilombos ou mocambos, foi o que garantiu seu êxito. Vemos com isso, que, desde os primeiros povos que resistiram às formas de dominação colonial, sempre foram estratégicos os processos comunicativos.

Mais tarde, já no século XVIII, começaram a surgir lentamente as primeiras ruas que ligavam o centro da cidade ao sítio geográfico onde hoje localiza-se o bairro do Jurunas. Já no início do século XIX, o aterramento do igarapé do Piry, que ligava o rio Guamá à Baía de Guajará, acelerou a expansão cidade em direção às margens do rio

Guamá, com a abertura de estradas que ligavam o centro ao “bairro de Batista Campos e, em sua extensão para baixo e para dentro da mata, ao lugar chamado **Jurunas**” (RODRIGUES, 2008a, p. 74, grifo da autora).

Na passagem do século XIX para o século XX, um novo processo de urbanização da cidade preocupou-se em “melhorar as condições de econômicas, higiênicas e habitacionais da cidade” (RODRIGUES, 2008a, p. 75) e proporcionou ao Jurunas melhores condições para ser habitado, além de um bonde que facilitava o transporte de moradores do bairro ao centro. Nesse momento, as cidades da Amazônia também passavam por um reordenamento urbano, marcado sobretudo pelo aumento populacional, provocado pelo avanço da industrialização. Castro (2008) explica que “a função econômica de circulação e gestão da produção, a partir da cidade, é a chave para o entendimento da formação da rede urbana na Amazônia” (CASTRO, 2008, p. 18), já que a cidade concentrava a produção agrícola das regiões interioranas e escoava para cidades que importavam os produtos.

O movimento de crescimento da cidade amazônica, em virtude da industrialização, se acentuou entre os anos 1940 e 1960, quando começou a ser observada “uma transformação extraordinária no movimento demográfico, com fluxos migratórios do campo para as cidades e o processo definitivo de urbanização” (CASTRO, 2008, p. 19). Como já mencionado, no século XVII, escravizados rebeldes fugiram e instalaram-se nos municípios dos rios Acará e Moju (RODRIGUES, 2008a). Mais tarde, no século XX, os descendentes desses rebeldes saem desses municípios em direção a Belém.

Como podemos perceber na história, a combinação do poder de conquista de um território ao poder de organização dos interesses econômicos é o que orienta o modelo de povoamento da Amazônia desde sua colonização (CASTRO, 2008). Portanto, a história de povoamento das cidades na Amazônia passa necessariamente pelas relações de dominação colonial e resistências, “novas configurações de poder e de conflitos, dinâmicas sócio-econômicas e demográficas, formação de elites, experiência social de segmentos bastante diversos de trabalhadores e identidades sociais” para nos permitir compreender a “relação entre desenvolvimento capitalista e a precarização dos direitos à cidade” (CASTRO, 2008, p. 15).

Mas de fato, todo esse processo de dominação e de precarização dos direitos à cidade, até hoje, não se dá sem que haja várias formas de resistência das classes dominadas. A história recente do bairro do Jurunas, que remete ao último processo de

migração em massa do campo para a cidade, na segunda metade do século XX, é marcada por lutas comunitárias em defesa dos direitos mais básicos da população. Desde os anos 1960, já havia uma efervescência dos movimentos sociais no bairro do Jurunas e outros bairros periféricos de Belém, na mesma época de suspensão das liberdades democráticas com a ditadura militar, conforme aponta Silva (2016):

Apesar desse quadro desfavorável, os Centros Comunitários atuavam no bairro do Jurunas desde 1969 e pouco se intimidaram. Havia uma adesão da população que a cada assembleia aumentava sua participação. Assim, apesar do discurso ideológico do governo, a população sentia na pele a falta de moradia, escola para as crianças, saneamento básico. Isto significa que não existiam condições aceitáveis de vida no bairro mobilizando a ação social. (SILVA, 2016, p. 48)

Em 1984, meu avô Raimundo Trindade finalmente concordou em trazer a esposa e os filhos para a capital paraense para que pudessem estudar. Segundo relato do senhor Trindade, em entrevista para esta pesquisa, essa proposta de migração já era defendida há muito tempo pela esposa Dora Assis (in memorian), minha avó, que se preocupava com a educação dos filhos. Assim como ela, várias mães chegaram à cidade com esse propósito e, portanto, a educação para as crianças era pauta comum nos movimentos sociais do bairro. Vemos no trabalho da AGC Limoeiro, até hoje, uma preocupação especial com a educação das crianças, como um princípio da luta comunitária que atravessa a história do bairro. Portanto, é possível afirmar que a história recente da organização comunitária no bairro do Jurunas é fundada na busca pela cidadania, contrapondo-se aos próprios governos autoritários, em defesa das necessidades mais básicas e imediatas da população pobre e de periferia. As pautas em defesa da moradia, do saneamento e educação das crianças nos indica uma marca da luta de quem ocupa um lugar e quer ter garantia de dignidade, de direitos e de continuidade das próximas gerações. A Figura 6, do acervo de Silva (2016), exemplifica um desses momentos de luta com um registro fotográfico de um protesto organizado pela Associação das Comunidade de Base do Jurunas (COBAJUR) pelo direito à moradia no terreno onde hoje existem os conjuntos habitacionais Radional I e II.

Figura 6 - Protesto de moradores do Jurunas, em 1981, pelo direito à moradia



Fonte: Silva (2016)

A reivindicação do direito à moradia recorrente na história dos movimentos sociais do Jurunas, nos remete à positivação da comunidade de periferia por parte de seus moradores. Ou seja, embora sejam áreas periféricas, baixadas, não se abre mão do direito de morar, que inclui o direito de morar com condições adequadas de saneamento, com possibilidade de emprego e educação.

A educação das crianças também é uma marca da organização comunitária da Limoeiro e do Jurunas há pelo menos cinco décadas, conforme vimos em Silva (2016) e nos informam as dirigentes comunitárias mais antigas. Atualmente, além de funcionar como escola de educação infantil, a Associação Centro Comunitário Limoeiro também desenvolve, há quase dez anos, o projeto Coração da Leitura, que começou com uma campanha de incentivo à leitura e segue com essa perspectiva com incremento de novas oficinas de áreas científicas, artísticas e técnicas ministradas por jovens voluntários – a maioria não moradora da Limoeiro - para crianças e adolescentes. Na Figura 7, um registro da oficina de rima e poesia ministrada pelo rapper paraense Pelé do Manifesto, em agosto de 2019.

Figura 7 – Oficina de rima no projeto Coração da Leitura



Fonte: Acervo do autor (2019)

Esta oficina de rima, onde tem-se o registro na Figura 7, foi uma das em que as crianças e adolescentes mais pediram e esperaram. A participação do rapper Pelé do Manifesto foi um exemplo de representatividade e educação popular através da arte e cultura com as crianças da comunidade. Em uma breve visita aos arquivos do centro comunitário, pôde-se notar que as ações de atenção a crianças e adolescentes sempre foi uma prioridade, como vê-se neste relatório de atividades da Associação Grupo Comunitário Limoeiro no ano de 2004:

Escola Comunitária que funcionou este ano em dois turnos com educação infantil dividido em sete turmas do maternal a alfabetização no total de cento e sessenta e duas crianças de 3 a 6 anos e meio; Alfabetização de jovens e adultos em parceria com o SESI que atendeu a 50 alunos divididos em duas turmas no horário de 18h às 21:00hs, durante seis meses; Parceria com a Pastoral da Criança acompanhamento de crianças desnutridas e em situação de risco, com pesagem, palestra orientação para as mães mensalmente, crianças de seis meses a seis anos, uma vez ao mês; Catequese aos sábados durante todo o ano para crianças de 09 a 14 anos em parceria com a Paróquia de Santa Luzia; Programa da caixa estante para quarenta e cinco crianças na faixa-etária de 07 a 12 anos que tem como objetivo incentivar a leitura e pesquisa, em parceria com a Fundação Cultural Tancredo Neves; (ASSOCIAÇÃO GRUPO COMUNITÁRIO LIMOEIRO, 2004).

No projeto Coração da Leitura, participo, há pouco mais de um ano, como voluntário facilitando oficinas de Comunicação Comunitária e auxiliando em outras oficinas. É notável o interesse dos pais em levar seus filhos ao projeto, bem como o esforço das dirigentes comunitárias em mobilizar crianças e adolescentes e também os pais dessas crianças para acompanharem o trabalho feito com seus filhos. Além das oficinas realizadas aos sábados à tarde, também é comum atividades em que levamos as crianças para visitarem museus, cinemas, programações culturais e espaços de lazer com piscina e são realizadas regularmente rodas de conversas entre mulheres adultas e adolescentes da comunidade.

3.2 A experiência da periferia

Nosso percurso neste capítulo, até aqui, foi no esforço de compreender as relações de poder que historicamente buscaram subalternizar a população da periferia da cidade. Agora cabe também uma reflexão sobre o conceito de periferia, observando as desigualdades sociais presentes nesse tipo de território, relacionadas às noções de classe e raça.

Quando eu tinha oito anos de idade, eu, que morava no Curuçambá, em Ananindeua, passei a estudar na Escola Estadual Barão do Rio Branco, no ostentoso bairro de Nazaré, em Belém, lugar onde tive ótima formação, fiz bons amigos com quem mantenho contato até hoje e tive várias excelentes professoras. Meu ingresso nessa escola marca meu primeiro movimento de aproximação com a fronteira que divide a cidade entre “centro” e “periferia”. Por estudar em uma escola do centro, eu passeava diariamente de ônibus ou a pé observando bonitas casas de alvenaria nas avenidas e travessas com asfalto e rede de esgoto. Lembro-me de perguntar à minha mãe por que nós não nos mudávamos para morar em lugar do centro e a resposta de minha mãe era precisa, mas não tão entendível para uma criança: “porque nós somos pobres!”.

A partir do contato com outras possibilidades de moradia, de transporte, de educação, de equipamentos de cultura, opostas à realidade da periferia, passei a viver um complexo gradativo de negação da periferia, ao passo que desejava fazer parte do centro. Desde meus devaneios de criança, em que eu sonhava em ganhar na loteria e tirar toda minha família da periferia para morar nos luxuosos prédios das áreas “nobres” da cidade, até minha opção, na adolescência, por espaços de lazer mais elitizados e repulsa a estilos musicais da periferia, como o tecnobrega e o tecnomelody, minhas aspirações consistiam em tornar-me um cidadão do centro da cidade.

Hoje quando penso nisso, vislumbro uma conexão com o pensamento de Fanon (2008): “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mano, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). Fanon (2008) acredita que a linguagem, a expressão do sistema de códigos e valores de determinada forma de ver o mundo, impele o homem colonizado a tomar uma posição, que poderá ser a de se afastar ainda mais da cultura hegemônica ou tentar se incorporar à ela diante da dicotomia de dois mundos que sobrepõe-se um ao outro. Nas palavras de Fanon (2008), “temos a cidade, temos o campo. Temos a capital e a província. Aparentemente o problema dessa relação é o mesmo em toda parte” (FANON, 2008, p. 34), o que nos permite estender a análise para dualidade centro-periferia na questão contemporânea da cidade.

Essa questão está para Fanon no embate inconciliável entre o colonizador e o colonizado, o dominador e o dominado, revelado em uma cidade dividida: a cidade do colonizador e a cidade do colonizado, que nos termos contemporâneos encontram-se dentro dos limites geográficos da mesma cidade. Fanon, psiquiatra e filósofo antilhano do século XX, já expunha que “a cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e

ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas" (FANON, 1968, p. 28), enquanto a cidade dos colonizados é o lugar onde "se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê" (FANON, 1968, p. 28).

Quando me vi, após ingressar na universidade, circulando em outros nichos sociais e interagindo com pessoas de classe média e moradoras de "áreas nobres", ficou mais evidente para mim a distinção entre "centro" e "periferia". As dificuldades de transporte para ir às aulas, às palestras, às festas e bares com amigos da faculdade deixava cada vez mais à mostra as diferenças de como vive um jovem na periferia e como vive um jovem do centro da cidade. Isso dialoga com o pensamento de Sodré (2017), para quem as fronteiras que dividem lugares são marcadores territoriais de uma dominação hegemônica que separa o semelhante, o Mesmo, do diferente, o Outro. Nessa lógica, "o Outro é aquele que supostamente "não conhece o seu lugar" - assim se expressa o senso comum discriminatório -, isto é, aproxima-se demais, rompendo com a separação dos lugares" (SODRÉ, 2017, p. 93). No exemplo da minha vivência, eu era o *Outro*, o tipo de pessoa que, segundo a lógica racista e elitista, não deveria entrar na universidade e por teimar em entrar passa a sofrer uma espécie de retaliação, que são as dificuldades que acometem quase que exclusivamente o *Outro* que atreveu-se a ocupar o lugar do *Mesmo*.

A experiência de estar ainda mais próximo da fronteira entre esses diferentes universos, me fez perceber que conforme eu me aproximasse do universo da área nobre, na tentativa, consciente ou não, de pertencer a ele, eu não somente continuaria não pertencendo, como também me afastaria do universo próprio da periferia. A partir daí, passei a tentar compreender melhor as desigualdades sociais entre moradores de diferentes áreas de uma mesma cidade e observar o tratamento dado às populações de periferia pelas políticas públicas e pelas instituições de reprodução ideológica, como a mídia.

No dia 25 de agosto de 2017, a TV Liberal, afiliada da Rede Globo no Pará, divulgou a notícia de um assassinato ocorrido na passagem Limoeiro, no bairro do Jurunas. Em apenas vinte e cinco segundos, o apresentador do telejornal narra algumas informações genéricas sobre o crime, enquanto são exibidas imagens da rua cheia de polícia e moradores assustados, e encerra dizendo que "segundo informações repassadas pela polícia, a vítima era usuária de drogas" (JADSON, 2017), como se o suposto uso de drogas justificasse ou tornasse irrelevante o assassinato de uma pessoa. Quem viu o

telejornal nessa noite, não ouviu o que tinham a falar os familiares da vítima, os moradores da rua, os investigadores da polícia, tampouco teve conhecimento dos fatos que comprovassem que a vítima realmente era usuária de drogas. Mas naqueles vinte e cinco segundos de narração de uma nota, via-se a imagem que a mídia tradicional tenta imputar à periferia: lugar de violência, lugar de pessoas que usam drogas, lugar que só merece aparecer na televisão se for para mostrar barbáries.

Em maio de 2021, como atividade desta pesquisa, entrevistei doze pessoas da Limoeiro, para obter alguns apontamentos sobre a percepção dos moradores em relação à rua onde moram. Uma das perguntas feitas foi: “na sua opinião, como as pessoas de fora enxergam a Limoeiro?”.

Entre as respostas, sete pessoas acreditam que a comunidade tem uma imagem negativa aos olhos de quem é de fora; três acreditam que essa imagem é positiva e duas dizem que as pessoas de fora veem com aspectos positivos e negativos. Entre as respostas que acreditam em um olhar externo de admiração sobre a Limoeiro, foram citadas quatro vezes questões ligadas à comunidade, organização comunitária e união entre moradores como características que marcam a imagem da comunidade para quem vê de fora. Edina do Socorro, presidente da AGC Limoeiro e uma das entrevistadas, destacou que o maior acesso às tecnologias midiáticas possibilitou que o trabalho comunitário, que já é desenvolvido há décadas, tivesse agora maior visibilidade.

Quando interpretamos as respostas que apontaram que existe um olhar depreciativo de quem é de fora em relação à Limoeiro, os assassinatos ocorridos na comunidade em 2017 foram citados duas vezes, em uma delas com destaque à cobertura da mídia sobre os crimes. Quatro respostas citaram preconceito ou discriminação contra a comunidade como justificativa da fama negativa. Em duas respostas foram citadas experiências com motoristas de aplicativos para justificar a visão negativa sobre a Limoeiro. As expressões "área vermelha" ou "área de risco" apareceram três vezes nas respostas que das pessoas que acreditam serem afetadas por uma visão estereotipada. O tema "consumo de drogas" apareceu em três das doze respostas, uma dessas respostas defendia que o consumo de drogas não implica necessariamente violência: "tem pessoas que usam droga, mas não mexem com ninguém".

Independente de acreditar se a comunidade é conhecida por boa ou má fama, o que se verificou em quase todas as respostas foi a disputa de narrativas sobre a imagem que a comunidade quer construir sobre si mesma. Tal propósito é observado, por exemplo, na resposta de Paula Santiago: “Depois das mortes que teve 2017, as

peças têm visão muito negativa, pela forma como os assassinatos foram mostrados na mídia. Eu não desisto de mostrar que não é assim”.

A partir dos anos 1990, a influência do movimento hip-hop passou a atribuir ao termo periferia um significado emancipatório. Assumir-se positivamente como “periferia”, a periferia buscava lançar narrativas sobre si mesma, sem a mediação dos meios de comunicação com suas narrativas criminalizadoras ou de exotificação, conforme descreve D’Andrea (2020):

O processo histórico engendrado pela população periférica e por seus intelectuais orgânicos visava naquele momento modificar, ampliar ou mesmo construir significados para periferia. O resultado incidia na própria definição de quem era ou o que era a população moradora desses territórios. Todo o processo refletiu na criação de uma consciência periférica, expressa pelo entendimento da ocupação de certa posição urbana, pela compreensão do pertencimento local, entre outras formas de manifestação. (D’ANDREA, 2020, p. 23)

Entre os intelectuais orgânicos da periferia, destaca-se o grupo de rap Racionais MCs, que “ajudaram a desenvolver um espaço discursivo em que os cidadãos periféricos puderam se apropriar de sua própria imagem, construindo para si uma voz que, no limite, mudaria a forma de enxergar e vivenciar a pobreza no Brasil” (OLIVEIRA, 2018).

A *epistemologia periférica* difundida pelos Racionais MCs expressa os aspectos positivos da periferia e sugeria uma identificação com o sujeito periférico, como na música Fim de Semana no Parque : “ Pode crer eu gosto disso mais calor humano / Na periferia a alegria é igual / É quase meio dia a euforia é geral / É lá que moram meus irmãos meus amigos / E a maioria por aqui se parece comigo”(RACIONAIS MCs, 1993). Mas também não esconde as problemáticas da periferia como as drogas e a criminalidade que prejudicam as pessoas desde jovens, como na música Periferia é Periferia: “Este lugar é um pesadelo periférico / Fica no pico numérico de população / De dia, a pivetada a caminho da escola / À noite vão dormir enquanto os mano decola / Na farinha, na pedra / Usando droga de monte, que merda” (RACIONAIS MCs, 2018, p. 91).

É também na música Periferia é Periferia que os Racionais MCs (2018) falam sobre a condição de classe dos moradores: “O trabalho ocupa todo seu tempo / Hora extra é necessário pro alimento / Uns reais a mais no salário / Esmola de patrão, cuzão, milionário” (RACIONAIS MCs, 2018, p. 92). Em seguida, sobre as contradições e tensões no interior na comunidade periférica ao narrar: “Roubaram o dinheiro daquele tio! / Que se esforça, sol a sol, sem descansar / [...] O ódio toma conta de um trabalhador

/ [...] Comprou uma arma pra se autodefender” (RACIONAIS MCs, 2018, p. 83). Em “Fórmula mágica da paz”, música que também compõe o disco *Sobrevivendo no Inferno*, a proposta filosófica dos Racionais MCs lembra à periferia que, apesar dos conflitos internos, como o caso do ladrão que rouba o trabalhador e o trabalhador que mata o ladrão para se vingar, a periferia está na mesma condição de classe, alvo da mesma violência: “Assustador é quando se descobre / Que tudo deu em nada e que só morre o pobre / A gente vive se matando, irmão, por quê? Não me olha assim, eu sou igual a você / Descanse o seu gatilho” (RACIONAIS MCs, 2018, p. 129).

Como destacamos na introdução deste trabalho, e vemos reforçado no pensamento difundido pelos Racionais MCs, pensar as questões de classe e raça nas pesquisas sobre a periferia é um pressuposto básico. Borda (2008) nos lembra que o processo de favelização dos negros pobres é herança da escravidão que colocou os escravos em uma condição de guetificação. Para o autor (BORDA, 2008), “esta situação gerou uma série de problemas sociais como desemprego, violência e banditismo, mas de certa forma também gerou um processo de solidariedade entre os submetidos a estas condições” (BORDA, 2008, p. 59).

Não é mera coincidência que as pessoas descendentes de negros e de indígenas sejam a maioria da população pobre e que mora nas periferias e que está vulnerável a diferentes violências, na verdade, isso é efeito da escravidão que se prolongou após a abolição. Vemos com Abdias do Nascimento (1978) que a Lei Áurea de 1888 também serviu para atirar “os africanos e seus descendentes para fora da sociedade” exonerando “de responsabilidade os senhores, o estado e a Igreja” responsáveis pela atrocidade da escravidão (NASCIMENTO, 1978, p. 65), uma vez que, após séculos de escravidão, baseada na desumanização de “raças” supostamente inferiores, os povos escravizados não receberam nenhum tipo de reparação do prejuízo histórico que alastraria seus efeitos para os séculos seguintes: “o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem” (NASCIMENTO, 1978, p. 65).

No clássico “Quarto de Despejo”, Carolina Maria de Jesus (2014), ao não ter comida para alimentar seus filhos em um dia de aniversário do fim da escravidão no Brasil, reflete sobre a condição do negro morador de periferia séculos após a abolição:

A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravidão atual - a fome! (JESUS, 2014, p. 32)

A fome, considerada por Jesus (2014) como a escravidão atual de 1958, continua vigente nas periferias. A campanha Sopão Solidário, da AGC Limoeiro, desde março de 2021 distribui duas vezes por semana uma sopa que é feita a partir de doações, boa parte dessas doações é feita por quem não é da Limoeiro. As imensas filas que se formam durante a distribuição da sopa mostram o tamanho do problema da fome nas periferias, que foi potencializado pela pandemia de covid-19, como uma escravidão atual, seguindo o pensamento de Jesus (2014).

Em vista disso, estudar sobre a desigualdade social que vitima a população de periferia requer compreender que, após a abolição da escravidão, seguiu-se a consolidação de uma sociedade fundada na herança escravocrata que rotula seres humanos por “raça” e os hierarquiza por isso como mais ou menos importante. Isso provoca a compreensão de que “a raça é um marcador determinante da desigualdade econômica” de modo que medidas de “combate à pobreza e renda que não levam em conta o fato raça/cor mostram-se pouco efetivas” (ALMEIDA, 2021, p. 156). O filósofo brasileiro contemporâneo Silvio de Almeida (2021) explica que, entendido o processo histórico, o racismo “é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão. Isso significa dizer que a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe” (ALMEIDA, 2021, p. 184). Isso implica afirmar que não é possível refletir sobre as relações de classes sociais no Brasil, sem considerar as questões raciais e vice-versa, pois “classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados” (ALMEIDA, 2021, p. 185).

“Raça”, de acordo com Deus (2019), é uma classificação social, uma categorização de seres humanos que têm uma origem comum (DEUS, 2019). Vale dizer que essa categorização nasce na Modernidade, com as aventuras coloniais da Europa sobre os continentes africano e americano como forma de legitimar a dominação de um povo sobre outro. Portanto, utilizar o termo “raça” em nossa interpretação, nos referimos à experiência de povos, como os afrodescendentes e indígenas, sobre os quais pesam diversas formas de preconceito, discriminação e marginalização. Em consonância com Deus (2019), a utilização de “raça” se justifica pelo fato de que este é o termo que:

traduz com maior eficiência a experiência brasileira por causa da importância que é dada à cor da pele, ao fenótipo. Embora sabendo que conceitualmente a categoria “raça” não tem sustentação científica, destaco que “raça” continua sendo uma construção política e social. (DEUS, 2019, p. 34)

Portanto, a raça como marcador social de desigualdades sociais, utilizada como forma de dominação no sistema capitalista, é para nós um fato a ser considerado

ao observar as condições históricas de formação da população de periferia e a situação atual dessas populações. Isso nos leva também a refletir sobre a estrutura da sociedade que viabiliza condições para que raça continue sendo um fator de promoção de desigualdade, ou seja, trata-se do racismo estrutural. Racismo estrutural é um conceito sociológico que designa o “modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo social” (ALMEIDA, 2021, p. 50).

Dessa forma, compreendemos que o racismo como fator de desigualdade social não é por acaso, nem mesmo é prática de exceção, mas é parte constituinte do regime político e social construído no Brasil, por exemplo, desde a colonização, passando pelo regime escravocrata e depois dele, reforçado pela ditadura militar brasileira (1964-1985) e mantido pelos governos. No entanto, dizer que o racismo faz parte da estrutura da sociedade não implica em “uma condição incontornável e que as ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis; ou, ainda, que indivíduos que cometem atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados” (ALMEIDA, 2021, p. 50).

O que nos interessa ao falar de racismo como um dos fatores estruturantes da desigualdade social que se manifesta na periferia, é apontar os seus agentes: um deles é a mídia tradicional, conjunto de corporações que mantém emissoras de televisão, rádio, jornais e portais de notícia na internet, com seu discurso homogeneizador que ora criminaliza, ora exotifica a população de periferia, sobretudo ao tratar de notícias sobre crimes.

Outro agente é o Estado, conjunto de instituições políticas responsável por garantir a cidadania e o bem viver de todas as pessoas. Mas é o Estado, por meio dos governos, das políticas públicas (ou da ausência delas), do sistema judiciário e dos aparelhos de repressão, quem opera uma série de medidas que atacam os direitos básicos da população negra, trabalhadora, empobrecida e periférica nas cidades. A atuação do Estado, nesse sentido, confere-lhe um poder sobre a vida das pessoas, o poder de decidir quem vive e quem morre, conforme vemos no conceito foucaultiano de *biopoder* (FOCAULT, 1999), o poder sobre a vida. Nesse sentido, como argumenta Almeida (2021), “a saúde pública, o saneamento básico, as redes de transporte e abastecimento, a segurança pública, são exemplos do exercício do poder estatal sobre a manutenção da vida, sendo que sua ausência o deixaria morrer” (ALMEIDA, 2021, p. 114).

Ao falar da questão racial como fator elementar da experiência vivida na periferia, somos provocados a pensar não só no racismo, mas também na herança cultural herdada das culturas negras e indígenas da Amazônia como elementos constituintes da atual configuração cultural do povo da Limoeiro, do Jurunas, e de forma ampla, do povo descendente dos povos negros e indígenas no Brasil. Sodré (2019, p. 51) utiliza o termo “patrimônio” como metáfora para “o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo”, que no caso dos negros a apropriação do lugar, é uma forma reterritorialização para preservação desse patrimônio. Por isso, no tópico seguinte buscamos explorar essa idéia da ancestralidade como elemento constitutivo da cultura e da organização do grupo.

3.3 *Arkhé* africana: aproximações para uma teoria da ancestralidade

Entre minhas lembranças de infância, é recorrente a amistosa convivência entre os moradores da vila onde mora parte da minha família, na passagem Limoeiro. A Dona Conci (in memorian), que morava no início da vila, costumava desabafar sempre sobre seus problemas, me pedia para ir à mercearia como quem manda um sobrinho ou um neto e gritava por socorro para meu avô quando ela estava em apuros. A Dona Bió (in memorian), na segunda casa, tinha um livro sobre os significados dos sonhos e eu, criança, ficava pendurado na janela dela conversando sobre meus sonhos. A Sheila, os filhos dela Michele e Michael, que se mudaram para outro estado, eram os que mais pareciam ser nossos parentes. A casa deles e a nossa dividia uma mesma parede de madeira. A casa da dona Domingas, que é mãe da Sheila, e que se mudou para outro bairro, também parecia ser de uma parente. Na vila também morava a família do seu Natim (in memorian) que parecia para mim um tio-avô, meus avós e minhas tias me ensinavam a respeitá-los como se fossem meus parentes mais velhos. No percurso desta pesquisa, descobri que seu Natim era vizinho e amigo dos meus avós desde os tempos em que moravam no Acará e foi ele quem indicou meu avô para uma vaga de emprego em Belém, possibilitando assim que meu avô, minha avó e seus filhos pudessem se mudar para Belém. Foi o seu Natim também quem indicou a casa que meus avós comprariam, que pertencia a um comerciante para quem meu avô vendia farinha de mandioca trazida do Acará, se tornando novamente vizinho. Lembro que o Timtim, um dos filhos do seu Natim, que se mudou para outro bairro, não passava pela frente da nossa casa sem parar pra conversar ou ao menos tirar sarro com o resultado de um jogo de futebol ou lamentar uma aposta frustrada no Jogo do Bicho.

Rodrigues (2006) diz que o Jurunas é o “bairro do encontro” e nesse encontro, são estabelecidas ou reafirmadas redes de relações. "Muitos dos participantes dessas redes são, ao mesmo tempo, parentes e vizinhos, vizinhos e conterrâneos, vizinhos e colegas de trabalho" (RODRIGUES, 2006, p. 218). Essa relação de amizade entre vizinhos, que às vezes se confundia com relação de parentesco, tornava o ambiente mais familiar, mais amistoso e criava uma sensação de segurança, pois os vizinhos se preocupam uns com os outros. É óbvio que a convivência não era o tempo todo um mar de rosas, mas o que importa destacar aqui é a abertura para a comunicação entre um agrupamento de vizinhos envolvidos por um comum que não se limitava ao lugar onde moravam, mas também dizia respeito ao lugar de onde vieram.

Como bem cantou a Associação Carnavalesca Bole Bole em seu enredo “Guamá: o rio que chove poesia”, vice-campeão do carnaval de Belém em 2020, o rio Guamá, por todo percurso que faz até chegar a Belém, influencia diretamente a formação social, histórica e cultural da população dos bairros que estão à sua beira. Essa influência do rio no contexto urbano continua mais viva e atual do que se pode imaginar, uma vez que estamos habituados ao precário sistema de transporte coletivo e ainda o avanço dos aplicativos de transporte individual.

Embora quase esquecido, o rio que banha parte da cidade de Belém e está a poucos metros da passagem Limoeiro é a metáfora adequada para falar sobre a origem das pessoas que hoje vivem nessa comunidade. Como já vimos, foi o curso do rio que orientou a expansão da cidade colonial e no território de sua margem houve intensos processos de dominação e resistência. Foi seguindo o rio que escravizados fugidos migraram para outras terras ou se instalaram nas margens do caminho que o rio faz. Pelos rio Guamá chegaram as famílias do interior que decidiram se mudar para a capital na segunda metade do século passado e a proximidade com o rio foi o critério para decidir onde fixar moradia na cidade. Assim, o rio Guamá se constitui como um importante veículo dos fluxos que dinamizam a experiência das populações dos bairros que estão próximos a ele, como a Condor, o Jurunas e o Guamá.

Observando o processo histórico de colonização, expropriação do lugar e reocupação por fluxos migratórios; considerando ainda que, ao longo do tempo e das transformações sociais e espaciais, mantiveram-se neste território pessoas indígenas, negras, mestiças de povos colonizados e seus descendentes, percebo que falar da população atual do bairro do Jurunas, em seu aspecto sociocultural, é falar exatamente de ancestralidade indígena e negra.

Em maio deste ano, ao entrevistar doze pessoas, com faixa etária entre 16 e 69 anos. moradoras da passagem Limoeiro, uma das perguntas feitas a todas elas foi “como você se autodeclara em relação à cor ou raça?”, sem dar nenhuma opção de resposta. Entre as doze respostas, duas pessoas se identificaram como “morenas”, três se identificaram como “negras”, três como “pretas”, três responderam serem “pardas” e uma pessoa se autodeclarou “branca”. Ou seja, entre a pequena amostra coletada de forma aleatória na rua, quase todas as pessoas se identificavam como pretas ou pardas, além do termo “moreno/morena”.

Outra pergunta feita nas doze entrevistas foi em relação ao lugar de onde vieram as famílias que hoje residem na Limoeiro. Quando perguntadas “você ou sua família vieram do interior?”, quatro pessoas (maiores de 30 anos) responderam que nasceram em alguma cidade do interior; e três pessoas (com 27 anos ou mais) responderam que nasceram em Belém, mas a família veio do interior. Todas essas informaram que mantém relações com seus parentes no interior, seja por meio de visitas na casa dos parentes ou os recebendo, recebendo frutas e outras comidas do interior, etc. Entre as respostas sobre a origem da família, o município do Acará foi citado quatro vezes, municípios do arquipélago do Marajó foram citados duas vezes, Barcarena também foi citado duas vezes e os municípios de Moju e Buraju foram citados uma vez cada. Todos os municípios citados são do estado do Pará.

Não só o resultado desta pequena amostra de entrevistas, mas também toda a vivência nos leva a pensar em uma proposta teórica sobre ancestralidade, uma origem comum, com a finalidade de estabelecer uma reflexão sobre a origem do agrupamento de indivíduos em torno de um território, aquilo que chamamos de comunidade atualmente. Nossa concepção sobre a origem, apoia-se no conceito grego de *Arkhé*, apresentado por Sodré:

Origem, vale deixar bem claro, não é começo, e sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de *Arkhé*. Esta é *sentida* como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (*axé*) com seus modos de comunhão e diferenciação. É o *sensível* enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos [...] (SODRÉ, 2017, p. 83).

Arkhé é um termo grego que na obra de Sodré (2017) corresponde à ideia de origem ou à visão kantiana de “princípio material das coisas” (SODRÉ, 2017, p. 89), capaz de explicar não apenas o passado como também o presente. Esse princípio não é apenas religioso, mas também filosófico, capaz de apoiar reflexões sobre a constituição

de um grupo com base na história vivida por seus antepassados que dão coesão ao grupo ao passar das gerações.

Para Sodré (2017), a experiência do sequestro dos povos africanos manteve no interior desses povos e de seus descendentes uma marca cultural que atravessou o Atlântico e se manteve no continente americano organizado e manifesto na cultura popular, no culto aos orixás e nas diversas formas de resistência. Essa experiência, Sodré (2017) chama de *arkhé afriacana*, dita em ioruba *igbá iwa axé*, é materializada no culto de candomblé brasileiro por meio do “*axexê*, a cerimônia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais, a origem das linhagens” (SODRÉ, 2017, p. 89).

O culto aos orixás, mantido no Brasil pelas religiões de matriz africana, representa a organização do pensamento que valoriza a ancestralidade de um povo e tem em seus ancestrais a sua própria origem. Esse tipo de comportamento ético, observado nas religiões de matriz africana, constitui-se como a matriz de uma comunidade atual e dinâmica em que, conforme Sodré (2017):

Os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos (SODRÉ, 2017, p. 90).

Sodré (2017) faz essa discussão articulada ao pensamento do filósofo Alain Badiou (2011 apud SODRÉ, 2017) e os conceitos formulados por este último: *acontecimento*, *trauma* e *restauração*. Esse acontecimento, explica Sodré (2017), é a antítese da desterritorialização imposta aos originários do continente africano; o trauma é o processo de escravatura que marcou essa migração; e a restauração é possibilidade de continuidade da *arkhé* africana, da origem, no caso dos povos em diáspora negra. Ainda nos termos de Badiou (2011 apud SODRÉ, 2017) e conforme discute Sodré (2017), para evitar uma dispersão no espaço e no tempo desse povo em diáspora, se aplica a *organização* ou *disciplina do acontecimento*: um conjunto de práticas que mantém viva, adequada à temporalidade, a relação de pertencimento ao acontecimento originário, como é o caso Candomblé.

Esse tipo de experiência produz uma memória grupal que “incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização” (SODRÉ, 2017, p. 92). Essa territorialização proporciona vínculos comunitários particulares, nos diz Sodré (2017). No caso da comunidade litúrgica, o terreiro, como

lugar, é uma metáfora espacial que se equivale “a uma parte do território histórico da diáspora” (SODRÉ, 2017, p. 92). Daí mostra-se pertinente uma analogia entre a memória grupal produzida pela territorialidade de um povo da diáspora africana e vinculação comunitária de uma população amazônica, que vive às margens do rio por onde chegaram seus antepassados cuja origem remonta a um outro tipo organização comunitária, forçosamente interrompida pelas diversas dinâmicas, aqui já mencionadas, que produziram os fluxos migratórios para as cidades amazônicas no século passado.

A proposta de relacionar a experiência de vinculação comunitária observada no universo desta pesquisa ao conceito filosófico de *arkhé africana* inscreve-se também como base na ideia de tradição. Como vimos, na passagem Limoeiro há um elemento que facilita a comunicação entre os moradores que é o lugar de onde vieram antes de morar na cidade, ou ainda as origens de cada família, que mantém vivos processos comunicativos que se baseiam em uma tradição de relação e de disposição para com o outro. Na entrevista com o senhor Raimundo Trindade, morador da Limoeiro que migrou do Acará para Belém nos anos 1980, ele destacou que ao chegar no bairro do Jurunas, e particularmente na Limoeiro, já havia outros ex-moradores do Acará morando nesse local e que isso facilitou o estabelecimento de novos laços de vizinhança e amizade.

O conceito sociológico de tradição, explica Sodré (2017), corresponde a “uma comunicação intergeracional, em que as reminiscências individuais encontram solo propício em formas coletivas” (SODRÉ, 2017, p. 94). Portanto, o que vemos na passagem Limoeiro   que a cultura tradicional, originária das comunidades quilombolas, ribeirinhas e camponesas de onde veio boa parte das famílias, manteve-se após anos de estabelecimento dessas pessoas na cidade porque manteve-se entre elas um intenso processo comunicativo em que suas formas de pensamento mantiveram-se também dinâmicas, o que Sodré (2017) classifica como movimentac o do pensamento, ou seja “a ideia só existe da medida em que se *comunica*, isto  , se *vincula* com outras ideias” (SODRÉ, 2017, p.95).

O pressuposto de que a ideia só existe   medida que se comunica, se vincula a outras ideias,   próprio da comunica o enquanto fenômeno da transcendência produto do encontro entre o Eu e o Tu. No caso de uma comunidade de periferia da Amazônia, onde boa parte de seus moradores são negros e negras, podemos falar que essa transcendência   influenciada pela experiência diáspora negra. Deus (2019) levanta três elementos que caracterizam a experiência da diáspora negra no continente americano:

“migração e deslocamento geossocial (circulação da população); opressão social (relações de dominação e de subordinação); resistência e luta (ação política e cultural)” (DEUS, 2019, p. 23), todos eles presentes no histórico de ocupação do território em que hoje está localizada a passagem Limoeiro.

Estamos falando nesta pesquisa desse conjunto de práticas que mantém viva a conexão com o lugar de onde vieram essas pessoas que conformam uma comunidade de periferia, como é a comunidade da Limoeiro, no século XXI. Uma ancestralidade que os liga tanto às gerações mais próximas, de seus pais e avós que migraram para Belém no século passado, como também à ancestralidade indígena e africana que já esteve nesse chão à beira do rio Guamá.

O bairro do Jurunas de hoje, com sua composição social, é nitidamente marcada pelos traços que têm origem na opressão e na resistência de povos escravizados, desde o racismo estrutural da sociedade às práticas culturais de indígenas, negros e mestiços desses dois povos na alimentação, na arte, no comércio, etc.

A maior parte do Jurunas é formada por territórios onde ocorre constantemente homicídios executados “por carro prata” (referente a atuação de milícias), variados tipos de violência policial e incisiva repressão ao comércio varejista de drogas ilícitas – a “guerra às drogas”, que, na realidade, mais parece guerra aos pobres. O Jurunas é um dos bairros que a Cúpula de Segurança Pública do Governo Helder Barbalho elegeu, em 2019, como “Território de Pacificação” para receber a atuação da Força Nacional de Segurança Pública e fazer parte do Programa Territórios de Paz⁸. É lugar onde manifesta-se concreta e objetivamente o racismo de Estado, ao mesmo tempo em que é lugar estereotipado como “área de bandidagem” ou “de muita violência”, estereótipos construídos pela mídia policiaisca ou pela própria atuação direta do Governo do Estado, agente responsável pela segurança pública.

Apesar da imposição da violência como característica marcante do bairro, paradoxalmente, o Jurunas que vibra ações políticas e culturais. Bairro do Rancho Não Posso Me Amofiná, primeira escola de samba fundada no Pará e quarta mais antiga do Brasil, e de artistas que têm se destacado no cenário nacional, como Gaby Amarantos e

⁸ Entre março e junho de 2019, o Estado do Pará recebeu 200 agentes da Força Nacional de Segurança Pública, conforme solicitação do governador Helder Barbalho (MDB), para atuar em alguns bairros da Região Metropolitana de Belém na construção do “Territórios de Pacificação”, projeto do Governo do Estado do Pará inspirado nas Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) do Rio de Janeiro. Em junho do mesmo ano, Barbalho anunciou a criação do programa “Territórios Pela Paz”, articulação entre órgãos de segurança pública e secretarias do governo para atuarem em determinados bairros.

Leona Vingativa, e ainda de dezenas de fazedores e consumidores de arte e cultura “anônimos” que são famosos nos bares, nas feiras, nas casas de festas, nas festas de aparelhagem, nos bailes da saudade, no circuito cultural noturno da Beirada, na novidade do Portal da Amazônia, nos blocos de carnaval de rua, nas quadrilhas juninas que ensaiam durante meses até se apresentarem em uma série de festas juninas, nas despreziosas comemorações de aniversário aos domingos onde arma-se uma lona azul na rua, às vezes com piscinas de plástico para refrescar-se do calor, quase sempre com carne assando em churrasqueiras improvisadas e cerveja gelada no isopor, tudo na rua.

É também lugar de gente muito trabalhadora e de intenso circuito econômico. Com entradas pela “Conceição” (atual Avenida Fernando Guilhon) e pela “Estrada Nova” (atual Avenida Bernardo Sayão), o Complexo do Jurunas, que poderia ser considerado o mercado central do bairro, faz encontrar-se os fluxos de comércio que vêm e vão pelos rios e pelas estradas. Atualmente este mercado está fechado para reforma e a feira está, de forma improvisada, instalada ao seu redor. À frente desse mercado central está o Porto do Açaí – que uma reforma da Prefeitura de Belém, há anos em fase de conclusão, pretende mudar o nome para “Shopping do Açaí” –, além de vários outros portos à beira do Rio Guamá, onde chegam e de onde saem, além do açaí, outras mercadorias, pessoas e histórias transportadas por vias fluviais.

O Complexo do Jurunas também é o ponto de chegada e de partida de ônibus que transportam pessoas entre Belém e comunidades quilombolas e agroextrativistas da Alça Viária. Esses ônibus são diferentes dos ônibus que saem do Terminal Rodoviário de Belém, a começar pela rota que, saindo do Jurunas, passa pela Condor, Guamá e Terra Firme. As pessoas que usam esses transportes intermunicipais que saem do Jurunas, o fazem quase sempre trazendo de suas comunidades farinha, frutas, carnes de caça, etc. para vender em Belém e também levam de Belém roupas e produtos para serem revendidos em pequenos comércios de seus municípios. Esse fluxo comercial e simbólico, por rio e por estrada, às margens do rio e da cidade, entre a capital e o “interior”, tem a ver com o modo das relações desses sujeitos migrantes da cidade do qual fala Rodrigues (2008):

Os migrantes ribeirinhos mantêm uma intensa e extensa rede de relações, que interfere diretamente em suas escolhas e interesses e tem grande influência em seus projetos de vida. Ao se estabelecerem na cidade, colocam em operação formas de sociabilidade baseadas em relações sociais, ou seja, baseadas nas relações de parentescos e conterraneidade anteriores à migração, combinadas com outras relações atualizadas com parentes que moram na cidade, ao mesmo tempo em que constroem novas redes de sociabilidade, baseadas em

novas relações de trabalho, amizade e vizinhança, como demonstram os dados da pesquisa de campo (RODRIGUES, 2008, p. 151).

Essas relações do presente sob efeito das relações do passado, seguem lógica similar à do conceito de *igbá iwa axé*, sobre o qual nos conta Sodré (2017) e do conceito de disciplina do acontecimento de Badiou (2011 apud SODRÉ, 2017). É partindo desta compreensão, de que as práticas culturais de relações comunitários têm a ver com as práticas das gerações antecessoras em outro território, que quero investigar a comunicação da comunidade que se dá na rua de periferia.

Dessas questões, decorre o imperativo primordial desta pesquisa que considera a comunidade da periferia como realizadora de processos comunicativos particulares por efeito desse vínculo ancestral próprio das comunidades descendentes de negros e indígenas escravizados e resistentes na Amazônia. O próximo capítulo busca, a partir do método de pesquisa comunicacional, explorar essa vinculação comunicativa observada na comunidade, tendo como fundamento essa questão da ancestralidade atravessada na formação dos laços coesivos da Limoeiro.

4 EM BUSCA DE UMA ANÁLISE COMUNICACIONAL:

Neste capítulo, lançamo-nos ao desafio de aprofundar uma análise à luz da comunicação sobre os processos de vinculação comunitária observados na comunidade da Passagem Limoeiro, no bairro do Jurunas, com base na argumentação teórica e da contextualização sócio-histórica apresentadas nos capítulos anteriores e confrontadas à empiria explorada no trabalho. Essa tão pretendida análise comunicativa é impulsionada pela inquietação que move as pesquisadoras e os pesquisadores das Ciências da Comunicação: um método de pesquisa próprio de nosso campo, que bebe na fonte das ciências sociais clássicas, mas não se confunde com elas (SODRÉ, 2014a; FRANÇA, 2001). Além disso, a perseguição por um *método comunicacional* (SODRÉ, 2014a) também se justifica pelo fato de que sob a mais descomprometida observação da comunidade estudada é possível constatar que a comunicação entre vizinhos é a característica que destaca a Limoeiro em relação a outros agrupamentos de vizinhos, ainda que de localidades fora das ditas “áreas nobres” da cidade. Destrinchar essa comunicação, a fim de compreendê-la e (re)descrevê-la, é o propósito desta pesquisa.

4.1 Confrontos metodológicos: diálogos em torno do método comunicacional

Para apresentar e descrever os fenômenos analisados, ajudou-nos como inspiração o clássico trabalho de Canevacci (1997) que, ao analisar a comunicação urbana da cidade de São Paulo, se utiliza de duas “vozes”: “as fotos e um estilo diferente de escritura (etno-literário)” porque “contribuem para fazer ‘falar’ as múltiplas faces da metrópole” (CANEVACCI, 1997, p. 137). Esse método, segundo o próprio antropólogo (CANEVACCI, 1997) não foge à sua subjetividade, enquanto pesquisador, e por isso mesmo ele busca uma multiplicidade de perspectivas, uma polifonia, para que o mapa traçado se aproxime ao máximo do território explorado, o que implica dizer que “qualquer representação de um objeto, e particularmente a do objeto etnográfico, não poderá nunca coincidir com a suposta “essência” do próprio objeto. Será sempre uma reconstrução aproximativa” (CANEVACCI, 1997, p. 138).

Nossa compreensão e descrição da comunidade também não pode ser tomada como absoluta e é resultado de uma série de escolhas metodológicas, teóricas e ideológicas do autor da pesquisa, de modo que há o esforço de ouvir diferentes pessoas, de diferentes faixas etárias e com diferentes níveis de proximidade entre sua vizinhança também redundando na apresentação de uma comunidade polifônica, a exemplo da cidade polifônica (CANEVACCI, 1997). Ao contrário do objeto explorado por Canevacci (1997), que se referia mais à comunicação visual provocada pela publicidade e pela

arquitetura na cidade, esta pesquisa está focada em pessoas, na vinculação entre elas e em suas vozes audíveis ou silenciosas e até seus silêncios estrondosos, verbalizados com palavras, com imagens, com ações.

Antes do exame de qualificação desta dissertação, ensaiei algumas entrevistas, conduzidas por um roteiro de perguntas, com um grupo muito pequeno de moradores. Ainda que os dados obtidos nos indiquem resultados que dialogam com toda argumentação feita nos capítulos anteriores, uma análise quantitativa não daria conta da dimensão comunicativa da comunidade. Por esse motivo, vale frisar que os “dados” da pesquisa foram obtidos por meio da observação participante na comunidade entre o início de 2019 e metade de 2021. Os resultados dessa observação participante foram devidamente examinados, questionados e qualificados em discussões com a comunidade da Passagem Limoeiro e com a comunidade acadêmica, por ocasião do Seminário de Pré-Qualificação e Exame de Qualificação, por meio de sessões virtuais, presenciais e híbridas.

4.1.1. A comunicação no nível vinculativo

À compreensão a partir do método comunicacional, convém retomar a ideia do *comum* como centro vital do fenômeno que se desdobra em *comunicação* e redonda em uma *comunidade*. Esse esquema de categorias e conceitos, abordados no segundo capítulo, nos permite ampliar nossa visão sobre aquilo que delimitamos como processo comunicativo entre moradores de uma mesma comunidade. Isso quer dizer, que a comunicação que ocorre nesta comunidade não corresponde somente aos atos de fala, de interlocução, de conversas, de trocas reais e simbólicas, de amizades ou conflitos, mas, até o que poderia ser compreendido como ausência de comunicação, tem em sua natureza um laço coesivo que é o comum. Quero dizer que não se trata apenas da interação positiva ou negativa entre vizinhos, mas na disposição à existência compartilhada que é própria da condição existencial de cada ser humano.

Essa condição existencial humana corresponde ao que Sodré (2014, p. 195) descreve como “um núcleo de sentido irrepresentável, mas metaforizado como um ‘coração’ coletivo, a partir do qual falamos quando dizemos ou fazemos algo de essencial no grupo humano em que vivemos e agimos”. Esse núcleo de sentido pressupõe a existência coletiva que não posso artificialmente aderir, tampouco facilmente rejeitar, porque se trata da existência compartilhada a partir da qual *eu* existo.

Essa concepção de comunicação como existência coletiva, compartilhada, também está presente na matriz freireana de comunicação, explorada por Amorim (2021,

p. 6) como a base de “processos de afetação que movem relações complexas entre seres humanos e a realidade concreta”. Essa ideia, que decorre do pensamento do Patrono da Educação Brasileira, Paulo Freire (1986), parte do imperativo de que “comunicar é existir! Do contrário, o sujeito é eliminado do mundo, sufocado na história, transformado em quase coisa, coisificado” (AMORIM, 2021, p. 5), não só porque ficará de fora do sistema de significações, de visão de mundo, de linguagem, mas principalmente porque é o ato de pensar que o constitui como sujeito pensante, como cidadão na sociedade.

Esse ser pensante, diz Freire (1986, p. 66), “não pode pensar sem a co-participação de outros sujeitos no ato e pensar sobre o objeto. Não há um ‘penso’, mas um ‘pensamos’. É o ‘pensamos’ que estabelece o ‘penso’ e não o contrário”. Seguindo esse fundamento, a análise que empreendemos nesta dissertação não trata da comunicação de umas pessoas sobre as outras, nem mesmo *entre* pessoas, mas sim da comunicação que vincula as pessoas umas às outras.

Portanto, para a compreensão neste nível, privilegia-se “o método da horizontalidade dialógica e dialética entre as pessoas, pois estas são encaradas como sujeitos do conhecimento, sujeitos da comunicação” (AMORIM, 2021, p. 7) e não como emissoras-e-receptoras. O “nós pensamos” da comunicação freireana também dialoga com a “corporeidade” do grupo explorada por Sodré (2017) como a:

coleção dos atributos e da potência e ação, diferente dos tributos individuais, do mesmo modo que um grupo é diferente de seus membros constitutivos. Claro, o grupo pertence ao indivíduo tanto quanto este pertence ao grupo, mas em ação e pensamento, o grupo - pleno de movimentos ou reprimidos - tem mais potência, o que significa pensar coletiva e anonimamente, algo que se poderia designar como *pensamento-corpo* (SODRÉ, 2017, P. 106)

A comunicação, neste estágio do pensar coletivamente, da corporeidade, é também uma ação dotada de potência e isso se materializa na comunidade. Essa corporeidade não exclui a individualidade de cada ser que constitui o grupo, mas privilegia a ação que decorre do pensar coletivo, logo pensar junto é também fazer junto, uma vez que “a comunicação, orientada pela articulação existencial do comum é uma ação, um fazer organizativo” (SODRÉ, 2014a, p. 255).

Assim entendido, esse fenômeno articula um grupo, o nós-pensamos, a corporeidade, de acordo com o método comunicacional explanado por Sodré (2014, p. 281) extrapola o nível da *relação*, porque esta é entendida como referente à “produção e à reprodução da ideologia no sistema social por meio de fluxos informativos homólogos aos princípios de troca dominantes”, ou seja, neste nível a comunicação é orientada por

hierarquias, normas, dominações e resistências e se define “como ‘fazer contato’, como algo colocado ‘entre’ os seres identificados por suas posições marcadas no interior de hierarquias existenciais complexas” (SODRÉ, 2014, p. 288). É no nível da *vinculação* que se dá de maneira privilegiada a análise que empreendemos aqui, porque neste nível, diferente da relação, explica Sodré (2014a), a comunicação vinculativa é entendida como “a condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade vazia – o comum” (SODRÉ, 2014a, p. 288).

Para Sodré, o vínculo comunicacional inaugura um novo *lugar* onde a comunicação não é o meio, não é o entre diferentes, mas o próprio lugar onde os diferentes compartilham sua existência. Nesse novo lugar, “não predomina a semiose entendida como relação linguística com um “outro”, mas como heterotopia simbólica, ou seja, como ocupação de um “outro” lugar e formação de valor por movimentação sensível” (SODRÉ, 2014a, p. 288). Tratando-se da comunicação no nível vinculativo, “em termos metodológicos, alinham-se aqui principalmente os estudos e pesquisas atinentes à lógica comunitária e à dimensão afetiva do laço coesivo” (SODRÉ, 2014a, p. 291)

4.1.2 O lugar

A noção de vinculação, desta forma, coloca-se como conceito norteador de análise sobre a comunidade da Limoeiro, ao mesmo tempo que esse conceito nos provoca a refletir também sobre a ideia de *lugar*. Não se pretende com isso aprofundar em outra discussão conceitual, mas introduzir um breve diálogo para justificar por que o *lugar* é relevante na análise da comunicação vinculativa.

Esse diálogo começa pela noção geográfica. Milton Santos (2002) vê o lugar como “um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições”, onde “cooperação e conflito são a base da vida em comum” (SANTOS, 2002, p. 322). Para o geógrafo, o lugar se opõe ao mundo, “a localidade se opõe à globalidade, mas também se confunde com ela” (SANTOS, 2002, p. 321), portanto a comunidade da passagem Limoeiro como um lugar oposto à lógica capitalista de globalização e seus circuitos de informação e comunicação, mas não deixa de reproduzir aspectos dessa lógica.

Um paralelo interessante à noção de lugar e o conceito de *região*, que, conforme vemos Dutra (1999), também não corresponde a limites geográficos “naturais”, mas sim “uma construção ideológica, cuja definição e delimitação física e jurídica servem aos interesses dos autores dessa noção” (DUTRA, 1999, p. 39-40).

Entendida como “locus de ação política e da prática efetiva de variadas formas de nomeação” (DUTRA, 1999, p. 40), a região, embora aparente ensejar certo nível de proximidade, responde aos ordenamentos estabelecidos por grupos detentores de poder político e econômico, as elites.

Já o lugar, conceitualmente apreendido a partir de Santos (2002), tem destacadamente a potencialidade de não se limitar à reprodução da lógica hegemônica da sociedade, afigurando-se como “o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade” (SANTOS, 2002, p. 322).

A espontaneidade e a criatividade de que fala Santos (2002) me leva também a pensar na “lógica do lugar”. Nessa lógica adotada por Sodré (2019):

o território e suas articulações aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas (SODRÉ, 2019, p. 17)

Uma lógica própria, condicionada internamente pelos membros do grupo, que nos provoca a analisar esse lugar muito além das condições econômicas, políticas e sociais impostas a ele. Nessa lógica, o lugar que analisamos não é produção de reação, mas de ação própria e específica do lugar.

Esse lugar socialmente construído encontra ressonância também na cosmologia dos povos indígenas que compreendem “o lugar como um espaço de boas relações entre os povos, que, em sua sabedoria, guardam segredos da natureza e os ensinam aos mais jovens por meio das narrativas, da oralidade” (KAMBEBA, 2021, p. 135). O lugar, assim compreendido, não corresponde às delimitações físicas e geográficas impostas a uma determinada população, mas a ambiência socialmente construída por meio da comunicação vinculativa. O que queremos com essa ênfase na observância do *lugar* na análise da comunicação no nível da vinculação é destacar a lógica própria de comunicação, de socialidade, de cooperação e administração de conflitos que se dá em uma comunidade de periferia, como observamos na Passagem Limoeiro.

4.2 *Corpus* da pesquisa: corpo a corpo da pesquisa

Feita a introdução do método de análise, passamos à análise do *corpus* da pesquisa. O *corpus* normalmente é entendido na Academia como o conjunto de materialidades analisadas, que, no caso da pesquisa em comunicação, poderiam ser postagens na internet, reportagens jornalísticas, entrevistas realizadas, conforme vemos. No caso desta pesquisa, o *corpus* analisado é constituído pelo conjunto de experiências de corpo-a-corpo na comunidade, delimitadas cronologicamente a partir de fevereiro de 2019 até setembro de 2021. Esse período tão longo para uma pesquisa de mestrado justifica-se pela dinâmica nova e incerta que a pandemia de covid-19 impôs ao calendário acadêmico institucional, às minhas condições pessoais de produção acadêmica e à realidade da comunidade pesquisada que trouxe à tona elementos novos a serem observados.

Ao apresentar o *corpus* da pesquisa constituído através do corpo-a-corpo da observação participante na comunidade, estou também pensando no “corpo-território”, idéia com a qual Sodré (2019) trabalha:

todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define um outro, seja coisa ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões. (SODRÉ, 2019, p. 125)

Essa reflexão sobre o corpo, e sobre o corpo-a-corpo da pesquisa, nos ajuda a pensar sobre a *relação* pesquisador-pesquisado, que tradicionalmente requer uma absoluta separação entre as partes, com o pressuposto, ainda que inconsciente, de diferenciação entre conhecimento científico e o conhecimento do senso comum. Ocorre que ao pensar o corpo como essa bússola que nos orienta no contato com o outro, sobre o qual versa Sodré (2019), é necessário pensar nos marcadores sociais impostos a determinados corpos (negros, indígenas, pobres, de baixada) que não podem ser reproduzidos na pesquisa científica que pretende ser contra-hegemônica. Além disso, a comunicação entre as pessoas da comunidade pesquisada se destaca exatamente pelo corpo-a-corpo, por essa liberdade dos corpos que se comunicam segundo seus próprios padrões.

Por essa razão, a observação participante aqui empreendida se guiou por esse movimento autônomo do corpo-a-corpo na comunidade, na rua. Isso quer dizer que participei de atividades organizadas pelo centro comunitário, de festas organizadas de forma espontânea, bebi e fumei com jovens da minha faixa etária, conversas com amigos da vizinhança na frente de suas casas, ouvi fofocas sobre pessoas que passavam

à nossa frente, ouvi histórias de outros tempos da comunidade e de pessoas que já morreram, fiquei sentado várias vezes em calçadas conversando sobre qualquer coisa e observando o movimento da rua, entrei em vilas que eu nunca tinha entrado, conversei com pessoas das janelas delas, passei a madrugada conversando em um velório no centro comunitário, fotografei, fiz vídeos. Em menor medida foram as atividades planejadas e sistematizadas no âmbito da pesquisa. Aliás, quando testei a realização de entrevistas conduzidas por um roteiro, em que minha abordagem se iniciava explicando que aquela era uma atividade de pesquisa de mestrado, a experiência se mostrou muito mais limitada, se comparada ao acúmulo de vivências já adquiridas na dinâmica do corpo-a-corpo na rua.

O *corpus* que apresentamos a seguir consiste em um conjunto de descrições dos *lugares* onde a comunicação vinculativa da comunidade se revelou de forma evidente e sistemática à observação segundo os marcos conceituais propostos. Novamente, compreendendo esses *lugares* não necessariamente como espaços físicos, mas espaços do sensível criados pela vinculação do comum.

4.2.1 O centro comunitário

Figura 8 - Sede da Associação Grupo Comunitário Limoeiro



Fonte: Acervo do autor (2021).

A Associação Grupo Comunitário Limoeiro (AGC Limoeiro) é uma entidade política juridicamente constituída, organizadora das lutas, demandas e ações dos moradores da rua e referência no movimento comunitário no bairro do Jurunas desde o fim da década de 1960, quando foi fundada. O centro comunitário da Limoeiro, conforme observado, é a porta de entrada para atores externos - políticos, ativistas e pesquisadores - conhecerem a comunidade e estabelecerem algum nível de

comunicação. Através da minha participação e diálogo no centro comunitário, pude expandir minha interlocução com a comunidade, centro vivo e dinâmico de vinculações comunicativas conscientes ou não, provocadas ou espontâneas, no conjunto de moradores, no período de observação participante desta pesquisa. Por isso, a descrição do *corpus* da pesquisa não poderia começar por outro lugar.

Ao mesmo tempo em que o centro comunitário da Limoeiro impulsiona a vinculação comunitária entre moradoras e moradores, também articula uma importante rede de voluntários que não moram na comunidade mas ajudam nas ações do centro comunitário, sobretudo no Projeto Coração da Leitura e nas ações de mitigação dos efeitos da pandemia de covid-19. Essa rede de voluntários externos, que são estudantes universitários e ativistas de diferentes movimentos sociais, é antiga e consolidada na comunidade. Por esse motivo, ao analisar o centro comunitário da Limoeiro como um dos lugares que proporciona a comunicação vinculativa na comunidade, mostrou-se necessário levar em consideração o vínculo que esse lugar oferece a moradores e não-moradores, revelando-nos mais um entre os vários processos comunicativos dessa comunidade.

A década de 1970, quando a AGC Limoeiro foi fundada, misturava a crescente migração do campo para cidade, as lutas por liberdades democráticas que estavam suspensas pela ditadura civil-militar e as lutas dos movimentos populares das baixadas por moradia, saneamento e educação. Essa atmosfera, na qual se forjaram lideranças comunitárias e que levou a fundação da entidade, consolidou-se como um legado de luta e organização popular na Limoeiro, legitimado pelo respeito e pela participação de diferentes gerações de moradores. Não é objetivo deste trabalho se debruçar sobre a história do centro comunitário, mas partir desse legado político para observação da atualidade.

Neste período de investigação, observamos que, entre as atividades organizadas pelo centro comunitário, destacam-se a pré-escola comunitária, o projeto Coração da Leitura com crianças e adolescentes, uma roda de conversa realizada semanalmente com meninas e mulheres, um mutirão semestral de limpeza da rua e, a partir de março de 2020, uma ampla estratégia comunitária de combate aos efeitos da pandemia de covid-19, que inclui ações informativas, ações para prevenção do contágio pelo vírus, atendimento com médicos voluntários, farmácia comunitária e ações de combate à fome.

Quando passei a acompanhar mais de perto algumas dinâmicas do centro comunitário, uma das minhas curiosidades iniciais foi quanto às estratégias de mobilização para que os moradores participassem das atividades. Sob a ótica de um pesquisador de comunicação, logo foi observado a utilização de pequenos convites impressos que eram distribuídos de casa em casa, por diretoras da AGC Limoeiro. No entanto, em pouco tempo mais de observação, ficou evidente que mais eficiente que o convite impresso é a conversa que as diretoras do centro comunitário constroem de forma natural com os moradores, facilitada por uma proximidade quase de parentesco.

Por meio dessas conversas das diretoras do centro comunitário com os demais moradores é que elas sabem como estão e como vivem cada família, das conquistas, das dificuldades, das comemorações, da saúde, do trabalho, das crianças. Os moradores são envolvidos nas ações do centro comunitário porque este apresenta propostas para encarar as dificuldades individuais e coletivas das pessoas. Por isso, quando é convocado um mutirão de limpeza da rua, por exemplo, as pessoas já estão envolvidas e dispostas a ajudar porque anteriormente já viveram juntas os problemas provocados pela falta de saneamento. A insatisfação é natural e espontânea, já a ação é a organização da comunidade por meio de uma liderança.

Mas essa organização não é apenas para se posicionar diante dos problemas, mas também para que a comunidade seja um ambiente acolhedor e estimulador da criatividade e das potencialidades dos moradores. Assim, o centro comunitário não é apenas uma associação jurídica, mas principalmente um lugar, o lugar do pensar e do fazer comunitário, a casa coletiva dos moradores.

Casa coletiva porque no centro comunitário são realizadas de festas de aniversário a velórios, passando pelas reuniões da diretoria, dos projetos educativos com crianças e adolescentes, rodas de conversa sobre variados assuntos, assembleias com a comunidade, a cozinha comunitária para festas e para momentos de dificuldade econômica.

Como já dito, esse centro comunitário articula sua rede interna, de moradores, mas também projeta a comunidade para fora, organiza a comunicação que se direciona para o resto da cidade e do mundo. O trabalho comunitário ganha destaque e atrai não-moradores, muitas vezes pessoas de classe média e moradoras das “áreas nobres”, que de maneira voluntária contribuem com seu trabalho nas ações da comunidade da Limoeiro.

Por meio dessa rede que articula pesquisadores e ativistas de fora da comunidade, é possível, por exemplo, a realização de debates políticos que extrapolam os assuntos mais internos da comunidade. Esse foi o caso da feira vocacional realizada no centro comunitário da Limoeiro, em maio de 2019, quando movimentos sociais no Brasil inteiro ocupavam as ruas contra os cortes do Governo Federal no orçamento das universidades públicas. A feira vocacional comunitária teve como objetivo apresentar às crianças, adolescentes e seus pais as possibilidades de profissões a partir do ingresso na universidade, reforçando a importância dessa instituição.

Figura 9 - Feira Vocacional da Limoeiro



Fonte: Associação Grupo Comunitário Limoeiro (2019)

Na Figura 9, vê-se a bióloga Maria Helena Maia, professora do Instituto de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Pará, com Daniel, uma das crianças da comunidade na feira vocacional. Esse tipo de diálogo provocado por pessoas externas que envolve a comunidade também é nitidamente observado nas atividades voltadas às mulheres, como as alusivas ao Dia Internacional da Mulher, realizadas anualmente, com a participação de ativistas feministas, profissionais da saúde e as mulheres da comunidade, como ilustra a foto da figura 10, registro de 2019. Uma das participantes recorrentes nos debates com as mulheres da Limoeiro é a jornalista, escritora e militante feminista internacionalista Ana Barradas, natural de Moçambique e que vive hoje em Portugal. Além das atividades anuais, outras atividades são realizadas regularmente com participação de mulheres e meninas de dentro e de fora da comunidade.

Figura 10 - Atividade do dia internacional da mulher, na Limoeiro



Fonte: Associação Grupo Comunitário Limoeiro (2019)⁹

Claro, é necessário pontuar que algumas vezes o empenho de quem vem de fora acompanha certas características que são próprias das relações hierarquizadas, que ora vêem a comunidade como uma tribo urbana exótica, ora tendem a comportar-se como portadoras do conhecimento aptas a ensinar a comunidade sobre diferentes temas, ou ainda querem exibir o título de voluntário prestador de caridade. Quase nunca isso se dá de forma explícita ou ainda de forma consciente, mas foi um comportamento notado durante a observação.

O que também observamos de maneira destacada é a experiência de democracia e participação que o centro comunitário estimula. Entre quem vai de fora ajudar e quem é morador da comunidade, estão as lideranças comunitárias orientando que os processos construídos por essa organização são de aprendizagem múltipla, que não se sobrepõem e não se hierarquizam, mas são coletivamente construídos. Exemplo disso são os encontros de planejamento do projeto Coração da Leitura, que reúne os jovens universitários que promovem oficinas de forma voluntária, as crianças e adolescentes que participam e as lideranças mais experientes da comunidade.

Podemos concluir que a AGC Limoeiro se constitui como um lugar da comunicação vinculativa, nos termos de Sodré (2014a), apresentados acima, por meio de processos comunicativos que implicam necessariamente a participa o de todos seus membros para efetiva o de suas a oes. Esse centro comunitário também   o lugar da

⁹ Disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/photos/2444410182512722>>. Acesso em 11/08/2021.

vinculação onde se encontram o local e o global, a base da periferia e os interessados no assunto que vêm da academia ou dos movimentos sociais. Podemos dizer que o comum dessa vinculação é necessariamente a cidadania, a busca permanente por ela. A comunidade como um todo é o lugar do fazer comunitário, enquanto a AGC Limoeiro é o lugar também do pensar, do refletir, do elaborar comunitário.

A composição da diretoria do centro comunitário, majoritariamente feminina, não é fato trivial e explica o cuidado que essa diretoria tem sobretudo com as crianças. Para exemplificar essa maioria feminina, vê-se a Figura 11, registro do primeiro dia de distribuição do Sopão Solidário, ação de combate à fome durante a pandemia.

Figura 11 - Diretoria da AGC Limoeiro após a distribuição do Sopão Solidário



Fonte: Acervo do autor (2021)

O cuidado e atenção de quem sabe sobre a saúde, a educação, a alimentação da comunidade, que conhece cada criança da rua. Falar que esse instinto cuidador é próprio das mulheres nos levaria a um clichê certamente machista, mas o que nos chama atenção ao observar o protagonismo das mulheres é a conexão desse fato com a própria história da comunidade, de como se formou e como se mantém: liderada por mulheres que em sua maioria são chefes de família e estão constantemente sensíveis às dificuldades e virtudes da comunidade. A atenção às crianças também não é trivial e nos leva à reflexão do tópico seguinte.

4.2.2 Crianças e adolescentes

Figura 12 - Crianças e adolescentes da Limoeiro brincando no “Pau de Sebo”



Fonte: Acervo do autor (2019)

Ao observar a comunidade da Limoeiro, logo chamam atenção aqueles que poderiam ser considerados os protagonistas dessa história: as crianças. Na figura 12, vemos um registro fotográfico de um “Pau de Sebo”, brincadeira tradicional da quadra junina, em que a pessoa mais sagaz consegue subir em um mastro escorregadio até chegar ao topo onde um prêmio o aguardava. Como o mastro é escorregadio, sebo, chegar ao topo sem escorregar e voltar ao chão é muito difícil. No Pau de Sebo da festa junina de 2019 da Limoeiro, observou-se uma ágil e astuta organização entre as crianças e adolescentes que, em vez de disputarem umas contra as outras, resolveram se unir para ter mais chances de alcançar o topo e compartilhar o prêmio.

Na condição de pesquisador, meu primeiro contato com essas crianças foi através do projeto Coração da Leitura, que, como já dito, é organizado pela AGC Limoeiro para incentivar a leitura e as múltiplas possibilidades de educação às crianças e adolescentes da comunidade. Vale mencionar que quando esta dissertação era um pré-projeto de pesquisa, minha ambição era focar nos jovens da comunidade como recorte específico do problema de pesquisa. Mas a comunicação das crianças da Limoeiro se impôs como uma das faces mais autênticas e reveladoras do sujeito da pesquisa, a comunidade.

Na rua, a vinculação das crianças e adolescentes pode ser observada como um complexo de circuito de trocas, aprendizagens, parcerias, desavenças, enfim, de comunicação. Claro, em níveis mais profundos, essa comunicação só pode ser entendida pelas próprias crianças e adolescentes, mas aqui atrevo-me a refletir sobre alguns desses processos comunicativos.

Não seria exagero afirmar que as crianças são as que mais tomam a rua como seu lugar. A rua é o lugar das conexões, das conversas, das brincadeiras e também dos perigos. A rua é, para essas crianças e adolescentes, o lugar da parceria, da camaradagem, como também é do conflito. A vinculação entre as crianças e adolescentes da Limoeiro corresponde apropriadamente ao conceito de comunicação a partir da ideia de comum: nem sempre amigas, nem sempre convergindo, mas sempre vinculadas a partir de um comum.

As crianças mais novas estão sempre brincando na rua, enquanto os adolescentes, além das brincadeiras, estão sempre em grupo, em alguma calçada, conversando, rindo e até paquerando, cheios de códigos e significações particulares e curiosas à observação externa. Em algumas ocasiões em que eu tive a oportunidade de perguntar às crianças maiores e aos adolescentes o que elas mais gostavam de fazer, a resposta quase unânime era: jogar Free Fire, um jogo eletrônico de ação e aventura disponível em celulares smartphones e muito popular entre crianças, adolescentes e jovens. Lá na Limoeiro, os jogos eletrônicos não substituem a brincadeira presencial, cara-a-cara, já que as crianças e adolescentes se reúnem para jogar juntas e às vezes compartilhar os celulares.

As crianças e adolescentes não estão imunes aos traumas provocados pelos vários tipos de violência na comunidade. Em fevereiro de 2019, uma adolescente à época menor de idade relatou, em um encontro de planejamento de oficinas do centro comunitário, que, desde que seu pai foi assassinado, as atividades da comunidade eram a única alternativa que ela e o irmão menor tinham para não “fazer besteira”. Em setembro de 2019, durante roda de conversa sobre saúde mental na comunidade, vários adolescentes relataram problemas emocionais graves como automutilação, ímpetos suicidas, transtornos de pânico e ansiedade. Esse tipo de conversa, em que as crianças e adolescentes falam abertamente de seus problemas não é tão recorrente, mas também não tão raro.

No período de observação participante, acompanhei um passeio das crianças a uma chácara com piscina, um aniversário de uma criança da rua na mesma chácara,

uma caravana ao Festival Palco Negro Autoral¹⁰, em Icoaraci, e outra ao Festival Tucunduba, realizado por artistas e moradores do bairro da Terra Firme, em Belém. Foram ocasiões em que o grupo de crianças se preocupava, também por orientação dos adultos, em causar uma boa impressão em relação à Limoeiro e seguiram à risca esse desafio. Nesses passeios em que o grupo de crianças e adolescentes estavam reunidos, obviamente era possível observar maior interação entre eles, mas esse ambiente fora da comunidade parecia ser ainda mais leve, talvez pelo simples fato de serem crianças longe dos pais, mas também possivelmente por serem crianças da comunidade existindo coletivamente em outros espaços da cidade.

Outro destaque em relação às crianças e adolescentes é seu interesse pela fotografia e pelo vídeo. Desde que me aproximei das ações do centro comunitário, sempre estava portando minha câmera para registrar as atividades, equipamento que despertava curiosidade instantânea nas crianças. Logo de início, o que fiz foi deixar que elas segurassem a câmera e se aventurassem a tirar fotos. Em seguida, passei a realizar pequenas oficinas para ensinar algumas técnicas básicas de fotografia e de vídeo para crianças e adolescentes que estavam interessadas, como exemplificado na Figura 13, foto de uma das oficinas.

Figura 13 - Adolescentes da Limoeiro simulam entrevista



Fonte: Acervo do autor (2021)

Certamente, a consolidação de uma mídia comunitária produzida pelas crianças e adolescentes ainda é um plano embrionário e neste momento o que se

¹⁰ O Festival Palco Negro Autoral foi realizado por artistas independentes ligados ao movimento negro de Belém. As crianças da Limoeiro foram levadas para participar de parte da programação a convite do Festival de Cinema das Periferias Telas em Movimento, um dos grupos realizadores. Sobre a participação neste evento, ver vídeo feito pelas crianças disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/videos/468366373803042>>. Acesso em 09/10/2021.

observou foi muito mais um interesse pela tecnologia, mas não fica de fora dessa análise que a proximidade das crianças e adolescentes com as tecnologias midiáticas também se dá numa esfera de construção de sentidos e significados em que os mais novos constroem suas próprias narrativas sobre suas vidas e sua comunidade.

Outra reflexão possível quando observamos a comunicação das crianças e adolescentes da Limoeiro se apropriando de tecnologias midiáticas é a potência estética e política da imagem de um adolescente de periferia portando um equipamento semi-profissional de foto ou vídeo, como pode ser visto na Figura 14. Esses adolescentes, em sua maioria negros, têm sua imagem facilmente associada ao crime, à delinquência, à pobreza, porque é assim que vemos serem retratados esses jovens nos jornais, na maioria das vezes.

Figura 14 - Adolescente na Limoeiro fotografando



Fonte: Acervo do autor (2019)

Em razão dessa potência estética e política de um adolescente negro e/ou de baixada portando equipamento fotográfico, pouco tempo após eu começar a facilitar oficinas comunicação, junto a outras voluntárias ativistas ou profissionais da mídia, eu já deixava minha câmera nas mãos dos adolescentes. Em algumas vezes isso ocorreu sob minha supervisão próximo às crianças e adolescentes. Mas também experimentei deixá-los utilizando a câmera, sem que eu estivesse por perto. Assim deu-se a experiência de deixar minha câmera sob os cuidados do Carlos, um adolescente que na época tinha 14 anos, para fotografar a festa de encerramento do projeto Coração da Leitura em 2019. Enquanto eu ajudava em outras tarefas, o Carlos fez fotos e vídeos da festa. Ilustra-se uma dessas fotos na Figura 15 as imagens capturadas por ele naquela noite renderam um vídeo editado por mim e publicado no Instagram¹¹.

¹¹ Disponível em <<https://www.instagram.com/p/COJsZwhB5VS/>>. Acesso em 02/10/2021.

Figura 15 - Mulheres da comunidade registradas por adolescente da Limoeiro



Fonte: Carlos Jhonatan (2019)

Esse movimento das crianças e adolescentes atuando com equipamento fotográfico semi-profissional rapidamente se opôs à imagem corriqueira de voluntários não moradores fotografando a comunidade com esse tipo de equipamento. Se opôs não porque gerou conflito, mas porque gerou contraste e mostrou as possibilidades de ter os próprios da comunidade, e os mais jovens deles, fazendo seus registros. Os adultos começaram a comentar e elogiar a produção das crianças e adolescentes. As diretoras do centro comunitário começaram a falar orgulhosas dos novos fotógrafos e repórteres comunitários que estavam despontando.

Para concluir o tópico, cabe também a reflexão sobre os adultos da comunidade que estão vinculados à comunicação das crianças e adolescentes, que não se restringe à produção midiática e domínio das tecnologias. Compreender a comunicação vinculativa das crianças na Limoeiro implica pensar o lugar que as crianças e adolescentes constroem, um lugar que vincula o conjunto da comunidade a partir de um comum.

Revelou-se bastante evidente que a preocupação com as crianças articula um processo comunicativo que vincula a comunidade como um todo. Cuidar das crianças, das futuras gerações, significa apostar em um futuro melhor para a continuidade do grupo, da comunidade. É a partir da preocupação das crianças que se vinculam a essa atmosfera comunitária as mães, pais, avós, avôs, tias, tios, irmãos e primos mais velhos, enfim, vincula a família da criança ao processo comunicativo da comunidade. As famílias das crianças confiam no trabalho das lideranças comunitárias e ajudam como podem porque veem o resultado prático, imediato e promissor que esse trabalho tem na vida das crianças e adolescentes.

Por isso, as crianças e adolescentes da comunidade são apresentadas aqui como um lugar no plano do sensível construído a partir da experiência do comum, da vinculação comunitária. E as crianças e adolescentes atuam nesse processo comunicativo como sujeitos autônomos que também pensam e refletem a realidade de sua comunidade e do mundo, são resultado do acúmulo da sabedoria de sua família e sua comunidade.

4.2.3 As festas

Figura 16 - Última festa junina da Limoeiro antes da pandemia



Fonte: Associação Grupo Comunitário Limoeiro / Reprodução Facebook (2019)¹²

Entre os processos comunicativos observados na Limoeiro que mais chamaram atenção na construção desta pesquisa, estão as festas de rua, que também configuram-se como característica marcante da comunidade.

Apropriado exemplo desse processo comunicativo, realizado por meio das festas na rua, foi observado durante a festa junina organizada pela Associação Grupo Comunitário Limoeiro no dia 22 de junho de 2019. A festa marcava o encerramento das atividades da Associação Grupo Comunitário Limoeiro no primeiro semestre do ano e também serviria para arrecadar recursos para reforma da sede da associação, por isso havia uma mobilização de solidariedade, além do ímpeto festivo. Naquela manhã, a rua já estava em um clima diferente com os preparativos para a festa sendo organizados. Logo cedo, na sede do centro comunitário, as panelas já estavam no fogo cozinhando as comidas típicas da quadra junina, com vários voluntários ajudando. O burburinho que

¹² Disponível em <https://www.facebook.com/agclimoeiro/photos/a.2503833613237045/2503837696569970>. Acesso em 06/10/2021.

circulava entre crianças e adultos: “vai ser firme hoje aí na rua”. À tarde, um campeonato de futebol foi organizado na rua e disputado igualmente entre meninos e meninas, de faixa etária entre 10 e 15 anos, aproximadamente. Poderia ser só mais uma brincadeira na rua, mas não era. Aquele dia era especial. Coletes de cores diferentes uniformizam os times e o árbitro, Júnior Maciel, morador da comunidade, estava pronto para apitar o jogo. As medalhas reservadas empolgavam os competidores que estavam em clima de final de campeonato. A rua era palco e arquibancada, havia ainda os camarotes das janelas e sacadas. Uma chuva torrencial, daquelas que tipicamente caem à tarde em Belém, desabou, mas não intimidou o povo que naquele dia era, mais do que nunca, dono da rua.

Quando a noite caiu, a chuva passou, as crianças foram premiadas com medalhas. Parecia ali já uma grande festa, todos muito eufóricos, flashes de fotografias e eu com minha câmera filmando tudo. Num curto intervalo, as crianças se recolheram às suas casas e voltaram já prontas para a noite.

Iniciada a festa, com aparelhagem e decoração na rua, a primeira quadrilha junina a se apresentar foi da turma do ensino infantil do centro comunitário. As mães emperiquitaram impecavelmente suas crias, as professoras das crianças conduziam pacientemente a dança. As crianças, embora muito pequenas, já estão inseridas num círculo de amizade da comunidade, o que seria um tanto diferente se a escola dessas crianças não fosse na própria comunidade. Daqui a uns anos, elas vão olhar as fotografias e vão se ver registradas tão pequenas envolvidas em vínculos comunitários. As professoras da escola comunitária de ensino infantil, da Associação Grupo Comunitário Limoeiro, se mostravam à rua como se dissessem “somos nós que cuidados das menores crianças da comunidade” e se relacionavam com as mães que a essa hora estão com os olhos brilhando, orgulhosas pelos filhos e gratas pela escolinha comunitária da rua.

Mais tarde, as crianças maiores, do Projeto Coração da Leitura, também se apresentaram. Das músicas típicas de festa de São João ao carimbó, as crianças fizeram um espetáculo à céu aberto e empolgaram muito o público. O ápice da festa foi a apresentação de um terceiro grupo de crianças e adolescentes, essa já bem mais elaborada pelas próprias crianças e adolescentes. Era a tradicional “quadrilha maluca”, onde meninos vestem-se de meninas, e vice-versa, e a apresentação divide-se em vários momentos misturando as danças típicas juninas, os tecnobregas contemporâneos, o funk e momentos de encenação. Vários momentos dessa festa estão registrados em um vídeo

filmado e editado por mim, que está disponível na página no Facebook da Associação Grupo Comunitário Limoeiro¹³.

Neste momento de absoluta euforia, a timidez já era quase imperceptível e todos já estavam completamente entrosados, rindo, conversando, trocando “avacalhões”. Havia um aglomerado de moradores no meio da rua e não era por motivo de nenhuma desgraça. Havia vários celulares nas mãos das pessoas filmando e fotografando, mas não era pra registrar nenhum cadáver no chão. Aquela noite foi muito especial. Ao final da última apresentação, crianças, adolescentes e adultos pulavam e gritavam com orgulho “Uh! É Limoeiro!”. Uma emoção extasiava quase todos presentes, o que me incluía e também os demais voluntários do centro comunitário e os visitantes que não moram na rua que estavam presentes. Parecia, simbólica e objetivamente, o fim de uma fase ruim, de medo e de luto, pelo menos por uma noite. O nome da rua exclamado orgulhosamente como grito de guerra expressava o orgulho dos moradores pelo que é feito na comunidade, em oposição à taxativa característica de “me rouba!”.

Naquela noite, em meio a festa, foi possível observar vários níveis de relações que se renovavam, se estabeleciam pela primeira vez ou se potencializavam. A diretoria da Associação Grupo Comunitário se dirigia à comunidade convidando-a para se integrar à organização comunitária, a conhecer os projetos que os filhos fazem parte, apresentando orgulhosamente sua equipe formada quase que exclusivamente por mulheres e a equipe de jovens voluntários que atuam no centro.

Os moradores mais antigos festejavam aquela noite como se fosse uma das “festas de antigamente da rua”, fala recorrente entre os moradores que diziam que antigamente as festas na rua eram boas, hoje em dia já não eram mais por conta da violência. Os moradores que perderam suas vidas por homicídio nos últimos anos eram constantemente lembrados, de forma muito carinhosa e saudosa, tanto nas conversas quanto nos discursos ao microfone. Os moradores estavam reunidos em grupos de amigos e vários me pediam para que eu os fotografasse, além, é claro, das *selfies* de vários *smarthphones*.

Figura 17 - Pessoas que pediram para serem fotografadas

¹³ Disponível em <<https://www.facebook.com/1858861004400979/videos/452559172093012>>. Acesso em 20 de maio de 2021.



Fonte: Acervo do autor (2019).

Em determinado momento, me afastando um pouco da festa e pausando o trabalho da cobertura midiática, eu conversava com alguns jovens moradores da comunidade mais próximos da minha faixa etária, algo em torno de dezoito a vinte e nove anos. Cito esse grupo etário porque até então eu quase não me relacionava com os jovens da rua, desde que eu cheguei à fase da juventude, e minha relação até aquele momento era muito mais com as pessoas mais velhas e com as crianças. Esses jovens negros e favelados, fazem parte, incomparavelmente mais do que eu, de um perfil estigmatizado por várias camadas de preconceitos de várias naturezas.

Na conversa com esse grupo, me chamou atenção o fato de eles também terem uma relação nostálgica com a festa na rua, tanto pelo fato de já estarem crescidos, com responsabilidades como trabalho, filhos, etc., quanto pelas referências aos amigos já falecidos. Apesar do saudosismo, esses jovens também pareciam estar envolvidos pelo clima festivo daquela noite e fortalecendo seus vínculos comunitários.

Essa sociabilidade festiva (RODRIGUES, 2006) observada durante a realização da festa de rua nos leva a uma reflexão sobre a tradição das festas populares na Amazônia, porque as festas da Limoeiro não são fenômenos isolados e têm a ver com a cultura popular disseminada sobretudo a partir da oralidade.

O diálogo começa com Amaral Filho (2018, p. 236) que parte do pressuposto de que “as manifestações da cultura popular na Amazônia, tal como conhecemos, estão ligados à história da colonização na região, influenciados pela educação jesuíta que trouxe a poesia, a música e o teatro como elementos de catequização”. Esse movimento de dominação sob justificativa religiosa seguramente

marca a formação da cultura popular, na mesma medida em que esta é marcada pela resistência das culturas negras e indígenas, segundo argumentam Corrêa, Pereira e Barral (2018) ao destacarem a:

formação e produção cultural existente na periferia como forma de *resistência*, que se contrapõe ao estigma de que as regiões marginalizadas dos grandes centros urbanos, como é o caso de Belém e suas periferias, não possuem expressões culturais” (CORRÊA; PEREIRA; BARRAL, 2018, p. 112, grifo das autoras).

Essa mistura da imposição colonial de uma cultura com as resistências práticas culturais dos povos colonizados, que se expressa na contemporaneidade com as festas de rua, Rodrigues (2006) chama de “tradições urbanas, mestiças e modernas” que "articulam antigas e novas formas de sociabilidade entre diversos grupos religiosos, étnicos, culturais, migrantes ou não migrantes, urbanos ou rurais, que compartilham a experiência, mesmo fragmentada, de viver a cidade" (RODRIGUES, 2008a, p. 60).

Todos os fatos observados em uma noite de festa e aqui descritos correspondem a processos comunicativos que se dão na rua, na relação entre vizinhos. A festa, a música, as danças, são atrativos e fazem de um processo maior que é a comunicação entre moradores e ainda com convidados de fora da comunidade que participam das atividades do centro comunitário como voluntários. A vinculação que a festa na rua proporciona, conforme observado, se dá a partir da constituição da rua como lugar comum da comunidade.

Sodré (2019), ao analisar os espaços da cidade ocupados pelos grupos negros, fala da rua como lugar temido pela lógica da produção capitalista, por ser associada ao lugar de vadiagem, quando na verdade é o “lugar de uma atmosfera emocional ou afetiva - *éthos*, costumam dizer os antropólogos - que institui canais especialíssimos, não-linguísticos, de comunicação” (SODRÉ, 2019, p. 148). Nosso enfoque nesta análise não é a festa como espetáculo cultural, mas a festa como processo comunicativo que se dá em lugar particular: a rua.

Além da festa junina de 2019, exaustivamente descrita aqui, também participei de outras festas organizadas pelo centro comunitário ou de forma espontânea pelos moradores. Algumas vezes, essa sociabilidade festiva (RODRIGUES, 2006) se deu de maneira mais simples, com menor aparato de som, com uma piscina para as crianças e uma mesa para beber na frente da casa de algum morador reunindo parentes e vizinhos.

Com a pandemia de covid-19, as grandes festas da rua deixaram de ser realizadas, se limitando a essas pequenas reuniões lúdicas esporádicas, até que em

setembro de 2021 uma nova grande festa foi realizada na rua para comemorar a vitória do Limoeiro Futebol Clube no campeonato de futebol do Jurunas, conforme ilustramos na Figura 18. Embora à essa altura minhas atividades de pesquisa de campo já tivessem sido encerradas, não resisti e acompanhei a festa já que anteriormente a movimentação provocada por esse time de futebol organizado por moradores da rua ainda era tímida.

Figura 18 - Festa de comemoração do Limoeiro Futebol Clube na rua



Fonte: Acervo do autor (2021)

Nessa festa de setembro de 2021, encontrei muitas pessoas moradoras de outras ruas que estavam lá porque acompanham o time de futebol, a maioria das pessoas eram desconhecidas por mim e outras eu não via há algum tempo. O fato é que a ambiência da festa, além da ocasião comemorativa, facilitava a conversa, os cumprimentos. É fato também, como observado em ocasiões anteriores, que a câmera pendurada ao meu pescoço me conferia certa simpatia junto à maioria das pessoas participantes da festa que gostam de ser registradas. Algumas pessoas acompanhavam a festa da sacada ou da janela de suas casas, como se vê na Figura 18 e mesmo dali estabeleciam uma comunicação com o movimento festivo. Por essa razão, esta festa não entra nessa análise sob a ótica do esporte ou do jogo - se fosse o caso, recorreríamos a outras contextualizações e referências teóricas -, mas sim sob a ótica da comunicação vinculativa da festa de rua na periferia.

Enquanto eu acompanhava a festa de setembro de 2021, lembrei das festas anteriores, separadas pelo hiato da pandemia, e lembrei também do que Sodré (2019) fala sobre os *lugares da alegria*, novamente ao falar sobre a ocupação da cultura negra na cidade. Nessa elaboração, Sodré (2016) propõe pensar o conceito de *álacre* para compreender de forma mais ampla a ideia que esgota os limites da palavra “alegria”. Para o autor, a alegria refere-se ao “puro e simples divertimento ou transbordamento

peçoal pela risada, qualquer efeito de gratificação do ego” (SODRÉ, 2019, p. 149), enquanto a “alacridade” diz respeito, por exemplo, ao:

instante em que o indivíduo, abrindo-se sinestésicamente às coisas do mundo - o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres -, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando o seu corpo libertar-se de qualquer gravidade, para experimentar a sensação do presente. O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela experiência de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas. (SODRÉ, 2019, p. 149)

Quando trazemos o conceito de alacridade para este diálogo, com certeza guardamos as diferenças em relação ao contexto no qual Sodré (2019) utiliza o termo, e mesmo a celebração festiva da qual fala o autor, que está muito próximo do universo dos cultos de religiões afro-brasileiras. Não cabe a aplica o literal sobre as coisas do mundo para o qual o indivíduo se abre na alacridade, como o sol, a água, os seres vivos. O que buscamos aproveitar dessa ideia   pensar a liberdade do corpo vinculado a outros corpos, que como já vimos com o mesmo autor (SODRÉ, 2019), está ligada   liberdade de comunica o. E mais ainda, a experiência do real que   vivida pelas pessoas na festa de rua, como as observadas na Limoeiro, que se distingue e se opõe   lógica produtiva do tempo do trabalho. Esse movimento dos corpos em festa que desobedece o domínio da rela o de trabalho   associado por Sodré (2019)   dança do negro na condi o de escravo:

Considere-se a dança do escravo. Movimentando-se, no espaço do senhor, ele deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orienta o, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe limites fixados pela territorializa o dominante. Por outro lado, o tempo que o escravo injeta nesse espaço alterado tem conteúdo diferente do vivido pelo senhor -   um tempo sem hegemonia do trabalho. (SODRÉ, 2019, p. 125)

Obviamente não queremos cair em abstra es filosóficas idealistas quanto a não-hegemonia do trabalho, já que o tempo e a lógica econômica dominante perpassa o momento de festa na rua, afinal, se tratando de trabalhadores pobres, se não tem trabalho não tem dinheiro, não compra cerveja, não assa churrasco. Mas a alacridade, o lugar da alegria que   estabelecido pela festa na rua ultrapassa as rela es econômicas e pelo menos por algumas horas, dentro de um determinado contexto, o festivo, por algum motivo especial ou banal, a vincula o comunicativa na comunidade se d  dentro de uma lógica própria, a lógica desse lugar da alegria.

4.2.4 A violência

Figura 19 - Rotam na Limoeiro



Fonte: TV Liberal / Reprodução Globoplay (2017)¹⁴

Como já dito neste trabalho, a Passagem Limoeiro é atravessada por diferentes formas de violência. A violência dos agentes civis do crime, como é o caso do comércio ilegal de drogas, das milícias, da polícia, do Estado e da estigmatização. Não é objetivo desta análise se aprofundar nas causas e no detalhamento dessas formas de violência, tampouco fazer uma análise sociológica ou política do contexto de violência. O objetivo deste tópico é propor a compreensão sobre a comunicação que vincula participantes da comunidade a partir da violência como um lugar.

Desde o primeiro momento da observação participante, ouvi a temática da violência abordada pelas crianças que contavam de seus traumas, falavam de seus parentes assassinados ou presos. Ouvi as orientações das diretoras do centro comunitário de que não podíamos nos aprofundar em ações que falassem abertamente da violência, sobretudo da violência do Estado, porque poderia haver retaliações, intimidações, como já houve em outros momentos. O fato é que a violência silencia algumas vozes, mas também estimula uma ambiência vinculativa de cuidado e solidariedade. Para esta análise, tratamos o lugar da violência da comunidade em dois níveis: da solidariedade e da marginalização.

De volta à epistemologia periférica dos Racionais MC's (2018, p. 129), retomamos a reflexão: “Assustador é quando se descobre / Que tudo deu em nada e que só morre o pobre / A gente vive se matando, irmão, por quê? Não me olha assim, eu sou igual a você”. Esse imperativo, notadamente marcado pela solidariedade, é o que

¹⁴ Disponível em <<https://globoplay.globo.com/v/6104756/>>. Acesso em 27/05/2021.

principalmente fundamenta o processo comunicativo da comunidade quando observamos o lugar da violência. Na conversa com os mais velhos, por exemplo, foi recorrente escutar deles a contundente reprovação ao uso de drogas, assim como também - obviamente - condenam outros delitos como tráfico, furto, etc. Isso é observado nas conversas em que essas pessoas “falavam mal” de alguém da rua. Ao mesmo tempo, essas pessoas condenam as práticas delinquentes também demonstram explicitamente estarem assustadas com força da repressão a esses delitos que ocorre de forma violenta contra o conjunto da comunidade.

A oposição à hostilidade da repressão policial que o morador manifesta não significa este passa a aprovar as condutas ditas delinquentes, mas a compreensão de que essa violência é dirigida ao grupo de pobres moradores da periferia, à comunidade. Essa compreensão se converte em prática, por exemplo, no cuidado que os moradores mais velhos têm com a educação e com a empregabilidade dos mais jovens. Ainda que o “cidadão de bem” e o “delinquente” da comunidade mantenham divergências e posições opostas, eles estão vinculados por uma ameaça comum e uma busca comum por cidadania e continuidade do grupo em melhores condições.

A violência também se configura como um processo comunicativo dinâmico e intenso da comunidade na construção de uma narrativa alternativa que se opõe à caracterização criminalizadora do lugar, ao estigma de que lá na Limoeiro só tem crime. Isto esteve presente em muitas conversas que participei com moradores, conversas essas informais ou previamente organizadas pelo centro comunitário ou por mim enquanto pesquisador; conversas com minhas tias, outras moradoras que eu já conhecia e moradores e moradoras que eu conheci neste período da pesquisa.

Pude observar também, com maior grau de dificuldade, os processos comunicativos que vinculam os marginalizados quando se trata desse lugar de violência. “Marginalizados” porque estão colocados à margem da sociedade, que por sua vez tem reflexos na comunidade, considerados delinquentes, infratores. Essas pessoas, em maior proporção, são homens, jovens, negros, não raramente são usuárias de drogas ilícitas como maconha e cocaína, eventualmente também cometem delitos. Nem todas essas pessoas consideradas marginalizadas são efetivamente criminosas. No período da pesquisa, me esforcei para me inserir em conversas de alguns desses grupos e quando consegui essas conversas ocorriam em vilas, becos, não tão abertamente na rua como as conversas com os demais moradores. Ao mesmo tempo em que eu era aceito na

conversa, na roda, eu também era nitidamente diferenciado como não pertencente ao grupo, como “play boy”.

Em algumas vezes em que estive com esses jovens na beira da rua, em frente aos becos, observei, por exemplo, a comunicação deles atenta ao movimento da rua, de modo que a aparição de qualquer carro estranho, geralmente os peliculados, emite um alerta para que eles imediatamente se escondam nos becos, temendo que fossem carros de milicianos. Apesar de sinistro, esse movimento é bastante comum.

Esse processo comunicativo peculiar imposto pela marginalização também é observado com um grupo de homens mais velhos que geralmente trabalham fazendo bicos nos portos da Bernardo Sayão e por isso estão sempre ali na rua. Ali mesmo na rua eles também preparam refeições, bebem cachaça, etc. Apesar do estigma, eles não são isolados, ao contrário, se comunicam, conversam, participam dos mutirões de limpeza, fazem companhia para pessoas na parada de ônibus nos momentos soturnos. Foi assim que sempre interagi com uma dessas pessoas, um homem conhecido como Guloso, que sempre me acompanhava nas minhas empreitadas à espera do 328, 113 ou 114¹⁵. Em uma dessas conversas, ele me contava das estratégias de comunicação, observação e alertas que eles utilizam para se proteger da possibilidade de ação de grupos de extermínio.

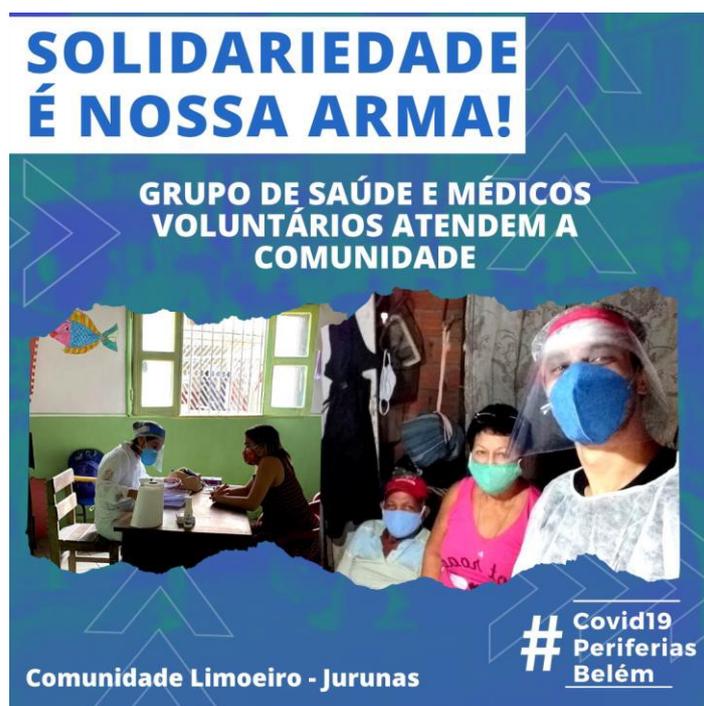
Essas pessoas estão sempre ali como se estivessem vigiando a rua, atentos aos movimentos de pessoas, de carros. Estão sempre conversando com os transeuntes, que quase sempre são moradores. Esse lugar favorece esse tipo de comunicação. Longe de qualquer idealização, sabendo que mesmo entre esses grupos estigmatizados o individualismo e a desconfiança são parte do comportamento deles, compreendemos que a vinculação do grupo se dá em torno de uma lógica de cooperação para sobrevivência.

Vale dizer também que nessas conversas com esses grupos mais estigmatizados e por vezes invisibilizados na comunidade, vieram à tona uma enorme variedade de temas, como memórias da infância, família, música, curtidão, etc., ou seja, apesar do estigma não é só a violência, a criminalidade ou atos ditos delinquentes que unem esses grupos.

4.2.5 A pandemia

Figura 20 - Cartaz digital anuncia grupo de saúde comunitário

¹⁵ Linhas de ônibus que passam nesse trecho da Bernardo Sayão: Cipriano Santos - Presidente Vargas (328), Cremação - Estrada Nova (113) e Cremação - Alcindo Cacela (114).



Fonte: Associação Grupo Comunitário Limoeiro / Reprodução Facebook¹⁶

Em março de 2020, mais precisamente no dia 17, foi confirmado o primeiro caso de contaminação por covid-19 no estado do Pará. No dia anterior, foi publicado o primeiro decreto estadual, entre os muitos que viriam a seguir, restringindo a circulação de pessoas, funcionamento de comércios e serviços públicos. Naquele mesmo mês, a União e o estado do Pará reconheceram o estado de calamidade pública por conta da pandemia do novo coronavírus. A partir daí, palavras e expressões como “pandemia”, “isolamento social”, “aglomeração”, “lockdown”, entre outras começaram a se popularizar na mente e no cotidiano das pessoas. Começava uma dramática crise sanitária, econômica e social.

Nesse período, eu me preparava para iniciar várias atividades na comunidade da Limoeiro que foram pensadas para o âmbito desta pesquisa, no entanto a situação provocada pela pandemia paralisou, desfez e refez todo e qualquer planejamento. Mesmo morando bem perto da Limoeiro, fui obrigado a ficar várias semanas sem ir à comunidade e impedido de realizar o principal processo comunicativo que era estabelecido no corpo-a-corpo na comunidade. E essa comunidade, marcada pela comunicação do corpo-a-corpo começou a lidar com a imposição do distanciamento entre os corpos.

Embora a situação crítica me impedisse de realizar as atividades que haviam sido planejadas, como rodas de conversa e entrevistas específicas para minha pesquisa, e também me colocasse em situação desfavorável para o empenho na produção

¹⁶ Disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/photos/2806411276312609>>. Acesso em 15/10/2021.

acadêmica, minha orientadora e eu sabíamos que a comunidade inserida naquele novo e incerto contexto revelaria processos comunicativos peculiares.

No primeiro momento, as ações da Associação Grupo Comunitário Limoeiro foram no sentido de facilitar a informação sobre a pandemia, as formas de contágio do vírus e os cuidados necessários com a saúde, esforço do qual eu participei, à distância, ajudando na elaboração de textos e cartazes digitais. Logo de início, foi observado o esforço das lideranças comunitárias em adaptar as orientações, veiculadas pela mídia, pelos órgãos de saúde pública e da ciência, para que se encaixassem na realidade da maioria das pessoas da comunidade. Por exemplo, a recomendação de ir uma única vez ao supermercado, para abastecer a dispensa e não precisar sair mais, não se aplicava à realidade das famílias que compram mantimentos e produtos de higiene de pouco a pouco, dia a dia, conforme obtém recursos financeiros proveniente do trabalho que muitas vezes é informal sem data fixa de remuneração.

O movimento de comunicação para disseminação de informações seguras segue a mesma dinâmica já descrita nos processos comunicativos do centro comunitário que vinculam uma rede de apoiadores externos, um núcleo de liderança e o conjunto da comunidade.

Esse momento inicial da pandemia também foi marcado pela atuação de um grupo de profissionais da saúde, formado por médicas/os, biólogas/os, enfermeiras/as, agentes de saúde comunitária e Estratégia Saúde da Família, psicólogas, além de ativistas de defesa do Sistema Único de Saúde e lideranças da comunidade. Esse grupo, que atua de forma voluntária, era quem direcionava as informações técnicas e científicas a serem disseminadas na comunidade, além de prestar atendimento médico nas casas ou na sede do centro comunitário.

Quase ao fim do ano de 2021, quando esta dissertação é concluída, a frente de trabalho em saúde na comunidade está bastante articulada, organizada pela diretoria da AGC Limoeiro, com atendimento médico e psicológico, além de uma farmácia comunitária com medicamentos adquiridos por meio de doações e outras formas de captação do centro comunitário. Segundo levantamento feito junto à diretoria da AGC Limoeiro, somente em 2021, até a primeira quinzena de outubro, 341 pacientes da comunidade foram atendidos, virtual ou presencialmente, pelos médicos voluntários do centro comunitário. Também até outubro de 2021, seis pessoas receberam atendimento psicológico, também com ajuda de profissional voluntário. Esse atendimento médico facilita a atenção à situação dos moradores porque está muito mais próximo deles do que

a Unidade Municipal de Saúde do bairro. Essa maior proximidade não é só física, mas principalmente sensível, afetiva, comunicativa.

Outra ação imediata, ainda nas primeiras semanas da pandemia em Belém, foi a mobilização para garantir produtos de higiene pessoal e alimentos para os moradores com mais dificuldades financeiras. Foi imediata a compreensão de que as medidas restritivas paralisariam as atividades laborais dos trabalhadores e trabalhadoras informais. Por meio de campanhas nas redes sociais e editais de apoio às ações de combate à pandemia nas periferias, a ACG Limoeiro, ainda no primeiro semestre de 2020, começou a distribuir cestas básicas e produtos de higiene pessoal na rua. As doações em dinheiro eram utilizadas para comprar mercadorias dos pequenos comércios do bairro, da mesma forma que os pequenos comerciantes ajudavam como podiam.

Cumprindo o isolamento social, trabalhando em regime de *home office*, eu voltei a ir à Limoeiro por ocasião das distribuições de cestas básicas, para registrar em vídeos¹⁷ e fotos as ações. Ao ir à Limoeiro para participar da atividade do centro comunitário, eu também podia rever meus familiares que moram na comunidade, vizinhos, etc. Eu aproveitava para circular pela rua, conversar com pessoas pelas janelas, palanques, calçadas. Procurava observar a comunidade para além da ação do centro comunitário. Essa observação, nesse período entre abril e junho, era pouco discreta e menos natural que de outros momentos, já que eu estava na rua quase sempre com uma câmera, sendo apresentado e me apresentando também como jornalista, registrando pessoas necessitadas de ajuda.

Em 2021, após um ano de pandemia no Brasil, uma segunda onda de contaminação e superlotação dos hospitais voltou a endurecer as medidas restritivas e com isso, as lideranças comunitárias da Limoeiro voltaram a articular ações de segurança alimentar. Encaminharam a ideia de captar recursos para produção de uma sopa que passou a ser distribuída duas vezes por semana aos moradores da Limoeiro e de outras ruas próximas. Em vídeo produzido pelo adolescente da comunidade Carlos Jhonatan, pela midiativista Amanda Rabelo e pelo autor desta pesquisa, a presidente do centro comunitário da Limoeiro Edina do Socorro Conceição explica o contexto de realização do Sopão Solidário:

Nessa segunda etapa do covid que veio mais complicada que a outra, mais rápido tá atingindo a população. Foi dado lockdown e vimos a necessidade de fazer uma campanha. Estávamos vendo várias pessoas na nossa comunidade doentes, paradas de trabalhar e descobrimos que

17 Os vídeos estão publicados na página do Facebook da Associação Grupo Comunitário Limoeiro. Disponível em <https://www.facebook.com/agclimoeiro/videos/?ref=page_internal>. Acesso em 14/10/2021.

algumas famílias estavam já passando necessidade, passando fome. E aí reunimos a diretoria, a comunidade, os amigos e dissemos “vamos fazer uma nova campanha! Mas será que a gente consegue?”. Porque nós fizemos na primeira etapa, né? Doamos várias cestas [básicas], não sabíamos se íamos encontrar pessoas pra nos ajudar de novo. Mas nós, na nossa coragem, na nossa força de vontade, dissemos: não, vamos fazer! E resolvemos: vamos começar com a sopa, já que a gente não conseguiu cesta básica, vamos começar com a sopa solidária. E começamos a pedir pros amigos, colocar na internet, mandar as pessoas compartilharem. (CONCEIÇÃO, 2021)¹⁸

A campanha Sopa Solidária da Limoeiro foi realizada durante cinco meses, entre março e agosto de 2021. De acordo com os dados¹⁹ da Associação Grupo Comunitário Limoeiro, foram compartilhados 14.280 litros de sopa em 34 dias de distribuição. A realização dessa campanha de distribuição da sopa também provocou movimentações particulares da comunicação da comunidade e do bairro do Jurunas.

Figura 21 - Distribuição do Sopa Solidário



Fonte: Acervo do autor (2021)

Apesar da dificuldade enfrentada, o movimento de arrecadação dos materiais, preparação e distribuição da sopa era realizado como um ritual que concluída após a lavagem de todas as panelas e a limpeza do centro comunitário. Participei ajudando na etapa de preparo da sopa em algumas ocasiões, para observar as nuances da vinculação comunitária nesse contexto também.

Sem dúvidas, esse contexto de pandemia na comunidade foi observado também como um processo comunicativo em que a comunicação existe do vínculo. Apesar das diferenças de realidades entre os próprios moradores, todos estavam

¹⁸ Disponível em <<https://www.facebook.com/agclimoeiro/videos/158953299344375>>. Acesso em 14/10/2021.

¹⁹ Disponível em <<https://www.facebook.com/1858861004400979/videos/385248026571222>>. Acesso em 14/10/2021.

vinculados à organização e liderança comunitária, em diálogo com voluntários externos à comunidade, construindo um novo lugar dessa vinculação. Esse novo lugar é marcado pela confiança e pela solidariedade.

Um fato constatado, tanto em 2020, como em 2021, foi que a rua continuou sendo o lugar máximo de comunicação, em que pese se tratar de um momento em que era desaconselhado estar na rua, considerando a consigna dos cientistas e profissionais de saúde: fique em casa! No entanto, pode-se dizer que na Limoeiro, assim como em muitas comunidades da periferia, a rua é extensão da casa. Em alguns momentos mais críticos da pandemia, via-se a rua vazia em horários que geralmente está cheia de pessoas. Mas em muitos momentos, o isolamento social também foi feito de forma compartilhada na comunidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início de sua construção, esta pesquisa já se mostrava desafiadora, já que nos propomos a estudar a comunicação comunitária no amplíssimo sentido de comunicação. Não um estudo sobre mídias comunitárias, mas sobre a experiência vinculativa da comunicação. A primeira etapa da pesquisa, exploratória, indicou caminhos interessantes a serem percorridos segundo uma metodologia idealizada. Mas a realidade impôs seu próprio método de observação e investigação na comunidade e isso elevou nosso desafio a um patamar ainda mais complexo.

Mais de dois anos após o início da pesquisa, tendo sobrevivido até aqui a uma pandemia, a conclusão mais exata é que ainda há muito o que observar, refletir, analisar para entender o fenômeno da comunicação no nível vinculativo da comunidade da Limoeiro, da comunidade de periferia. No entanto, para os objetivos definidos na delimitação deste trabalho, a construção feita até aqui mostra-se adequada para uma necessária contribuição à academia e, particularmente, à área de comunicação.

Para esta breve reflexão, as considerações finais do trabalho, acredito ser oportuno trazer algumas questões que dizem respeito às dificuldades e às oportunidades encaradas nesta jornada.

Em relação às dificuldades, a pandemia foi o maior desafio e em muitos níveis. A crise social e política da pandemia provocou a todo povo minimamente consciente da realidade um clima de angústia constante. O medo de ficar doente, de morrer, de perder pessoas próximas e queridas. A escalada de contaminação e mortes por covid-19, acompanhadas das atrocidades cometidas pelo governo central do Brasil e em certa medida reproduzido pelos governos locais. O isolamento social, a distância da família, amigos, colegas de trabalho e estudo. Tudo isso provocou uma situação particular e pessoal muito difícil para a tarefa de ler, escrever, pensar, produzir. Essa situação obviamente não foi exclusividade minha, mas, acredito, deve ser registrada nos trabalhos acadêmicos realizados neste período.

Apesar de minhas dificuldades particulares, o campo da pesquisa, a comunidade da Limoeiro, enfrentava dificuldades bem maiores e viveu segundo uma dinâmica intensa e mutável a cada novo rumo da situação epidemiológica e político-social desde o país até a comunidade. Essa dinâmica é muito rica para observação científica, mas também difícil de acompanhar. Ao final, o método de acompanhar o fluxo do campo, sem tentar intervir, inquirir, funcionou satisfatoriamente. Mas conseguir compreender esse método foi uma tarefa árdua.

Entre as oportunidades que projetam-se a partir desta experiência de pesquisa, devo destacar o potencial de exploração teórica do fenômeno que compreendemos como comunicação, na perspectiva da socialidade, daquilo que Sodré (2014a) classifica como processos comunicativos, em oposição à visão limitada aos processos midiáticos. Embora a aproximação com Paulo Freire tenha se dado mais ao final, essa possibilidade de leitura teórica dos processos comunicativos é concreta e objetiva, compatível com a realidade do que se observa na Limoeiro, por exemplo, ao ser qualificada na matriz freiriana de comunicação (AMORIM, 2021). Essas intersecções têm desdobramentos metodológicos também bastante interessantes e que estão à altura das inquietações levantadas no exercício de delimitação do campo teórico da comunicação.

Por fim, é imprescindível destacar a relevância de colocar a periferia da cidade no centro dos debates acadêmicos sobre comunicação e sua interface com a cultura, com a esfera pública, com a política, enfim, com a sociedade. A comunidade na periferia, assim como qualquer grupo socialmente explorado e/ou oprimido, efetiva o sentido mais radical de comunicação, o *ser-com*, o existir necessariamente coexistindo. Essa tarefa exige a leitura política e social da história de construção da cidade e exclusão dos mais pobres moradores das baixadas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

AMARAL FILHO, Otacílio. A economia local e os espetáculos da cultura popular na Amazônia. In: AMARAL FILHO, Otacílio; ALVES, Regina de Fátima Mendonça (org.). **Espetáculos culturais na Amazônia**. Curitiba: CRV, 2018.

AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas. **Paulo Freire e o direito à palavra dos/as oprimidos/as nas lutas anticapitalista, antirracista e anti-heteropatriarcal**. In: XXX Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. 2021. São Paulo. Disponível em <<https://proceedings.science/compos-2021/papers/paulo-freire-e-o-direito-a-palavra-dos-as-oprimidos-as-nas-lutas-anticapitalista--antirracista-e-anti-heteropatriarcal>>. Acesso em 13/09/2021.

ASSOCIAÇÃO GRUPO COMUNITÁRIO LIMOEIRO. Relatório do ano de 2004 do Grupo Comunitário Limoeiro. 2004.

BORDA, Bruno Guilherme dos Santos. **Palavras Sagradas, rimas e experiências: Uma tentativa de compreensão sobre o cristianismo pentecostal, rap e antropologia**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. 339p. Disponível em <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>. Acesso em 29 de maio de 2021.

CASTRO, Edna; CAMPOS, Índio. **Formação Socioeconômica da Amazônia**. Belém: NAEA, 2015.

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas. In: CASTRO, Edna. **Cidades na Floresta**. São Paulo: Annablume, 2008.

CENSO DEMOGRÁFICO. Aglomerados subnormais: primeiros resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Acompanha 1 CD-ROM. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/aglomerados_subnormais/default_aglomerados_subnormais.shtm>. Acesso em: 12 de maio de 2021.

CÉSAR, Regina Escudero. Movimentos sociais, comunidade e cidadania. In: KUNSCH, Margarida M. Krohling & KUNSCH, Waldermar Luiz. **Relações Públicas Comunitárias: a Comunicação em uma perspectiva dialógica e transformadora**. São Paulo: Summus, 2007.

CONCEIÇÃO, Raphael Castro da. **Além do picho: uma análise do discurso contra-hegemônico de pichações durante o movimento estudantil Ocupa UFPA em 2016**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Universidade Federal do Pará. 2017.

CORRÊA, Denise Cristina Salomão; PEREIRA, Maria Luisa Moraes; BARRAL, Tainá Oliveira. Boi bumbá: um espetáculo cultural de resistência no bairro do Guamá. In:

AMARAL FILHO, Otacílio; ALVES, Regina de Fátima Mendonça (org.). **Espetáculos culturais na Amazônia**. Curitiba: CRV, 2018.

COUTO, Aiala Colares de O. Do Global ao Local: A geografia do narcotráfico na periferia de Belém. In: Cadernos de Segurança Pública. Ano 4, Número 3. 2012. Disponível em <<http://www.isprevista.rj.gov.br/download/Rev20120303.pdf>>. Acesso em 12 de setembro de 2021.

D'ANDREA, Tijaru. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. **Novos estudos CEBRAP**, v. 39, n. 1, p. 19-36, 2020. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/nec/a/whJqBpqmD6Zx6BY54mMjqXQ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 25 de maio de 2021.

DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. 2008. 295 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Disponível em <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/3060>>. Acesso em 22 de maio de 2021.

DEUS, Zélia Amador de. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult/PA, 2019.

DUTRA, Manuel José Sena. **O Pará dividido**: discurso e construção do Estado do Tapajós. Belém: Editora do NAEA, 1999.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FONTANA, Felipe. Técnicas de pesquisa. In: MAZUCATO, Thiago (Org.). **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico**. Penápolis: FUNEPE, 2018. Disponível em: <<http://funepe.edu.br/arquivos/publicacoes/metodologia-pesquisa-trabalho-cientifico.pdf>>. Acesso em 23 de maio de 2021.

FRANÇA, Vera Veiga. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê?. **C-Legenda-Revista do Programa de Pós-graduação em Cinema e Audiovisual**, n. 05, 2001.

FRESTAS FILOSÓFICAS: Pensar Nagô, Muniz Sodré. [Locução de]: Daniel Souza. Podcast. 2020. Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/3WZktUiBHUFCKDQR4IfSfP?si=b10150d0786846fd>>. Acesso em 19 de maio de 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. **Estudos e Pesquisas-Informação Demográfica e Socioeconômica**, v. 41, 2019. Disponível em <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=publicacoes>>. Acesso em 28 de abril de 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA - IPEA. Governança metropolitana no Brasil: região metropolitana de Belém. Rio de Janeiro, 2015. 82 p.

JADSON, João. **Uma mulher foi executada na passagem Limoeiro, no bairro do Jurunas, em Belém**. TV Liberal, 2017. Disponível em <<https://globoplay.globo.com/v/6104756/?s=0s>>. Acesso em 27 de maio de 2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

- KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. São Paulo: UK'A, 2021.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS Eva Maria. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- OLIVEIRA, Acauam Silvério de. O evangelho marginal dos Racionais MC's. In: RACIONAIS MC's. **Sobrevivendo no inferno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Rio de Janeiro: Maud, 2003.
- PERUZZO, Cecília Maria Krohling. Cidadania, comunicação e desenvolvimento social. In: KUNSCH, Margarida M. Krohling & KUNSCH, Waldermar Luiz. **Relações Públicas Comunitárias: a Comunicação em uma perspectiva dialógica e transformadora**. São Paulo: Summus, 2007.
- RACIONAIS MC's. **Sobrevivendo no inferno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2006. Disponível em <<https://attena.ufpe.br/handle/123456789/875>>. Acesso em 24 de abril de 2021.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades no espaço urbano**. Belém: Editora do NAEA, 2008a.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. **O bairro do Jurunas, à beira do Rio Guamá**. In: Mosaico (PUC-GO), nº 12, 2008b. Páginas 143-156.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Boitempo Editorial, 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Afrontamento, 1999.
- SANTOS, Larissa Pereira; AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas. **Comunicação cidadã na Amazônia brasileira: em defesa das atingidas e dos atingidos pela Vale S.A.** REVISTA LATINOAMERICANA COMUNICACIÓN CHASQUI, v. 1, p. 179-194, 2019.
- SANTOS, Milton. **O Espaço do cidadão**. [6. ed.]. São Paulo: Nobel, 2002. São Paulo: Centauro, 2001.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002.

SILVA, Márcia Vieira da. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari- Uka**. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012. Disponível em <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3978?mode=full>>. Acesso em 12 de maio de 2021.

SILVA, Nádía Alessandra Rodrigues da. **Movimentos sociais no bairro do Jurunas: formas de participação nas últimas décadas**. Orientadora: Rosa Elizabeth Acevedo Marin. 2016. 111 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/7823>>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2020.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a.

SODRÉ, Muniz. A comunicação não é um sistema de linguagem, e sim um sistema de organização do comum. [Entrevista concedida a] Eduardo Granja Coutinho, Eduardo Yuji, Gabriela Nora, João Freire Filho, Nemézio Filho, Pablo Laignier e Zilda Martins. **EcoPós**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 1 - 12. 2014b.

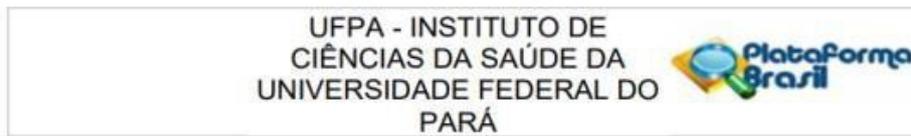
SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **Sobre a episteme comunicacional**. Revista MATRIZES. No 1, Ano 2007, páginas 15-26.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social do negro brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Renata. **Cria da favela: resistência à militarização da vida**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANEXO I: Registro do projeto de pesquisa na Plataforma Brasil



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Cidadania Comunicativa: desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia. Etapa - 2

Pesquisador: CELIA REGINA TRINDADE CHAGAS AMORIM

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 31925720.3.0000.0018

Instituição Proponente: Instituto de Letras e Comunicação

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

url: plataformabrasil.saude.gov.br/visao/pesquisador/genrPesquisa/genrPesquisaAgrupador.jsf

- Em Apreciação Ética
- Em Edição
- Em Recepção e Validação Documental
- Não Aprovado - Não Cabe Recurso
- Não Aprovado na CONEP

- Pendência Documental Emitida pela CONEP
- Pendência Documental Emitida pelo CEP
- Pendência Emitida pela CONEP
- Pendência Emitida pelo CEP

- Recurso Submetido à CONEP
- Recurso não Aprovado no CEP
- Retirado
- Retirado pelo Centro Coordenador

Tipo *	CAAE *	Versão *	Pesquisador Responsável *	Comitê de Ética *	Instituição *	Origem *	Última Apreciação *	Situação *	Ação
P	31925720.3.0000.0018	1	CELIA REGINA TRINDADE CHAGAS AMORIM	18 - UFPA - Instituto de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Pará		PO	PO	Aprovado	

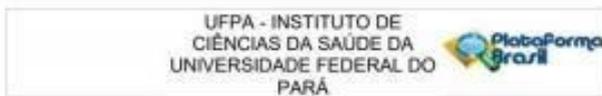
LEGENDA:

(*) Tipo
P - Projeto de Centro Coordenador Pp - Projeto de Centro Participante Pc - Projeto de Centro Coparticipante

(*) Formação do CAAE

Ano de submissão do Projeto			Tipo de centro			Código do Comitê que está analisando o projeto										
n	n	n	a	a	.	d	v	.	t	x	x	.	i	i	i	i
↓ Sequencial para todos os Projetos submetidos para apreciação			↓ Dígito verificador			↓ Sequencial quando estudo possui Centro(s) Participante(s) e/ou Coparticipante(s)										

(*) Origem / Última Apreciação



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Cidadania Comunicativa: desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia. Etapa - 2

Pesquisador: CELIA REGINA TRINDADE CHAGAS AMORIM

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 31925720.3.0000.0018

Instituição Proponente: Instituto de Letras e Comunicação

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.133.925

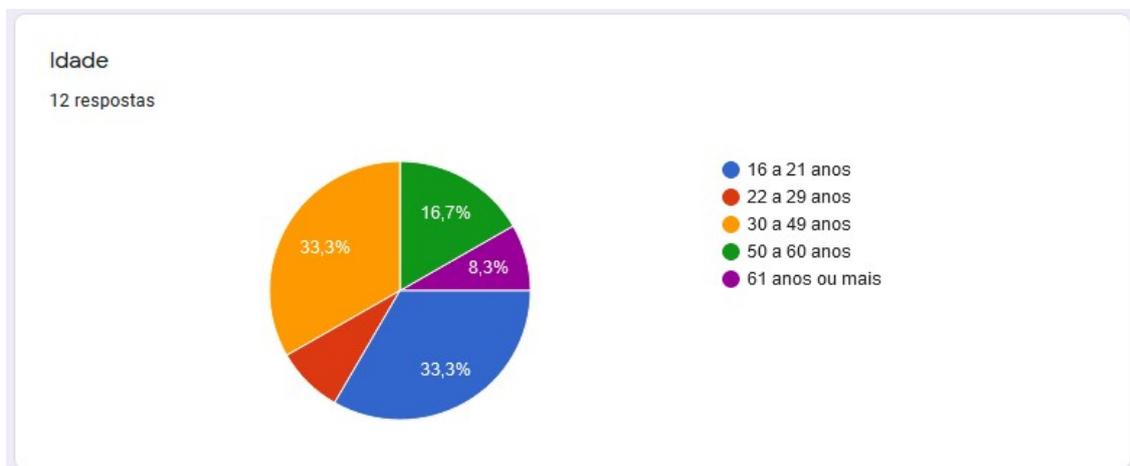
Apresentação do Projeto:

4.133.925 - Parecer de aprovação de solicitação de submissão de projeto de pesquisa submetido em 12/08/2019

ANEXO II - Formulário de Perguntas para Entrevista Semi Estruturada

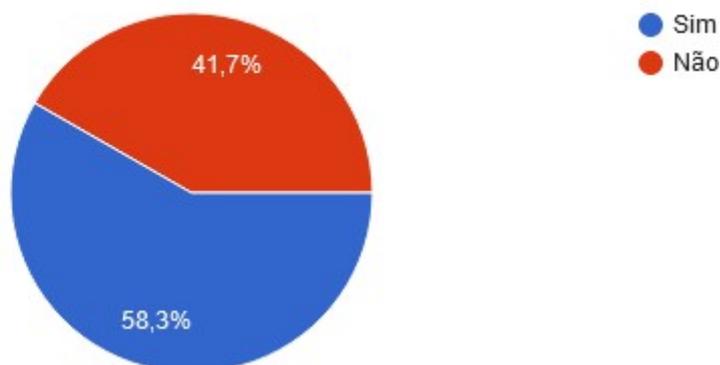
Resultados

- Número de respostas: 12
- Faixa etária:



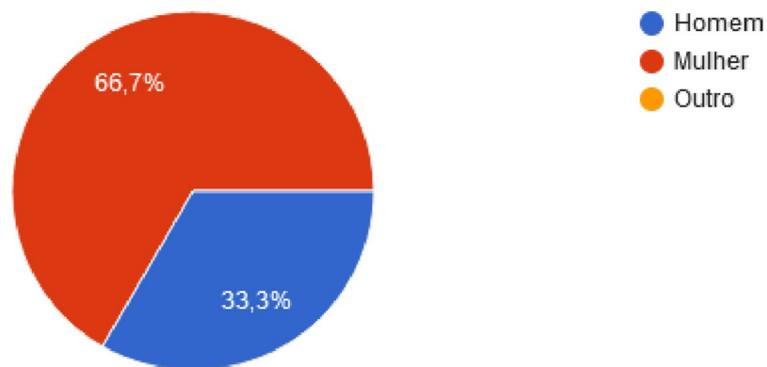
- **Ocupação laboral**
 - ✓ Beneficiário INSS
 - ✓ Desempregada. Vendedora autônoma.
 - ✓ Sim. Assistente administrativa, design de unha e esteticista
 - ✓ Auxiliar administrativo
 - ✓ Estuda. Ensino Médio
 - ✓ Trabalha como professora
 - ✓ No momento desempregada há 3 meses.
 - ✓ Desempregada no momento. Procurando emprego.
 - ✓ sim. servidora pública
 - ✓ No momento não
 - ✓ Não
 - ✓ Barbeiro

- **Você trabalha na Limoeiro?**
12 respostas

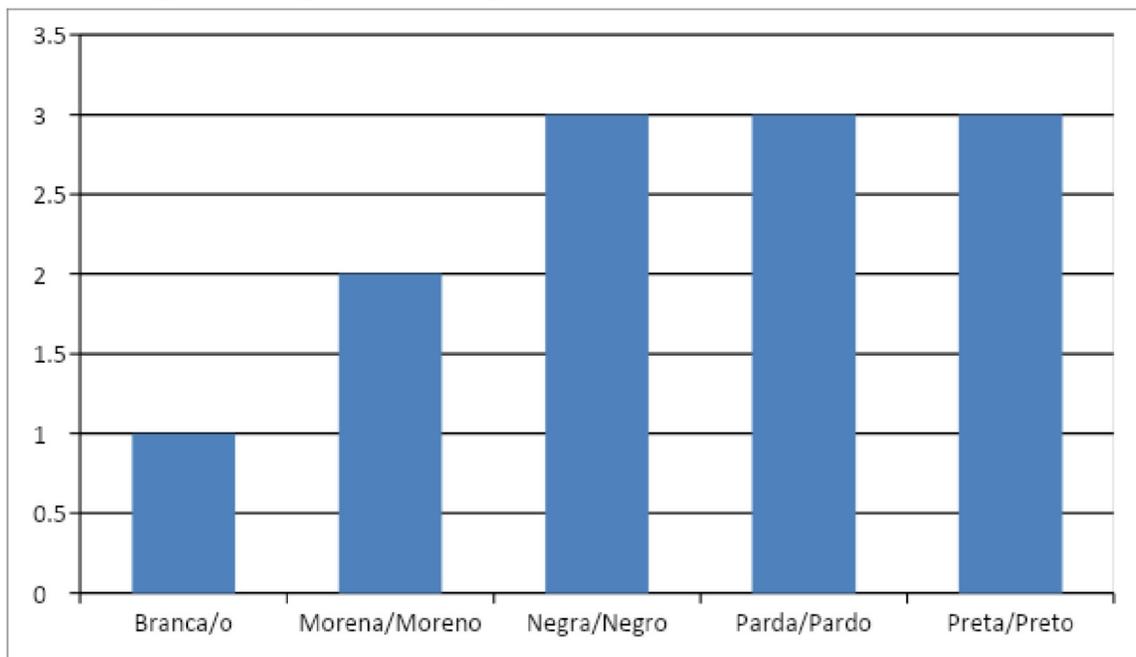


- **Sexo:**

12 respostas

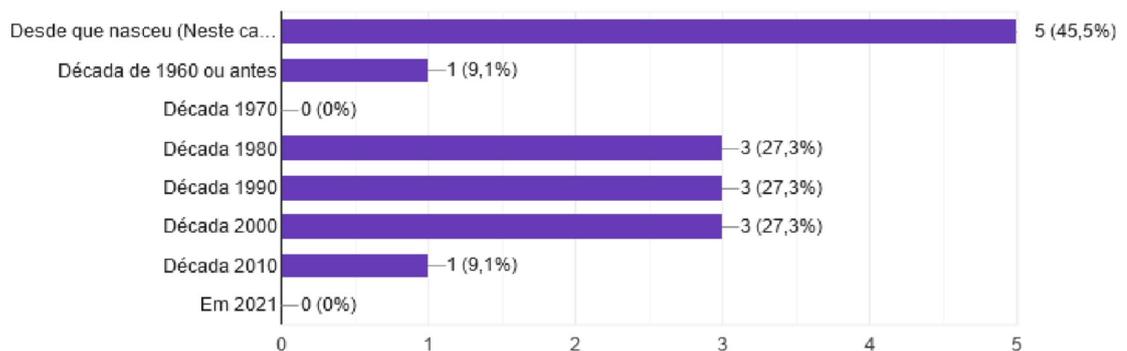


- **Autodeclaração em relação à cor ou raça**



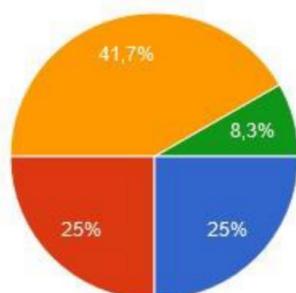
- **Desde quando mora na comunidade:**

11 respostas



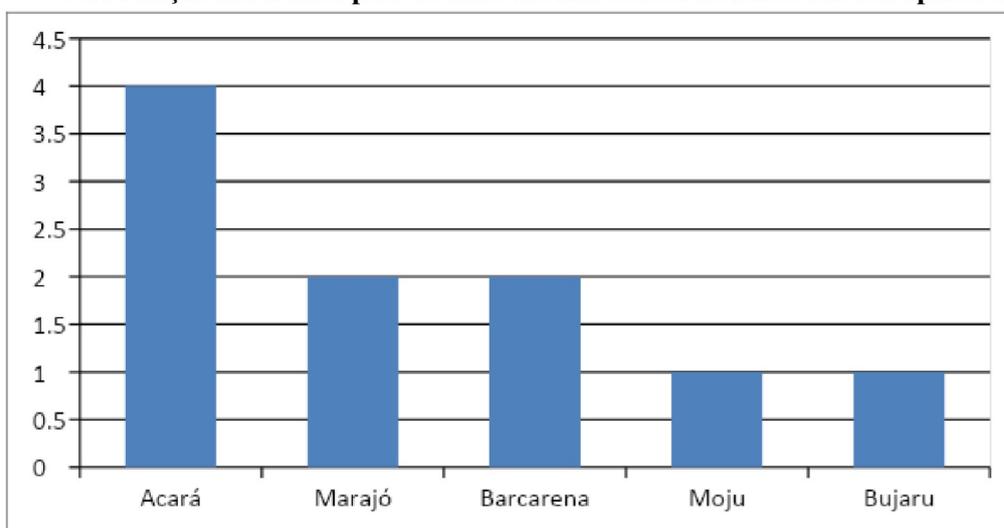
- **Quanto à migração do interior para cidade:**

12 respostas



- Nasci no interior
- Nasci em Belém, mas minha família veio do interior
- Nem eu, nem minha família viemos do interior
- Eu e minha família viemos no interior

- **Em relação aos municípios de onde vieram e/ou onde ainda residem parentes:**



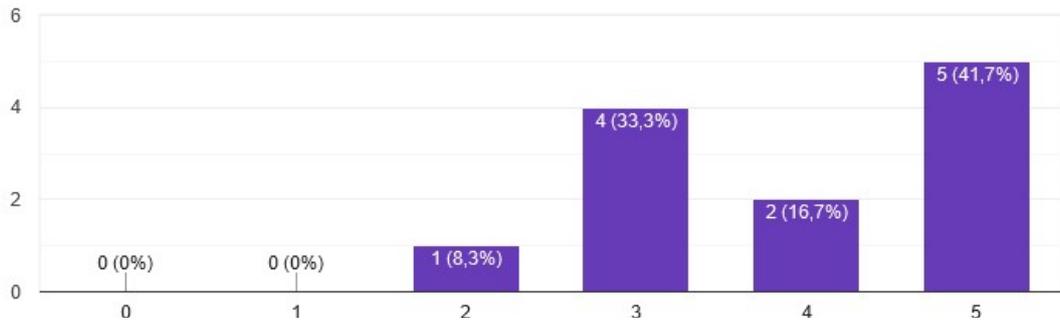
- **Se você ou sua família vieram do interior, vocês mantêm relações com os parentes do interior? Se sim, que tipo de relação?**

- ✓ Sim. Se comunica pela internet. Visita nas casas deles e os recebe em casa. Envia doações. Assim como a gente recebe, a gente doa;
- ✓ Sim. Boa relação. Eles vêm e nós vamos pra lá.
- ✓ Sim. Ótima relação.
- ✓ Sim. Se fala todo dia pelo telefone, sempre que têm oportunidade vai pra lá e eles vêm pra cá. Férias, com exceção da pandemia, era sempre lá. Levam comidas, que é mais difícil no interior, pra lá. Eles quando vem trazem o mandam camarão, açaí...
- ✓ Sim. Relação de parentesco de ir passear na casa de quem ainda mora no interior, recebe visitas. eles trazem frutas e gente manda roupas.
- ✓ sim. eles vem muito aqui para serviços de saúde, documentos.
- ✓ Sim. Convívio, por celular, vídeo chamada, viaja pra lá, recebe parentes aqui. Recebe frutas, farinha, urucum e recebe com hospedagem, comida, presentes. Recebe parentes que vem a Belém pra consultas médicas. Casa de apoio em Belém. Serviço voluntário.

✓ Muito pouco, somente por ligação ou visitação durante o ano.

● **Numa escala de 0 a 5, qual é seu nível de comunicação com os demais moradores da Limoeiro?**

12 respostas



● **Na sua opinião, que palavra ou frase ou poderia resumir a relação entremoradores da Limoeiro?**

- ✓ Amizade
- ✓ Um lugar bom de morar. Não tem vontade de se mudar.
- ✓ O centro comunitário faz com que os moradores se unam. Relação amigável. Solidários. Solidarietà.
- ✓ Uma relação boa
- ✓ União
- ✓ Solidarietà. Às vezes não é preciso nem pedir colaboração, ajudam espontânea mente ao ver alguma atividade que vai der feita na comunidade.
- ✓ Parceria
- ✓ Comunidade muito organizada, muita ajuda às pessoas
- ✓ Perseverança
- ✓ Ótimo. Maravilhoso.
- ✓ São bem comunicativos e envolvidos, quando se trata de cuidar da comunidade. O convívio do dia a dia é de boa.
- ✓ União

● **O que você mais gosta na Limoeiro?**

- ✓ Facilidade pra entrar e sair. Próximo do transporte público.
- ✓ O pessoal da Limoeiro é acolhedor, gosta de ajudar as pessoas. Fala pela experiência com os moradores da época dela.
- ✓ A relação de ajuda entre a vizinhança. Um ajuda o outro como pode. Carona, remédio, etc.
- ✓ Os projetos que o centro comunitário da limoeiro praticam
- ✓ Todo mundo se junta pra ajudar
- ✓ Trabalho voluntário. Da movimentação que a comunidade causa. A gente consegue fazer ações e ver o resultado.
- ✓ De tudo. Dos vizinhos, do trabalho comunitário, de morar aqui
- ✓ de ajudar
- ✓ União com vizinhos. Tem lugar que tu vai por aí e os vizinhos nem se conhecem. Tem uma experiência no Tenoné, la ninguem se fala.

- ✓ A morada. O companheirismo. A solidariedade. A amizade. O carinho que os moradores tem uns pelos outros, em relação a tudo. Um tentando ajudar o outro.
 - ✓ A interação com a vizinhança. Calmaria durante os dias da semana e um poucomais de diversão aos finais de semana. Sendo um lugar tranquilo
 - ✓ As festas juninas, festivais que ocorrem na comunidade.
- **O que você menos gosta na Limoeiro? 11 respostas**
 - ✓ Alagamento. No período de chuva, só vive no fundo.
 - ✓ Moradores novos. Tem muita gente traficando.
 - ✓ Da falta de educação de parte de moradores. Após os mutirões, fica tudo limpo. Depois jogam lixo.
 - ✓ Alagamentos e a falta de energia pública
 - ✓ Falta de segurança. Discriminação por não ter segurança.
 - ✓ Violência. A gente se sente ameaçado coagido. Passa um carro, todo mundo entra em pânico, entra nas suas casas. É uma violência que vem de fora e acaba atingido a comunidade toda, não só na casa da vítima. A gente nao ssabe quem éou de onde vem essa violência. A gente vivenciou em dois anos seguintes, 2016e 2017, de muito assassinato e até hoje tem reflexos na comunidade, traumas, pânico. Carro com vidro fechado dá medo.
 - ✓ Da rua que tá um pouco feia. Gostaria que fosse pavimentada, tivesse umaestrutura melhor.
 - ✓ de muito falar, falação que dá em briga
 - ✓ Tem morador que tem animal que faz besteirinha no chão e o dono não limpa.
 - ✓ Violência que nem é tanto mais. Assaltos. Uber não quer entrar aqui. Faltasegurança pública.
 - ✓ O asfaltamento
 - **Na sua opinião, como as pessoas de fora enxergam a Limoeiro?12 respostas**
 - ✓ Fama negativa por conta de drogas e assaltos
 - ✓ Muito mal. Devidos ao assassinato de vários jovens na rua. Se tu vai chamar o uber, o Uber não quer entrar. Se tu fala da Limoeiro, reagem com "me rouba" enem 3 tanto assim. Ficou assim depois que começaram assinar jovens viciados, que roubam, etc. A gente não tem mais uma segurança que antes tinha.
Arrombam as casas velhas abandonadas. Pessoas que vem de fora fazer coisaerrada e deixar fama ruim. Isso nunca acontecia antes.
 - ✓ Como local muito arriscado. O povo nem entra na rua e já levanta a fama deviolência. Meus colegas de trabalho falam "me rouba logo"
 - ✓ Positivo mas ao mesmo tempo negativo
 - ✓ Em relação ao trabalho comunitário, as pessoas acham que é unido. Outras pelosolhos da discriminação por ser perigosa.

A comunidade já vem trabalhando há muitos anos. Hoje em dia, por conta datecnologia (midiática), o trabalho tá mais divulgado e bem visto. O trabalho comunitário tem credibilidade porque as pessoas de fora veem que dá certo.

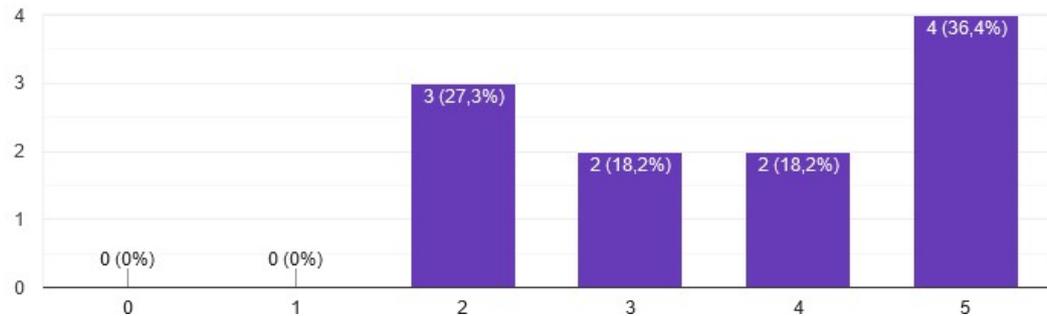
 - ✓ Muitas pessoas enxergam como uma rua perigosa, uma área vermelha. Devido atudo que aconteceu aqui. Muitos qie foram embora tem vontade

de voltar.

- ✓ comunidade muito unida
- ✓ depois das mortes que teve, 2017, as pessoas tem visao muito negativa. pelaforma como foram os assassinatos qie reprttcuitu na mídia. eu não desisto demostrar que não é assim, até porque na Limoeiro não tem assalto, não tem traficante, tem pessoas que usam droga mas não mexem com ninguém.
- ✓ As pessoas olham pra cá com medo. Acham área vermelha e nem é tanto.
- ✓ Um lugar bastante perigoso, área de risco (fato esse retratado por muitosmotoristas de aplicativo)
- ✓ Como uma comunidade muito prestativa

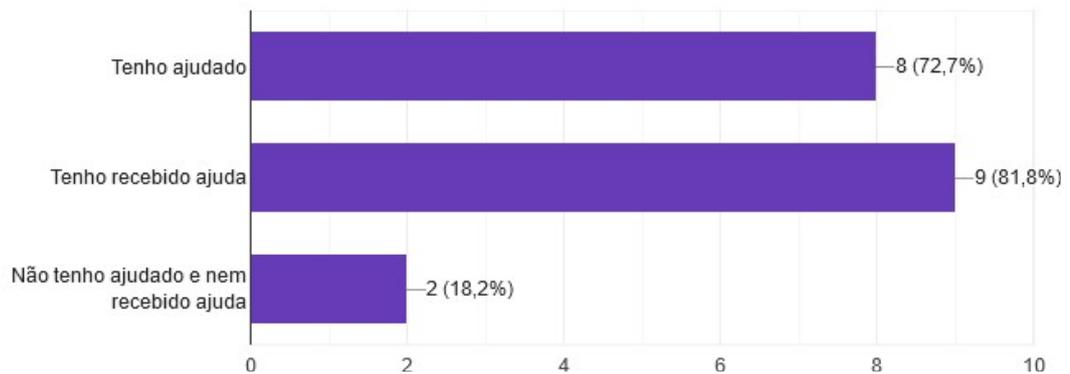
● **Numa escala de 0 a 5, qual é seu nível de relação com a Associação Grupo Comunitário Limoeiro?**

11 respostas



● **Durante a pandemia, você tem ajudado ou recebido ajuda da comunidade? Pode marcar mais de uma opção**

11 respostas



● **Se você está ajudando a comunidade durante a pandemia, qual o tipo de ajuda? 8respostas**

- ✓ Muita gente beneficiada
- ✓ Quando precisa de coleta pra alguma ação
- ✓ Trabalho com centro comunitário, distribuição de sopa.
- ✓ materiais para sopão, às vezes um ou dois reais de contribuição financeira. ajudaativa no dia a dia do trabalho comunitário.
- ✓ atendimentos feitos na comunidade, cesta básica, consulta médica

- ✓ vale alimentação, cesta básica. o filho faz parte dos projetos do centro comunitário
- ✓ faz pix de qualquer valor. quando tem morador que precisa de medicamento, ajuda. as vezes a gente okha na cara do morador e sabe qie ele nao tem comida,e a gente ajuda.
- ✓ Participa de célula religiosa que arrecada alimentos.
- **Se você está recebendo ajuda da comunidade durante a pandemia, qual o tipo de ajuda?**
 - ✓ Num momento desse, toda ajuda é boa.
 - ✓ Mais recebemos do que demos ajuda. Cesta básica, máscara e sopão solidário.
 - ✓ Também pego a sopa pra minha casa, cesta básica, material de higiene.
 - ✓ Atendimento médico, psicológico e alimentação.
 - ✓ Gratidão de muiga gente, palavras boas, parceria. Também já recebeu doações.
 - ✓ Tempo pra ajudar a comunidade
 - ✓ quando a comunidade recebe doação recentemente recebi um kit de higiene pra mulher. quando precisa pagar cursos da faculdade, a comunidade faz coleta pra ajudar a pagar.
 - ✓ Sou ajudada com diálogo, com palavras, com cesta básica, o cartão alimentação.
 - ✓ Recebimento de Kits, contra a COVID-19