



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Nilton José dos Reis Rocha

A CIDADE DAS PALAVRAS (INSUBMISSAS)
COMUNICAÇÃO POPULAR E GLOBALIZAÇÃO COMPARTILHADA

Tese no âmbito do programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor José Manuel Mendes e coorientada pela Professora Doutora Círcia Peruzzo, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2020

A CIDADE DAS PALAVRAS (INSUBMISSAS)
COMUNICAÇÃO POPULAR
E
GLOBALIZAÇÃO COMPARTILHADA

Nilton José dos Reis Rocha

Tese no âmbito do programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor José Manuel Mendes e coorientada pela Professora Doutora Cicilia Peruzzo, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

DEZEMBRO DE 2020

Aos cerrados, por acolher e se doar em reciprocidade. A nossos povos, por ensinar e emprestar à humanidade – nas ancestralidades originária, negra/parda, camponesa, ribeirinha, cigana, da rua e dos gerais - técnicas e conhecimentos para reequilibrar a vida e escapar ao esgotamento da terra.

Aos movimentos sociais populares pela caminhada plena de histórias, *causos*, pousos, rodas de conversa e de viola, pouca comida ou muita fartura, cama no chão, subidas de serras, corte de cercas - simbólicas ou não - dos latifúndios. O que a teoria incorpora, específica e encantada, da gente simples das posses.

Ao coletivo *Magnífica Mundi*, ambiente sólido, criativo e crítico, pelos projetos e vivências no caminhar atrevido com povos e movimentos; lugar de estudos, pesquisa e transmissões planetárias, há 20 anos. Lugar de acolhimento, insubmissão e afeto. Uma das casas prediletas no mundo, fraterníssima.

O texto, por extensão e direitos, pertence a elas e eles, também.

Agradecimentos

À mãe terra e todas/os seres vivos – de modo especial, às/aos que desejam e *trabalham*, dia após dia, por uma vida justa, fraterna, livre e sustentável.

À Pachamama e à Catxekwyj¹ - mães terras - por estabelecer, ainda em doação mútua e reciprocidade, uma parte do mundo, os cerrados centrais, feito *nosso* lugar.

Assim, há tanta gente pelas andanças e paradas. Injusto citar apenas alguns nomes; ingrato, também, não citá-los.

Gente simples e honrada, sabe, com certeza e caso esqueça, que é a parte mais intensa e bela da existência de lutas, afetos, festas, risos e poesias. Derrotas e golpes.

Correrei, portanto, todos os riscos. Citarei a *parentaia* sanguínea, ancestral, de adoções e escolhas. A família cósmica deve ser imensa, como o amor aí contido.

Tanta gente, aos milhares (juro), com quem aprendi a caminhar, viver, vadiar, cuidar, teimar, resistir, insurgir - e o compartilhar como condição da existência.

À Vania Savioli, companheira, leitora e amante, que conseguiu me apoiar, nesses processos e na vida que compartilhamos até aqui, com zelo, inteligência apurada, carinho e algumas broncas. Afinal, aprendi amá-la para sempre.

À filha, Maíra Iaê, e ao filho, Pedro Apoena, pelo amor extremado. Quase nada faria sem esses mantos de ternuras, ensinamentos, risos e ajudas cotidianas. Me amaram, cuidando e cuidando.

À vó Maria e a *bisa* Ciana, originárias do recôncavo - por que são tão eternas?

Ao vô José, baiano pardo e andarilho, também pela ancestralidade.

Ao vô João Maria da Rocha, negro, que (nos) impingiu outra ancestralidade e, com vó Mariana Garcia, ensinaram a tolerância e impuseram, logo após o ciclo da escravização formal, o respeito à diferença - o vazio de não ter seus colos e saberes.

À Dona Chiquinha, minha mãe, que, rigorosa, generosa e terna, iniciou a paixão pelos livros, a história e a rebeldia. Ex-professora, recusou todos os autoritarismos. E foi, com meu pai, *mi primera escuela*² nos sertões e nas lonjuras de Goiás.

¹ Figura mítica feminina da cultura Mehin/Krahô, também nome de escola agroecológica no seu território e uma pachamama nos cerrados centrais.

² Da canção *Con Los Hilos De La Luna*, da cantante cubana Lúbia Maria -Álbum: Puertas, 2008.

Ao meu pai, Sebastião ou seo *Seba*, que, camponês, inculuiu o amor pela terra, pelo simples e, sobretudo, que a vida em relativa irresponsabilidade não seria o fim do mundo. Muito sábio, sem saber todas letras. Mas conhecia todos os números.

Às minhas irmãs - as seis Marias - Santer, das Graças, Cida, Goretti, Fátima e Dorinha, muito amadas. E, ainda, Sandra, Jurema e Tânia (que vieram crescidas). Ajudaram desmascarar, cedo, as contradições patriarcais e, mesmo nas jornadas a mais, nos tratam com doçura, paciência e sabedoria imensas. Solidarias e pedagógicas.

Aos meus irmãos Durval, Luiz, Wilson e Célio com quem se aprendeu o quão importante é viver algum tempo juntos. Irreverências, solidariedade e cumplicidades intermináveis. O amor fraterno é imenso. Caminhar é preciso, a vida há de seguir.

E Abdias que, quase crescido, chegou ,depois, das ruas.

Às minhas famílias, paterna e materna - e as que me adotaram, com ternura -, tias e tios, primas e primos sobrinhas e sobrinhos - (de todos os graus e todas cores) - pela vida de respeito e muita solidariedade. Gente que trabalha e que ama.

Aos amigos-e-amigas que ajudaram seguir nas batalhas cotidianas, tantos nomes.

E as/os que tombaram pelo caminho ou, simplesmente, desistiram como recusa.

À Vera, Fatinha, Creuzinha, Alcione, Euni, Glória, Maria Martins, Merita, Luiz Gerci, Dalisia, Lauro Vasconcelos, prof. Maia (que ofereceu meu primeiro texto e fotos ao jornal), Vilmar Alves, Itamar, Isanulfo, Luiz , Dias Mendes e Robson Batata, que, mesmo com imensa generosidade, não tiveram tempo ou paciência para esperar este texto.

A Lucas Fortuna, pela liberdade assumida, andanças e aprendizados com os povos daqui. E os ensinamentos sobre a diversidade na existência.

Ao Vilmar, primo, possivelmente executado em suposta fuga de penitenciária.

Que estejam em paz

Às e aos vizinhas/os na infância, de ruas e terras, minhas famílias ampliadas. Sió, filha e filhos, Divina, Glória, Nilva, Dalila, Marta e Ênio, Dona Amélia e seo Divino Dona Maria e seo Zezinho, Esmeralda, Irene Barbosa e mãe, Lázara, Vitória, Aparecida, Alfredo.

Às comadres e compadres Fatinha, Glória, Neusa, Valquíria, Moacir, Beraldo, Marlon, Zuza, Vinicius e às/aos afilhadas/os Mariama, Márcio, Vinicius, Clarinha, Lulinha.

Às madrinhas e padrinhos: Vilma e Agripina, Luis e Zé dos Santos.

Aos colegas de internato, única maneira de continuar os estudos em determinada época nos sertões de Goiás. De fato irmãos e irmãs (trabalhadoras e/ou freiras, silenciosas ou silenciadas), gente, também, pobre e do campo em sua maioria.

A quem, em Guapó, nas aulas de história, *causos* e irreverências de estudante de jornalismo, soube ouvir e perceber que a vida é feita de inquietudes, paixão e ternuras, onde todas/os são aprendizes. Escola ideal é aquela em que, um dia, não se reconheça, pela obra, quem é mestre e quem foi aprendiz. Gente pobre do campo, como eu.

À Alcina e José Maria, minha família portuguesa do Alentejo.

Ao filósofo André Berten, pela coragem na primeira orientação, em Louvain, e pela disciplina que (me) impôs se desejasse *sobreviver*.

À Capes, também, por uma bolsa no início desse longo processo doutoral.

Às/aos amigas/os em Louvain-la-Neuve: Maria Teresa Tortosa, Maúda, Jimena, Beatriz, Béatrice (pelo zelo eterno), Betty, Edith, Bahat, Alain, Dominique, Cécile, Fabianne, Marlys, Ana Maria, Léa, Lia, Tâninha, Margot, Margaret, Brigitte., Cristhine e Chico Padre, Patricia e Chico Mineiro, Adriana, professores Menieur, Carontini, Debuyst (pelo convite ao *cours méfis*) e Felice - por sugestões decisivas teoricamente - Cristhine, la *Soeur de la Comu*, Michel, exiladas e exilados da época, pela convivência e esperança eterna.

Merita, Pedro e as meninas Raquel e Laura, também da época. E Pili, da Catalunha. Fabianne, de Paris.

Ao paraguaio Pancho e ao time com portugueses, árabes e nós latinos, pelo futebol competente e solidário nas categorias amadoras belgas. Tempo alegre.

À dona Teca, pelos diálogos e bolsas que ajudou encaminhar para muita gente.

A Elton Costa Campos, que publicou primeiro texto e fotos, na *Folha de Goyaz*.

À escola do Gogomé, Itaberaí, onde descobri que queria ler e escrever muito.

Ao grupo escolar em Ituaçu, onde Edith – negra, sábia, professora - estimulou, ao máximo, a vontade de saber e a paixão pelo texto. Me senti imenso como o mundo.

Ao Liceu de Goiânia que, no Clássico, aprendi a decência da escola pública

À UFG, que emprestou extraordinárias/os professoras/es e amigas/os técnicas/os, motoristas, vigilantes e trabalhadoras/es tercerizadas/os e exploradas/os, que ajudaram enfrentar e pensar o dia-a-dia. Agora, presenteia, num giro antirracista: 72% de suas/seus estudantes são de baixa renda, mulheres-e-homens simples.

E que permitiu a terceira turma do jornalismo onde me formei, com solidez.

À Raquel, amada Téche, mais que irmã, pelos cuidados e conversas eternas. E as críticas, às vezes duras. Não só inspirou, decisiva nos crescimentos humano e teórico.

À Edilma -pelos papos internáveis no fundo da sala e pelo exemplo diante da vida- Maria Conceição, Ilza, Maria das Graças, Aninha, Ordália, Lucinha, Alice, Olga, Jane, Luiz Gerçi, Nériton, Alacyr, Isanulfo, Zé de Campos.

À Fatinha Garbelini, pela confiança, diálogos profundos e apoio decisivos.

À Lisbeth, pela fraternidade, compartilhar teórico e caminhadas pelos cerrados.

A José Vanderlei, pelas andanças, ajuda pedagógica imensa e formação sólida.

À Divina, Lindsey e Geisa, pela amizade, vivências no Sert/ao e encantamentos cerradeira/os.

À Sueli, pelas longas conversas, ideias inquietas e equipamentos para o coletivo Mag

À Silvana Coleta, pela vida dos videotextos, a comunicação e crianças com down e a ala psiquiátrica do Aduino Botelho.

À Angelita Lima, pela militância e aprendizados compartilhada/os que antecedem opções no e pelo jornalismo competente, leve e comprometido com a vida.

A Rafael Franco, pela amizade e apoios decisivos.

Lara Satler, pela intensidade das vivências com um povo originário, apoio e amizade.

Ideltônio, Mayana, Yura, João Cruz, Roberto, Lucas, Jessé, Victor, Welington da Xerox, Vinicius, Verinha, Carminha, Dorinha, Gustavo, *seo* Altair, *seo* Arnaldo, Tião, Loró e Adenério pelo apoio cotidiano e sereno, no trabalho e na existência;

À rádio Universitária, pelo compromisso com as lutas sociais e liberdade pedagógica, ainda que por um tempo. Do jornalismo vigoroso, com as periferias, no *Jornal das Seis*, *Outra Face*, *Acadêmicos do Esportes*, *Doutores da Bola*, *Maçaroca* e *Microfone Aberto*, à tarde e a semana inteiras. Sem trégua e com processos do Dentel.

À Silda, jornalista camponesa, pela terra-e-território nas barrancas do Araguaia.

À Lidia (La Paz), Carmen (Quijaro), Alice (Montevideo), Glória (Colômbia) e o caracol zapatista de Oventic e camponesas/es na montanha nicaraguense, pela crença na América Latina e no nosso futuro comum - e imenso.

Fernanda Cruz, pela poesia e cantoria no apoio à causa popular.

Verônica Aldé, por ensinar os sons dos cerrados e, pela flauta, tornar leves os passos no mundo.

Darli, Derly, Fatinha, Nelma, Ildeana, Ellesse, Inês, Norma, Jesuilma, Socorro, Linda, Santissima, Cristina, Lidia, Estela, Mazé, Iraides, Lee, Lucy, Salomão, Adalberto, ZéCesar, Ademário, Leônidas, Evandro, Antonio Moura – pelo esperar, muito afeto e zelo.

Sol (artista negra, amiga), Pastor Onaldo (do Ipê Rosa), padres e religiosas, e toda militância de rádio e tv livres comunitárias; mais que *Abraço*, refizemos o mundo e nos cuidamos tanto num tempo estranho, a ditadura.

À Sandra de Deus, pró-reitora predileta e as extensões da vida que nos unem.

Às/aos amigas e aos amigos do Instituto de Periodismo José Martí, em Cuba, pela compreensão profunda de América Latina. Um tempo feliz e crítico.

À Fenaj e à Unesco, pela escolha e bolsa de estudos.

Aos colegas, das periferias, por pular o muro e as divertidas peladas nos feriados e finais de semana no Colégio Universitário, com descanso sob concha acústica, inaugurada, pelos *Pequenos Burgueses*, do Teatro Oficina. Hoje, colégio militar.

As/aos colegas do *Top News*, ninho de irreverência, criação e descobertas.

Ao seo Arlindo, pedreiro e militante comunista que, toda semana, fazia crítica ao jornal e levava 20 exemplares para a posse do Areião. E permitiu entender como as ideias caminham na sociedade, nas leituras coletivas.

A Damião Rodrigues e Valdomiro Santos, mais lúcidos e produtivos na redação.

Às amigas e amigos ex-Cooperativa dos Jornalistas, a Projornal, que nos momentos duros do regime militar, soubemos pensar alternativa, efetiva e solidária, de trabalho criativo – e sem patrão – e garantir sustento e ternura à muita gente.

À Zequinha, Ana, Elzita, Nelinha, Cileide, Cláudio, Joãoamar, Jales, Mourão.

À Gina Louise, pela solidariedade, lucidez e carinho eterno.

À *Ayvu Etã* pelo sonho, ousadia, resistência e muita ternura: Riva, Rafaela, Emmerson, Milena, Rodriguinho, Livia, George. Mais e mais gente.

Ao Sindicato dos Jornalistas por ensinar que jornalismo é prática política.

À Adufg, escola de recusa aos fascismos societáveis. Pena tanta mudança.

Às e aos quilombolas Calunga, nas figuras de Tio Lúcio e Tia Joana, Dona Procópio, tio Galdêncio, professora Zefa, Rosalino e seo Elias que permitiram reencontrar e reaprender, nas serras, a ancestralidade negra, com tanta sabedoria, afeto e valentia.

Aos estudantes (Vânia, Ivana, Marcinha, Patricia, Lúcia, Elizamara, Carla, Karina e Leo) e colegas (Ladislau, Ferraz e Milão) que, com paixão – e atrevimento - no *Projeto Viva Calunga*, ajudaram bloquear usina Foz do Bezerra. Um feito memorável.

Às irmãs e irmãos da *TV Serrana*, Iriana, Kenia, Luiz, Daniel, Pedro, Waldo; da *Escuela de Cine de La Paz e El Alto*. Ivan, Patrício Luna; e da *Prodocumentales*, Alice e Agustín – por permitir o amor pelas imagens, pelo cinema popular e latino-americano.

À gente do *Gwatá*, do Diversitas, do Museu vivo Boe, do IPDMS, do Museu Vivo da Esperança, do Pindoba, – a pesquisa, aliada à vida, é possível e imprescindível.

A Pedro Casaldáliga, por alguns conceitos, veia poética e extrema rebeldia e por repassar, ofertando, um doutor *honoris causa* – da Unicamp - ao Rio Araguaia.

E a dom Tomas, pelo exemplo e por confessar paixão às rádios livres. O *jornalismo de catacumba*, dos dois, *ajudou* na *intercomunicação* entre os pobres.

A quem, por discordar, delatou ou processou, via justiça e polícia federais. Assim, estimulou o pensar consequente, o construir mundo igualitário e a comunicação libertária, apesar da lei de segurança nacional - permissiva até no ambiente de trabalho. Mas, ao *tocar piano*, na pf, o servidor pediu desculpas por estar colhendo as digitais.

A Nilo Benetti, meu advogado e militante comunista, pela perspicácia, coragem e olhar político. Um dia, pediu *habeas corpus* para um morto. Juristas riram; ganhou nos tribunais. Juntos, vimos que o *habeas spiritus* é mais assustador, porque libertário.

A Sidney Pimentel, pelas ameaças de morte, por defender esse direito de pensar e produzir na escola de jornalismo. Admiração eterna

À Maria Beatriz que, na coordenação, não se intimidou com as ameaças à liberdade de pensar e produzir no mesmo curso de jornalismo.

À Mindé, como dirigente sindical, por acompanhar, com firmeza, depoimento à polícia federal . Ainda pelo mesmo direito.

A Heldo Mulatinho e Itamir Campos, na direção , por resistir às pressões policiais – vindas também da reitoria na época – contra o jornalismo livre na universidade.

À história (e *nossas* tecnologias) que deu (ram) razão. O medo é sempre bem concreto mas não bloqueia, quando o caminhar é coletivo. Ainda assim, devolve-se em atrevimento: *no tenemos ningún miedo!*

Abpcom, encontro tardio, mas oportuno e indispensável, de pesquisadoras/es e comunicadoras/es populares, por uma dimensão libertária da comunicação, do jornalismo e do pensar que se buscam. A pesquisa, também, reencontra as maiorias.

Enfim, às mulheres e homens, jovens e crianças que compartilham existência e ensinam, com sabedoria paciente e rebeldia antecipatória, nos projetos: *Terra Encantada- gente miúda, direitos integrais* (do nosso Sertão), *Berra Lobo* (Oziel, Dom Tomas e Santa Dica dos Sertões), *Médio Araguaia- terra e território*; *Cine Sereno – as estrelas de nosso caminhar*, *Brabo* (Brasil-Bolívia), *Tanto Cerrado e Tanto Mar* (Sierra Maestra e Cuba de Marti), *Ciclo Internacional de Direitos Humanos – do isolamento à insurgência*, *Abya Yala – mostra cinematográfica América Latina e Caribe*, *Energia das Mulheres da Terra*, *TV Criança Lambança e TV Che* , *Circo da Comunicação e o Casa das Palavras*.

Muita gente que trabalha a universidade popular, enquanto desejo e caminhada.

À Carla Águas, primeira leitora. Cerradeira brilhante e parceira solidária, irmã.

A Marcos Valença, Julia Benzaquen, Karine Queiroz (também do Coletivo *Magnífica Mundi*) e Kátia Cardoso, pelas reflexões intermináveis, inteligência, apoios teóricos e mesmo moradias temporárias em momentos difíceis. Irmãs e irmão, sempre.

A Elias (por escolhas decisivas), May (por dobradinha numa tarefa teórica difícil), Fabrice (pelos conhecimentos literários e o reencontro com a Belgique) e Túlio (que tinha outra visão de mundo), pelos diálogos e afeto.

Foram e são importantes demais. Afinal, Coimbra e o CES permitiram nosso reencontro meio cósmico - intenso, criativo e rigoroso, diverso e divertido.

À amiga Tremembé, Edileusa Nascimento, pelo conhecimento e a terna ancestralidade que emprestava e envolvia, encantada.

À Cecília Macdowell, pela generosidade e paixão pelos *povos brasileiros*.

Às professoras Maria Paula Meneses e Margarida Calafate e aos professores Boaventura Santos, Souza Ribeiro, Clemens Zobel e José Mendes pela lucidez, dedicação e, sobretudo, contribuições e *incômodos* teóricas/os– determinantes - para se compreender coisas e ideais que, aos olhos, pareciam até justas.

A docência deve, mesmo, valer à pena.

Ao prof. Mendes, como orientador, pela paciência enorme e orientação segura em cada momento, aliadas à serenidade/certeza nas críticas que ajudaram muito e tornaram possível este texto doutoral. Muita gratidão, sempre.

À Cicilia Peruzzo, companheira das andanças e esforços teóricos determinantes na comunicação comunitária –e popular - na América Latina. Sempre inspirou e aceitou, de bom grado, ser coorientadora, também paciente e lúcida.

Às e aos trabalhadoras/es do CES e da FEUC, por tanto apoio que facilitou a vida em Coimbra. Lassalete, Maria José, Inês, Acácio, Pedro, Daniel, Ana Rita, José Almeida.

Ao CES, por abrir portas e ajudar a superar viseiras no universo do pensamento. E da vida, concretamente. Sem ele, o texto teria outro sentido ou não existiria.

Ah, e por permitir que esta conversa fosse um pouco longa.

Resumo

O texto se organiza, na articulação interna e externa, de três eixos: *terra-e-território*, enquanto tempo-espaço transfronteiriço do lugar, do constructo histórico milenar, de imaginário andante e seus sóciobiomas nos cerrados centrais do Brasil; *as pequenas humanidades* (Santos, 2004), lógica de vida e de solidariedade ético-moral comunitária e, ainda, pragmática da reciprocidade, do precisar da/o outra/o, ou seja, também com a natureza: a *palavra*, como esfera do desejo e da liberdade. O grupo humano, que se estuda, pode ser localizado na esteira empírico-teórica da rebeldia social e dos movimentos cidadãos dos últimos 40 anos, embora herdeiro de longa trajetória dos povos originários e transportados. Possesiras e posseiros urbanas/os, em Goiânia (Brasil). Gente negra e parda, em maioria, que ocupa, em levas, a cidade e impõe seus métodos de ação, a ocupação coletiva da terra, e elege o simbólico como esfera preferencial para os combates/embates pelo solo urbano. Os capítulos iniciais não só apresentam o sócio bioma cerrados, como parte constitutiva da trajetória civilizacional da reciprocidade, do co-evoluir com a natureza, mas, também, as perspectivas e o grande conflito dessa gente simples, *mulier/homo cerratensis*, com o modelo de apropriação e exploração da terra e do trabalho alheia/o, da conquista ao hidroagronegócio, também, escravizador do presente. Na globalização de racionalidade predatória, simbólica e biológica, que leva ao esgotamento da terra. O terceiro capítulo, no desejo de revisão paradigmática, se articula num diálogo, enquanto base de sustentação teórica, com desafios metafóricos, para além do que está posto, teoricamente, e, assim, estimular um reencontro da sociologia das ausências e das emergências com a trajetória milenar dos povos cerradeiros. E, daí, ousar formular uma sociologia da comunicação compartilhada que, nesse reencontro com os direitos integrais a humanos e não-humanos, comporte a *cerradania*. Postas as perspectivas teóricas, os três capítulos seguintes apresentam as/os seres ³ sociais, posesiras e posseiros urbanas/os, nas suas lutas pelo terra no espaço da cidade, nas narrativas que articularam, as práticas, gestos e ações coletivas/os no campo simbólico, como esferas de combate/embate (M'Bokolo, 2017; Brecht *apud* Mattelart & Mattelart, 1979) com jornais, boletins, comunicados, rádios livres e a tv ambulante, além dos poetas, poetisas, repentistas, teatro e a escola de fundo de quintal. Seres da palavra e do encantamento, não só anteciparam determinadas perspectivas na história da cidade, a

terra para quem vive ou trabalha sobre ela, a vida em solidariedade e reciprocidade ainda que com as contradições da existência, construíram práticas sociais, políticas e comunicativas que, de alguma maneira, anteciparam possibilidades que a humanidade, a qual pertencem de maneira consciente, incorpora e usa na atualidade. Importa como o processo se constitui; não basta se apropriar de algo que agora é sabido. Compreende-se quando se participa “*dos círculos de diálogos em que aquilo que compreendemos é compreendido*” (Brandão, 2005: 6); ação reflexiva é *pensamento tornado atividade coletiva e subversivamente consequente*. O quadro narrativo partirá desse universo da memória coletiva popular, colhido ou reencontrado.

PALAVRAS-CHAVE: Palavras Insubmissas, Comunicação Compartilhada, Posseiras e Posseiros, Transição Paradigmática, *Cerradania*.

Abstract

The text based itself on the in the internal and external articulation of three axis: 1) the *land-and-territory*, as time-space cross-border of the local scale, the millenary historical construct, the walking imaginary and its sociobiomes in the Cerrado (central savannahs of Brazil); 2) the *small humanities* (Santos, 2004), representing the logic of life, the community ethical-moral solidarity and the pragmatics of reciprocity, the need of the other, including nature; and 3) the *word*, as a sphere of desire and liberty. The studied human group can be located in the empirical-theoretical framework of social rebellion and citizen movements over the last 40 years, although inherit the long track-record of the native and transported peoples. The group is composed of urban squatters in Goiânia (Brazil). Mostly black and brown-skinned people who occupy the city in waves, and impose their methods of action, along with the collective occupation of the land, and elects the symbolic as the preferential fighting sphere for urban soil. The opening chapters not only present this socio-biome as part of the civilizational trajectory of reciprocity and co-evolution with nature, but also enter the perspectives and the great conflict of these simple people, *mulier/homo cerratensis*, with the model of appropriation and exploitation of land and work, from the conquest to hydro-agribusiness, the current enslaving. It all has as context the globalization of predatory, symbolical and biological rationality, leading to the depletion of the land. The third chapter aims a paradigmatic review. It is articulated in a dialogue between a basis for theoretical support and metaphorical challenges, going beyond what is presumably set. Hence, it reunites the sociology of absences and emergencies with the millenary trajectory of the *cerradeiros* peoples. From there, it dares to formulate a sociology of shared communication that, in this reunion with the integral rights to human and non-human, includes the *cerradania*. Given the theoretical perspectives, the following three chapters present the social beings, urban squatters, in their struggles for land in the city space, as well as the narratives they articulated: practices, gestures and collective actions in the symbolic field, as combat/clash spheres (M'Bokolo, 2017; Brecht *apud* Mattelart, 1979) through newspapers, newsletters, bulletins, free radio and mobile TV, poets, *repentistas* (poetry improvisers), theater, and backyard school. Beings of word and enchantment, not only built certain perspectives on city's history, the land for those who live or work on it, life in solidarity and reciprocity even with the contradictions of existence, built political, communicative and social practices that , somehow,

anticipated possibilities that humanity, which consciously belong, incorporates and uses today. It matters how the process is constituted; it is not enough to appropriate something that is now known. It is understood when one participates “*in the circles of dialogues in which what we understand is understood*” (Free translation. Brandão, 2005: 6). The reflexive action *is the thought made into a collective and subversively consequential activity*. The narrative framework will start from this universe of popular collective memory, now collected or rediscovered.

KEYWORDS: Unsubmissive Words, Shared Communication, Urban Squatters, Paradigmatic Transition; Cerrado Belonging.

Lista de siglas e acrônimos

ABPCOM – Associação Brasileira de Pesquisadoras/es e Comunicadoras/es em Comunicação Popular, Comunitária e Cidadã

ADUFG – Sindicato de Professoras e Professores da Universidade Federal de Goiás

ANATEL – Agência Nacional de Telecomunicação

ARENA – Aliança Renovadora Nacional

BNH – Banco Nacional da Habitação

CAIS – Centro de Atenção Integral à Saúde

CRJ – Casa de Referência da Juventude

CCRI-CG – Comité Clandestino Revolucionário Indígena – Comando General

CEPAIGO – Centro Penitenciário de Atividades Industriais do Estado de Goiás

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CPU – Comissão do Posseiro Urbano

CRJ – Casa de Referência da Juventude

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DFRVA – Delegacia de Furtos e Roubos de Veículos Automotores

DENTEL – Departamento Nacional de Telecomunicação

DPJ – Departamento de Polícia Judiciária

GWATÁ – Núcleo de Pesquisa em Agroecologia

EFAGO – Escola Família Agrícola de Goiás

EFAU – Escola Família Agrícola de Uirapuru

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FAO – Fundo das Nações para a Agricultura

FEGIP – Federação Goiana de Inquilinos e Posseiros

FGTS – Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

FM – Frequência Modulada

FNRF – Fórum Nacional de Reforma Urbana

FUMDEC – Fundação Municipal de Desenvolvimento Comunitário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiros de Pesquisa e Estatística

ICRT – Instituto Cubano de Rádio e Televisão

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
IFG – Instituto Federal de Goiás
INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPLAN – Instituto de Planejamento
MCP – Movimento Camponês Popular
MDB – Movimento Democrático Brasileiro ~
MPB – Música Popular Brasileira
MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
MTST – Movimento dos Trabalhadores Sem Teto
MUP – Movimento por uma Universidade Popular
NTFSI – Núcleo Taknakay de Formação Superior Indígena
OAB – Ordem dos Advogados do Brasil
OGU – Orçamento Geral da União
OVG – Organização das Voluntárias de Goiânia
PDS – Partido Democrático Social
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PM – Polícia Militar do Estado de Goiás
PROJORNAL – Cooperativa dos Jornalistas Profissionais do Estado de Goiás
PT – Partido dos Trabalhadores
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
SNI – Serviço Nacional de Informações
SPAR – Secretariado da Pastoral Arquidiocesano
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
STF – Supremo Tribunal Federal
UCBC – União Cristã Brasileira de Comunicação Social
UDN – União Democrática Nacional
UDR – União Democrática Ruralista
UEG – Universidade do Estado de Goiás
UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UNILA – Universidade Federal da Integração Latinoamericana
UFG – Universidade Federal de Goiás
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
USP – Universidade de São Paulo

UNESCO – Fundo das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para Infância

UPG – União das Posses Urbanas de Goiás

Ilustrações

Foto 1: Geralda, posseira da N. Esperança e, hoje, socióloga e nome de rua

Foto 2: As árvores das florestas anãs do cerrado.

Figura 3: Aldeia de São Jozé de Mossamedes

Foto 4: Santa Dica e os anjos guerreiros.

Foto 5: Conselho de Córrego – Trombas e Formoso.

Foto 6: Jardim Nova Esperança, da ocupação aos dias atuais -Maria Rodrigues.

Foto 7: Capa do livro -“Os 10 anos de uma Nova Esperança”.

Foto 8: Primeira manifestação política no governo militar, na cidade. Robinho

Foto 9: Abertura de ruas por posseiras/os, no Jardim Nova Esperança, 19

Foto 10: O jornal das posses urbanas

Foto 11: Ronnie Barbosa, coordenador da *TV Ambulante*, jornalista e cinegrafista popular, posseiro.

Foto 12- Xandú – poeta, violeiro, cantador e militante

Foto 13: Comunicados e boletins

Foto 14: Dona Geralda e uma de suas pinturas, no *Quatro de Outubro*

Foto 15: Grupo de teatro Alma Nova, no campus da UFG, 1989.

Foto 16: Rua Gina Louise - jornalista, ex-dirigente sindical e ex-Projornal

Foto 17 – Nova Esperança, 1979, a luta coletiva pela terra no espaço urbano

Sumário

Agradecimentos.....	i
Resumo.....	viii
Abstract.....	x
Lista de siglas e acrônimos.....	xii
Sumário.....	xv
Como narrar os cerrados encantados e sua imensidão.....	xix
Introdução.....	1
Capítulo I -Singela indagação à teoria política - da insubmissão e dos movimentos populares.....	12
1. Comunicação, memórias e rebeldias sociais.....	13
1.1. O direito de (re)contar a história.....	13
1.2. A cultura política cabana – o popular e suas inquietudes.....	16
1.2.1. Seres escravizadas/os e insubmissas/os e teorias da dominação.....	20
1.2.. O trabalho como uma questão de <i>outra natureza</i>.....	24
1.2.1. A recusa do trabalho para outrem.....	24
1.2.2. À produção, o controle dos desejos e do tempo.....	27
1.2.3. A rebeldia, suas revoluções e as insubmissões cotidiana.....	31
1.3. Da insubmissão e do desejo nas práticas sociais	37
1.3.1. Uma inquietação que se assenta nas liberdades plenas	37
1.3.2. Por que assim tão rebeldes? Sobre as mulheres e a sua insubmissão.....	41
1.3.3. A pedagogia da rebeldia das mulheres pobres.....	44
Capitulo II – Civilização e reciprocidade – os cerrados enquanto pensar e estar no mundo	48
2.1. O contexto alargado: terra, territórios e as pequenas humanidades	49
2.1.1. O espaço e sociedade, em reciprocidade	49
2.1.2. As e os <i>andarilhas/os da claridade</i> , culturas em movimento	53
2.1.3. Da tradição Itaparica, <i>outra cientificidade</i> na co-ocupação dos cerrados	57
2.2. A cidade eloquente e seres dissonantes – as/os <i>boku kejewuge</i>	61
2.2.1. Nos sertões, correm os rios e, com eles, os seres vivos e suas ideias	61
2.2.2. Das negras e dos negros, das pardas e dos pardos, cores da rebeldia nos cerrados	66
2.2.3. A complexidades das sociedades <i>cerratensis</i>	70
2.3. A <i>Marcha para o Oeste</i> ou as bases guerreiras de conquista.....	75
2.3.1. A cidade deslumbrante e o mundo encantado, as coisas só do povo.....	75
2.3.2. <i>Sojificação</i> da sociedade, hidroagronegócio <i>triumfante</i> e a retomada (seu) trabalho escravizado.....	79
2.3.3. <i>Marãiwatsédé</i> , a aldeia mãe e a recusa à brasilidade única: ou uma não-tardia revanche indígena- Camponesa.....	84

Capítulo III - Uma transição paradigmática sobre o movimento social e sua comunicação	91
3.1. A longa trajetória histórico-popular de uns conceitos	91
3.1.1. O popular revisto e que desliza na sociedade das <i>massas</i> . Ou fora dela.....	95
3.1.2. A massificação imprecedentede, os interesses do capital e de suas das elites	96
3.1.3. Contra o <i>telos</i> aristotélico, o movimento como dinâmica viva.....	101
3.2. Outras coisas mais sobre a cultura e o movimento social.....	104
3.2.1. Jornalismo e os embates da cultura popular	104
3.2.2. A <i>massa</i> não falará ainda com a <i>massa</i> , afinal.....	109
3.2.3. Visão não-hegemônica do mundo e outras narrativas dissonantes.....	115
3.3. Um paradigma insurgente.....	119
3.3.1. Das ausências e das presenças. Por um outro cosmopolitismo	119
3.3.2. <i>Das terras do benvirá</i> : natureza enquanto espaço infinito, casa e pensar.....	123
3.3.3. Da vida compartilhada e da comunicação insubmissa, a <i>cerradania</i>	128
Capítulo IV - Das metáforas e das práticas sociais- ou sobre algumas hipóteses.....	133
4.1.A subversão dos fluxos gera a emergência de nova ordem informativo-simbólica.....	134
4.1.1. De uma gente do interior, a cidade e seres insurgentes.....	134
4.1.2. Terra dos desejos, cidade dos corpos - os <i>desiguais</i> tomam seu lugar no mundo.....	138
4.1.2.1. Gesto 1 - Assim começa o mundo de posseiras e posseiros - era julho	138
4.1.3.2. Gesto 2 - Em outubro, a luta de classe bate à porta, violenta	153
4.1.3.2.1 Gesto 2.1 - “Enquanto isso, outras centenas de homens, mulheres e crianças foram até as máquinas com toda a fúria e desespero”	153
4.1.3. Poemeu I: <i>foi gente do campo e da cidade, nesse chão</i>	158
4.2. Respostas às ausências da engenharia social no urbanismo popular	162
4.2.1. Gesto 3 - Rabiscando a outra cidade, traçando ruas e sonhos	162
4.2.2. Gesto 4 - “ <i>Foi a dona Maria Baixinha</i> ” – uma informação que leva à outra e, assim, até a rede.....	168
4.2.3. Gesto 5- Outras coisas também muito importantes.....	174
Capítulo V- O popular comunicativo é esfera insurgente da cultura	181
5.1.A cidade e as almas delirantes que chegam e ficam. Ou seguem seu destino.....	181
5.1.1. Ato I – O teat(r)o	184
5.1.2. Ato II – O <i>Quatro de Outubro</i> - as palavras voam ou o povo <i>por escrito</i>	190
5.1.3. Ato III - Posse e poetas. A cidade em forma de hai-kais populares, inconvenientes.....	196
5.1.4. Ato IV – <i>TV Ambulante</i> , outra concepção do belo. E da bela	201
5.1.5. Ato V- Xandú, um <i>cantadô</i> - o protesto e a felicidade da gente simples.....	208
5.1.6. Ato VI - A(s) rádio(s) livres e comunitárias como gesto de subversão extremada	216

5.1.6.1. Sub-ato VI (1) - No ar, a outra voz e outros ruídos	219
5.1.6.2. Sub-Ato VI (2) – Música Sertaneja, a grande audiência.....	221
5.1.7. Ato VII– Ninguém fora, todas/os.....	223
Capítulo VI -A comunicação compartilhada popular é cosmopolita e contra-hegemônica	228
6. 1.Outro modo de se ver e viver no mundo, uma comunicação cerradeira	229
6.1.1. Pela Terra, a grande batalha simbólica	231
6.1.2. Quando a mulher e o homem simples fazem os seus combates	236
6.1.3. O <i>chão vermelho</i> ou pulsões ideológicas de uma cidade sem trabalhadoras/es	241
6.2. Os sonhos e as possibilidades de uma imprensa democrática	246
6.2.1. Uma postura coletiva e não-autoritária	246
6.2.2. Um jornalismo popular - e suas peculiaridades	251
6.2.3. A poetisa subversiva, do <i>capeta</i> , e o governador, de mãos sujas com carvão	255
6.2.3.1 (Poemeu II) – o midiativismo popular	255
6.3. Do conhecimento e outras insurgências nas lutas sociais populares.....	261
6.3.1. <i>Das sombras da noite e das sombras da opressão</i> – classes sociais e periferias.....	261
6.3.2. O dia em que Paulo Freire foi ter com uma gente simples, nas suas posses.....	265
6.3.3. Da peleja mais contundente pelas liberdades plenas – as rádios livres	269
6.3.4. Do fundo de quintal à <i>Casa das Palavras</i> , a vontade de uma universidade.....	273
Capítulo VII - Do método	279
7. Sobre o método – algumas cosideração quase inabituais.....	280
7.1. O espaço e o tempo da observação	280
7.2. As rupturas – o terreno e seus diálogos.....	284
7.3.Quando método e disciplinas inter cruzam-se	286
7.3.1. Das escritas populares, a consolidação de um método narrativo	287
7.4. Os campos e subcampos do terreno	293
7.4.1. Os passos metodológicos.....	293
Capítulo VIII (Conclusão-) No esforço de uma conclusão e suas eternas incompletudes	298
8.1. Monocultura discursiva, uma história longa – bem longa	298
8.1.1. Das barrancas do Araguaia e das escritas cerradeiras	300
8.1.2. Algo, ainda, sobre a insubmissão popular.....	303
8.1.3. Do encontro entre conhecimento e lutas sociais – o pensar compartilhado	306
Referências Bibliográficas.....	311

Como narrar os cerrados encantados e a sua imensidão?

Meu senhor, peço licença,
prá mostrar minha ciência.
Cantadô de consciência
rima onça e colibri.
(Zé DiLuca, 1985)⁴

1. Quase um alerta ou histórias a ser contadas a povos longínquos



Figura 1: Geralda, posseira da N. Esperança e, hoje, socióloga e nome de rua
Foto: Nilton Rocha

O projeto de pesquisa, que dá corpo a este texto doutoral, impôs um longo processo de aprendizados, com avanços, descobertas e, mesmo, fracassos corriqueiros ou surpreendentes. A primeira grande descoberta, por sorte, no processo como um todo, foi a necessidade de uma assumência⁵, de quem pesquisa, como oriundo e pertencente aos universos que, pela dinâmica acadêmica, deveriam ser de observação.

Ou, um ser do campo, nos sertões e seus cerrados centrais no Brasil, gente *cerradeira*⁶, *mulier/homo cerratensis*⁷, ainda que na cidade. Não em complacência. De

⁴ . Poeta e militante popular da Prelazia de São Félix, no Rio Araguaia, Mato Grosso.

⁵ Derivado de assumir ou assumente, “que assume ou toma para si alguma qualidade de outrem. *Dicio* - Dicionário online de português (<https://www.dicio.com.br/assumente/>).

⁶ O conceito é de Mendonça, 2004, e se aplica à gente e coisas dos cerrados – um tipo de vegetação que ocupa cerca de 2 milhões de quilômetros quadrados nas regiões centrais, principalmente. Mais detalhes no capítulo III.

maneira determinada, o reencontro com o lugar de origem, do estar no mundo, das vivências e compartilhar – esferas não-distintas - das festas, religiosidades, resistências e combates simbólicos, nos veículos e processos comunicacionais comunitários.

Dessa proximidade, a facilidade das intromissões (Ribeiro, 2004) e até mesmo o compadrio⁸. Algo que John Reed receberá de um combatente de Pancho Villa⁹. Os riscos, portanto, não estavam apenas nas contradições e elementos subterrâneos ou não que, teimosos, não se revelam facilmente dentro das dinâmicas sociais, nem aos enquadramentos da teoria e desafiam mesmo os limites de quem pesquisa.

Podem estar, seguramente, na cumplicidade ou nas tentações da vaidade teórica ou não a que generosidades ou atrevimentos populares que acabam, de certo modo, promovendo honrarias e cortejos que podem turvar o olhar ou até-lo apenas ao que interessa a esses grupos humanos, que se estuda. Empréstimo de nome para, em vida¹⁰, ser nome de rua pode parecer, sem o zelo necessário, um cruzado no queixo acadêmico.

Ao receber a homenagem¹¹, com colegas jornalistas, aliadas/os e pessoas do movimento de posseiras/os urbanos, no Vale do Sonhos, bairro construído em processos de mutirões, coletivamente, com destacada participação feminina, um pesquisador, de fato, tem ampliado as possibilidades em, na cota de suposta vaidade, não perceber nuances dos processos a que, por isso mesmo, teria se implicado no tempo da pesquisa.

O conflito inicial - da vivência numa redação - se estabeleceria na incapacidade do jornalismo convencional, atado à dinâmica capitalista como seu cavalo de batalha simbólica, em cobrir e, sobretudo, compreender e narrar as lógicas em que tais movimentos periféricos se constituíam ou se moviam, naquele momento, ao questionar o direito de propriedade e, no contraponto, avançar sobre a função social da terra¹².

⁷ A primeira definição é de Bertran (*apud* Barbosa, 2011).

⁸ De combatente popular ao jornalista John Reed, *México Insurgente*, filme de Leduc, Paul (1973)

-[...] *mas que amigos, vamos a ser compadres*[...]

- *Si, si, compadres.*

- *No, no. Vamos a ser Hermano. Hermanos, Juanito!* [...] (34:26 a 34:41 minutos)

⁹ Camponês que, com Emiliano Zapata, participou da revolução mexicana, 1910. Reed cobria a rebelião para agência de notícias norte-americana. Dele, *Os dez dias que abalaram o mundo* (1980)

¹⁰(<https://www.google.com.br/maps/place/R.+Prof.+Nilton+Jos%C3%A9++Res.+Vale+dos+Sonhos,+Goi%C3%A2nia+-+GO,+74684-130/@-16.5975521,49.208164,17z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x935ef2a6ff4cc93f0x15cf4947c9d4664!8m2!3d-16.5975521!4d-49.2059753>).

¹¹ A rua prof. Nilton José, com o código postal 74.685- 130, nasce na avenida Robinho Azeredo e morre na José Beraldo, do movimento de posseiros, e segue paralela à Gina Louise e corta a Nativo Natividade, dirigente camponês assassinado em, por encomendada pelo prefeito da cidade de Carmo do Rio Verde, em Goiás: “No caderno de Júlio Santana está (ou estava) escrito: “Matar Nativo da Natividade (presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais) em Carmo do Rio Verde, Goiás. Mandante, prefeito Roberto Pascoal. Contato na cidade, Genésio. Pagamento, 2 milhões de cruzeiros” (*apud* Belém, 2014: 1).

¹² Da leis das terras (1850) à constituição de 1945 que, no preâmbulo, garantiria, em tese, a função social e primordial da terra. Cf. Henig *et al*, 2017.

Do compartilhar contínuo, na observação e vivências, o esforço de compreender em profundidade e, assim, poder, enquanto proceder do trabalho intelectual, realizar de maneira aproximada (Bourdieu, 1993), e dentro de métodos, minimamente rigorosos, leitura atenta e, depois, reflexão que consigam situar esses seres sociais, *cerradeiras/os*, numa trajetória histórica e a cumplicidade determinadas em coevoluir com a natureza.

Pesquisar e pensar a esfera popular, incorporada por mulheres e homens simples (Martins, 2004) dos cerrados centrais, *locus* privilegiado e conseqüente da reflexão- que desagua no coletivo posseiras/os urbanas/os e numa teoria responsável (Meneses, 2005) - que, em ritual inspirador/metafórico, teria que embrenhar-se pelas contradições, especificidades e rudezas criativas dos sertões *bravios*, com tempos e gente ancestrais

Uma gente que, curiosamente, não esperou o Gênesis¹³ e o seu hipotético mundo acabado. Optou-se, portanto, em coevoluir com ele (e a natureza), sendo parte, criadora/or e criatura. Ao se fixar, com determinada convicção, no (des)encontro colonial, como referencial de sua trajetória teórica, o pensamento pós-colonial evitaria, assim, os riscos de ter, também, a sua própria e muito contraditória *pré-história*?

Mas por que o *Popol Vuh*¹⁴, por exemplo, o livro sagrado dos maias, continua vivo além das bibliotecas dos historiadores e dos antropólogos? Construída ao longo dos tempos pelo povo maia-quiché, esta grande **obra anônima e coletiva** não apenas continua sendo um dos pontos culminantes da literatura da América Latina. [...] **é também uma ferramenta formosa e afiada, porque os mitos que contém continuam vivos na memória e na boca do povo que os criou.** [...] **Os mitos sagrados, que anunciam o tempo de luta** e o castigo dos soberbos e dos ambiciosos, recordam aos índios da Guatemala que eles são pessoas **e que têm uma história muito mais longa que a da sociedade que os usa e despreza, e é por isso que nascem de novo a cada dia** (Galeano, 1990:) (Grifos do pesquisador)

Povos e culturas apresentam, de maneira determinada, a reivindicação para se incorporar, no esforço de outra epistemologia, o tempo mais alongado de sua Tradição Taparica, ao se constituir numa civilização *cerradeira* da reciprocidade (Ribeiro, 2005) com a/o outra/o, há mais de 18 mil anos, numa genuína e, de certo modo, extraordinária co-evolução compartilhada com a natureza e tudo que ela comportava e comporta.

Assim, os cerrados, como parte determinante e quase exclusiva dos sertões,

¹³ Perspectiva trabalhada por Porto-Gonçalves: “No entanto, se consideramos a produção científica que vem da arqueologia, lá veremos que as populações que ocuparam essas imensas áreas da América do Sul, inclusive as suas florestas, não esperaram, **tal como no Gênesis, que os ecossistemas ficassem prontos para ocupá-los.** Ao contrário, os Tupi e os Guarani, assim como os Aruaques, **entre outros povos, foram ocupando essas áreas enquanto esses ecossistemas se formavam e, assim, foram co-evoluindo, eis a palavra-chave, com esses ecossistemas.** Assim, não há um ecossistema anterior à ocupação por esses povos e suas culturas, como muitos, prisioneiros dos paradigmas dicotômicos já superados, querem fazer crer.” (2002a:6) (Grifos do pesquisador).

¹⁴ Livro sagrado maia, o *Popol* (reunião, comunidade, casa comum, junta); e *Vuh*, árvore/livro, Cf. Brotherson e Medeiros, 2007.

sugerem às/os pesquisadoras/es, de maneira vigorosa e ainda que delirante, não mero recuo mas convite ao seu reencontro – e numa longa trajetória criativa e rústica - para compreendê-los melhor. Aí, e no pensamento ameríndio, não é o presente que retorna ao passado, mas ele que, ciclicamente, se apresenta ao presente (Gruzinski, 2001).

Produção teórica, ainda e não ciente dessa alienação, acumularia imensa dívida ético-moral com esses sócios biomas quando, em seus discursos, sermões¹⁵, artigos e leis, garante *avanços* sobre eles e (des) governos, que os desfiguram nos estragos a humanos/não-humanos pelo modelo predador na produção de grãos, hormônios e agrotóxicos: agronegócio capitalista ou, como extensão, a agroburrice¹⁶ (Habib, 2011).

Para consumir esse projeto, ganham importância as instituições-suporte (Marcondes, 1985): a comunicação possível em cada época, incluindo o jornalismo, a literatura e a religião, como esferas das ideologias de Estado¹⁷. Assim, sobrevive a teoria dos espaços vazios e avança a sojificação da sociedade, onde sertões e cerrados seguem como esferas do atraso, de gente bravia ou preguiçosa, sem valores.

Espaços vazios e seus intelectuais homologadas/os¹⁸, numa inversão quase completa da visão gramsciana, como escribas, cúmplices e narradoras/es de lógica dissimulada e violenta, onde as cidades de Goiânia e Brasília brotam – antes, os presídios militares - como bases guerreira das novas etapas da conquista, numa constrangedora aliança contra os interesses de um mundo justo nos cerrados centrais.

¹⁵ Padre Manuel da Nóbrega se empenhou, antes, na conquista do Rio Tocantins. Mais recente, Dom Fernando Gomes, arcebispo de Goiás, encaixa a construção de Brasília na ideologia desenvolvimentista/militar da expansão territorial, de conquista: “Mas eu sinto que uma civilização nova surge, a civilização mediterrânea - juntando, agora, todos os valores da Pátria, desde aqueles que estão situados à beira do Atlântico, até os que avançam para o Pacífico [...] Goiás está sendo o centro de irradiação de toda essa cultura, de toda esta nova civilização” (*apud* Duarte, 1996)

¹⁶ Do ex-pesquisador da Unicamp, Habib, Mohamed Ezz El Din Mostafa: “**Já estou cansado de ver o Brasil exportando matéria-prima e chamar isso de agronegócio; isso é agroburrice, ignorância** [...] O que acontece no Brasil é uma atividade agrícola extremamente deficiente, que precisa evoluir. O grão de soja nunca é superior a um real e para produzi-lo, o país gastou no mínimo 200 litros de água. O Brasil já perdeu 95% da Mata Atlântica, mais de 80% do cerrado e 20% da Floresta Amazônica. Será que está valendo a pena vender energia e chamar agroenergia de bioenergia para enganar o povo brasileiro? Não se produz bioenergia com a cana-de-açúcar e com a soja. Já estou cansado desse tipo de tática enganosa” (idem:5) (Grifo do pesquisador).

¹⁷ “[...] daí que podemos compreender donde provêm as ideologias que se realizam e afrontam nos AIE. [...] as ideologias não «nascem» nos AIE, mas das classes sociais envolvidas na luta de classes: das suas condições de existência, das suas práticas, das suas experiências de luta, etc.” (Althusser, 1970: 119-20).

¹⁸ “Nos últimos anos, contudo, essa diferença (entre conhecimento e informação, entre o papel do intelectual e a função midiática) não apenas se esgarçou, como se tornou quase nula. Por isso, hoje estamos diante de um novo tipo de intelectual: o *intelectual homologado*.

Este tipo de intelectual surge nos espaços da mídia hegemônica como uma espécie de adendo à informação, um *plus*, pois o saber, representado pela sua presença, que supostamente emprestaria prestígio às notícias é dado sempre na forma da informação, portanto descaracterizando os elementos que constituem qualquer tipo de conhecimento. Ou seja, sobre critérios que fazem do saber um não saber” (Alavina, 2017: 1).

Ao coronel cabe o controle e o domínio; o doutor se faz valer mais pelo poder da inteligência e da cultura, pelo prestígio da palavra ou por serviços prestados na advocacia e na medicina às famílias ricas ou às massas pobres[...] Ou fazem uma simbiose: **o coronel entrava com a influência pessoal ou do clã, com o dinheiro e a tradição, o doutor, a ele aliado, com o manejo da máquina incumbindo-se das campanhas jornalísticas, da oratória nas ocasiões solenes, do ajustamento, das tricas, da votação, da apuração e das atas dos recursos eleitorais e dos debates das vereanças quando havia oposição** (Carone *apud* Silva, 1982: 35)¹⁹ (Grifo do pesquisador).

Um embate em que a capacidade dos grupos populares, sem grandes jornais ou, depois, rádio ou tv, sempre conseguiram organizar e fazer circular as informações de seus interesses (Nicolas, 1985; Ferreira, 1987) ou, ainda, articular rede de comunicação, invisível e ágil, nas transfronteiras de Goyaz e Grão Pará (Brito, 2011). As bases dessa intercomunicação entre os pobres (Casaldáliga, 1993) parecem ir mais longe.

A opinião pública, portanto, estava também nas intersecções desses universos sociais hierarquizados, mas em comunicação constante, principalmente no espaço comum onde todos se encontravam: **as ruas, as tabernas, os bilhares, os fortes, os mocambos, os rios, os bares e as embarcações que cruzavam os rios amazônicos. Grande parte das retóricas de revolução pode também ser estudada a partir das práticas de controle da reação ou das forças da contra-revolução, especialmente àquelas que não foram construídas a partir dos e nos impressos** (Brito, *op.cit*:45) (Grifo do pesquisador).

A aliança discursiva de coronéis e seus aliados homologados, no passado e no presente, corroída pela palavra, e sua oralidade, quase sempre, iletrada, no espírito das *fabulose popularium narrationes* (Zumthor, 1983: 283; 1984: 45), antiga e vigorosa maneira de falar, onde a voz continua sendo um dos caminhos eficazes, porque a garganta passa a ter significado marcante para as majorias em toda sociedade,

E se um dia a classe pobre alcançar a gestão sobre seu destino, **a sua cultura não deixará de englobar valores dos que trabalham, valores que se opõem aos dos que dominam.** Valores como interesse verdadeiro pelo outro, **a maneira direta de falar, o sentido do concreto e a largueza em relação ao futuro**, uma confiante adesão à humanidade que vier, tão diferente do projeto burguês para o amanhã, da redução do tempo ao contábil que exprime o predomínio do econômico sobre todas as formas de pensamento (Bosi, 1979: 30) (Grifo do pesquisador).

E, ainda, inventoras de outro discurso legitimador de um poder sobre o mundo, pois, na sua criação, vão recriá-lo permanentemente. O que vai de encontro ao prazer do texto, de construção e formatação coletivas, corrente nas escritas jornalísticas populares

¹⁹ Em Goiás, entre “ médicos, advogados, comerciantes, engenheiros e demais profissionais liberais [...] e os proprietários rurais não havia antagonismos de classe, mas complementariedade no domínio sobre o restante da população”.A eles se agrupam também os coletores de impostos, os juizes e os comandos da polícia (*apud* Silva, *op.cit*: 43-51)

também no universo comunicacional de posseiras/os urbanos como se vê, onde “*quem não saber ler, dita; quem sabe, escreve*” (Gomes, 1986)²⁰.

Toda leitura da palavra pressupõe uma leitura anterior do mundo, e toda leitura da palavra implica a volta sobre a leitura do mundo, de tal maneira que `ler o mundo` e `ler a palavra` se constituem um movimento em que não há ruptura, em que vai e volta[...] no fundo, para mim, implicam ´reescrever o mundo (Freire in Kotscho, 1987: 15).

O mundo brota, portanto, da narração, dessa vontade incontida de falar. Narradora/or²¹ pode(m), caso queira(m), derrubar as fronteiras do discurso citado, “afim de colocá-lo com as suas entoações, o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, como o seu encantamento ou o seu desprezo” (Bakhtine, 1990: 148). O discurso citado e contexto narrativo se vinculam por relações dinâmicas, complexas e tensas.

Entrelaçamento tal que um possível erro, de quem pesquisa as formas de transmissão do discurso, é negligenciar, de algum modo, o contexto narrativo onde ele se processa (idem: 150). Assim, importa o que essa gente simples faz com o que lê, como lê. Ou, porque *escreve*²². Vital manusear signos, quando se acredita que “*peu d’hommes en sont capables, et une infime minorité de femmes*” (Zumthor, *op.cit.*: 54)²³

1.1. Donde nascem os seres da palavra e do encantamento

Portanto, mulher/homem e contexto – de onde se *arrancam* os discursos – tendem a compor uma unidade, quando a narratividade da cultura a que pertencem é que lhe(s) facultam os meios de elaboração de seu próprio discurso e, ao mesmo tempo, permitem

²⁰ Comentário é de Valdir Black Gomes em reunião na produção do Jornal *Quatro de Outubro – a luta pela posse da terra*. Black, como era conhecido, além de militante pela terra, pertenceu aos movimentos gay e nego, mestre em filosofia com tese em Benjamin e a cidade, professor universitário, ex-coordenador da então posse do Jardim Nova Esperança, cooperativa popular de consumo e setores cultural/esportivo, bem da rádio *Alternativa FM, 104*, bem como da entidade estadual de posseiros e posseiras. É nome de rua no Vale dos Sonhos.

²¹ “O narrador(a) desempenha - ou deveria desempenhar - uma função social comparável à do *griot* nas aldeias africanas, do *bardo* na cultura celta, do *aedo* no mundo clássico grego. Contar histórias é um trabalho peculiar que pode trazer vantagens para quem o desenvolve, mas, contudo, é sempre um trabalho, tão integrado na vida da comunidade quanto o de apagar incêndios, cultivar os campos, assistir os incapacitados, etc. Por outras palavras, o narrador não é um artista, mas um artesão da narração” (Wu Ming, 2000:1).

²². Oportunas, aqui, reflexões de Bolléme(1996), *Le pueple par écrit*, e Janine (1987), posfácio de *O queijo os vermes*.

²³.” [...] **on peut savoir vivre mais non écrire, signer un document mais non lire**” (idem: 54). Estranho que as camadas populares enfrentam limites dessa imposição em dialogar com variações de apenas 23 caracteres ou letras. No Brasil, a taxa, entre 15 a 64 aos, chega a 27%, nos espaços urbanos, e 41%, nos rurais, de quem não sabe ler e escrever nestes códigos, pelo menos. Saramago inclui 40% da humanidade como “analfabetos funcionais” e Ramonet anexa a nova saga dos neo-analfabetos, também 40%, na relação com as tecnologias da informação; algo surpreendente de toda maneira. (Grifo do pesquisador).

conviver com as demais culturas sem se desfazer, em gestos contínuos de deformação, renascimento e revigoramento²⁴.

Mas, afinal, como é esse discurso popular? Para Frei Betto²⁵, na tradição bíblica, quem narra, não debate o conceito abstrato, faz ver a história. Narratividade que revela e esconde, num só tempo. A palavra decisiva, e não absoluta, a desenrolar fios do que se conta, se elabora. Gestos, olhares, toques, silêncios conformam trama, na plenitude do discurso (Martins, 1985; Levinas *apud* Derrida, 1969: 348; Rocha e Silva, 2007).

Linguagem visual que não exprime um conceito abstrato. “Na escrita, faz com ao se ler, não se limite ao conceito abstrato; você lê e vê a história, e, nela, você refaz o conceito” (Beto in Kotscho, *op.cit*:31). Perdura-se o que Zumthor identifica na cegueira de Homero – comum à/ao cantadora/e de feira- tradição oral camponesa anterior à escrita e recuperada nos poemas do *Che-King*, no século II (1983: 61,218-220).

Em *Le grand parleur*, sobre a nação e culturas Nãndeva/Kaiowá, Clastres (1974) se encanta com as belas palavras que, dirigidas às/os deusas/es, as/os tornam humanas/os e devedoras/es por, ter lhes retirado, em algum momento, a eternidade. Perspectiva que, também, terá um convívio, e um conflito permanente, com a visão *cristã-capitalista* (Guachet, 1985) de só considerar importante o que lhe é sagrado²⁶.

Les Belles Paroles: ainsi les Indiens Guarani nomment-ils les mots qui leur servent à s’adresser à leurs dieux. Beau langage, grand parler, agréable à l’oreille des divins qui l’estiment digne d’eux. Rigueur de sa beauté dans la bouche des chamanes inspirés qui les prononcent [...], ces né’ *en poran*, ces belles paroles, elles retentissent encore au plus secret de la forêt qui, de tout temps, abrita ceux qui, se nommant eux-mêmes Ava (les Hommes), s’affirment de cette manière dépositaires absolus de l’humain. Hommes véritables donc et, démesure d’un orgueil héroïque, élus des dieux, marqués du sceau du divin, eux qui se disent également les Jeguakava, les Adornés [...] (Castles, 1974: 79).

Povos da palavra e do encantamento²⁷ que se constituíram nos cerrados imensos e também encantados que, nos processos dialogais com o mundo e com os deuses, se afirmam como “depositares absolus de l’humain” (idem: 79) e, de toda maneira, humanizam o sagrado. Compondo, também assim, uma totalidade de todos os seres de um mesmo universo, em equilíbrio, sempre, como criaturas e criadoras/es. Ou seja:

A vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros

²⁴. “Um intelectual, para mim, nem precisa ser letrado. Foram intelectuais Antônio Conselheiro, no plano da cultura arcaica, e Euclides da Cunha, na erudita, Vitalino e Portinari, Jorge Amado e Clementina. Cada um deles com a sua visão de mundo, à luz da qual queria reformá-lo, ou sendo reconhecido pela gente do seu contexto como extraordinariamente capaz de prestar os seus sentimentos, dores e gozos da experiência de viver nesse mundo.” (Ribeiro, 1980) (Grifo do pesquisador).

²⁵. Depoimento exclusivo a este pesquisador, junho 1993. Ver também, ainda, Kotscho, *op. cit*:69.

²⁶ No mesmo sentido, Ferry e Gauchet (2008).

²⁷ Perspectiva, com base em Bohm (*A totalidade e a ordem implicada*, 1980), do jornalista e ambientalista Amorim, Elias, que vive na Chapada dos Veadeiros, em Alto Paraíso, Goiás.

Vinha da boca do povo na língua errada do povo
Língua certa do povo
Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil
Ao passo que nós
O que fazemos
É macaquear
A sintaxe lusíada (Bandeira, 2007).

Este texto, então, trata das culturas populares que, primeiras, ocupam os sócio biomas na parte central do país. Esferas onde a comunicação, necessária e oportuna, se constitui, se revigora e, de maneira concreta, também se renova continuamente. Um esforço, portanto, para se chegar à uma sociologia da comunicação, popular, compartilhada e insubmissa (Rocha, 2011; Di Felice, 2004), ainda que inicial.

O esforço em compreender a complexidade de suas sociedades, a circularidade libertária de *suas aldeias*, seres em plena autonomia e a insubmissão como fundamento da existência; nem senhoras/es nem escravizadas/os, livres. Ainda que essa continuidade não volte a se realizar de todo, no curto prazo, está nos horizontes do futuro e nas práticas cotidianas. Na busca da objetividade, este texto pode não ser de todo neutro²⁸.

Vou cantá no canto di primero
As coisa lá da minha mudernage
Qui mi fizero errante e violêro
Eu falo sério e num é vadiage
E pra você qui agora está mi ovino
[...]
Si eu tivê di vivê obrigado
Um dia i antes dêsse dia eu morro
Deus feiz os homi e os bicho tudo fôrro
Já vi iscrito no livro sagrado (Melo, 1986)²⁹

A questão da liberdade e da autonomia plenas, enquanto elementos constitutivos da *cerradania*³⁰, o reconhecimento intransigente de todas/os, humanas/os e não-humanas/os, como seres também de direitos integrais³¹. Algo, como extensão, se apresenta na

²⁸ O que remete a Boaventura Santos, em cursos do CES.

²⁹ O *Violeiro* (1986). Melo, Elomar Filqueira, no seu trabalho de cancionista, revela os cruzamentos criativos da música popular, no Brasil, onde o popular constrói os interdiálogos inovadores com o sacro. Dos romeiros, do ibérico, dos tropeiros e andarilhos, do cigano numa mistura até mesmo com o que se define como erudito. Algo presente, também, no (ex)grupo *Bendegó*.

³⁰ O conceito, nesta dimensão e herdado de florestania (pelos povos da floresta), vem sendo construído pelos Laboratórios Integrados em Jornalismo Compartilho e Coletivo *Magnífica Mundi*, do Curso de Jornalismo, Universidade Federal de Goiás. Brasil (Rezende et al, 2019; Rocha et al, 2019; Almeida et al.2018; Rocha e Costa, 2016) dentro das relações e parcerias efetivas como povos originários, quilombolas e movimentos sociais populares, da cidade e do campo, e pelos limites, muito abstratos e quase só urbanos, de cidadania. O que, como se sabe, exclui boa parte da humanidade e a natureza.

³¹ Dois exemplos dessa outra dimensão inclusiva: 1. Pedro Casaldáliga, poeta, ex-bispo de São Felix (Mato Grosso), ao receber o título de doutor *honoris causa*, pela Unicamp, o dedicou ao Rio Araguaia que, assim, passa a ser o primeiro “rio doutor”; 2. Em 2015, o rio Whanganui, no território Maori, recebeu do Parlamento da Nova Zelândia, por lei, a personalidade jurídica e direitos humanos (Santos, 2017:5). Cf. Costa *et*

compreensão de outro conflito central nesses universos: posse livre da terra e, daí, ao trabalho criativo e nunca para *las e los otras/os* (Holloway, 2006). *Tudo fôrro*.

Ou seja, contar histórias de gente e povos que, como diz Galeano, à lei imperiosa do individualismo e da ganância, oferecem uma vida compartilhada, a reciprocidade, a ajuda mútua. Ou, simplesmente, ouvi-las. Essa gente perigosa demais: “Matam-nos porque trabalhamos juntos, comemos juntos, vivemos juntos, sonhamos juntos” (Galeano, 1988, p.10). De um lado, pela recusa em facilitar a reprodução dos desejos sobre as riquezas, materiais e simbólicas, da humanidade; de outro, determinação em não abdicar de seu modo coletivo e solidário de viver e sonhar (Rocha e Silva, 2007:13)

Para a/o autora/or, contradição tão simples e tão profunda sobre civilização: “algo cujos elementos se harmonizam para reproduzir a própria natureza” e os seres, e “os que compreendem apenas o petróleo, a madeira, o ouro” (Schiavini, 1987: 2). Afinal, “nós estamos tendo a oportunidade de viver com uma outra humanidade, com uma outra ética, outra moral, outra visão de mundo” (Lévi-Strauss *apud* Villas-Bôas, 2005)³²

O que estimula, pelo interesse teórico, reintroduzir a contradição, radical e profunda, quanto aos direitos plenos na diversidade, aqui definida como *cerradania*. Afinal, sugere Gonzalez Stephan, a invenção da cidadania, como projeto moderno, centrada na *civitas*, seletiva e letrada, trata-se de funil punitivo, onde só passa o homem branco, católico, proprietário e heterossexual (*apud* Castro-Gómez, 2005: 82).

A aquisição da cidadania³³ é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da cidade letrada, reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os excluí (idem: 82).

Ou seja, a invenção daquela cidadania é, geneticamente, vinculada à invenção da/o outra/o. Ser *cidadão* implicaria a contraluz que “a construção do imaginário da civilização exigia, ao mesmo tempo, a sua contraparte, o imaginário da barbárie”. Seres do direito - um atributo a ser conferido – “só no contexto da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição” (ibid: 82).

al.(2018), *Terra Encantada –gente miúda, direitos integrais*, projeto da Escola e Comunidade de Santo Antônio da Parida, no Sertão, em Alto Paraíso, e a Universidade Federal de Goiás, via Laboratórios e Coletivo *Magnífica Mundi*.

³² *Apud* Rocha e Silva (2007: 2).

³³ “A constituição venezuelana de 1839 declara, por exemplo, que só podem ser cidadãos os homens casados, maiores de 25 anos, que saibam ler e escrever, que sejam proprietários de bens de raiz e que tenham uma profissão que gere rendas anuais não inferiores a 400 pesos (Gonzalez Stephan, 1996: 31)” (ibid: 82).

Assim, o texto se organiza nas tentativas em retratar, com mais proximidade, povos e culturas populares³⁴ do planalto central do Brasil, os cerrados, nas figuras de posseiras/os urbanas/os de Goiânia, nas lutas pela posse e uso do solo urbano, e a construção de modelo de comunicação compartilhada, para a cidade e a humanidade, numa visão insubmissa (Rocha,2011) e, assim, formular, teoricamente, sua *cerradania*

1.2. Um esboço do trabalho

No capítulo I, trabalha-se o desconforto da teoria política e a obsessão pelo trabalho, dentro de projetos de transformação do mundo, o que levou, de modo objetivo, à gigantesca concentração de renda no planeta (Piketty, 2004) e à grande recusa pelas culturas populares dos cerrados por visualizar neles, de maneira antecipatória, riscos porque centrados no trabalho alheio e na escravização, como lógicas (Ribeiro, 2005).

O capítulo II, nessas dimensões e no esforço de um diálogo, ainda que rude, com a teoria política, trabalha no recuperar histórico de *mulier/homo cerratensis*, gente cerradeira, que, enquanto culturas em movimento, geo-grafa, com suas pegadas e saberes ancestrais, o sócio bioma e constrói civilização da reciprocidade em oposição à cidade eloquente, medieval e das letras, como bases guerreiras das conquistas.

Já no capítulo III, que sintetiza base teórica de sustentação, o convite, mesmo delirante, para que a sociologia das ausências/emergências mergulhe(m) no desafio em compreender e emprestar conceitos para que, ao construir a sociologia da comunicação compartilhada, se reencontre com a história e os princípios constitutivos dessa gente na articulação de sua *cerradania*, de direitos plenos à natureza e tudo que ela comporta.

Os capítulos IV e V incorporam, com relativa liberalidade discursiva, narrativas das posses urbanas, na efervescência dos conflitos com a polícia, o governo do Estado ou a Prefeitura de Goiânia, além do Judiciário, em prosa e versos. Entrevistas ou textos da luta

³⁴ O popular como substantivo (Martins apud Brandão,1986), partilha e compartilhar (Brandão, 1995; Rocha et al , 2011) e ancestralidades milenares (Rocha, 2006). Ou, como se propõe Brecht (*apud* Mattelart, 19979), esfera de combate: “ L’histoire de tous le mensonges dissimules sous le terme “populaire” est une histoire longue et complexe et une histoire de lutttes sociales[...]Gardons en mémoire que, de vieille dte, de puissantes institutions se sont charges de freiner l’évolution de ce peuple, que’elles l’ont ligoté par ruse ou par force á de conventions precises, et ont utilisé le terme “populaire” comme synonyme de dépouvu d’histoire, statique, sans évolution. Nous ne pouvons admettre l’acception de ce mot et, pour tous dire, nous sommes résolus à la combattre”

ou, como Maria de Jesus Rodrigues, nos cinco livros publicados até o momento. Neles, a alma e fala de uma gente do campo, agora na cidade.

O capítulo VI retoma a disputa pela terra, como eixo central no conflito capital e povos cerradeiros, ontem e hoje. Onde Goiânia, cidade letrada, não permitirá espaços a quem a construiu. Campo de disputa simbólica intensa, o movimento social de posseiras/os não só fez as ocupações, enquanto método de luta, mas elegeu o simbólico – suas rádios livres e seu sistema de comunicação – como esfera dos embates/combates a vir

¿La toma del poder?
No, apenas algo más difícil:
Un mundo nuevo.
(Subcomandante Insurgente Marcos)

O objetivo é partir de experiências fragmentadas, quase inaudíveis, de murmúrios silenciados, de discursos e práticas que arriscam, e construir humildemente uma ciência social que interessa, está atenta à ecologia dos saberes e contribui para um mundo alternativo

(Mendes, 2016:15)

Introdução

1. Uma conversa alargada – *sulear*³⁵ o proceder e ousar pensar?

Este texto doutoral se organiza numa articulação estreita, interna e externa, de três eixos: *terra-e-território*, enquanto tempo-espaço transfronteição do lugar, do constructo histórico milenar, do imaginário andante e seus sócio biomas nos cerrados centrais do Brasil; *as pequenas humanidades* (Santos, 2004), lógica da vida e de solidariedade ético-moral comunitárias e, ainda, pragmática da reciprocidade, do precisar da/o outra/o, ou seja, também com a natureza; e a *palavra*, como esfera do desejo e da liberdade.

A mulher e o homem simples (Martins, 2000: 11)³⁶ se entrelaçam empiricamente nas figuras do posseiro e da posseira urbanos, em Goiânia³⁷. *Gente morena*³⁸, negra e parda³⁹ em maioria, dos cerrados centrais que ocupa, em levas, a cidade no final dos anos 70, do século passado, determina métodos de ação, a ocupação coletiva⁴⁰ da terra, e elege as esferas do simbólico como eixo preferencial dos embates nas lutas sociais pelo solo urbano, ainda no regime militar e, depois dele, no regime *civilista autoritário*.

O grupo humano que se estuda pode ser localizado na rebeldia urbana daquela década (Castells, 1972), mas, além, sobretudo nos objetivos e na pedagogia rebelde assumida histórica e ancestralmente. Ou seja, como coletividade⁴¹, atravessada por limites,

³⁵ *Sulear* é um conceito de Freire (1992) em contraposição ao *nortear*, como ruptura mais que semântica e em direção à uma epistemologia do Sul (Santos e Meneses, 2009).

³⁶ O conceito aqui utilizado se refere ao homem e mulher comuns, e, portanto, se distancia do “tempo miúdo da vida cotidiana”, que o autor confere. O que se propõe é que na vida de todos os dias “não é essa racionalidade ilimitada, mas seus problemas, sua inconclusividade, suas dificuldades [...] tem de descobrir e inventar caminhos para superá-las [...] em face dos poderes que parecem nos privar de uma inteligência histórica do nosso agir cotidiano” (p. 21).

³⁷ Capital do Estado de Goiás, construída em 1933, onde se localiza também o Distrito Federal, Brasília.

³⁸ O uso, mais frequente, é do comandante insurgente Galeano, ex-subcomandante Marcos: “Somos o coração esquecido da pátria, a primeira memória, o *sangue moreno* das montanhas de nossa história” (*BBC Brasil*, 2001, fevereiro 21). Está, numa visão poética, em Neruda, “*Entonces nacia, a la luz del planeta, un infante moreno... color de aceituna y sus ojos ignora el llanto*” (In Quilapayun, 1974). No entanto, o conceito, no texto, está muito além das “condições epidérmicas”, amarradas às tentativas do *branqueamento*, “numa atitude tão racista quanto a que discrimina” negras/os e seus descendentes ou do essencialismo, mas, será considerado como de rejeição à elas e afirmação de uma posição política, racial, humana e de classe (Proença, 2004: 11-12).

³⁹ Aqui se atreve, com responsabilidade, assumir, no caso e sem rodeios, a *gente negra de pele clara*.

⁴⁰ O conceito de ator coletivo vem de Bajtó: “[...] est doc une categorie sociale, dont les membres dans une stratégie de solidarité et dans une stratégie d’échages, dans le but d’agir sur les structures de controle et les structures de sens qui la font exister socialement” (1992: 113).

⁴¹ A coletividade, enquanto esfera do ser posseira/o, será, ao longo do trabalho, confundida com a comunidade ou *as pequenas humanidades*, de Boaventura, que avança o conceito do pragmatismo de Dewey,

contradições e um imaginário insurgente de individualidades criativas, que vive, interpreta e transforma a realidade partindo de uma cosmovisão solidária, mítica e insubmissa. Ou, no avançar teórico, gente cerradeira que co-evolui com a natureza.

Portanto, se enquadra, com facilidade, na esteira empírico-teórica da rebeldia social e dos movimentos *cidadãos* dos últimos 30 anos (Ceceña, 2002), embora herdeiro de longa trajetória, inquieta, dos povos originários e transportados dos cerrados centrais. O enfoque toma em conta universo cultural específico, de momento e lugar, dentro-e-em oposição ao capital e suas fronteiras, antes e no hidroagronegócio⁴², de onde floresce a radicalidade das rupturas verificadas ou a se verificar (Águas e Rocha, 2009).

A pesquisa se balizou no esforço em identificar a dimensão contínua ainda de três outros pontos. A *andança* (Vieira, 2003) e seu sentido (não) contraditório ao campo/cidade em territórios sem limites, concretos e imaginados, de *andarilhas/os da claridade* (Barbosa, 2005); *o nosso*, enquanto pragmática e utopia de um mundo em que cabem todos mundos (Ceceña, 2005); e a *incircunscritibilidade*, a comunicação popular como deslocar subversivo, sem controle para além do lugar geográfico (Di Felice, 2004).

O lugar - *o nosso* (Santos, 2002: 309) ou a *uhiri*⁴³ - ganha(m) sentido de referência determinante não apenas pela importância da geo-grafia, mas também enquanto universo mítico e simbólico do que representa a terra no imaginário e como parte constitutiva dessa gente do interior do país. Elementos centrais como suportes para compreender e,

para considerar de maneira adequada o efeito das desigualdades e das relações de poder (Nunes, 2009: 227). Ou, mais precisamente, as possibilidades *multi-escalar de lugar* em Mendes (2005).

⁴² O conceito hidroagronegócio – que, daqui para frente, substituirá o conceito agronegócio em todo texto - surge com a tentativa de avanço do capital sobre os cursos d'água, para irrigação e, ao mesmo tempo, os ataques com desmatamento inclusive de matas ciliares, nascentes e cabeceiras, além da descarga dos agrotóxicos lançados em um tipo de agricultura: “A legislação ambiental que diz respeito ao uso dos venenos não é cumprida por eles, e mesmo se fosse sabemos que ainda iria impactar. Quem tem um cofre no peito, não tem respeito algum às fontes de água, e isso tudo vai parar no prato, ou no copo das pessoas, os componentes dos venenos não desaparecem na água, e impactam toda a vida ao seu redor, não só as famílias camponesas, mas o bioma por completo. O agronegócio vê a água assim como o solo, como um depósito de fatores, lá se tira e se coloca o que quer e quando quer e quem mais sofre com isso são as populações do campo e da cidade, dá pra imaginar que quando você toma banho em sua casa pode estar também se "ensaboando" com glifosato?” (Pilon in *PensarPiauí*, 22/03/2018). Ver ainda Nunes (2014); Malvezzi (2005); Mendonça, (2010).

⁴³ Da cultura Ninam (Yanomani). O que, no mesmo sentido, remete à nota 13, numa feliz coincidência. Além disso, Gomes, A.M.R. & Kopenawa, D. (2015) trazem os conceitos Hurukata e Urihi, “ para tebtar comunicar a centralidade e importância que os Yanomami atribuem a essas entidades em nossas vidas, cuja aproximação semântica indica os termos mundo-universo e terra-floresta”. Fioreoti e Esbellm “ nós, indígenas, sabemos respeitar, sabemos escutar nossa urihi-floresta (2017:154). Já Bruce e Millikem, “para nós, natureza é uruhi a, a terra-floresta, é também os espíritos xapiripê que nos foram dados por Omama. A floresta não existe sem razão. Os xapiripê vivem nela, e Omama quis que protegêssemos suas moradas” (2019)

teoricamente, dimensionar o significado do movimento popular e de suas ações antes e agora no presente, em e compondo um sócio bioma específico.

A exemplo de Mendes, não se tomarão estudos clássicos sobre comunidade, para as dimensões do localismo, mas o “multi-escalar de lugar” (Agnew, 2002: 216-220 *apud* Mendes, 2005:163) porque pessoas produzem lugares, onde vivem socialização ativa, com identidades e interesses. “O lugar deve ser visto como um espaço topológico, em que se cruzam diferentes escalas e em que se cristalizam contingências históricas diferenciadas”. As redes, pelas pessoas implicadas, têm sempre enraizamento territorial.

Por outro lado, a acção política só se produz em contextos de vida concretos e balizados por marcadores histórico-geográficos específicos. A preocupação com o papel dos lugares nas práticas e nas representações políticas indicia a emergência de uma multiplicidade de identidades que coexistem de forma contraditória e que se projectam e/ou enraízam em territórios com configurações variáveis. (Mendes, *op.cit.*: 163)

Ou seja, as artimanhas e recusas, a desobediência civil às ordens judiciais de despejos sobre a *posse*; a quebra, ainda que temporária, da espinha dorsal do modelo, a propriedade sobre a terra; a jurisprudência legal ou da *legitimidade popular* - função social da terra ou seu confisco, bem como seu sistema de comunicação, *com rádios livres*, para os embates ou construções simbólicas indispensáveis e na sedução de parte ou do todo social, agora em bases compartilhadas.

Os cerrados hoje, como prolongação dos embates de outrora. Tordesilhas, a primeira fronteira imposta⁴⁴, os cortou ao meio. Depois, o foco no litoral imaginado, todo o resto já havia virado sertão. O genérico a definir povos e grupos diversos, lugares distintos, reproduzindo-se nas (não) políticas públicas. Esfera de poder e de saber, coronéis e intelectual contra interesses, direitos e até simples figura das/os insubmissas/os (Meneses, 2009: 181). Então, lugar de contra poderes e contra saberes.

O intelectual de outrora – o homologado⁴⁵, de hoje- empresta inteligência, discursos, texto jornalístico e serviços jurídicos; o coronel, por seu turno, devolve em prestígio e dinheiro (Silva, 1982). Funcionários do Estado, em obras geniais, criam *Sertões* e *Veredas*⁴⁶ ou *Tristes Tropiques*⁴⁷, que terão os cerrados, no meio do nada, onde, nos anos

⁴⁴ O traçado cortava a Província de Goya ao meio, de alto à baixo. O povoado de Olhos d'Água, em Abadiânia, mantém placa alusiva à linha imaginária. Conferir em <https://www.olhosdaguagoias.com.br/tratado-de-tordesilhas>.

Neste sentido, ainda, o pensamento abissal de Boaventura de Sousa Santos (2007; Nunes, 2009).

⁴⁵ O que remete-se à nota 22, da apresentação.

⁴⁶ A referência vai no sentido dos limites que, pela relação com o Estado, tanto em Cunha (“[...] em Os *Sertões*, o meio é, no entender do autor, **um elemento formador da “sub-raça” sertaneja**. Ele determina o modo de vida e a cultura dos seus habitantes (CUNHA, 1998). [...] O determinismo racial e o evolucionismo são outras similitudes entre os textos aqui abordados. À luz dos teóricos já citados neste trabalho, Euclides da

(19)70, registra investida da chamada *modernidade* rockfeliana: “a civilização do agronegócio” (Veja, 2004), revolução *verde* no apropriar do território alheio.

Numa trajetória mais alargada, complexa e cuidadosa, porque holística, a civilização da reciprocidade, fincada aí como culturas em movimento por suas/seus andarilhas/os, se contrapõe a modelos de confisco, na colônia e agora, que não se garantem sequer como produção de grãos/alimentos e levam ao esgotamento da terra. Daí a grande recusa antecipatória à sua insustentabilidade que se baseia nos conhecimentos e tecnologias ancestrais, como herdeiras/os legítimas/os da/o *mulier/homo cerratensis*.

Massacre de Posseiros (Kotscho, 1987) resumiria, com solidez, a estratégia da empresa capitalista face ao contraprojeto popular para esse sócio bioma e sua resistência à ela⁴⁸. Num possível giro *não-colonial*, essa dinâmica (re)surge, talvez, como o movimento popular se apropriou “*de las concepciones hegemónicas (liberales, capitalistas) de democracia*” e as transformou “*en concepciones contrahegemónicas, participativas, deliberativas, comunitarias, radicales*” (Santos, 2009a: 33).

Na realidade, por uma viragem também paradigmática, ainda que antecipatória, o estudo da comunicação no movimento social de posseiras/os significa, antes de mais nada, um esforço em pensar a sociedade no viés da cultura e do popular. Ou seja, a sociologia da comunicação com responsabilidade de reencontrar a história e refletir sobre as práticas comunitárias complexas - compartilhadas e circulares - das culturas *cerratensis* ou cerradeiras, construídas em milhares de anos nesses sócio biomas.

Falar, portanto, em contra hegemonias aí, é se referir, antes de tudo, às práticas populares e ter a comunicação comunitária, - *participativa e compartilhada* - enquanto uma performance permanente da cultura (Winkin, 1996), contra a domesticação dos sertões *vazios* e insubordinados. O estudo da comunicação no movimento social representa a tentativa, reafirmada e ampliada, em pensar a sociedade, por meio da cultura e do

Cunha (1998, p. 14) entende que a “força motriz da História” é o eterno embate entre as diferentes raças humanas pela sobrevivência, no qual observa-se que o “**esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes**” garantirá a evolução da espécie. N’*A nossa Vendeia*, o autor vale-se dessas ideias para assegurar a vitória das tropas republicanas evoluídas e **civilizadas sobre os bárbaros sertanejos** de Canudos (CUNHA, 1966 - *apud* Bar, 2017: 202) – como em Rosa, 1965 (Grifos do pesquisador).

⁴⁷ Lévi-Strauss não abandonou o eurocentrismo ao passar por Goiânia e manter contato com os povos dos cerrados: “Au tiers environ de la distance qui separe, à vol d’oiseau, la côte meridionale du cours de l’Amazone, s’étendent de vastes plateaux oubliés para l’homme depuis deux siècles [...] On annonçait la **fondation de la cité de Goiania; autour d’un plan détaillé comme si la ville eût été centenaire** [...] Car rien ne **pouvait être aussi barbare, aussi inhumain, que cette emprise sur le desert**. Cette bâtisse sans grace était le contraire de Goiaz, **nulle histoire, nulle durée, nulle habitude n’en avait sature le vide ou adouci la raideur**”. (1955: 139,141) (Grifo do pesquisador).

⁴⁸ Neste sentido, conferir ainda Floriani (1991), Esterci (1987), Carvalho (1980), Casaldáliga (1979), Pinto (1980), Souza (1990), Martins (1979), CPT(s.d) e Martins (1978).

popular que a constituem e a mantêm nos cerrados vivos.

Ou, precisamente, a comunicação, como fundamento da pesquisa, se distancia, portanto, dos meios de *massa*, esfera exclusiva das elites do capital e/ou de suas burguesias nacionais e locais (Chomsky, 1994, 2013; Ferreira, 1983; Mendes, 2002; Rocha, 2012). Campo oposto e, portanto, reivindica outra base teórica de referência pois esferas estratégicas nos embates/combatos (M'Bokolo, 2017) simbólicos das lutas de classes que, oportunamente, demandaria também o fim dos monopólios daqueles meios.

Em 18 de junho de 1822, foi criada, no Brasil, a Instituição do Tribunal do Júri pelo Príncipe Regente, por meio de decreto. Sua primeira composição era formada por 24 cidadãos, com o seguinte perfil: “bons, honrados, inteligentes e patriotas”, e tinham a **competência de julgar os crimes de abuso de liberdade de imprensa, tendo como órgão revisor exclusivamente o Príncipe Regente.** (Bellezza e Rocha, 2015: 11-32) (Grifo do pesquisador).

Ou seja, a cultura, como campo e lugar de incompletudes e de subversões permanentes (Nicolas, 1985), que organiza a existência e as sociedades (Peruzzo, 2004) e articula os fios da solidariedade com outras/os seres para, no não-colonizar(-se) teórico, compreender os campos de fuga, de tradução, de obediência necessária ou de pequenas e grandes rebeldias que vão muito além da dicotomia reducionista da relação oprimido-opressor: *um, que manda e fala; outro, que obedece e se cala* (Freire, 1992).

[...] Porque se é verdade que no âmago das relações de poder, e como condição permanente da sua existência, **há uma «insubmissão» e liberdades essencialmente indóceis, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem retorno eventual.** Toda a relação de poder implica, pelo menos de forma virtual, uma estratégia de luta, o que não significa que o poder e a resistência não se venham a sobrepor, a perder a sua especificidade e, finalmente, a confundirem-se. (Foucault, 1994: 242 *apud* Mendes, 2005: 166) (Grifo do pesquisador).

Na *posse*⁴⁹, a continuidade desse imaginário no hip-hop ou, no sentido inverso, os tons da cultura no cotidiano e na produção imaterial que hoje marcam as esferas dos trabalhadores sem-terra⁵⁰. Ou ainda, na cidade, na rua, como universo multi-escalar (Mendes, *op.cit.*), o mundo sólido (Rancière, 2008; Ceceña, 2001) de gente de carne e osso (Thompson, 1971 *apud* Reis e Aguiar, 1996) e de suas práticas sociais, que se consolidam e se aprofundam no universo da comunicação enquanto cultura popular.

A sociologia das ausências e a sociologia das emergências se apresentariam como a esfera do campo teórico com quem *aquele terreno* e suas práticas dialogam dia-a-dia e, ao

⁴⁹ Incorporado pelo Hip-Hop o termo marca diferença, política e jurídica, entre invasão e posse da terra.

⁵⁰ O *Ponto de Cultura Hip-Hop da Floresta*, no Brasil, é espaço onde jovens sem-terra organizam sua produção estético-cultural, como reencontro e continuidade, em visível influência do movimento *urbano*.

romper o cerco da humilhação, da vítima, da fadiga e mesmo do *cheiro de urina*⁵¹ - embora objetivas da opressão - arrancar-se para a tentativa de pensar a sociedade nas fronteiras entre regime militar e os anseios da república pouco precisa, autoritária. E mesmo, estimular reencontro metafórico e concreto com esse imaginário milenar.

Num longo contexto de opressão e feridas metafísicas da conquista (Scorza, 1985), as práticas políticas existenciais, do imaginário e corpo físico populares, passam sempre pelo desejo⁵². De um lado, se o poder aspira um corpo mutilado de todo desejo; de outro, os seres vão “desire et l’instaure en l’imposant au système” (Dufrenne, 1977: 170), e ampliam imensamente, como o fazem os povos originários, para quem, o *sabor do peixe cansa; do sexo, nunca* (apud Galeano, 1984).

Fundamentalmente, a catequese é uma poética, uma produção de corpos que produz almas: fornecendo aos índios a memória do pecado original e da culpa, produz corpos dóceis, controlando o espaço e o tempo e reprimindo os corpos indígenas por meio das virtudes católicas e mais medidas coercitivas que subordinam as almas submissas como trabalhadores livres e escravos do Império português (Hansen, 2010: 137).

Corpos populares que, em Goiânia, enfrentam, há 33 anos, um dos mais graves casos de descaso – em forma do cinismo – de poderes (não) públicos e, em certas doses, instituições de pesquisa ou *ciência da vida*, criado com o acidente Césio 137⁵³ apesar de denúncias vigorosas das vítimas diretas, incluindo policiais militares, bombeiros e trabalhadores da prefeitura - braçais e da saúde - que cuidaram dos primeiros contatos com a área física do aparelho de radiografia adulterado e dos atendimentos médicos.

⁵¹ Em Weil (apud Bosi, 1979), a fadiga eterna: “Nulle poesie concernant le peuple n’est authentique se la fatigue n’y est pas”. O que Enzensberger interessa em Neruda: “Por qué detesto las ciudades/con olor a mujer y orina” (1974).

⁵² [...] “o desejo escapa ao marxismo em todas as suas versões, que caem para o lado do burocratismo ou do humanismo, enquanto que o freudismo não só permaneceu, desde a origem, estranho à luta de classes” (Guatari, 1985: 77).

⁵³ Catadores de materiais recicláveis, em setembro de 1987, abriram, em um depósito de ferro velho à Rua 57, um aparelho de radiografia (deixado a céu aberto) que pegaram numa antiga unidade de saúde Santa Casa de Misericórdia, no centro de Goiânia. O que permitiu o contato com partículas radioativas do Césio 137. Encantadas com o brilho azul da partículas, outras pessoas, não catadoras/es, também se contaminaram neste contato. Além de jornalistas que entraram, para cobertura, no local. Até hoje centenas de pessoas, incluindo militares, lutam por reparos e cuidados especiais do Estado de Goiás, que demoliu a unidade de saúde para construir um centro de eventos. Outras consequências sobre a população, conforme previsão de alguns especialistas, como prof. Paulo Figueiredo, ex-pró-reitor de pesquisa da Universidade Federal de Goiás, “poderiam aparecer seguramente também na segunda geração pós-acidente”. No momento, houve retorno de doenças controladas como hanseníase, tuberculose e mesmo a dificuldade de jovens mulheres em se engravidar. A unidade da Comissão Nacional de Energia Nuclear – CNEN, que coordena o espaço onde estão estes dejetos – incluindo materiais todas casas demolidas – nega e não assume qualquer responsabilidade apesar das críticas de vítimas do acidente e mesmo cientistas. “En 1992, après la catastrophenucléaire de Goiania au Brésil, beaucoup moins médiatique que celle de Chernobyl, mais que reste le deuxième plus grave desastre nucléaire de l’histoire, Cuba fut le seul pays à accueillir les victimes” (Galeano, 1998). Consultar, ainda, Silva (2015), Helou e Costa (1995), Rocha (2011) (Grifo do pesquisador).

As catástrofes revelam a nudez política das pessoas, em que os poderes políticos separam os seres políticos (cidadãos) da vida nua (corpos) [...]. E a pergunta central a fazer será: que podem os corpos em presença, pela ação coletiva e pela resistência, e de forma performativa, fazer para desconstruírem a lógica mercantil e obrigarem o poder político à restituição da dignidade, ao reconhecimento das pertenças? (Mendes, *op.cit.*: 15).

Avessa às ironias e aos limites da globalização - com homens e mulheres, em disciplina, conectados/as ao mundo mas impedidos/as das relações comunitárias, com a vizinhança - a comunicação popular compartilhada retoma, inclusive na teoria⁵⁴, sua trajetória pública nos anos 60 do século passado. Mas a tensão segue. Pois, se o processo apropriador tende ao todo, “*as partes insistirão em ser parte, com vistas a superar o todo hipócrita que não é mais que uma (mera) parte*” (Alves, 1985: 18).

O sul metafórico⁵⁵, das gentes dos sertões, das florestas e das cidades metropolitanas (longínquas ou não), se identifica e edifica redes de solidariedades e de comunicação, para, na gestão de significados, emergir como plataforma de intervenção e construção de autonomia social, coletiva e individual. Com relevância paradigmática, as *subjetividades rebeldes* contribuem, de forma singela mas decisiva, com as ciências sociais, onde a comunicação se situa: o *nosso*, o *uhiri*; o *lugar* e o livro dos diferentes.

A determinada convicção do impulso pós-colonial em se fixar, no (des)encontro colonial - com aportes ricos e abundantes - enfrentaria, assim, riscos das armadilhas, autocriadas, em condenar ao esquecimento trajetórias civilizacionais anteriores a ele, atrelando-as à uma ação externa libertadora desse passado/futuro, em suas narrativas bem elaboradas? Narrativa épica A´uwê, do litoral aos cerrados, (re)situa, criticamente, os mundos de então e as inquietações do presente: “*Em 1500, nós e o grande mar*”.⁵⁶

Compreender as culturas populares primeiras, uma civilização da reciprocidade (Ribeiro, *op.cit.*), solidamente ancorada (Mendes, *op.cit.*) no chão que se pisa (Porto-Gonçalves, *op.cit.*), seria facilitado se superados os limites, que atrelam povos a um único referencial, e tentar se aproximar dessas lógicas e cosmovisões que, na rejeição ou nas

⁵⁴ Esta vertente, teórica e prática, foi marcante na América Latina a partir de 1960 como resposta ao monopólio dos meios de comunicação. Importante destacar o papel das comunidades de base nesse processo (Dornelles, 2007), e os movimentos populares com as rádios livres comunitárias no final da década seguinte. Ver ainda Festa e Lins da Silva (1986), Peruzzo (1998), Kaplun (1983), Gutierrez (1977), Interlandi, (1981), Ferreira (1978, 1987), Hurtado (1998), Machado et al. (1987), Mattia e Lazzarato (2006), Gomes (1990), Caparelli (1986), Berger (1989), Beltran (1981), Callado e Duque Estrada (1985), Matellart (1973, 1976, 1978, 1979, 1992 e 2000); Alves (1985, 1986), Deus (2020), Rocha (2011 e 2015), Rocha e Freire (2011) .

⁵⁵ O conceito é de Santos: “O Sul é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (Santos e Meneses, 2009: 12).

⁵⁶ A´uwê, documentário do Curso de Jornalismo –Universidade Federal de Goiás, dezembro-1987 e jornal laboratório *U Kururu* (p.7).

franjas excludentes do capitalismo, apontam para outro projeto de humanidade, onde sociedades - e natureza(s) - compõem o universo e a própria existência.

Este texto, então, se apoia nas sociologias das ausências – “*que move no campo das experiências*” - e das emergências – “*que move-se no campo das expectativas sociais*” – porque, ao reconhecer que não há apenas uma forma de saber - comunicação e cumplicidade epistemológica no trato das pequenas humanidades - facultam o cuidado e tempo alargado nas reciprocidades sociais, além de comportar “dimensão subjectiva” e visualizar uma *outra* globalização, cosmopolita e insurgente (Santos, 2006: 84-119).

Dos estudos pós-coloniais - o pensamento de Boaventura de Sousa Santos e pesquisadoras/es do CES, num diálogo crítico com a América Latina - e da sociologia da comunicação, buscam-se os estímulos e bases para se organizar os *ouils* teóricos e metodológicos que ajudarão a sustentar ou não uma hipótese anunciada: *a comunicação popular, pelo seu caráter insurgente e compartilhado, se constitui em esferas de organização social específica e em postura contra-hegemônica simbólica global.*

3. Questões a compreender- o terreno e o seu contexto

Ao se prender na comunicação popular compartilhada como esfera aberta, participativa e comunitária, onde as ações se organizam no articular a produção e a gestão coletiva da distribuição de bens culturais, da informação e do conhecimento, nas escalas locais e globais, esta proposta de pesquisa se orientou, no foco determinado em identificar e compreender a capacidade ou não de mulheres e homens simples, na periferia de Goiânia de dar resposta a três questões centrais que se buscam:

1. Que elementos as/os posseiras/os urbanas/os da cidade de Goiânia conseguem manusear, na memória e na realidade concreta, para, da ocupação da cidade, ultrapassar os limites entre o urbano e o rural que o capital tentou estabelecer(se) nos cerrados com suas *idades* medievais e das letras (Rama, 2015) como bases guerreiras da conquista, antes e no presente, e, no processo de insubmissão social, coletiva e organizada, reinventar o conceito para terra-e-território, lugar de *andanças*, da cultura e da política?

2. Em que momento da trajetória e com que elementos se compreendeu que as estruturas do latifúndio - mascaradas nas megas narrativas estabelecidas - se entrelaçam nas esferas do campo-cidade e que o universo do simbólico, assim, se transformaria em plataforma estratégica efetiva nos embates/combates determinantes, em um momento específico ou mesmo no contínuo da existência?

3. Mais ainda, o movimento, partindo de sua esfera comunitária sólida e localizada, ainda que contraditório, seria capaz de articular, via projetos de comunicação compartilhada, os fios da solidariedade, da reciprocidade e da insubmissão com os grupos populares periféricos da cidade e do campo e, na sequência, articular redes não-hegemônicas de comunicação, bens culturais e conhecimentos populares globais, capazes de uma contra hegemonia simbólica local e no planeta?

3.1. As dimensões de uma realidade multi-escalar

O campo de pesquisa, como esfera empírica, nunca foi homogêneo. Posseira/o urbana/o, numa autodefinição, está constituído e atravessado por subjetividades múltiplas que, em práticas articuladas dentro de conflitualidade *harmoniosa* (Bajoit, 1994) - o comunitário como construção permanente – compõem as esferas periféricas que, não sendo um todo unitário, sustentam determinadas e contraditórias reciprocidades, entre si, que asseguram a *re-existência*⁵⁷, a continuidade e as lutas, quando necessárias.

Assim, o movimento popular estimulou a um tempo alongado na observação. Primeiro, pela natureza surpreendente como se portaria entre os autoritarismos de governos militar e/ou civilista, como se nota na atualidade; segundo, pela diversidade de *seres, projetos e opções* que coabitam o universo das *posses urbanas*, nas últimas décadas; e, terceiro, pelas etapas distintas no período, indo das criativas rebeldias às cooptações ou adesões às plataformas governamentais ou partidárias existentes.

Haveria, então, três etapas mais destacadas e que vêm organizando - ainda que sujeitas a equívocos e arbitrariedades por parte de quem pesquisa, tentado a escolhas nem sempre democráticas, porque solitárias - esta (quase) longa observação:

1. A fase das grandes mobilizações e das ocupações do solo urbano, entre 1979 e 1991, com a eleição, posterior, de um prefeito pelo PT, com forte relação com as periferias da cidade;

2. O *grande refluxo* - com a eleição, de dois prefeitos ainda pelo PT - para dentro da sociedade, com a fase da consolidação parcial das posses, de alguns direitos e equipamentos urbanos fundamentais, bem como das cooptações ou adesões às correntes político-partidárias, 1992, e, depois, em 2000;

3. O retorno da chamada esquerda à gestão municipal e, contraditoriamente, a

⁵⁷ O conceito vem de Porto-Gonçalves, *op.cit*

retomada dos conflitos que passam, de novo, da moradia à comunicação, com os conflitos violentos no setor Parque Industrial João Braz e da questão da (não) municipalização das rádios comunitárias⁵⁸, a partir de 2001, cujo projeto é aprovado na câmara municipal mas, mesmo sobre pressão, nunca foi regulamento pelo executivo.

O movimento, na União dos Posseiros Urbanos e, na sequência, na autotransformada Federação de Inquilinos e Posseiros, praticamente se autodissolve ou é absorvido pelas dinâmicas sociais do movimento de moradores. O que não impede o surgimento de outras vertentes, com a mesma radicalidade (MTST) ou numa lógica mista de compra do terreno e construção coletiva das moradias, como a Cooperativa de Habitação Popular, ou desagua ainda no retorno insurgente ao campo, via os *Sem Terra*.

Diversidade que permitiria visualizar a questão da terra como central na existência dessa gente simples e, também, no cerne dos grandes conflitos na sociedade brasileira que, com o hidroagronegócio, se aprofundam e retardam os processos de reformas agrária e urbana consistentes. Aí, se descobre (Santos, 2018) que o capital dependeu da terra para se constituir e, ainda, para se sustentar nos grãos para o gado e as cidades, na especulação, nas riquezas do solo/subsolo e jardins fechados da atualidade.

Uma leitura atenta, nesse sentido, poderia revelar que tais interesses e estratégias de ocupação e conquista dos cerrados brasileiros impuseram o poder político das cidades-Goiânia⁵⁹ e Brasília, principalmente - como gestoras e beneficiárias desses processos. Perspectiva que, a passos lentos, levaram os movimentos sociais populares à compreensão de que as lutas concretas e necessárias passariam por uma aliança *explosiva entre as mãos calejadas da cidade e do campo* (Sub Marcos, *op.cit*).

Assim, os focos de estudo e, agora, da análise, se centram também em três eixos:

1. O recuperar da memória histórica das sociedades subterrâneas, das pequenas humanidades emergentes e insurgentes, cuja trajetória as/os posseiras/os urbanas/os incorporam nas suas lutas e, de modo peculiar, nos embates simbólicos que seu sistema de comunicação permitiu, pontualmente e no futuro, e na sua configuração de universo pedagógico – enquanto espaço de aprendizados múltiplos – para o movimento popular como um todo e para a sociedade latino-americana ou para o planeta;

⁵⁸ Embora a lei das rádios comunitárias seja do âmbito federal (9.612, de 19.02.1998) algumas prefeituras encontraram no fundamento de quem legisla para o município é o próprio município, municipalização a autorização para rádios locais e de curto alcance, FM.

⁵⁹ Goiânia, construída em 1933, tem hoje 1,5 milhão de habitantes e carrega referências contraditórias: considerada a cidade com melhor qualidade de vida no país, no momento, está entre as três com maior concentração de renda na América Latina e foi onde, em 1987, se registrou o acidente radioativo com o Césio-137.

2. Pensar a cultura popular⁶⁰ no seu contexto societário, local e global, e no viés da comunicação como elemento capaz de recuperar a memória histórica subterrânea, *as ausências*, e organizar as expectativas face ao presente para se encurtar o futuro, *suas emergências*, e articular as outras lutas e possibilidades no país, no continente e, daí, convertê-las em alternativas globais (Santos, 2006, 2008, 2009), “una red de comunicación por la humanidad” (CCRI-CG del EZLN, 1997 *apud* Ceceña, 2005: 86).

3. Identificar a existência ou não desses traços nos componentes ou variáveis do movimento pela terra, agora na cidade povoada por camponesas/es (Zuñiga, 1985), bem como nas articulações por outra ordem cultural – econômica, simbólica e cognitiva – e seus giros contra hegemônicos, alternativos, face às lógicas societáveis e comunicativas herdadas ou que refletem ambições irrealizáveis da modernidade, enquanto pensamento e mundo únicos. Essa não-hegemonia do compartilhar global, como recusa e resposta.

⁶⁰ O conceito, embora amplamente utilizado na América Latina nas últimas cinco décadas, se situa em terreno movediço e de profundas contradições no campo teórico. O que, pelo seu significado, não impede elegê-lo como campo de estudo e investigação. No prefácio de *Os Deuses do Povo* (1986), Martins observa que o termo torna-se, pela primeira vez, substantivo porque se explicita como ingrediente político do processo histórico, “**como lógica de confronto e de luta**”. No entanto, as divergências levam à esta dicotomia: “**o extenso debate que cerca a questão da cultura popular evidencia como estamos marcados pela dicotomia dominante/dominado, conformismo/resistência, totalidade/fragmentação, democracia/autoritarismo, e poderíamos resgatar uma series de outros aspectos que surgem no interior desse debate**”. (Ortiz *apud* Arantes, 1988). No debate, Martin (2000) e Chakarbarty (2008) dão contribuição detalhada. Conferir ainda, de modo especial, Chauí (1981, 1986), Burke (1989), Matos (1989), Alves (1985), Martin-Barbero (1987, 1981, 1997), Freire (1992, 1978, 1987), Kaplún (1983), Bahthin (1993), Hoggart (1970), Ginzburb (1988), Vasconcelos (1991), Nicolas (1985), Guattari (2008) e Grignon e Passeron (1989) e outros. Para Galeano, no entanto, “*a cultura popular é, por natureza, cultura de participação*” (1988: 84) (Grifos do pesquisador).

Capítulo I - Singela indagação à teoria política - da insubmissão e dos movimentos populares

Me matan si no trabajo,
y si trabajo me matan.
Siempre me matan, me matan, ay,
siempre me matan.
(Guillen e Viglietti, 1968)⁶¹

*Não te afastes
aproxima-te de mim
traz a tua esteira e senta-te.
pergunta-me e eu contar-te-ei
pergunta-me onde mora o dissabor
pede-me que te mostre
o caminho do desassossego
o canto do sofrimento
porque sou eu o teu mensageiro.
Aproxima-te de mim
não te afastes
vem [...]
nem desdenhes as minhas palavras
por esta minha voz trémula
de velhice impertinente
senta-te que a história
não é curta
(Semedo, Odete - 1959)*

⁶¹ . *Me matan sin no trabajo*, do poeta cubano Guillén(Nicolas) e do músico e poeta uruguaio Daniel Viglietti . In <https://www.vagalume.com.br/daniel-viglietti/me-matan-si-no-trabajo.html>

1. Comunicação, memórias e rebeldias sociais

1.1. O direito de (re) contar a história

A quem, afinal, caberia a responsabilidade de falar ou narrar passados *índios* (Chakrabarty, 2008), a história das/os *excluídas/os* do mundo? Galeano (*apud* Achúgar, 1997), com base em provérbio africano, alerta que até que os leões tenham seus próprios historiadores, os relatos de caça seguem a glorificar o caçador. Ou seja, caça, caçador e historiadoras/es, na realidade, se aplicam aos relatos historiográficos e às localizações da memória, da contra memória ou a memória expropriada. Muito além do lugar, é como *se observa ou participa*, sugeriria aquele camponês *da onça* ao santo guerreiro.

A proposta concreta deste trabalho, como responsabilidade teórica ou ousadia histórica (Meneses, 2005), está no desejo em encontrar, na trajetória dos movimentos sociais populares, no caso, posseiras/os urbanas/os de Goiânia, traços ou substâncias de inquietação capazes de garantir, num contexto de contradições e opressão, bases da rebeldia e da insubmissão que buscam, de fato, uma sociedade não realizada de todo, no presente; e desnudam contradições profundas dos chamados estados democráticos que, face à elas, recorrem à cooptação, ao cinismo ou à guerra imperial⁶² (Cava, 2011).

Portanto, mais que uma simples guerra das memórias (Grandmaison, 2010), o direito de ter as suas lembranças como parte essencial na recomposição que elas/es, mulher e homem simples, consideram como suas memórias e/ou suas histórias. Ainda, e sobretudo, se recompostas nos limites e parâmetros de sua cosmovisão ou de sua cultura e, assim, ao estabelecer os confrontos por uma nova escrita, recriar, ao mesmo tempo, as histórias de povos e grupos que comportam ou conformam também a humanidade. Ou das (pequenas) humanidades (Souza, 2004) aí contidas.

Ou ainda, na mesma inquietação, como superar o zelo marxista – onde se bebeu em abundância - ao atribuir apenas ao sujeito da revolução que não suportou o peso de,

⁶² “A intervenção embaralhou as cartas da revolução árabe. Quebrou o seu encanto. Passou o momento romântico e febricitante, que na Praça Tahrir condensava seu devir revolucionário. Enganou-se quem avaliava que a atmosfera geopolítica dos anos 2000 e seu discurso *guerra & democracia* estava superada com a eleição de Obama e a falência do neoliberalismo.

Simultaneamente, mantém o fluxo de apoio político, armas e recursos às monarquias tirânicas e aliadas na Arábia e no Bahrein, onde a revolução é recebida à bala e poucos têm falado em “desastre humanitário”. Neste último protetorado imperial, a Praça Pérola foi demolida, para não servir como símbolo tal qual Tahrir. [...]Cinicamente, vestida de humanidade e altos princípios, a ordem imperial continua operando no capitalismo mais perverso, o que depende da guerra e da dominação direta. Os senhores da contrarrevolução não mais hesitarão em rugir seus canhões: o mais barulhento dos argumentos. Daqui por diante, a revolução é morro acima.” (Cava, 2011).

sozinho, realizar heroicamente as transformações do mundo? Livre da responsabilidade, permitiu reconhecer demais seres sociais que, como coletivos ou individualidades, percorreram, antes mesmo dos limites estabelecidos pela teoria (Dias, 2001), espaços diversos de liberdade e que vão encontrar em Sandino, num tipo de revanche, a mais alentadora provocação: "*Só os camponeses e os trabalhadores vão até o fim*"⁶³

Ou, como encontrar essas narrativas outras, indígena/camponesas e populares, quando, na cidade, parecem ser engolidas por uma surpreendente quase-totalidade, autoconferida, no que se transformou o urbano, como redutor e, ao mesmo tempo, corresponsável das possibilidades das existências? Mendes, instigado por Ginzburg, sinaliza um caminho, teórico e metodológico, capaz da façanha. Ou seja, encontrar o que está ou parece escondido nas dobras dos textos, na história ou na superação das teorias *dobrantes*, através dos tempos:

Ao analisar os princípios e a metodologia da TAR apresentados por Michel Callon e Bruno Latour, apoio-me em Carlo Ginzburg (2003, p. 34), quando propõe que estudemos as implicações cognitivas das escolhas narrativas que simultaneamente abrem e proíbem explicações alternativas possíveis. Isto é, o *hors-texte*, o fora-do-texto está totalmente imerso no texto, acoplado nas suas dobras, e vale a pena procurar e confrontar o fora-do-texto e fazê-lo falar (Ginzburg, 2003, p. 32 *apud* Mendes, 2010, 447-465).

O que se indaga é se a/o fora-do-texto estaria(m) disposta/o, ainda, a fazê-lo a quem pesquisa? Reivindica(m), como foi no caso, que o tempo da vida não se limite apenas ao da investigação⁶⁴. Significativa, aqui, fala de Ronnie Barbosa que, jovem posseiro, surpreende participantes da UCBC-1985⁶⁵ quando, no debate sobre comunicação popular e jornalismo (Marinho, 2009: 82), reagiu à ideia de brechas a serem ocupadas nos meios convencionais: "*O Jornal do Brasil*⁶⁶, por exemplo, não existe pra mim porque eu, enquanto posseiro, não existo pra ele" (*apud* Rocha, 1987: 6).

O camponês Cícero tem reação semelhante diante de um pesquisador, "*só vou se tiver o controle das rédeas; na garupa, não!*" (*apud* Brandão, 1985). Nem todas/os, nas esferas sociais, se contentam com brechas, *garupas* e limites que lhes são sugeridos. Menochio (Ginzburg, 1988) é exemplo da vontade em dizer o mundo, a seu modo, ainda

⁶³ A frase de Augusto César Sandino pode ser lida em um monumento em *Los Escombros*, no encontro de duas avenidas no Centro de Manágua, Nicarágua.

⁶⁴ A forte reação de Chungaro, em *Se me deixam falar* (Veizzer, 1982) às produções acadêmicas e jornalísticas, construídas a partir dos movimentos populares não retornarem a eles. Dona Procópio, Calunga, em Goiás, e indicada ao Nobel da Paz, em 2004, se recusa a falar, porque "**vocês jornalistas e pesquisadores chegam aqui, tiram fotos, fazem entrevistas e nunca mais retornam**". Fala à um grupo de estudantes de jornalismo da Universidade Federal de Goiás, 2011, (Grifo do pesquisador).

⁶⁵ Encontro Nacional da União Cristã de Comunicação, em Belo Horizonte.

⁶⁶ Um dos primeiros jornais brasileiros, Rio de Janeiro. Hoje, ver à versão impressa. Mas conferir: <http://www.jb.com.br/>.

que a tortura ou fogueira o ameace. Ou seja, a determinação popular em falar (Janine, 1988). A questão a superar, talvez, seria se, pela pressão dos métodos e das crenças, tende-se a fazer com que fale mas, sempre, *à nossa maneira* (Rognon, 1991).

Há, naturalmente, com a revolução tecnológica e as rebeliões sociais, mudanças profundas (ou vislumbrar do que vem se constituindo, que só agora é visto mas ainda pouco compreendido) tanto no discurso como na prática política, que nascem e se consolidam nas ações de povos originários, movimentos e grupos sociais em toda América Latina, mas têm no zapatismo, embora pareçam não ser as/os únicas/os, um exemplo mais elaborado e recente da eficácia nas novas narrativas da poética política e, também, na disputa simbólica, em esferas nacional e global:

Em suma, temos visto como se expressava uma possível política "desde baixo". (...) O motor deste movimento, não têm sido os velhos partidos, e sim milhares de associações; comitês; grupos; organizações; "cachorros" sem pedigree, conectados em uma rede planetária e capazes de dialogar entre si, mesmo que vindos de espaços políticos muito diversos. O motor tem sido seu trabalho cotidiano e certo, que tem mantido ativas as energias e as mentes, e que tem produzido sentido e conflito em todos os rincões do planeta, mas além inclusive que das grandes mobilizações nas ruas. Não nos ocorre nada que possa ser mais "zapatista" que tudo isto (Wu Ming, 2003).

O que o eixo central da pesquisa identifica, depois de quatro décadas, é um caráter articulador do movimento social de posseiras/os, onde mulheres e homens comuns assumem o processo não só de conquista do solo urbano mas, na ocupação coletiva da terra (Hobsbawn, 1990), elegem esfera do simbólico como plataforma das disputas decisivas nas suas lutas. Ou na mobilização para gestos e ações coletivas e compreensão de que as ruas são espaços da coletividade (Benjamin, 1992), o que estabelece vínculos com o futuro, num longo processo subterrâneo:

Queste rivoluzioni sono **il momento visibile, importante ma non fondante di un lungo cammino sotterraneo**. Per questo l'immagine della talpa è tanto adeguata: **un bel giorno fa un salto e si mostra, ma prima ha fatto un lungo percorso sotto terra**. Senza questo percorso non potrebbe in alcun modo vedere la luce del giorno. **Questo lungo andare sono le centinaia di piccole iniziative che sono nate come spazi di resistenza, piccoli laboratori** (come quelli della fine degli anni Novanta a Lavapies, Madrid) **dove si vive come si vuole vivere e non come loro vorrebbero che vivessimo** (Zibechi, 2011, guigno 07).

Talvez nos indícios da guerra de memórias, estejam os interesses de cada grupo social e as coerências com seu projeto de sociedade, menos ou mais inclusivo. Por um lado, as elites aprendem cedo que controlar um tipo de *escrita* e uma *narrativa histórica* daria vantagens na tentativa de gestão do simbólico⁶⁷ disponível, em cada época (Assmann *apud* Dussel, 1977; Vianna *apud* Peixoto, 1983; Nicolas, 2002). Por outro, a mulher e o

⁶⁷ O conceito *la plusvalia simbólica* é de Assmann.

homem simples a não confiar no material estocado nos arquivos (Hobsbawn, op.cit.). Ou seja, as pelepas de classe parecem, de fato, ir muito além das estruturas materiais.

Ao se livrar, também, das teorias sobre movimentos sociais que, no Brasil, se enquadram numa "articulada redefinição da teoria da democracia e da sociedade civil", e num sentimento foulcaultiano, Dias se lança ao desafio de fazer uma arqueologia dos movimentos populares tradicionais e identifica aí "*uma sociedade civil subterrânea*", onde se inscrevem liberdades anteriores às do direito ocidental. E se recusa, ainda, a fazer uma *tábula rasa* de sentimentos e práticas libertárias que, via de regra, são imputadas somente à configuração da liberdade liberal e/ou ocidental (Dias, op.cit: 11).

Na trajetória escolhida, a autora reafirma a descoberta de que antes que a (abstrata) *cidadania* e a sociedade civil "se estabelecessem entre nós, formas subterrâneas de direito político já estavam em ebulição contra estruturas de poder e de domínio", germinadas e se constituindo nos e pelos movimentos populares tradicionais - onde estão povos originários, negras/os transportadas/os, seus descendentes e brancas/os pobres - como foi o caso da Cabanagem, 1835-1840 (idem: 11), Palmares, durante século XVII, e nos movimentos de rebeldia *indígena* e/ou negra.

1.2. A cultura política cabana – o popular e suas inquietudes

Do estado prático de Gramsci, cabanas/os saltaram para a "hegemonia cultural cabana" ou "cultura política cabana"⁶⁸ e, depois, apresentam um projeto de sociedade nos modos tradicionais de vida, da autonomia política a todos os *nacionais*, o direito de cidadã/ão e liberdade às pessoas escravizadas. Diferenciados grupos (negros/as, originários/as, artesãs/ãos, caboclos/as, *as/os tapuios*), de vários extratos sociais e políticos, diferentes ideologias e visões cosmogônicas (Di Paolo, 1990: 326-327), compartilham, no movimento, estratégia antecipatória de (re)conquista da liberdade.

Mais que mosaico étnico, seria preponderante reconhecer ou identificar, nas/os *tapuias/os*, essa gente de cor – negra e parda - da história, e nas alianças aí constituídas, elementos que orientavam seus desejos de viver a liberdade enquanto valor primordial da existência, que a diferenciava da *liberdade do branco*. Para "tapuio que só trabalha para patrão forçado", no fundo, "não passaria pelo direito ao emprego, *mas pelo direito de não ter e não ser patrão*" (Dias, 2001: 17). Ou seja, princípio que fundamenta, na história, a

⁶⁸ A Cabanagem foi (a primeira) rebelião popular que depôs um governo regional e tomou uma capital na história do país, Belém. Conferir Thorlby (1987).

existência dessa gente simples do país: nem senhora/or, nem escrava/o.

Nos cerrados, *locus* ampliado da pesquisa, os guerreiros Acauã, Akawuen, A'wue, Iny e dezenas de outros povos e quilombolas sempre inquietaram a coroa portuguesa. Movimentos que vão se estender ao século XXI como resposta às mentiras políticas da mudança ou às promessas não-cumpridas (Alves, 1986: 7) e terão nas *repúblicas* de camponesas/es, em Trombas e Formoso, ou dos *anjos*, com a adolescente Santa Dica⁶⁹, uma combinação de não só rejeitar o esquecimento, como, batendo-se pela autonomia, recusar, a seu modo, uma sociedade sem fraturas (Agamben, 1995).

Uma garimpagem, num escavucar inquieto, pode levar, enquanto sugestão também de método, com base na sociologia das ausências e a sociologia das emergências para, no alargamento do tempo e numa viragem não-colonial, ao (re)encontro dessas/es outras/os seres sociais populares, facultando também a possível descoberta de posturas insurgentes contra a ausência de memória, ou de uma memória mutilada, embutidas também nos esforços em se consolidar as formas de comunicação pública (Cohen e Arato *apud* Dias, *op.cit.*: 3) e as rebeldias de que seriam feitas/os.

É numa teia, de tantas articulações e seres, de visibilidades e rebeldias, que as revoluções da comunicação e a informação ganham lugar de destaque na configuração de outro regime cultural/civilizacional, nos contornos de (in)visibilidades. Onde não pareceria tão difícil saber, de certo modo, quem oprime ou quem é oprimido? (Santos e Meneses, 2009: 11-12). Na extrema visibilidade, as invisibilidades são edificadas, sustentadas. Ou, ao mesmo tempo, não se revelam ou recusam a própria modernidade⁷⁰ de que a mídia também seria feita (Meneses, 2009: 194).

Nesse contexto, rebeldias e ousadias comunicacionias/simbólicas de posseiras/os urbanos da cidade de Goiânia, matéria prima desta pesquisa, vão de encontro, de maneira antecipatória (Santos, 2006) às práticas zapatistas- o que amplia seu significado – e à rebelião que vêm das ruas, na atualidade. Dois cuidados, talvez necessários: não reproduzir, ainda que inconsciente, a mecânica desses proceder e, não cortar os fios dos

⁶⁹ O movimento de Santa Dica, liderada por uma adolescente de 15 anos, no município de Pirenópolis, em Goiás, na década de 20 do século passado. Ela morre em 1975 com seguidores e o local da república dos anjos é alvo de intensa visitação pública (Vasconcelos, 1991).

⁷⁰ Quanto ao conceito de modernidade, conferir Berten (2011); Dussel (2005, 2009); Santos (2006); Touraine (1993); Latour (1991). Mignolo, no entanto, aponta uma questão chave da ciência e a modernidade: “O problema, o enorme problema, emerge da forma como a ‘revolução científica’ foi concebida. Ela foi concebida como um triunfo da modernidade na perspectiva da modernidade, uma autocelebração que correu em paralelo com a crença emergente na supremacia da ‘raça branca’. O problema estava na falta de consciência de que a celebração da revolução científica enquanto triunfo da humanidade negava ao resto da humanidade a capacidade de pensar. Isto é, o poder da modernidade ocultava, ao mesmo tempo, a colonialidade (do poder, do saber, do ser)” (2004: 670).

seus métodos que, mais que erupção ocasional, representam elemento existencial básico, pulsões de liberdade no agir social que as/os constituem, de certo modo.

As dimensões da escravidão, - que não significam, necessariamente, submissão para quem está submersa/o nela - parecem não ter sido ainda estudadas a fundo. Ou seja, como da humilhação extrema ou de dor profunda, suavizadas nas leituras munidas de solidariedade até justa, se acaba por fixar toda reflexão, de maneira excessiva herdada da mentalidade judaico-cristã, na dor, na miséria, na humilhação, no mau gosto⁷¹. O que pode chegar a resultado idêntico: congelar as possibilidades da agir e reflexão – como o processo- em que as camadas populares estejam implicadas.

Isso sem falar em um tipo de *comodidade* que atingiu também parte da produção teórica - que se preocupa com as *dores* do mundo - mas, por convicção ou descuido, confere à elas uma classificação pouco lisonjeira: as que merecem atenção e estudo, e as que, por se referir a determinados grupos e povos, se perdem no esquecimento⁷². É nesse sentido, por exemplo – e talvez num deslize teórico e ideológico que causa muita estranheza -, que Engels (*apud* Segal, 1928) considera que, do ponto de vista do progresso, “a escravidão não foi de todo um mal”⁷³.

Nos horizontes da teoria, os limites ou contornos de determinadas perspectivas em vida concreta e pensar se entrelaçam e se rendem, às vezes, aos preceitos e pré-conceitos de determinada época ou sociedade, daquilo que são formados, homens e mulheres, em tempos específicos. E, assim, nem sempre se escapa às armadilhas desse tipo que o etnocentrismo corteja e, às vezes, seduz a quem pesquisa ou reflete sobre temas sem a preocupação devida de se tentar compreender e partilhar (Bourdieu, 1993) a perspectiva de uma gente de cor e pobre, ontem e hoje.

Quem, no entanto, criou a escravidão, como eixo econômico central e gerador de excedentes fundamentais para garantir suas ambições imperiais (Hardt e Negri, 2001) ou,

⁷¹ Bakhtine se refere à proibição que os padres faziam ao consumo do vinho, enquanto, nas intimidades dos conventos, a bebida era muito apreciada e regava, cotidianamente, às refeições (1993). O que vai na direção do que diz Bourdieu sobre a distinção (1979).

⁷² Ou seja, a Shoah (Levi, 1947, 1962, 1986) cuida dessa memória histórica e, ao mesmo tempo, individual do povo judeu. Conferir ainda Santos (1982), sobre os massacres esquecidos pelo mundo a exemplo do golpe de Estado nas Filipinas, Ruanda, Burundi, Guerra do Paraguai (1864-70), e, ainda, perpetuados por exércitos da tríplice aliança (Brasil, Uruguai e Argentina), cuja batalha final o exército guarani era composto por adolescentes abaixo de 14 anos e comandado por velhos, acima de 70 (Chiavenato, 1987).

⁷³ “Engels declara que **a implantação da escravidão representou, nas circunstâncias daquela época, um grande progresso. É indiscutível que a humanidade se elevou a partir do estado primitivo, semi-animal, e, para tanto, teve de recorrer a meios bárbaros, quase bestiais, a fim de sair desse estado de barbárie.**” (Segal, 1928). As (não) ironias do jovem Marx, na polêmica com Phoudron, sobre escravidão, parecem também ilustrativas para reforçar a (in)compreensão de Engels, no caso. De Moore (2010), a crítica mais dura” às tendências racistas” em Marx como Engels (Grifos do pesquisador).

depois, financiar sua revolução industrial e, conseqüentemente, as etapas iniciais de um sistema mundo (Wallerstein, 1974), o capitalismo, poderia também, sem qualquer restrição, filosófica e ontológica, teorizar, como buscas de justificativas, sobre ela? Mais que uma teoria sobre seres escravizadas/os, chegou-se, portanto, sem justificativa sustentável, à teoria do consentimento à dominação (Grignon e Passeron, 1991: 30).

Transfere-se, então, para a/o oprimida/o, numa manobra espetacular do ponto de vista de estratégia ideológica, toda responsabilidade da opressão. À falsa dicotomia reducionista, incompreensível, de que seria mais fácil ser escravo do que ser senhor⁷⁴, as sociedades subterrâneas no Brasil vêm respondendo com uma fina e consistente diferença existencial e filosófica: *nem senhor/a, nem escravo/a*. À ela, Fanon se junta com palavras duras, “*cette histoire de nègre est une sale histoire*” (apud Vettorato, 2011: 1), já que se recusa a vislumbrar outras vias para a liberdade:

Or, le moment historique qui se dessine sous ses yeux est marqué par une nécessité historique de comprendre, donc de raconter, cette “sale histoire”, qui n’est pas seulement celle du “nègre” mais aussi celle du maître en regard duquel il est défini comme tel. La “sale histoire” devient l’Histoire. Et pour pouvoir effectuer ce mouvement de retour critique, le sujet contemporain doit impérativement se libérer d’un certain nombre d’images sociales narcissiques qui obstruent son champ de vision. Impossible de raconter le racisme sans dévoiler la crise morale de la civilisation issue des Lumières. Impossible de formuler un diagnostic fiable si l’on n’affronte pas les symptômes, aussi obscènes soient-ils. Pour cette raison, la démarche de Fanon en tant que penseur et en tant qu’écrivain est profondément médicale, conformément à la carrière qu’il a menée (idem : 1).

Ou, numa hipótese generosa, construiu-se um pensamento com base em duas facetas interligadas e, inexplicavelmente, interdependentes onde qualquer possibilidade *outra* levaria a desnudar os seus limites constitutivos, paroquiais e localizados (Escobar apud Lander, 2005). Se a teoria crítica diseca, de forma adequada, as contradições do capitalismo, tende a não escapar, no caso, à naturalização irremediável do polo redutor dominante-dominado/a que se ajustaria bem aos seus limites ou aspirações em conceber o mundo numa leitura pouco objetiva sobre ele (Ela, 1995; Grignon e Passeron, op.cit).

⁷⁴ “Nous avons publié dans *Les Temps* des numéros sur l’anthropologie. Les ethnologues comprennent ce problème et affirment du fait que nous sommes toujours liés à l’impérialisme, nous considérons ces gens comme des sauvages; s’il n’y avait pas les soldats, ils ne nous accepteraient. Alors, que peut-on faire?” (Sartre, 1985: 50).

1.3. Seres escravizadas/os e insubmissas/os e teorias da dominação

Na realidade, com o suposto fim do trabalho escravizado no Brasil, se procura sustentar em cima de outros antigos cativos, como o da terra, onde se dá continuidade, no hidroagronegócio do presente, à esta relação com trabalhadoras/es. No que, de maneira conveniente, batem com os interesses estratégicos do capital que, ao contrário do discurso sobre a desterritorialização⁷⁵, faz seu retorno, triunfal e bélico, à ela. É preciso controlar a terra, entendida como território, para tentar consolidar o projeto de controle também das estruturas de produção de riquezas materiais.

Um controle que só virá se exercer também a gestão da dinâmica agrícola e de alimentos no mundo todo, no controle da produção, venda e distribuição de sementes, via, de modo especial, Bayer/Monsanto⁷⁶; estrutura de silos e estocagem; empresas e circuito de transporte e distribuição. Tudo numa relação, pouco clara, com o sistema financeiro, via crédito, bem como bolsas de futuro. Além da criminalização dos movimentos sociais populares⁷⁷, que, na prática política e no cotidiano, defendem, de modo especial, seus territórios, ricos em minérios, água, madeira e a biodiversidade⁷⁸.

Após 1973, o governo foi implacável. Rituais e línguas indígenas foram proibidos. Dirigentes foram exilados, presos ou simplesmente desaparecidos. No Sul, os Mapuche estão ameaçados também pelo projeto de hidrelétrica de Bío-Bío e pela autorização do corte da *pewen*, árvore cujo fruto faz parte da alimentação básica desse povo. No norte, o povo Aymara fora obrigado a se mudar para cidades como Arica e Iquique, porque o governo, através de um novo código de águas (L.1.222) transferiu os rios para o controle das mineradoras, impossibilitando quase por completo a continuidade da agricultura

⁷⁵ Haesbaert (1994, 1997, 2001); Deleuze e Guatari (1972, 1977); Santos (1994); Almeida (2015).

⁷⁶ A exemplo do Brasil e outros países, a Justiça americana aprovou, no dia 29 maio/2018, a compra da Monsanto pela Bayer, alemã. “A Bayer é um dos maiores players mundiais no setor de defensivos agrícolas, enquanto a Monsanto é líder em sementes e biotecnologia de plantas. A fusão vai criar o maior fornecedor mundial de pesticidas e sementes para agricultores. Fonte: Dow Jones Newswires” (Portal Terra, acesso 31.05.2018: <https://www.terra.com.br/economia/departamento-de-justica-dos-eua-aprova-compra-da-monsanto-pela-bayer,684c42f4daafcc42d7cd2f1627dfa2ab2p858xhe.html>).

⁷⁷ A política de criminalização dos movimentos sociais populares e povos indígenas, feita hoje pelo jornalismo convencional e partidos políticos conservadores - onde se destaca a bancada ruralista - começa no governo Fernando Henrique Cardoso, sobretudo depois do massacre de Eldorado Carajás, no Pará, em, quando foram assinados trabalhadores sem-terra em repressão policial ao bloqueio de uma estrada. Conferir Anistia Internacional-Brasil em / <https://anistia.org.br/noticias/massacre-de-eldorado-dos-carajas-20-anos-de-impunidade-e-violencia-campo/> ou. Ainda, no *Portal G1*, em <http://g1.globo.com/globo-news/arquivo-n/videos/v/arquivo-n-os-20-anos-do-massacre-de-eldorado-dos-carajas/4955429/>.

Curioso é que durante o governo militar, o *Jornal o Estado de S. Paulo*, por exemplo, chegou a criar uma editoria específica, *Terra*, para abrigar temas relacionados aos movimentos sociais populares e conflitos no campo, em resposta oportuna à censura prévia.

⁷⁸ No Peru, durante o último governo de Alan García, encerrado em 2011, cerca de 900 lideranças indígenas e camponesas estavam presas por defender seus territórios das investidas de empresas do setor. No Chile, jovens Mapuche sustentaram longas greves de fome, entre outras coisas, como parte da luta pela soltura da prisão de lideranças ou militantes que, em ações de ocupação/reconquista de seu *antigo* território, no sul do país, com base em leis criadas pelo governo Pinochet (Rocha *et al*, 2010: 167).

na região[...]Dois terços dos Aymara já deixaram a montanha (Lorena e Rocha, 1989: 8)⁷⁹.

Mas vem de Marx, marcante leitura quanto à escravidão. Ou seja, muito além de uma possível ironia na queda de braço teórica com o anarquismo de Proudon, uma carta, de 1846, não deixa dúvidas quanto às dificuldades, embora um pensador genial sobre a lógica e gênese do capitalismo, para compreender o mundo além da Europa e, como diz Guattari (1985), o próprio corpo além do trabalho e da linha de produção. Razão pela qual, Konder(2007)⁸⁰ alerta que, na vida privada, o autor do capital também tinha lá as suas alienações, às vezes severas.

Permita-me dar a você um exemplo da dialética do Sr. Proudon. A liberdade e a escravidão constituem um antagonismo. Não há nenhuma necessidade para mim falar dos aspectos bons ou maus da liberdade. Quanto à escravidão, não há nenhuma necessidade para mim falar de seus aspectos maus. A única coisa que requer explanação é o lado bom da escravidão. Eu não me refiro à escravidão indireta, a escravidão do proletariado; eu refiro-me à escravidão direta, à escravidão dos pretos no Suriname, no Brasil, nas regiões do sul da América do Norte.

A escravidão direta é tanto quanto o pivô em cima do qual nosso industrialismo dos dias de hoje faz girar a maquinaria, o crédito, etc. Sem escravidão não haveria nenhum algodão, sem algodão não haveria nenhuma indústria moderna. É a escravidão que tem dado valor às colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial, e o comércio mundial é a condição necessária para a indústria de máquina em grande escala. Conseqüentemente, antes do comércio de escravos, as colônias emitiram muito poucos produtos ao mundo velho, e não mudaram visivelmente a cara do mundo. A escravidão é conseqüentemente uma categoria econômica de suprema importância. Sem escravidão, a América do Norte, a nação mais progressista, ter-se-ia transformado em um país patriarcal. Apenas apague a América do Norte do mapa e você conseguirá anarquia, a deterioração completa do comércio e da civilização moderna. Mas abolir com a escravidão seria varrer a América para fora do mapa. Sendo uma categoria econômica, a escravidão existiu em todas as nações desde o começo do mundo. Tudo que as nações modernas conseguiram foi disfarçar a escravidão em casa e importá-la abertamente no Novo Mundo. Após estas reflexões sobre escravidão, o que o bom Sr. Proudhon fará? Procurará a síntese da liberdade e da escravidão, o verdadeiro caminho dourado, em outras palavras o equilíbrio entre a escravidão e a liberdade (Marx, 1975: 95).

O desafio para o pensamento crítico, no caso, num esforço justo ou utópico de se desvendar os passos da libertação social, coletiva e individual, parece derrapar também numa gangorra de falsa consciência. Ou seja, o dilema ou *caminho dourado*, como se vê,

⁷⁹ Ver, ainda, “Mapuche, *os chilenos dos quais não falamos*” (Devalpo *apud* Rocha *et al.*, *op.cit.*).

⁸⁰ Konder, embora reafirme, sempre, que *Marx foi, é e tem sido um pensador genial*, se refere às ameaças racistas e de agressão física a Lafargue, caso não abandonasse, em Londres, os seus estranhos hábitos caribenhos, na relação com a sua filha Laura, com quem acabou se casando. No entanto, em *Sobre o amor* (2007) ou em “Marx: os revolucionários também amam” – autor revela a perspectiva fria, de um sentimento à ‘maneira universal’ que o ser humano tem de se apropriar do seu ser como ‘um homem total’, agindo e refletindo, sentindo e pensando, descobrindo-se, reconhecendo-se e inventando-se” (21), e as cartas, melosas e carentes, à mulher Jenny, <https://document.onl/documents/koder-leandro-marx-os-revolucionarios-tambem-amam.html>. Por seu turno, Guattari lembra que a Marx fugiu às questões da sexualidade como Freud, na mesma proporção, às questões de lutas de classes (1985).

seria apenas o *equilíbrio entre a escravidão e a liberdade*, como revelam as cartas a Annenkov? A dificuldade poderia vir da incapacidade, em certos casos, de se pensar o mundo - e, dentro dele, outras cosmovisões - a partir de perspectivas que não são, exclusivamente, caras à lógica do que se é ou se aspira, enquanto sociedade.

Buck-Morss observa que a dificuldade do marxismo, pela influência de Hegel, em superar a leitura racista do mundo, como aponta os interesses econômicos de revolucionários franceses, inclusive localizados no comércio humano, que atrasam, as narrativas pelo fim de todo tipo de escravidão. Mais de 20% da burguesia francesa dependiam dos lucros da exploração da mão de obra escravizada. Então, os iluministas, na mesma gangorra, idealizavam mundos sob o mito do *nobre selvagem*, enquanto o sangue vital da economia escravagista não lhes interessava mais (Buck-Morss, 2011: 3).

Para a autora, o isolamento do discurso político, no contrato social, quanto à economia da produção doméstica (*oikos*) garantia uma dupla visão. Ou seja, a liberdade, para os ingleses, de proteção da propriedade privada, onde as/os escravizadas/os se situavam. Hobbes, e seu patrono, Lord Cavendish, com gestão de colônia na América, aceitava a escravidão como "parte inalienável da lógica de poder". E Locke, acionista da Real Companhia Africana, envolvida na Carolina, "claramente considerava a escravidão negra como uma instituição justificável" (Idem: 3, nota 19).

Quanto à Rousseau, Sala-Molins, ao escrever sobre o Iluminismo, na leitura do *Code Noir* (1987), se espanta com a cuidadosa omissão do filósofo. O código, aplicado as/os negras/os escravizadas/os nas colônias, elaborado em 1685, só erradicado em 1848, "legalizou não apenas a escravidão, o tratamento de seres humanos como propriedade móvel, mas também a marcação a ferro, a tortura, a mutilação física e o assassinato de escravos que procurassem questionar sua condição humana". Um silêncio com evidências racistas e revoltantes (*Apud* Buck-Morss, op.cit: 3).

Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade *impressa* debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia - sabia dos escravos reais que eram bem-sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais - e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo (idem: 5).

Qualquer alternativa ao inusitado binômio marxista-neoliberal – porque atrela uma perspectiva à outra, em privilégios – recusaria que apenas reduzido grupo humano – que “ainda *está no domínio do impensável*” – é capaz da *consciência*; ser livre, portanto. Para marcante sentimento de uma ordem global, caracterizada pela organização colonial do

mundo, “pela *escravidão e pelo racismo*”, todo agir e/ou pensar que não se enquadre(m) nas suas dimensões de como deve ser o mundo “*não eram concebíveis*”, simplesmente (Trouillot *apud* Lander, 2005: 93).

O impensável é aquilo que não pode ser concebido dentro do leque de alternativas disponíveis, aquilo que subverte as respostas, pois desafia os termos com os quais se formulam as perguntas. Neste sentido, a Revolução Haitiana foi impensável em seu tempo. Desafiou os próprios pontos de referência dos quais seus defensores e opositores vislumbravam a raça, o colonialismo e a escravidão (idem: 82-83).

Liberdade e escravidão, portanto, em posições antagônicas, irreconciliáveis. O sonho *dourado* do equilíbrio entre elas ou o enquadrar dessa possibilidade teórica no âmbito do consentimento à dominação? Pensar, então, mundos em que a questão vital – inegociável – seria aquela de *tapuios* e seus descendentes (Thorlby, 1987), na crítica e na pragmática, ao recusar os polos, escravizadas/os ou senhoras/es (Dias, *op.cit.*). Pois, cada uma dessas posições, implicaria, de maneira inevitável, a imposição sobre outro/a ser. Não caberá nunca, como diria Fanon, estar presas/os a esse “sale” raciocínio⁸¹.

Que cumplicidades e rebeldias os imaginários populares/negros, *indígenas* e pobres orquestraram para, em condições quase sempre adversas, alimentar as veias de uma insubmissão que, *in extremis*, muito além da fuga ou da luta, como elemento reordenador de um mundo ou de um tempo sem escravizada/o e sem senhora/or? “A resolução tomada na Serra da Barriga de morrer antes de aceitar a escravidão, exprime a essência da mensagem que os negros palmarianos⁸² enviaram do fundo da sua noite” (Freitas, 1978: 210). Em outras palavras, não há concessões espontâneas a serem feitas:

[...]Ai, cantadô já curri o mundo intero/Já inté cantei nas portas di um castelo /Dum rei qui si chamava di João/ Pode acriditá, meu companhero / Dispois di tê cantado o dia intero/ **O rei mi disse fica, eu disse não/ Si eu tivê di vivê obrigado/ um dia i antes dêsse dia eu morro/** Deus feiz os homi e os bicho **tudo fôrro/** já vi iscrito no livro sagrado[...] (Mello, *op.cit.*) (Grifo do pesquisador)

Ou seja, em resumo, entender o que, da alma coletiva, o cancionero retrata com exatidão: “*si tivê di vivê obrigado, um dia i antes dêsse dia eu morro*” (idem). O que, repete-se, vai de encontro à necessidade de se ultrapassar os limites *impensáveis* e *inaceitáveis* além do serva/o - ama/o. Ainda que não “tenha deixado espaço para variações, nenhuma destas variações incluiu a possibilidade”: nem senhor/a, nem escrava/o. Ou “de

⁸¹ Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître[...] Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. (Fanon, 1952: 185-86).

⁸² O mais conhecido quilombo de negras e negros na recusa a qualquer negociação que não fosse a liberdade.

um levante revolucionário nas plantações de escravos, e menos ainda que fosse exitoso e conduzisse à criação de um Estado independente” (Trouillot op.cit: 73).

2. O trabalho como uma *questão de outra natureza*

2.1. A recusa do trabalho para outrem

A mulher e o homem simples, do planalto central do Brasil, sustentam conflito de natureza profunda e, em certo sentido, frontal, com a ideologia do *trabalho para as/os outras/os*, dentro ou fora da fábrica, que, um dia, libertaria às imensas maiorias. Ao privilegiar as perspectivas da industrialização, foram desconsideradas, enquanto lógicas – filosófica e ideológica – outras possibilidades de sociedades ou de desenvolvimentos que não cumprissem, como esferas obrigatórias e insuperáveis, os limites e conceitos de um modelo único, no caso, o capitalismo.

O que não reduz, ainda no fervor revolucionário, os conflitos dentro do chamado socialismo real que, noutra roupagem única, traz o trabalho como algo libertador e na gestão centralizada do Estado. O hidroagronegócio atual, no Brasil, vê a terra (e água) na ótica *liberal*, apenas mera(s) plataforma(s) transitória(s) de produção. Perspectiva que separa mulher/homem-natureza e, no mesmo ato, a produção de bens materiais e imateriais reforçam a grande separação que a visão moderna e sua continuidade tentam impor ao planeta nas suas interpretações e ações (Escobar *apud* Lander, *op.cit*).

Sob falsa crença de que o trabalho (para outrem) liberta (*rend libre*), se consolida, como caminho exclusivo, à necessidade de se unificar os tempos disponíveis nos universos sociais (Visvanathan, 2004). Horas de trabalho não como prioridade para se garantir o sustento, mas a produção necessária a atender, além da poupança mundial, à volúpia de consumo e acumulação dos chamados países centrais - Europa e Estados Unidos⁸³ e, agora a China. O que leva 20% da população a consumir 80% das riquezas produzidas no planeta e gerar 75% da poluição existente. (Matellart, 1979: 76-81).

Na mesma perspectiva, se impõe apenas uma visão economicista para se aferir a dignidade e a emancipação humanas. Ou seja, que referenciais ou parâmetros de sociedade ou de felicidade determinam ou marcam os contornos desse conceito, além da renda per

⁸³ “Et tout d’abord, il est nécessaire de dénoncer ce qui, dans l’ordre actuel des choses en pays développé, revient sans doute à introduire sournoisement la croyance (l’idéologie) que cette dialectique a lieu.” (Nancy, op.cit:1).

capita ou os índices IDH?⁸⁴ Relatório das Nações Unidas, *Objetivos do Desenvolvimento do Milênio*, “numa visão a partir da América Latina e Caribe”, pretende reduzir a mortalidade infantil e a miséria (há quem viva com menos de 1 dólar/dia), e, claro, estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento:

Avançar no desenvolvimento de um sistema comercial e financeiro aberto, baseado em regras, previsível e não-discriminatório (inclui o compromisso de alcançar uma boa gestão dos assuntos públicos e a redução da pobreza em cada país e no plano internacional⁸⁵.

Certo incômodo quanto ao significado do trabalho, em Marx, é que não demonstra como ele, enquanto uma atividade humana, permitiria realmente aceder à liberdade. Ou seja, a formulação não enuncia que o trabalho se torna livre (“*le travail se rend libre*”), o que acaba, de fato, sendo um outro grande problema (“*c’est qui est le problème de Marx*”) (Nancy, 2003: 4). Apesar de fornecer elementos teóricos para narrativas que alimentaram utopias em quase todo mundo, parece que o autor de *O Capital* padeceria de um culto obsessivo ao trabalho, para outrem (Guédon, 1984).

Na busca de uma superação, no reino da liberdade, o trabalho aparece como “*premier besoin de la vie*”⁸⁶. Ao mesmo tempo, estabelece uma oposição entre trabalho intelectual e trabalho corporal, o que estimularia e reforçaria, do ponto de vista teórico - e, conseqüentemente, ideológico -, a abertura de um corredor imenso que contribuirá para estigmatizar, ainda que não fosse desejo consciente, a separação entre os que podem e os que nunca serão trabalhadoras/es livres. Contraditoriamente, isto parece sugerir dicotomia inexistente. Ou seja, um corpo que pensa e um (*outra/o*) que trabalha:

[...] brouillent en surface une distinction « intellect/corps » qui était encore relativement, et phénoménalement, simple pour Marx. Mais le cortex et les nerfs sont du corps, ainsi que les yeux, les oreilles, les mains... Réciproquement, tout le corps intervient, muscles et os, dans le travail dit « intellectuel ». Ergo : l’opposition en question est - mais elle n’est que - une figure de la distinction entre le travail comme « moyen » et le travail comme « fin » (ibid: 1-2).

Nancy reforça ainda a tese de que as armadilhas dessa quase ilusão poderiam ser evitadas e/ou superadas se enfrentada a questão de fundo, ou seja, passar da necessidade à liberdade *en gardant le travail*. O que representa, para o autor, repassar da produção à criação. Ou melhor, facultar, a todas/os, “en des termes qui seraient plus rigoureux (plus aristotéliens et plus marxistes), passer de la *poiesis* à la *práxis*”. Atividades que

⁸⁴ Índice de Desenvolvimento Humano <http://www.pnud.org.br/odm/>.

⁸⁵ Conferir <http://www.fiepr.org.br/nospodemosparana/odm/FreeComponent2033content9194.shtml>.

⁸⁶ “Ce règne de la liberté ne représente pas non plus, pour Marx, une sortie hors de la sphère ni de la catégorie du « travail ». La « puissance humaine » dont il parle ici, il la désigne ailleurs comme « travail »: « quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie » (*Critique du programme du parti ouvrier allemand*, Pléiade 1, p.1420 *Apud* Nancy, op.cit:1).

possibilitem uma produção pela qual o ser da ação “*se produire ou se réalise lui-même*” (ibid: 2 e 3), e, de quebra, construa o mundo e liberdade (Freire, 1978, 1987, 1992).

O trabalho, para as culturas populares, camponesas ou não, povos originários e negros/as transportados/as, crioulos/as, pardos/as, essa gente pobre e de cor, ao contrário do que aquela visão tenta consolidar, entra como um aspecto importante na relação com o mundo, com e da natureza. O corte, separando trabalhos intelectual e manual e, por consequência produção e natureza, não só choca com a perspectiva de um trabalho que mantém ou recompõe a dimensão *poiesis-práxis*, como tenta (re)organizar o mundo num caminho único para uns e, nunca, para todas/os.⁸⁷

A questão central, no entanto, estaria ainda entre um projeto de sociedade que, na sua constituição e consolidação, contou e justificou o trabalho escravizado (a força de trabalho alheia) e outro que, em hipótese alguma ou só em caso extremo, aceita o *trabalhar para outra/o*. Um conflito verbalizado de outra maneira, mas que, no esforço teórico, é importante que tais perspectivas (por isto mesmo) se convertam em questão central a ser debatida, pelo menos do ponto de vista de quem está exposta/o a formas escravizadas. Sem alternativas apresentadas, não há escolhas (Visvanathan, *op.cit*,769).

A lógica de que o trabalho liberta, ironicamente assumida também em Auschwitz (*Arbeit macht frei*)⁸⁸, tende a criar uma responsabilidade coletiva, nas sociedades e no planeta, pela produção de riquezas materiais e imateriais que, nem de longe, segue idêntica dinâmica na sua apropriação e distribuição (Piketty, 2014; Negri, 2017). Não há relação direta entre produção e consumo, para quem trabalha. O que faz uma imensa diferença nas pragmáticas da vida cotidiana dos que, em condições adversas, são corresponsáveis pela produção sistemática de riquezas (Martins, 1985).

Na realidade, uma perspectiva, a de que um tipo de trabalho/relação, só ele, liberta ou emancipa, contagia também a crença de que a liberdade individual, para algumas categorias ou grupos sociais, mesmo nos seus discursos *emancipadores*, se vincula à riqueza e estaria associada, necessariamente, à acumulação material. Esfera em que também se enquadra quem, ao alimentar a esperança determinada de que o trabalho para

⁸⁷ Ou seja, em resposta, “sou *vira mundo virado/pelo mundo do sertão/Mas inda viro este mundo/em festa, trabalho e pão*”, Capinam e Gilberto Gil, *Viramundo*.

⁸⁸ *Libération*, 21 dez, 2009: “Vol à Auschwitz: l’inscription “*Arbeit macht frei*” retrouvée. Também em Nancy, *op.cit*.

outrem, e sua conseqüente acumulação (individual) de riquezas materiais, seria a única dimensão que liberta ⁸⁹.

Visão a que Escobar, em troca, considera imposição de padrão, único, para se medir o conhecimento e as expectativas das/os outras/os, onde o conhecimento tradicional de camponeses/as, pobres brancos/as e negros/as torna-se *não-pertinente*, mas, sobretudo, passa a ser “um dos obstáculos à tarefa transformadora do desenvolvimento” (1995: 24) *apud* Lander, 2005). A consolidação da liberdade e dignidade - decorrentes daí - até felicidade individual ou coletiva, ainda que subjetivas, estariam espelhadas no padrão único, de bases materiais objetivas e economicistas.

No período do pós-guerra, deu-se o “descobrimto” da pobreza massiva existente na Ásia, na África e na América Latina (Escobar, 1995: 21). A partir de uma definição estritamente quantitativa, dois terços da humanidade foram transformados em pobres – e portanto em seres carentes, necessitando de intervenção – quando em 1948 o Banco Mundial definiu como pobres aqueles países cuja renda anual per capita era menor do que u\$s 100 ao ano: “se o problema era de renda insuficiente, a solução era claramente o desenvolvimento econômico” (Escobar, 1995: 24 -*apud* Lander, 2005).

Um funcionamento que não se baseia apenas no desejo e nos sonhos de um modelo democrático-capitalista de progresso, mas na imposição – pela guerra, se preciso – de seu projeto “*de eliminação das camadas pobres, por meio do desenvolvimento, (que) reproduz tão somente, em si mesmo, o povo dos excluídos, mas transforma em miséria as populações do terceiro mundo*” (Agamben, 1995: 6). Algo que, do ponto de vista teórico, permitiria, de certo modo, indagar o que viriam a ser, de fato, as dimensões da democracia que apresentam mundo afora?

Ao mesmo tempo, evitar ou combater a vadiagem e as/os vagabundas/os, a/os que recusam trabalhar para outrem, entra na história do país bem antes do fim do tráfico negreiro - onde elites e governos imperiais estiveram implicados (Galeano, 1971) - como lógica de poder e como tarefa a mais para a polícia executar. Ou seja, garantir a mão-de-obra que se necessita e assegurar que espaços públicos, ruas e praças, estejam em ordem e sem a presença perturbadora *das/dos sem trabalho* (formal). Ou, pior, das/os que recusam as condições que são dadas em determinadas épocas e sociedades.

⁸⁹ “É fato que a riqueza econômica liberta as pessoas. Eis um fato. É fato que a liberdade econômica é individualizada. Eis outro fato. É fato que a conquista da liberdade está associada ao acúmulo de bens e riqueza. Eis mais um fato.” (Marques e Monteiro, 2010).

2.2. À produção, o controle dos desejos e do tempo

Para Castro-Gómez, o processo de invenção da cidadania - matriz prática que dá origem às ciências sociais - decorre da necessidade de “ajustar a vida dos homens ao sistema de produção”, onde as instituições “serão definidas pelo imperativo jurídico da modernização, ou seja, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da coletividade através do trabalho”. Sob um manto normativo, cientificamente legitimada, a tarefa seria ligar todas/os – *ciudadãs e ciudadãos* – “aos processos de produção pela submissão de seu tempo e de seu corpo” (op.cit: 81).

[...] as ciências sociais desempenharam basicamente mecanismos produtores de alteridades. Isto se deveu a que a acumulação de capital tinha como requisito a geração de um perfil de sujeito que se adaptara facilmente às exigências da produção: **branco, homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo**. Tal como o demonstrou Foucault, as ciências humanas contribuíram para criar este perfil na medida em que formaram seu objeto de conhecimento a partir de práticas institucionais de recluso e sequestro. **Prisões, hospitais, manicômios, escolas, fábricas e sociedades coloniais foram os laboratórios em que as ciências sociais obtiveram a contraluz àquela imagem de homem que devia promover e sustentar os processos de acumulação de capital** (idem:85). (Grifos do pesquisador)

Se em Voltaire a função prioritária da polícia é “fazer o pobre trabalhar” (Attali, 1979: 85)⁹⁰, Napoleão, por seu turno, recusa os dias de descanso por acreditar, assim, que não haveria tempo para agitação, o tumulto (Lafargue, 1980). O filme *Daens - Um Grito de Justiça*⁹¹ revela, de maneira precisa, as condições duras, carga de 16 horas/diárias de trabalho, incluindo crianças, na Bélgica da segunda metade do século 19 e a repressão que se segue, via polícia e judiciário, às reivindicações por condições mais humanas para se ganhar a vida nas fábricas de tecelagem.

De novo, a necessidade oportuna de se recorrer ao cancionero popular para, na rima e nos versos, encontrar, no confronto das duas lógicas, um exemplo mais preciso do *trabalho que (não) liberta*, pelo menos do ponto de vista do capital e de uma produção teórica e/ou ideológica específica; e, ao mesmo tempo, o trabalho, como vida e criação, ainda que nas pelepas do cotidiano como reciprocidade com a natureza, de retorno. O pode

⁹⁰ “LE PHILOSOPHE: Eh bien! Si on contribue pour le malheur de l’espèce humaine, ne donnera-t-on rien pour son bonheur et pour sa gloire? Quoi! depuis que vous êtes établis en corps de peuple, vous n’avez pas encore trouvé le secret d’obliger tous les riches à faire travailler tous les pauvres! Vous n’en êtes donc pas encore aux premiers éléments de la police?” (Voltaire, 1750) (Grifos do pesquisador).

⁹¹ 1992, direção de Stijn Coninx.

facilitr perceber o que anda pelas cabeças⁹² do imaginário popular, no caso, de inspiração indígena-camponesa (Porto-Gonçalves, 2002).

U'a vontade é a qui me dá/tali cuma u'a tentação/dum dia arresolvê/infiá os pé pelas mão/pocá arrôcho pocá cia/jogá a carga no chão/i rinchá nas ventania/**nunca mais vim num currá/nunca mais vê rancharia/é a ceguêra de dexá/um dia de sê pião/ num dançá mais amarrado/pru pesçoço cum cordão/ de num sê mais impregado/e tomem num sê patrão/u'a vontade é a qui me dá/dum dia arresolvê/jogá a carga no chão (Melo, 1980)**_(Grifo do pesquisador)

Ou, ainda, a felicidade no nada ter. Outra ponta do conflito que, na sociedade de consumo, para Foucault, se acentua por que “*a partir du moment où il est riche, pourquoi peut-il tous acheter sans payer? Parce que lui n’a rien à faire avec la jouissance*” (apud Lacan, 1991: 94). Uma outra pedra no caminho⁹³ da visão meramente economicista, do existir para o acumular material apenas, perante a vida. Elemento determinante na compreensão do ponto de vista popular do trabalho na existência e, ainda que, com contradições, da liberdade de ser e escolher caminhos⁹⁴.

Tive muita dô di num tê nada/pensano qui êsse mundo é tud'tê /mais só dispois di pená pelas istrada/beleza na pobreza é qui vim vê /vim vê na procissão u Lôvado-seja /i o malassombro das casa abandonada/ côro di cego nas porta das igreja/ i o êrmo da solidão das istrada (Melo, op. cit) (Grifos do pesquisador).

Ao afunilar o debate sob *uma lógica absoluta de continuidade e reducionismo* em um único projeto de civilização, terminar, assim, validando *e perpetuando un mecanismo redentor* (Mezzdra e Rahola, 2008). Em oposição a esse desejo de emancipação, também único, na democracia metropolitana, apropriadora absoluta, pelo menos enquanto projeto, das riquezas materiais e imateriais, das vontades e desejos de toda humanidade, opressão e liberdade⁹⁵, construir mundos onde individualidades ou coletivos sejam respeitadas/os na diferença e não numa abstrata e imprecisa igualdade.

⁹² “Talvez o mundo não seja pequeno/Nem seja a vida um fato consumado/Quero inventar o meu próprio pecado/Quero morrer do meu próprio veneno/Quero perder de vez tua cabeça/Minha cabeça perder teu juízo”. Cálice, canção de Chico Buarque, composta em 1973, mas só interpretada cinco anos depois, com Gilberto Gil, quando os microfones foram desligados pelos censores militares.

⁹³ “No meio do caminho tinha uma pedra/tinha uma pedra no meio do caminho/tinha uma pedra/no meio do caminho tinha uma pedra [...]Nunca me esquecerei desse acontecimento/na vida de minhas retinas tão fatigadas. /Nunca me esquecerei/ que no meio do caminho/tinha uma pedra/ tinha uma pedra no meio do caminho/ no meio do caminho tinha uma pedra”. Drumond, Carlos. - do poema *No Meio do Caminho* (1930).

⁹⁴ Aqui se enquandra, como referência ilustrativa, a resposta do do ex-preso político e ex-presidente do Uruguai, José Mujica, quando, veículos de comunicação o enquadraram como o presidente mais pobre do mundo: “*sou o mais rico, porque não preciso de nada!*”.

⁹⁵ “Estou farto do lirismo comedido/Do lirismo bem comportado/Do lirismo funcionário público com livro de ponto expediente/protocolo e manifestações de apreço ao Sr. Diretor [...] Abaixo os puristas

Além disto, a separação, ou grande divisão (Escobar, *op.cit*), fragmenta o mundo e os seres vivos, hierarquiza suas formas de produção e corta o corpo da mente. Embora Marx tenha afirmado que trabalho/capital/terra compõem uma trindade, que “contém em sim mesma todos os mistérios do processo social de produção”, terminou por construir um conceito de criação de riquezas que se dá no interior da sociedade, na relação exclusiva capital/trabalho. Como a natureza não cria valores, a renda se refere apenas à distribuição, não à criação de mais valia (Coronil, 1997: 47 *apud* Lander, *op.cit.*).

Pelo contrário, a divisão internacional do trabalho poderia ser mais adequadamente reconhecida simultaneamente como uma divisão internacional de nações e da natureza (e de outras unidades geopolíticas, tais como o primeiro e o terceiro mundos, que refletem as cambiantes condições internacionais). Ao incluir os agentes que em todo o mundo estão implicados na criação do capitalismo, esta perspectiva torna possível vislumbrar uma concepção global, não eurocêntrica de seu desenvolvimento (*op.cit.*: 61).

Numa visão holística, se poderia considerar, como elemento renovador, o sentido da realidade dos povos no continente, andinos ou cerradeiros. A ordem atrela-se, intrinsecamente, à relação tempo/espço com o equilíbrio das dinâmicas naturais. Sob elas e a lei da natureza é que se determinam e se constroem a sabedoria e, também, a sobrevivência ameríndia. A colonialidade⁹⁶ eurocêntrica instituiu a concepção unitária do processo de origem criadora do cosmo. Noção configurada do olhar individualista, ratificando a perspectiva de que tudo e todos se submetem à esta única unidade (Gomes *et al*, 2013: 4).

O choque não superado – uma questão do presente – leva, para as/os autoras/es, à compreensão mais adequada da dimensão conflituosa entre estas lógicas e o capital, em relação ao trabalho. A gênese bíblica do cosmo consolidou a crença do pecado original como precursora do embate entre criador e a submetida criatura. Responsável pela concepção punitiva do trabalho, instituído pela sua aptidão em subjugar seres humanos à opressão e ao castigo. Assim, ele acabou incorporando dinâmica sistêmica dos processos capitalistas como ferramentas de acumulação de riquezas, pela exploração da natureza (Idem: 8).

As mulheres deixaram de ter o poder e a importância social, que as mulheres dos povos pré-colombianos tinham. Isto é resultado da divisão do trabalho e da imposição do patriarcado sobre esses povos. Todos esses elementos acabam por influenciar na constituição dos países que, um dia, foram colônias e que, querendo ou não, sofrem até hoje as consequências objetivas e subjetivas deste período (*ibid.*: 9).

Todas as palavras sobretudo os barbarismos universais/Todas as construções sobretudo as sintaxes de exceção/Todos os ritmos sobretudo os inumeráveis.

Estou farto do lirismo namorador/Político/Raquítico/Sifilítico/De todo lirismo que capitula ao que quer que seja /fora de si mesmo[...] Não quero mais saber do lirismo que não é libertação”. (Bandeira, Manuel, In *Poética*. <http://www.astormentas.com/bandeira.htm>) acesso em 12.04.2011. Aqui, o texto se aproxima muito do conceito de Sociologia Lírica, de Mendes, 30 anos do CES-Coimbra, 2008.

⁹⁶ Conferir, neste sentido, a Quijano (2005) ou Mignolo (2004) e, de modo especial, Dussel (2004).

A visão popular andina⁹⁷, ao contrário, baseia-se na noção cíclica do equilíbrio das dimensões humanas, cósmica e natural. Não há a submissão, enquanto criatura, à uma unidade criadora, característica que integra veementemente a mulher e o homem como elementos necessários - indispensáveis - à construção e manutenção de um espírito único e coletivo. A partir da concepção comunitária e construção social do equilíbrio com dinâmicas naturais, ela e ele edificam, de maneira coletiva, o trabalho como forma de transcendência, dado ao papel complementar que ele atribui à existência da Mãe Terra (ibid: 9).

Perspectiva em que o trabalho é considerado de altíssima virtude e um meio para contemplar a generosidade de *Pachamama*. Toda constituição da sabedoria e da cultura é resultado de processo coletivo, que se concede à ela como votos de agradecimento. Ou seja, para os Aymara ao contrário do espírito do castigo ou da redenção individual, é um ritual de festa em que está sempre implicada a família. Trabalha-se e aprende-se, num ritual contínuo, os segredos e os afazeres da vida. Trabalho que não cansa - não pune ou purifica - como as visões judaico-cristã, marxista ou liberal se empenham em contaminar o mundo (ibid: 10).

Para Lander, na mesma vertente, é preciso romper as cisões que se consolidaram entre *os fatores materiais e aos fatores culturais* (apud Coronil, 1997: 15) e considerar as premissas determinantes, como Coronil define, “uma perspectiva holística da produção que inclua tais ordens de um mesmo *campo analítico*”. E, assim como Arturo Escobar concebe o processo produtivo simultaneamente como criação de sujeitos e mercadorias (apud Lander, *op.cit.*). Face a tudo isso, que afeta à existência como um todo, Nancy se lança à quase uma profecia: “*nous sommes fondés à prévoir de la révolte*”? (*Op.cit.*: 2).

2.3. A rebeldia, suas revoluções e as insubmissões cotidianas

Uma das grandes contribuições do trabalho de Nicolas (2005), sobre as revoltas e revoltosas/os do século 18, na França, é a de recusar, de uma parte, o contágio de preceitos de que toda rebelião ou violência populares sejam, necessariamente, contra o Estado e teriam, sob influência marxista de maneira mais notável, que levar à tomada do poder; e, por outra, a de incluir *la vie au jour le jour*, como o grito pelo pão, o contrabando de sal ou de cigarro, a greve na fábrica, como questões centrais da teoria. Ou seja, o que toda mobilização traz no seu bojo. Interesses tão ou menos imediatos.

⁹⁷ Próximo a isto, para os Guarani-Kaiowá (no Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia) cobram, do plano divino e espiritual, a dívida pela perda da imortalidade retirada, um dia, por Tupã, o deus supremo.

O que seriam, portanto, as rebeliões e seus infinitos movimentos no cotidiano⁹⁸? Na realidade, ao se distanciar da necessidade de que todas elas, revoluções ou mesmo protestos, sigam um único roteiro ou destino, o autor reforça a possibilidade de, partindo da história dos grupos sociais, tentar compreender, ainda na contradição ou no conflito de alta ou de baixa intensidades do dia a dia, o papel que desempenham em cada sociedade e em cada época, bem como o projeto que, no processo, conseguem construir das *profundezas sociais* (Ceceña,2002; Monjardin e Milán, 1999).

Na continuidade da investigação sobre movimentos sociais e consciência de classe, Nicolas avança numa posição teórica estimulante, que revisa conceitos sobre a revolta. Ou, mais precisamente, sobre *les émeutes*⁹⁹ e as/os revoltosas/os. Ao se fixar nas práticas cotidianas, que define como base social no período que antecede à grande rebelião popular, o autor identifica, partindo dos arquivos convencionais, a extensão do movimento que, tomando as ruas e praças, trouxe, com solidez e inovação, as camadas populares para o centro das ações num embate pelas riquezas materiais e simbólicas.

La " France rébellionnaire " **est aussi bien urbaine que villageoise**: partout, en réalité, a régné " l'intranquillité ", ce dissensus facteur de créativité, de marche en avant, de progrès. Jean Nicolas place son livre sous l'invocation d'Héraclite: "Toutes choses sont engendrées par la discorde ". C'est dire qu'il n'a pas une conception frileuse ou culpabilisée de son sujet [...]en partant de la BASE de la société et non de son sommet, **l'achèvement ultime de la confrontation pluriséculaire entre les classes populaires, rurales et urbaines, et les élites sociales détentrices d'une grande part des richesses accumulées et de la presque totalité du capital matériel et symbolique**. (Mazauric, 2002: 2 e 4) (Grifos do pesquisador).

Perspectiva à uma *propedêutica revolucionária*, onde Nicolas, ao estudar os movimentos populares abre um campo - de certo modo, vasto – para se pensar, experimentar ou desejar outros caminhos na busca e compreensão das fugas e da revolta face ao que oprime, ao que nega ou, simplesmente, tenta submeter. Mais que resistência aos poderes estabelecidos (Foucault, 1990)¹⁰⁰, ato de insubmissão antecipatória. Algo que

⁹⁸ Qu'est-ce qu'une" rébellion "? Les autorités de l'Ancien Régime disposaient de mots variés pour le dire, du plus euphémisant au plus excessif : " sensation ", " agitation ", " tumulte ", " mutinerie ", " attroupement ", " révolte ", etc. et même " sédition ", sans compter les appellations propres à chaque province ou dialecte ou type d'activité[...] Dans son enquête, Jean Nicolas accepte tous les types de contestation impliquant un minimum de " violence collective non canalisée " : il entend par là ce qui relèverait d'un effet " d'accommodement ", de compromis ou de " recours judiciaire ". Sobre o trabalho do autor (Mazauric, 2002: 1).

⁹⁹ Do dicionário Larousse: "Soulèvement populaire, mouvement, agitation, explosion de violence", acessado 21.06.2018 (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/C3A9meute/28743>).

¹⁰⁰ "No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia" (Foucault, op.cit: 140).

permite, assim, ir ao (re)encontro ao que marca e/ou determina a história das camadas populares, povos originários e transportados no continente.

Onde se situam, de maneira talvez exemplar, algumas rebeldias e revoltas não estudadas com o cuidado ou atenção merecido/a, como das/os negras/os no Haiti, que, a partir dos terreiros de vodu, se impõem ao exército napoleônico, com 6 mil homens, enviado à ilha para devolvê-la à antiga ordem, ao dismantelar a revolução *impensável* (Trouillot, 1995); e, Palmares, onde, negras/os (90%) e brancas/os pobres e *indígenas* insubmissas/os dão corpo a mais longa rebelião específica de ex-escravizadas/os, que inicia no final do século 16 e atravessa quase todo o século seguinte.

Assim, portanto, qualquer contribuição, calcada em determinadas pesquisas sobre a teimosia social, mesmo com base em arquivos oficiais existentes, não só contraria o determinismo de teorias sobre movimentos sociais populares, que enquadram as/os excluídas/os ou exploradas/os segundo a cor da pele a situação geográfica em que se situam. Como, numa contradição profunda, as/os elege como seres hipotéticas/os de uma transformação do mundo que, na prática e seguindo determinados métodos, será feita sempre em seu nome.

La nécessité de la révolution moderne – **c’est-à-dire de la constitution d’un « dehors » capable de transformer en profondeur la réalité de l’exploitation capitaliste – a laissé passer la possibilité de définir également des pratiques innovantes de liberté.** Avec la chute du mur de Berlin et la fin du « siècle bref », nous sommes à nouveau confrontés à la nécessité/possibilité de « faire de l’histoire » – de créer d’autres événements et d’inventer de nouvelles formes d’émancipation et de résistance (Ansaldi, 2008: 108) (Grifo do pesquisador).

A superação de provável ou suposta consciência externa não significa, em determinada perspectiva, a recusa das alianças e das contribuições que, estratégicas ou práticas dentro das existências - contraditórias e incompletas - possam dar consistência e articular a mais ampla compreensão do momento, do fenômeno. Ou, ainda, das dimensões que cada movimento, enquanto dinâmica , econômica e social, abre, do ponto de vista da teoria e dos métodos de abordagem, um campo inteiramente novo de intervenção a quem pesquisa a vida e as lutas dessas camadas sociais.

Pour nous, la biopolitique [...] est la tentative de construire de la pensée à partir des modes de vie – que ceux-ci soient individuels et collectifs –, de faire partir la pensée (et la réflexion sur le monde) de l’artificialité – entendue comme refus de tout fondement naturel – et de la puissance de la subjectivation. *La biopolitique [...] est le terrain retrouvé de toute pensée politique*, dans la mesure où elle est traversée par la puissance des processus de subjectivation [...]. Si la vie n’a pas de “dehors”, si elle doit par conséquent être vécue totalement “dedans”, sa dynamique ne peut être que celle de la puissance (apud Ansaldi, *op.cit.*:109).

Nicolas liga essas revoltas às práticas das elites na atualidade “L’historien qui a

étudié le grand aveuglement des élites de 1789 ne peut s'empêcher tout de même de faire un rapprochement avec le comportement de nos élites financières et bancaires contemporaines en temps de crise” (*apud* Bertho, 2009: 2). Pela sociologia, antropologia e economia, vai do dia-a-dia, “les cris pour le pain”, do contrabando, “du sel et du tabac”, às “certitudes et esperances” e o que aproxima da dignidade e liberdade do indivíduo “porté par le groupe, pour la collectivité réduite ou élargie” (*idem*: 2) ¹⁰¹.

No entanto, para Bertho, o trabalho do autor sobre revoltas populares é sinal concreto de “afirmação de um popular comum face ao Estado” e comporta, nas suas dimensões e formatos diversos, um alerta como exigência e não mais como reivindicação de uma cidadania um tanto abstrata. Ou seja, “l'exigence d'être pleinement considéré dans son propre pays, de compter chacun comme élément à part entière de ce peuple national, dans sa liberté, dans sa dignité, dans son utilité” (2011: 2). Dentro e no controle da terra-território. O autor lembra detalhe nada insignificante:

Nous ne sommes ni en 1789, ni en 1792, ni en 1848, ni en 1917. Il n'y a ni prise des Tuileries, ni prise du Palais d'hiver en vue. Ces peuples insurgés ne réclament pas le pouvoir. Ils ne réclament pas non plus l'abolition de tous les pouvoirs, ni une improbable « extinction de l'Etat ». Ils réclament un pouvoir qui les considère. Ils réclament un pouvoir qui les écoute. En quelque sorte ce fameux « gouvernement obéissant » souhaité par les Zapatistes du Chiapas (Bertho, 2011: 1).

No fundo, os fios que vinculam, em maior ou menor grau, tais movimentos populares por uma radicalidade democrática nas sociedades onde estão inseridos, parecem ser a busca de um entorno social mais justo, mais harmônico e sem privilégios. Isto está nas revoltas da Europa, antes e depois da revolução francesa (como nas Américas), apesar das tentativas determinadas em excluir, dos relatos históricos, boa parte das ações, rumo à superação de limites da opressão e, mais que recusa em participar de um modelo, manifestação clara do que se deseja: uma outra sociedade.

Dessa maneira, o projeto Zapatista de rebelião e revolução sinaliza novas possibilidades dentro de uma concretude determinada, do ponto de vista geográfico e também ontológico e político, enquanto práticas, métodos e discursos (Wu Ming, 2003; Monjardim e Millán, 1999). Ao mesmo tempo, enquanto algo realizável rumo ao que não existe e nunca existiu¹⁰². Ou seja, não mais o aperfeiçoar a ordem que oprime e nega, mas

¹⁰¹ Texto original em <https://berthoalain.com/2009/07/11/jean-nicolas-et-les-emeutes-davant-1789/>

¹⁰² Aqui, se aproxima do ainda-não, de Santos (2006); da utopia ou não-lugar, em De Certeau (1980); do horizonte e as palavras andantes, em Galeano (1994).

a invenção do impensável, do novo que luta para nascer (Konder, 1977). Mas, sobretudo, manter a tradição das antigas *democracias diretas*¹⁰³ no continente.

“De onde provém o governo?”, perguntou Haas. “O que faz as pessoas decidirem abrir mão de uma parte de sua liberdade pessoal em nome dele? O que elas ganham com isso? Os filósofos têm feito estas perguntas há séculos. A arqueologia deve ter uma contribuição a dar. No Norte Chico podemos encontrar algumas respostas. É um dos dois únicos lugares no planeta – três, se você contar a Mesoamérica – **onde o governo foi uma invenção. Em todos os demais lugares, ele foi herdado ou emprestado. As pessoas nasceram em sociedades com governos ou viram os governos dos vizinhos e copiaram a idéia. Aqui, as pessoas o produziram elas mesmas.** (Mann, 2005 :197) (Grifo do pesquisador)

Cantigas camponesas, recolhidas por Ginzburg, além de testemunho importante dessa inquietação sufocada também na Europa, recompõem os fios de solidariedade entre os pobres do mundo (Casaldàliga, *op.cit*) e tiram o manto protetor dos discursos *dos de cima*, expondo, ao sol e à praça pública, parte de sua história de violências na construção de um modelo específico e injusto de sociedade, privilégios e massacres, bem como das rebeliões e revoltas populares contra ele dentro da(s) história(s) da(s) humanidade(s) (Santos, *op.cit*)¹⁰⁴.

Y a ninguno es lícito tener más /**que lo honesto de comer y de vestir**, /para comer mejor o vestir mejor o estar, / **el que quiere mandar debe obedecer**¹⁰⁵. / Cosa impía e inhumana es que abuses, / que los otros por ti tengamos que sufrir; **Dios nos ha hecho ricos y no siervos:/ ¿por qué quieres que te engorden y te sirvan?** / ... Y si naces **en ciudad, villa o castillo** /de bajo linaje, o alto, / **no haya diferencia entre uno y otro/y nadie tenga el menor privilegio** (Ginzburg, 1986 apud Ceceña, 1999, nota 20: utopía campesina de Scolio). (Grifos do pesquisador)

Ideias, princípios e práticas que marcam de alguma maneira, ainda que contraditoriamente, as trajetórias populares dentro da(s) história(s), deixam transparecer também as razões ou os modelos de sociedades que, nas lutas cotidianas, ocasionais ou nas frequentes revoltas, recusas e fugas, buscam enquanto possibilidade a se concretizar. “Sans gauchir la réalité, nous sommes avec ces rebellions, au vif du sujet. Il ne s’agissait plus de pain, plus d’octroi et de barriers douanières, mais au Coeur de problème, *la contestation de privilege.*” (Nicolas apud Mazauric, 2009: 4).

¹⁰³ O povo Mehin/Krahô, há 3 mil anos ocupando parte dos cerrados centrais do Brasil, hoje Tocantins, têm, a exemplo de outros grupos, uma democracia direta. Diariamente, pela manhã, há uma assembleia no centro da aldeia, o *kâ*, onde se planeja o dia e se tomam as deliberações necessárias; e, à noite, quando se avalia o dia, as crianças brincam, há atividades de cantoria e, mais tarde, os jovens namoram ou, os do sexo masculino, dormiam. Espaço central ou Casa da Cultura (Flores apud Carlsen, *op.cit*), também para quase todos os povos *ameríndios*. Assim, é *waram*, para os A’uwaê; o *bororo*, para os Boe, etc. (Brandão, 2005).

¹⁰⁴ No mesmo sentido, Nicolas (2010); Saramago (1980); Ginzburg (1987, 1988); Brito (2008); Freitas (1973); Trouillot (1995); Vasconcelos (1991).

¹⁰⁵ O que vai de encontro com o mandar obedecendo dos Zapatistas, na atualidade (Figueiredo, 2007: 62).

Na realidade, uma percepção da diferença, sutil e preciosa, aos olhos dos que se sentem explorados no mundo (Martins, 1985). O que vai estabelecer, de novo no texto, o confronto entre o trabalho que, prometendo a libertação, submete à precariedade, às novas escravizações, inclusive do corpo para o lucro no sexo, e o que, sem patroa/ão ou qualquer tipo de jugo, faculta a gestão do tempo, muito além do relógio ou do capital. Razão pela qual, Visvanathan considera que uma democracia, real, reivindica de uma multiplicidade de tempos

Um membro de uma tribo que pratica agricultura itinerante funciona num mundo de mais de vinte espécies diferentes de tempo, que emanam da forma como ele se relaciona com o solo, com a semente, as estações, os rituais, o jejum, a festa, o descanso, o trabalho, o espaço doméstico e o espaço comunitário. Os agricultores, as mulheres, os doentes, os membros das tribos vivem numa multiplicidade de tempos, a que precisam aceder e que lhes são negados pela ciência (Visvanathan, 2004: 767).

As rebeliões, dentro das histórias dos povos ou pelas ruas, becos e posses do planeta, sinalizam que as/os seres sociais compreendem sua contribuição decisiva na trajetória da humanidade como na cota gigantesca de trabalho, manual e/ou intelectual, nas riquezas acumuladas. Assim, não parecem mais dispostas/os a produzi-las (materiais ou imateriais) (Ceceña, 1999: 1) ¹⁰⁶ e delas não compartilhar, bem como dos descansos, das benesses e mesmo do mero consumo de bens (Piketty, op.cit: 2011), que geram ou são coprodutoras/es, na era dos bens comuns.

La notion de résistance acquiert ton sens justement à partir de ce présupposé: la construction singulière et collective de la liberté dépasse sans cesse les modalités de l'exploration capitaliste, en instaurant une stratégie de "différence créative" qui déplace de l'intérieur sa logique et sa cohérence économique (Ansaldi, op.cit.)

A sugestão zapatista de uma sociedade, onde as/os lentas/os são consideradas/os como partes não menos importantes do processo de caminhada coletiva e compartilhada, ganha corpo como método de construção do processo civilizacional em que o homem e a mulher simples, dentro de suas contradições, especificidades e opções, estejam implicadas/os. E que não haja a necessidade de que umas/uns eduquem à *massa ignorante*, ausente da boa consciência, e que, por último, cada uma/um se realize, plenamente, dentro do seu projeto peculiar do que seja a dignidade (Ceceña, 1999).

¹⁰⁶ “Em todo caso, a história dos últimos trinta anos efetivamente está marcada por uma simultaneidade de processos que, em conjunto, parecem abrir caminhos para uma série de bifurcações civilizatórias, como as chama Immanuel Wallerstein. Na perspectiva histórica dos modos de organização social – ou dos modos de produção –, o capitalismo, apesar de suas incessantes realizações, parece estar entrando no ocaso; as culturas supostamente mortas ou sistematicamente arrasadas emergem com uma força moral equiparável à deslegitimação da sociedade do progresso (Berger)” (Ceceña, idem: 1).

Dignidade, justiça e *cidadania* outras que, incorporando as subjetividades diversas, sejam capazes de, objetivamente, construir, na diferença e na igualdade, um mundo que vá muito além - *em que caibam todos os mundos e todos os seres* (idem) - tanto a produção material ou simbólica, mas as incorpore como bens comuns e pertencentes à toda humanidade e que estaria, de uma maneira ou outra, aí implicada enquanto consumidoras/es e, sobretudo, como criadoras/es, críticas/os, praticantes e filósofas/os (Visvanathan, *op.cit*: 770). Ou, como sugere o próprio zapatismo:

El *mandar obedeciendo*, que permite pensar en una estructura horizontal de toma de decisiones y en la prerrogativa de lo colectivo diverso, representa una novedad dentro del pensamiento revolucionario y una de las propuestas más atractivas del discurso zapatista(...) que el mundo no sea el mundo que nosotros queremos o que el poder quiere, sino que sea un mundo donde quepan todos los mundos, tantos mundos como sea necesario para que cada hombre y mujer tenga una vida digna donde sea, y que cada quien esté satisfecho con lo que su concepto de dignidad significa. Para que todos vivamos con dignidad, ése es el mundo que queremos los zapatistas (Ceceña, 1999: 111).

Nas reflexões mais recentes, Negri, curiosamente, se aproxima tanto de Nicolas, como da metodologia rebelde dos zapatistas, e assume que a revolução é viver, construir momentos de novidade e de ruptura. “É uma ontologia, não um evento”. Seria, ainda, o desenvolvimento de forças produtivas, os modos de vida da comunidade e o desenvolvimento da inteligência coletiva. Para ele, existem outras maneiras de produção, como organizar a sociedade, inclusive “sair do tédio e do desespero em que vivemos”. Não seria “fazer a revolução e ir ao poder no dia seguinte” (Negri, 2017: 2).

Há tantos no mundo e a esquerda deve compreendê-los profundamente: os povos indígenas, por exemplo, apontando para propriedades comuns, são experiências formidáveis. E os novos movimentos feministas e sua própria subjetividade. É a própria forma de capitalismo que revela essas novas forças produtivas e essas experiências de ruptura. Não é apenas uma conversa marxista, é uma conversa realista se você quiser sair do "breve século" de uma vez por todas, fora de sua agonia (dem: 3).

3. Da insubmissão e do desejo nas práticas sociais

3.1. Uma inquietação que se assenta nas liberdades plenas

Ao fazer a síntese de seminário na Universidade de Louvain, 1995, Ela aponta um elemento, novo e intrigante, na relação centro e periferia, na visão eurocêntrica do mundo e o *resto* desse mundo. Para o autor, há uma dificuldade enorme em observar a África, porque a considera sempre com um contínuo desejo de submissão. Característica que marca profundamente a visão européia “*Uma cultura que submete inclusive seu Deus,*

matando-o na cruz. Ao contrário, nossos Deuses na África são todos deuses da guerra, do combate” (Ela, 1995)¹⁰⁷.

A dificuldade em compreender a insubmissão, enquanto possibilidade humana e teórica, passa, pelo menos, por duas vertentes. De um lado, densa literatura, “el de una sociologia de las formas y grados de *consentimiento a la dominación*”, onde estão implicados, de antemão, mas sem qualquer comprovação (Grignon e Passeron, op,cit:30) os elementos que consolidam a esfera do trabalho empírico¹⁰⁸. De outro, a ausência, quase absoluta, de produção específica sobre o tema¹⁰⁹, que não a revolta, *les émeutes*, ou *massas* para projetos de revolução *alheia* e não a que brota da diversidade.

Mais que os elementos de uma *ordem legitimada* - em que estão os aparelhos ideológicos e religiosos, culturais - seria oportuno, do ponto de vista teórico, identificar a força de dissuasão ou convencimento que comportam as *políticas* (não) *públicas*¹¹⁰, a corrupção, a violência do Estado e do império (Negri, 2001). Afinal, o que seriam, de fato, os formatos da democracia existente que, pela primeira vez, são questionados em praça pública por milhões de pessoas? Estaria ameaçada a continuidade de determinados aparelhos ideológicos na gestão de uma ou mais sociedades?

Hegel, ao ver “nos nativos americanos” – a quem não conhecia - “uma disposição suave e desapaixonada” e, ao mesmo tempo, “uma propensão para submissão servil perante o crioulo e, mais ainda, perante o Europeu” (Hegel, 1991: 81 *apud* Mignolo, 2004: 699), manifestava muito mais um desejo, *une pulsion de mort, un désir de domination*¹¹¹?

¹⁰⁷ A observação de Ela, Jean Marc, intelectual camaronês, sociólogo e teólogo da libertação, feita numa atividade do Centro de Estudos Ecumênicos, na Universidade de Louvain, auditório da Filosofia, Campus de Louvain-la-Neuve, Bélgica.março - 1995. Do autor, o trabalho em pensar como devolver a história às sociedades africanas (1980, 1990, 1994a, 1994b).

¹⁰⁸ Ou seja, para os autores “decir de una cultura que es “legítima” es evidentemente una aserción axiológicamente neutra (incluso cuando vemos a veces perderse por el camino, según el ánimo de los utilizadores, a esa “neutralidad”), pero es una aserción doblemente complicada. No sólo obliga a demostrar que la cultura legitima es la de los dominadores : y toda cultura de los dominadores no se presenta necesariamente los aspectos de una cultura legitima; sino que exige demostrar (lo que sólo ocurre mecánicamente en el esquema marxista) que es impuesta a los dominados, hay que poder identificar empíricamente en los excluidos comportamientos de reconocimiento de los valores mismos que los excluyen: cultura alta, escolarización, costumbres, etcétera (idem; 30).

¹⁰⁹ Tolstoi, 1957, 2017.

¹¹⁰ . Em sociedades, como o Brasil, as políticas de estado, em suas diversas escalas, quase nunca atendem aos interesses comunitários e coletivos, das camadas mais amplas, mas, quase sempre, preservam os interesses do capital e de suas elites parasitárias (Wu Ming, 2008). Assim, no texto, o conceito persistirá com todo risco.

¹¹¹ Oportuno, aqui, comentário de Mignolo (2004: 700): “Como europeu- disse Prigogine com uma calma soberba que nos lembra a de Hegel - estou especialmente orgulhoso de duas rupturas de que a Europa é responsável e que parecem ser de importância decisiva para o futuro: a formulação do projecto da ciência moderna no século XVII e a promulgação da idéia de democracia. Os Europeus vivem na intersecção de pelo menos dois conjuntos de valores – a racionalidade científica, por um lado, e a racionalidade de

(Deleuze e Guatari *apud* Kaufman e Heller, 1998: 122), que, desprovido de qualquer prova, legitimava racismos, confiscos de riquezas e massacres que tiveram, no entanto, respostas heróicas, brutais ou desesperadas durante séculos (Scorza, 1985).

Ganham significado, portanto, as sociedades subterrâneas (Dias, 2001) que se batem por uma vida sem servas/os e nem senhoras/es. O que repele, de forma direta, o *trabalho para outra/o*, escravizado ou remunerado. Algo diferente do trabalho que cria e recria, inclusive a gestão individual ou comunitária do tempo (Visvanathan, 2004), do lazer ou ócio (Lafargue, 1980; Hoggart, 1970; De Massi, 2002). Distancia-se, ainda, das estéticas da fome (Castro, 1981; Rocha, 1979), da fadiga (Veil, *op.cit.*), do cheiro de urina (Neruda, *op.cit.*) e da miséria como única propulsora da revolta (Balibar, 1993: 13).

Para contemplar, como universos de contraponto, de estudos e pesquisas, o desejo e a *jouissance* surgem, de maneira quase obrigatória, como eixos em que se fundamentam a vida, o caminhar, o existir e a determinação da liberdade numa vida sem patroa/ão e nem empregadas/os. De trabalho livre e espaço de desejos. Perspectiva que Dufrenne, oportunisticamente, observa, “*la pratique subversive est une pratique désirante, le désir se revele dans l’action qu’il inspire, et son intensité se mesure à l’énergie de cette action*” (Dufrenne, *op.cit.*: 22 e 144).

Afinal, somos mais que seres humanos? Algo como personagens de Garabombo, que são invisíveis ou possuem uma visibilidade que não se vê. Numa ironia, como crítica social, a novela andina dá humanidade a quem deseja, como maneira da fantasia *criar* uma realidade, onde fatos desmedidos acabam concretos, reais. Humanas/os e não humanas/os (às vezes, cavalos) duelam, dialogam ou, simplesmente, se recusam a ser o que lhes foi construído por um a lógica absurda, que separa, por razões nunca justificadas, homens e mulheres da natureza que as/os constitui (Gomes *et al.*, *op.cit.*).

Para as/o autoras/autor, dessa maneira, cavalos e *ladrão* de cavalos recusam a vida imposta e traçam um destino comum onde todos querem ser a mesma coisa: *homens, não!* Na recusa, a reinvenção ou a recuperação da dianteira, da iniciativa, no processo contraditório que é o viver. De nada valeria a vida se não fosse para ser o que se é, *nós mesmas/os*, em vez do projeto de *não-seres* que, a modernidade construiu (Mignolo,

comportamento colectivo, por outro. Esta polaridade imposta pela evolução histórica não podeira deixar de conduzir a uma certa tensão que foi sentida e muito do pensamento europeu. É muito importante, especialmente no tempo presente, que consigamos uma maior harmonia entre as diferentes racionalidades envolvidas nas ciências, na democracia e na civilização (Prigogine, 1986: 494)”.

op.cit). A razão, parece, vai além dos limites que ela própria tenta definir. Ou seja, num resumo de sabor conclusivo: homens e mulheres assim, nunca!¹¹²

Noutra ponta, as condições objetivas às dimensões da/o ser insubmissa/o, contraditoriamente geradas dentro do próprio capitalismo que, ao tentar impor a todos aspectos da vida social os parâmetros das relações de mercado, diluiu limites entre produção/consumo, trabalho/lazer, público/privado, sociedade/ fábrica – amplo processo globalizador – fizeram “*emergir desde todos los poros del sistema de dominación , así crea un sinúmero de inconformidades, resistências y rebeldias que han ido reconociéndose entre sí y estableciendo espacios comunes*” (Ceceña, 1996, 2002: 9)

Los nuevos interlocutores están en la calle y, sobre todo, en la lucha; los nuevos interlocutores son todos los otros: los explotados, los excluidos, los sin tierra, sin techo, sin partido, sin voz y sin rostro. Los que no están, ni pueden estar, en las instituciones del poder. No se llama a las instituciones a establecer reglas menos injustas o a escuchar los reclamos de la población sino se llama a la sociedad –en el caso del movimiento zapatista a la *sociedad civil*– a organizarse para crear otro tipo de institucionalidad, **para inventar otras formas de organización social y para no aceptar la sumisión en ningún terreno, en ningún lugar** (idem: 2002: 13) (Grifos do pesquisador).

Assim, a comunicação teria a tarefa de reencontrar - na memória recuperada – a história dos cerrados, de suas cidades e mesmo do país, na trajetória da posseira e do posseiro urbana/o que, como revanche, ocupa(m) a periferia de Goiânia, no final da década de 70, século XX. A disputa pelo solo urbano não se dará apenas na conquista da terra, “*il n’y a que du désir et du social, rien d’autre*” (Deleuze *apud* Dufrenne, *op.cit.*). A cidade torna-se campo de disputa. As práticas sociais, como articulação de desejos, podem gerar a/o opressora/or, mas ao mesmo tempo, geram as/os insubmissas/os.

¹¹² “*Perdoncito.*

¡*Fuera!* Jadeó Girasol. ¡*Anda a morir con tus iguales! En los hombres no se puede confiar,* insistió Girasol. El Ladrón de Caballos se volvió con un colosal esfuerzo y enterró la cara en el pasto.

¡*Quizá algún día tú seas hombre y yo caballo!*

¡*Yo jamás seré hombre!* exhaló” Girasol (Scorza, 1972: 279).

3.2. Por que assim tão rebeldes?¹¹³ Sobre as mulheres e a sua insubmissão

No dicionário, à insubmissão se destina apenas um único significado: “*falta de submissão*”¹¹⁴, e uma imprecisa, talvez inquietante, definição de gênero, *substantivo feminino*. Na ausência de uma literatura específica quanto ao tema – não, necessariamente a rebeldia – se buscou, nas dobras dos textos (Mendes, 2001) ou nas pegadas mais presentes num tipo de produção teórica, na constituição de um sentimento ou uma *genealogia contestatória*, a contribuição determinante de gente escondida nas narrativas das ciências sociais, também as mulheres comuns:

You see, the male has no womb. He has nothing but a little penis, just like this finger of mine [laughingly wiggling her finger in a contemptuous gesture]. The male has no compassion. But the female is tender and compassionate [idh-dahkar mã yirhamash, l-anthā thin wīrham]. It is the daughter who will care for her mother, not the son (Abu-Lughod, 1988: 129).

De sentimentos velados e corpos ocultados, saltam narrativas que, reencontradas e articuladas em texto, ainda que autoritário e insuficiente no proceder, porque ato isolado de quem pesquisa, podem compor um universo de ações, gestos, resistências e irreverências silenciosas ou silenciadas que, no seu conjunto, dão corpo e voz à insubmissão, enquanto conceito e categoria de análise. Procedimento intencional que, ao se distanciar do compromisso à insubmissão (Grignon e Passeron, *op.cit*), poderia identificar, nas mulheres comuns, em especial, elementos que se procuram teoricamente.

Na realidade, “*por que as mulheres são, assim, tão rebeldes?*” (Chungaro *apud* Weizzer, *op.cit*; Assis, 2002; Mendes, *op.cit*). Algo que, só no seu desenvolvimento, a pesquisa se deu conta nas múltiplas atividades assumidas e desempenhadas, eficaz e criativamente. Na capacidade em contribuir no pensar a articulação e os passos das lutas sociais, a escola de fundo de quintal e a produção de bens simbólicos como o teatro, o jornalismo e a poesia que vão alimentar o cotidiano das comunidades e do movimento e, inclusive, a produção de livros sobre o processo das lutas sociais urbanas, no caso.

E, de maneira determinada, o destemor nos momentos mais difíceis da ocupação da

¹¹³ O que encontra ressonância também em Mendes, ao tratar do protesto social em Portugal (2005: 171) “**Por outro lado, a iniciativa das mulheres, em desafio aos homens, de organizarem um dia de comemoração, é uma marcação simbólica clara da sua capacidade autónoma de acção e a celebração de todo o papel que tiveram ao longo dos anos de luta. Com esta acção, as mulheres mostraram não só como eram importantes para a luta, mas também que exigiam manter a sua visibilidade e afirmação no espaço público**” (Grifo do pesquisador)

¹¹⁴ *Dico*, dicionário português online: “1. Característica do que é insubmisso; falta de submissão; rebeldia - “os escravos eram punidos pela sua i.”, 2. Ato de não submissão; insubordinação, desobediência - “os acusados de i. estão presos” (<https://www.dicio.com.br/insubmissao/>).

terra, na cidade, quando são obrigadas combinar o cuidado dos filhos e a defesa do território, a *posse*, dos ataques da polícia ou pistoleiros, imobiliárias ou especuladores, uma vez que, durante o dia, a maioria dos homens sai em busca de trabalho fora da área de conflito e é quando os ataques, oportunamente, ocorrem. Ainda na subsistência da família, no trabalho fora ou para fora, nas múltiplas militâncias e, de modo especial ainda, na gestão da economia doméstica (por onde passa boa parte do PIB nacional).

When he shuts the door behind him
He forgets the father who raised him
He reached your arms stretched on the pillow
Forgot his father, and then his grandfather
[...] Cooking with the liquid of tears
at the funeral done for the beloved[...]
Her dad deeds were wrongs that hurt
Yet if will not repay them, still dear the beloved [...]
They slandered me then found me innocent
Now the guilt fall on them [...]
I could not make my visiting rounds
The vastness of my soul is cramped [...]
Long shriveled from despair
Ate the roots that fed my soul [...] (Abu-Lughod, *op.cit.*, 147, 189 e 191).

No entanto, ao lado da exposição manifesta que as lutas sociais às vezes asseguram, existem esferas obscuras ou domésticas em que as mulheres, em diferentes níveis e graus distintos, estão expostas à opressão da lógica social e, também, das estruturas machistas como estão (des)organizadas determinadas sociedades em todo o mundo. Ainda assim, literatura recente, sob influência de epistemologias feministas, aponta pistas e identifica outras formas de insubmissão, resistências ou rebeldias nas práticas cotidianas públicas, na intimidade das casas ou da sexualidade.

Veiled Sentiments, num estudo sobre a honra e a poesia em uma sociedade beduína, oferece sinais concretos da capacidade das mulheres em estruturas rígidas, opressoras sob a *ótica exclusiva* dos homens, construir maneiras que ajudam a criar um mundo próprio de representação/simulação¹¹⁵ que afronta e resiste, ainda que silenciosamente, aos interesses ou à opressão masculina. Onde a” *sexuality in the most potent threat to the patrilineal, patricentered system and to the women are those most closely identified with sexuality through their reproductive activities*”. (Idem: 165).

Sentido em que os versos da recusa ordenam um tipo da rebeldia insubmissa, mesmo que mutilada:

¹¹⁵ “They do so by denying sexual interests – avoiding and acting uninterested in men, dressing modestly so as not to draw attention to their sexual charms, and veiling. By distancing themselves from sexuality and its antisocial associations, they escape moral stigma and gain the only kind of honor open to them: modesty, the honor or voluntary deference, which is the moral virtue of dependents in Bedouin society” (Abu-Lughod, *op.cit.* 165).

I took upon myself your love kindly make me a place to rest. They left me to suffer wise ones; they had but withheld the cure. She raised her prices closed her door and refused to provision them [...] Better, had they calmed me but since they opposed me, I opposed them. (Ibid.: 193).

Num Brasil escravocrata e machista, no entanto, as mulheres pobres (Assis, op.cit) também constroem espaços e participam, de modo ativo, na “*tecitura de uma rede de micro-poderes*”, onde, no uso de saberes específicos que detêm, “*manipulando-os à sua conveniência, subvertendo no seu cotidiano micro-estratégias de resistência*”. Ainda, num curioso vai-e-vem entre mulheres pobres e das elites, a autora descobre, nos registros policiais de Vila Príncipe (1850-1900), as esferas da rua e dos lavadouros, junto ao rio, enquanto espaços públicos/territórios de convívio e ação política.

Era na rua que elas trabalhavam, movimentavam-se num espaço que simbolizava as tentações, o pecado. A rua, a praça, a cacimba e o mercado eram espaços de lazer onde homens e mulheres pobres circulavam e se reuniam para conversarem trabalharem e se divertirem. Eram também cenários para a maioria dos conflitos. Essas mulheres eram, em grande parte, chefes de famílias e sua permanência e liberdade de locomoção nesses locais públicos era vital para que improvisassem papéis informais e formassem laços de sociabilidade. **Dadas as características específicas das mulheres pobres, oriundas de sua participação no “*mundo do trabalho*”, estas não se encaixavam naquele modelo universal do sexo frágil: não eram dóceis, nem submissas, muito menos frágeis e delicadas. Trabalhavam muito e, em sua maioria, não eram formalmente casadas, brigavam na rua, tinham uma linguagem “*grosseira*” e uma maneira própria de pensar e de viver; eram menos inibidas, tinham mais iniciativas nas decisões e, portanto, não correspondiam aos estereótipos atribuídos às mulheres mais abastadas de sua época** (idem:147) (Grifos do pesquisador)

Afastando-se da abordagem convencional – e distante do mundo concreto das mulheres pobres como em Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda e outras/os que traçam uma imagem da mulher muito a gosto da sociedade patriarcal, a *excessiva subserviência* - a autora, num giro inovador do olhar feminista, *acha*, nas peças policiais, elementos que dão concretude à insubmissão e também a “*elos que uniam entre si, nas fímbrias das classes dominantes, mulheres livres empobrecidas, escravas e forras*. (Dias, 1995: 176 *apud* Assis, op.cit. 139).

Nesse veio teórico, mulheres pobres e registros policiais, no caso, tentativas de controle e punições às parteiras (Age, 2010), e a representação jurídico-policial sobre a prostituição no século XIX (Rabelo, 2002), na cidade de Goiás, fornecem narrativas abundantes e ancoradas no cotidiano simples (Mendes, *op.cit*) que ajudam consolidar a contra visão aos papéis e lugares não-necessariamente passivos, reservados pela ordem escravocrata/latifundiária, e contribuem para identificar elementos dessa genealogia insubmissa popular (Nicolas, op.cit; Veizzer, op.cit; Galeano, op.cit, Bertho, op.cit).

[...] insubordinação das mulheres demonstrada nos crimes por elas praticados e nos mecanismos utilizados para puni-las. **Procuramos demonstrar que a submissão atribuída às mulheres é fruto de um discurso propagado de forma a construir uma imagem estereotipada e preconceituosa das mulheres e que esta pouco se aplica às mulheres pobres, escravas e forras** [...] Dadas suas condições de sobrevivência, as mulheres pobres eram mais propensas à insubmissão do que as ricas. Estavam livres das amarras do casamento formal e, portanto, mais “soltas” do ponto de vista sexual (Assis, op.cit: 148) (Grifos do pesquisador).

3.3. Uma pedagogia da rebeldia das mulheres pobres

Age recupera, de maneira exemplar, o confronto entre os saberes médicos populares e do especialista, indo ao encontro da antiga peleja pelo controle cognitivo e simbólico nas sociedades, onde o médico se alia ao poder político estatal com “*a preocupação em disciplinar os espaços públicos a partir do controle feminino*” (Age, op.cit:99). No período imperial, as mulheres deveriam ser disciplinadas, vigiadas, negadas como maneira de consolidar no imaginário coletivo o controle de seu corpo, a menstruação e, incluindo a gestação, como sinônimo de um *estado doentio* (idem: 99):

Muitos dos discursos que desqualificaram as mulheres parteiras durante o Império brasileiro resultam da resistência dessas mulheres, que pode ser visualizada antes do período ora analisado. Dessa maneira, pode-se afirmar que as parteiras continuamente buscaram estratégias que viabilizassem a sua atuação. Criadoras na arte de partejar e curar os males femininos, essas mulheres escapam ao controle médico e governamental, transformando-se em constantes ameaças (ibid.: 104).

As parteiras, além de benzedeiros, curandeiras, estavam, em muitos casos, associadas a ervas e práticas que interrompiam a gravidez, com aborto, o que acentuava a repressão sobre “mulheres de classe mais baixa” (ibid: 100). Na disputa pelos saberes medicinais -face à aliança estratégica de médicos e autoridades para monopólio das leis e do conhecimento - essas ações *libertinas e criminosas* abriam, de fato, portas a contragosto do poder masculino: a possibilidade de sexualidade e vida mais livres, graças a saberes que se construía e se consolidavam no universo das mulheres.

Questão que, de maneira direta, leva ao conflito entre *ordem e desordem*, legal e legítimo, algo que vincula a vida do país e das camadas populares às mulheres pobres da Cidade de Goiás durante o império e república e, de alguma maneira, às mulheres do MST, que, há 30 anos, iniciam no município o retorno ao campo e à reforma agrária, nos métodos e lógica, da mulher simples, com a primeira ocupação de terra no município,

Fazenda Mosquito¹¹⁶, base física dos sobreviventes das oligarquias rurais e ultraconservadoras do Estado de Goiás.

Na realidade, mulheres pobres já do século XIX, para quem a rua representava um espaço de liberdade de circulação (Dias *apud* Age, op.cit:101) e disputa, abrem caminho à insubmissão e suas rebeldias posteriores, ao criar uma pedagogia de sobrevivência em que aprendiam, no dia-a-dia, a improvisar “papéis informais e forjavam laços de sociabilidade, pois dependiam de circuito ativo de informações, de troca de experiências e contratos verbais para garantir a própria sobrevivência” (Age, op.cit: 100). A pedagogia das rebeldias sociais femininas em Goiás Velho¹¹⁷, oligarca:

Mesmo atendendo a pedidos médicos e governamentais, as mulheres parteiras não deixaram de desenvolver estratégias que firmassem a rede de solidariedade entre elas e as parturientes, contribuindo com atitudes de resistência aos mandos masculinos.

(...) **As mulheres parteiras representam o lado rebelde das mulheres na história. Ao mesmo tempo que escapam dos papéis supostamente femininos, revelam a fragilidade da imposição do discurso masculino.** Consideradas como **mulheres perigosas, na ótica oficial, porque são populares e despossuídas**, resistem ao empobrecimento a partir de um modo de vida pautado pela transgressão da ordem social (idem: 112) (Grifos do pesquisador)

A utilização do discurso médico, da higienização social, na criminalização das mulheres, lança luzes sobre a tentativa pelo controle dos espaços públicos como a praça, a rua e o rio. Na Província de Goyaz, os esforços, num casamento médicos-poder-polícia, se destinam a disciplinar, via o feminino¹¹⁸, o corpo coletivo popular¹¹⁹. A proibição, com

¹¹⁶ Determinante que a ação se organiza, também, a partir da ocupação urbana da Nova Esperança, onde posseiras/os, recém-chegadas/os à cidade, articulam o retorno ao campo na luta pela reforma agrária.

¹¹⁷ Apesar de contrariar parte de seus habitantes, o termo Goiás Velho se refere à antiga capital do Estado ou província, a cidade de Goiás.

¹¹⁸ “LEI 1845 – Nº 3. Dom José de Assis Mascarenhas Presidente da Província de Goyaz: Faço saber a todos os seus habitantes que a assembleia legislativa provincial resolveu sobre proposta da câmara municipal desta cidade que no dito município se observe as seguintes posturas.

Ar t. 2o. *Fica prohibida as mulheres lavar-se nos rios desta cidade, das seis horas da manhã as seis e meia da tarde, salvo se tomar as devidas cautelas, para que não ofenda a moral pública.*

Mando por tanto as autoridades, a quem o conhecimento, e execução desta Lei pertencer, que a cumprão e fação cumprir tão inteiramente como nella se contem. O secretario do Governo da Província a faça imprimir, publicar e correr. Palácio do governo da província de Goyaz aos treze de novembro de mil oitocentos e quarenta e cinco, Vigésimo quarto da Independência, e do Império”.

— Em 1841, o vice-presidente da província de Goyaz, José Rodrigues Jardim, proíbe, via decreto, uma prática feminina do banho no rio Vermelho: “TITULO 20:Saude- Ar t. 22. Aquelle, que der as agoas, que pela Cidade corre em utilidade pública direcção diversa ou nellas lavar o corpo, ou roupa, ficando designado por principalmente a mulher que estiver com sangramento, ser punido, sendo livre com 1 a 2 U000 réis de multa, ou huma dous dias de prisão, e sendo escravo com vinte e quatro palmatoadas, salvo querendo o Sr. pagar a multa: estas penas duplicar-se-haõ nas reincidências”

¹¹⁹ Apontamentos de viagem de 4 de abril de 1881, do então presidente da província de Goyaz, Joaquim de Almeida Leite Moraes.8: “Abri uma rua comunicando o novo matadouro com mercado, margeando o rio Vermelho, na sua patte mais encachoeirada. Esta rua arborizada e com um jardim ao lado ser á um bellissimo e magnífico passeio público. Isso é necessário fazer já que a família goiana não tem um só passeio, quando nem ao menos podem percorrer a margem do rio, porque aí encontram- se homens e mulheres banhando- se,

multas e prisões, de se nadar nua/nú no rio Vermelho, que corta a cidade em duas, reflete ideologia da Idade Média, onde “o corpo feminino era palco de lutas entre Deus e o diabo, conseqüentemente guardava grandes mistérios” (ibid.: 99).

Mas revela, também, que em vez da passividade, que a historiografia enfatiza, as mulheres de *Goyaz* estavam em “constantes buscas de estratégias para transgredir as leis”. Essas escaramuças, como provas de um enfrentamento contínuo entre duas lógicas, sem escravas/os, sem ama/o, aparecem, também de maneira bem elaborada, em Rabelo, que foca a relação prostitutas-polícia, na *Cidade de Goyaz*, como outra leitura cuidadosa das complicitades e embates entre grupos ou classe sociais, embutidas/os nos discursos médico, jurídico, moral e religioso, para os espaços público e privado.

Era, de fato, uma tentativa em submeter os “indivíduos às normas e padrões considerados mais racionais e eficientes, voltados para a maximização da produção de riquezas, do bem-estar físico, da saúde e do progresso” (Rabelo, 1997: 1). A linha de raciocínio do autor acaba, de alguma maneira, reintroduzindo , aqui no texto, a velha questão do trabalho na sociedade brasileira, em toda sua história, onde a preocupação em ordenar o espaço urbano continha o desejo, manifesto, de enquadrar, no esforço, as/os *perigosas/os* que “se recusavam a trabalhar sistematicamente” (idem: 2):

Esses elementos eram os camaradas, agregados, vadios, mendigos, imigrantes e as prostitutas. Contudo, a partir de 1850, quando o trabalho escravo passou a declinar em virtude do fim do tráfico negreiro, as autoridades policiais passaram a reprimir com mais vigor a presença desses elementos que promoviam “desordens” no espaço público, obrigando-os a “assinarem” termos de bem viver e a arranjar um trabalho regular. [...] **O aviltamento que o trabalho manual representava para a população pobre e livre, levou as autoridades a identificar os trabalhadores esporádicos como vagabundos e vadios, portanto nocivos à ordem social.** (ibid.: 2) (Grifo do pesquisador).

O corpo na rua, mais que o espaço em si, determina as perspectivas da necessidade, ontem e hoje, da tentativa desse controle oficial. As mulheres que, na cidade, tinham a prostituição como uma das formas de completar ganhos financeiros, eram, em maioria absoluta, negras-e-pardas, não sabiam ler e escrever, viviam de iniciativas como quitadeiras, donas de tavernas, artesãs, costureiras e de suas agências, isto é, do trabalho esporádico como cartomantes, *feiticeiras*¹²⁰, parteiras, cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras, vendedoras (Ibid: 5).

completamente nus^a [...]eu os vi! Tomei a respeito algumas providências, e já nos últimos tempos da minha administração não se os via” (*Apud* Age, op.cit: 107).

¹²⁰ Grifo é do pesquisador.

E amasiavam-se, ainda, porque a Igreja cobrava preço alto por um casamento¹²¹:

A prostituição também poderia representar para a mulher uma escolha, na medida em que poderia lhe proporcionar uma vida mais autônoma e independente. A prostituta tornava-se o paradigma de uma sexualidade insubmissa, uma personagem engajada na resistência à figura ideal da mulher frágil e submissão. Os discursos normalizadores sobre a prostituição enfatizavam a oposição entre a prostituta e a mãe de família (ibid: 8).

Asso, ainda, a repressão ao corpo popular na rua se estendeu às tavernas, espaços de sociabilidade, onde, para o autor, “as *peessoas afluíam para conversar, saber novidade, divertir-se*” (ibid: 16). Certas atividades culturais ou jogos passaram também a ser proibidos e perseguidos pela polícia. Lógica em que entraram os batuques e pagodes populares de fundo de quintal, sob ritmo do cateretê, o lundu e o samba, todos de vertente africana que, por coreografias sensuais foram considerados “*como danças estrepitosas e obscenas*” (ibid: 17).

Às/aos desobedientes, multa¹²² ou prisão. Confinar essa gente – a exemplo das danças populares – não surtiu efeito, porque havia sempre “*mulheres insubmissas que não se dobravam às práticas e discursos normativos*” (ibid: 51). Como desafio teórico, importante compreender essa influência no imaginário coletivo cerradeiro, onde o sentimento se constitui, se alimenta enquanto continuidade e de onde arranca os sopros perenes e milenares de aspiração, determinada, por outra sociedade, insubmissa. “*Estamos de olhos fechados, mas não estamos dormindo*”, já recomenda canção Iny.

¹²¹ Isto remete às práticas subversivas com Santa Dica dos sertões, cap. 3, item 3.3.1.

¹²² Para o dono da casa, 4 réis, e aos participantes, 2 réis por pessoa. Ou cinco dias de cadeia (Rabelo, *op.cit*).

Capítulo II- Civilização e reciprocidade – os cerrados enquanto pensar e estar no mundo

Nem tudo o que é torto é errado. Veja as pernas do Garrincha e as árvores do cerrado (Behr *apud* Marcelo, 2004)¹²³.

Quero falar de Urihi. Urihi significa para nós nosso lugar [...]. Esse Urihi Yanomami não se vende. Ele não tem preço. Urihi não tem preço de nada porque não tem dinheiro que paga o lugar dos Yanomami [...] Nossas comunidades não têm papel. **O nosso ‘papel’ é nosso pensamento. O nosso ‘papel’ é muito antigo também**¹²⁴. Queremos que se respeite a nossa Urihi.

(Kopenawa, Davi *apud* Fiona, 2000: 82)¹²⁵

¹²³ Poeta mato-grossense. Conferir Marcelo (2004).

¹²⁴ Os grifos, em negrito, são do pesquisador.

¹²⁵ Xamã Ninam (Yanomani), exemplo de Chico Mendes, recebeu também o prêmio Global 500, do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, 1988.

2.1. O contexto alargado: terra, territórios e as pequenas humanidades

2.1.1. O espaço e sociedade, em reciprocidade.



Figura 2: As árvores das florestas anãs do cerrado.

Fonte: <http://caliandradocerradogo.blogspot.com/2020/10/arvores-retorcidas-do-cerrado.html>

O Estado de Goiás, nome derivado do povo Goya¹²⁶, ocupa, depois de ceder metade de seu território para formar o Estado do Tocantins, 340 mil quilômetros¹²⁷ quadrados no platô central do Brasil, com uma população¹²⁸ aproximada de 6 milhões de habitantes.

¹²⁶ “A explicação clássica de base historiográfica, e impressionista, mais extensa sobre os Goya figura na exposição realizada por Diogo de Vasconcelos em sua *História antiga das Minas Gerais*. Através de recopilação de supostos documentos esparsos e da interpretação de depoimentos orais, Vasconcelos reconstruiu diacronicamente a transumância do povo Goya até chegar aos sertões do Centro-Oeste.

O autor menciona a nascente do rio Orenoco como seu habitat primitivo. Esse primeiro emprazamento teria sido abandonado em uma época remota devido à pressão exercida por outras tribos. Vasconcelos expõe que os Goya eram pacatos, iniciados na agricultura e na cerâmica, e teriam francamente atingido a posição imitativa dos *maias*, sob cuja influência remota despertaram, se em meio da evolução não fossem bruscamente interrompidos pela invasão dos caraíbas. Os Goya aterrorizados, largaram então em grandes massas a terra do Orenoco, e transpuseram o Amazonas, vindo se instalar no Araguaia, onde proliferaram e possuíram a região, que ficou também se chamando Goiás [...] Por outro lado, uma breve alusão aos índios Goya é introduzida por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. Ele menciona que era crença corrente no primeiro século da colonização que as partes centrais da América do Sul eram habitadas por uma fabulosa nação de pigmeus, identificada mais tarde como os Goya. [...] Finalmente, será necessário que resolva a contradição de que sendo os Goya, ademais de poucos, pacíficos, pudessem conviver com os Kayapó, índios indômitos e temidos por todos os grupos tribais do Mato Grosso goiano. Perante esse leque de empecilhos, pode ser que conclua que este problema de se os índios Goya existiram ou não é uma questão que ainda requer bastante esclarecimento” (Quintela, 2006: 45-47).

¹²⁷ Quase quatro vezes a extensão de Portugal (92 mil quilômetros quadrados); onze vezes, Bélgica (30 mil); quase três vezes, Inglaterra (130 mil) e mais da metade da Espanha continental (504 mil) e França (547 mil), respectivamente. O país tem cerca de 8 milhões quilômetros de extensão territorial.

¹²⁸ Pelo censo populacional do Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico- IBGE, 2019, a população exata seria de 7.018.354 habitantes.

Metade desse número, depois dos anos 70 do século passado, se concentra numa faixa considerada excessivamente estreita para os padrões locais e pelas características espaciais dos Cerrados, de 200 quilômetros de extensão, no vale do rio Meia Ponte e zona metropolitana da cidade de Goiânia, capital desde 1933.

O espaço geográfico, portanto, onde seres sociais atuam e vivem, ocupa lugar de destaque na trajetória histórica dos povos que se constituíram no seu bioma, embora a história da humanidade tenha sido escrita, em certos casos, “sem levar em conta as influências do mundo natural”¹²⁹. Ou seja, como salienta Ribeiro, parcelas dos seres humanos reservam para si o centro da ação e situam a natureza apenas como cenário, “um pano de fundo estático e perene, sem qualquer importância no desenrolar dos fatos sociais colocados em primeiro plano” (Ribeiro, 2005: 18).

Para o autor, a opção pelo paradigma está na relação mesmo da chamada civilização ocidental e a natureza, bases em que a ciência moderna foi construída¹³⁰. A subordinação de outras civilizações a apenas um crivo, nos limites autoritários da disciplina História – onde foram desconsiderados outros tipos de conhecimentos e de escrita que não fossem os seus – tende a levar em conta apenas um tipo de esforço “no controle direto e a exploração de muitas espécies em benefício de uma só: *o homo sapiens*” (Crosby, 1993: 30, *apud* Ribeiro, *op.cit.*18), desde que cristão e branco.

Num sentido, pensar e compreender as culturas e povos dos cerrados *obrigaria*, então, em considerar *sociedade-e-espaço* como dimensões que não se excluem ou se precedem, lógica e ontologicamente, “porque uma sociedade não se organiza primeiro para, depois, constituir seu espaço geográfico ou vice-versa”. O território, assim, deixa de ser algo externo, base sobre a qual a sociedade se erige, como queria Hegel. “Ao contrário,

¹²⁹ “Os determinismos geográfico e racial e o “darwinismo social” importaram conceitos e submeteram as ciências sociais à biologia, servindo às causas do imperialismo e do nazismo, como justificação científica a algumas ações mais bárbaras da história contemporânea” (Ribeiro, 2005: 18).

¹³⁰ [...]”O que era inicialmente determinismo naturalista tornou-se, com o tempo, determinismo geográfico. Essa redução naturalista tem sido um dos principais obstáculos ao necessário diálogo entre essas disciplinas. Há outros, é claro, como o privilégio dado ao tempo em relação ao espaço na tradição do pensamento ocidental [...] assim como a instrumentalização do saber geográfico pelo colonialismo e pelo imperialismo por meio da geopolítica.

Várias foram as consequências desse divórcio entre a geografia e as ciências sociais, entre os quais destaco, por sua importância nas questões que hoje se apresentam para superar os impasses teóricos e políticos que atravessamos: não termos conseguido dar uma solução adequada ao significado da natureza no devir social, prisioneiros que ficamos de um pensamento eurocêntrico onde natureza e sociedade são termos que se excluem reciprocamente ou são pensados numa relação de causalidade unilateral seja da natureza para a sociedade (naturalismo), seja da sociedade para a natureza (antropocentrismo); e ignorarmos a dimensão espacial, na sua materialidade historicamente constituída. Enfim, não consideramos devidamente a geograficidade do social” (Porto Gonçalves, 2003).

o território é constituído pela sociedade no próprio processo em que tece o conjunto das suas relações sociais e de poder”¹³¹ (Porto-Gonçalves, 2003: 128).

Toda sociedade ao se constituir enquanto tal constitui seu espaço geográfico e este [...] es tanto el producto de, como la condición de posibilidad de las relaciones sociales. Como una relación social, el espacio es también una relación natural entre sociedad y naturaleza a través de la cual la sociedad mientras se produce a sí misma transforma y se apropia de la naturaleza (Coronil, 1997: 28 *apud* Porto Gonçalves, *op.cit* 128).

Daí, os cerrados são considerados o *berço das águas*, de onde nascem ou são abastecidos os maiores rios do Brasil. Assim é que, mais recente, a vegetação rasteira e retorcida, tida como *florestas anãs do sertão* (Ribeiro, *op.cit*), recupera narrativa pública, nas falas de sábias/os originárias/ios, agora no conceito de *floresta invertida dos cerrados* ou de *cabeça para baixo*. Ou seja, as árvores e plantas aí são pequenas mas têm raízes profundas, às vezes, a mais de 20 metros em profundidade¹³². O sócio bioma, portanto, tem a função de espoja que absorve e distribui a água nas regiões que ocupa.

Os diferentes movimentos sociais e povos, reconhece Porto-Gonçalves, re-significam o espaço e, assim, no uso de novos signos “grafam a terra, geografam, reinventando a sociedade”. Em resumo, a Geografia, mais recentemente, deixa de ser um substantivo e torna-se em verbo – “ato de marcar a terra”. Sentido que a dialética *entre o ser e o dever ser* não se conforma enquanto uma categoria abstrata, mas se dá “no chão concreto das lutas sociais, nas lutas sociais” (idem: 130; Mendes, 2000) Na realidade, um elemento que vai além das culturas camponesas:

Enfim, há toda uma série de sujeitos sociais cuja compreensão da sua própria natureza sociológica implica considerar o espaço e a natureza – os camponeses, os indígenas, os afrodescendentes (com seus palenques, na Colômbia e na Venezuela, e seus quilombos no Brasil), os ecologistas, os moradores, os jovens-da-periferia (hip hop), para não dizer do próprio operariado, cuja constituição enquanto classe social teve muito a ver com os bairros proletários enquanto espaços de conformação da subjetividade (Porto Gonçalves, 1998). O próprio Estado Moderno pressupõe o espaço geográfico por meio do território (Porto Gonçalves, *op.cit*:127).

¹³¹ “E aqui deveremos ser capazes de considerar as múltiplas fontes desse conceito – jurídico– política, antropológica, biológica e geográfica”. Nota 6, *op.cit*.

¹³² . Conferir , D’Elia, *Sertão Velho Cerrado* (doc) <https://www.youtube.com/watch?v=5BZoEyBvXpc>; *Aquele Mato* (Blog), *Bioma cerrado e a floresta invertida*; <https://aquelemato.org/bioma-cerrado/>, *BBC News*, *Cerrado, a 'floresta de cabeça para baixo' que abastece boa parte do Brasil*, <https://g1.globo.com/natureza/noticia/cerrado-a-floresta-de-cabeça-para-baixo-que-abastece-boa-parte-do-brasil.ghtml>

Os cerrados, como esferas do sertão¹³³, tomados, aqui, sempre como *sociedade- e- natureza* no planalto central do país (Ribeiro *op.cit*:17). Ou ainda, pequenas humanidades que, oriundas de *movimentos ou andanças*, se constituíram nessa parte do mundo e, aí, construíram maneira de pensar e de ser, numa relação direta e contínua com os espaços que ocupam ou desocupam. Um olhar de longa duração (Burke, 1989), no caso, seria mais pertinente no aproximar, com maior segurança, dos elementos que compõem universo e imaginário dessa gente simples, *mulier/ homo cerratensis*.¹³⁴

Gente que, mesmo postada numa lógica capitalista de produção em seu entorno, sustentou, na cidade ou no campo, um duplo movimento: indo de encontro mas se opondo, sempre, ao estabelecido. Ou seja, duas lógicas, pelo menos, se batem, depois da chegada do conquistador nas suas entradas e bandeiras¹³⁵. Uma que vê o mundo em fragmentos – *o ouro, o petróleo, a madeira*¹³⁶ e, agora, a *terra* como substrato para produção de grãos¹³⁷– e outra que o vivencia de maneira holística (Lander, 2005; Ribeiro, *op.cit*:38), onde natureza gera tudo, inclusive o ser humano (Schiavini, *op. cit*).

Um conflito que, desde os convívios e embates iniciais, envolveu, de maneira determinada, as coisas que povoam também o imaginário dos futuros moradores/es, as/os goianas/os. Ainda que com histórias ou imprecisões/sugestões não provadas de todo, o povo Goyá, portanto, está encrustado, como “fantasmas *de nós mesmos*”, num imaginário coletivo, de onde Quintela retira, oportunamente, as influências que alcançam as/os habitantes do Estado, até hoje. A quem, de uma maneira marcante, emprestam nome e certo fascínio, desde sua origem:

De supetão, os índios “goyazes”, “goiases”, “guayazes”, “guaiás”, gouyá”, “goyá” ou “goyá” ter-se-iam misteriosamente extinguido, em pouquíssimos anos após a chegada do Anhanguera II, ora dizimados pelo violento embate com os sertanistas dessa primeira grande bandeira de ocupação e exploração, ora miscigenados com esses intrépidos paulistas, ávidos de riquezas. Dos goyá não há atualmente nenhum vestígio; sumiram da região onde está encravada a antiga capital do Estado apagando todas as suas pegadas, seja na forma de restos arqueológicos ou de etnotextos, seja na forma de empréstimos ao português de palavras de sua língua. Pode parecer uma empreitada delirante, portanto, ousar reconstruir traços da sua história ou da sua identidade. De todas as formas, é

¹³³ Sertão ou certão, o que estava distante de Lisboa (Cortesão, 1958: 28), ganharia outra dimensão: “a) seria a corruptela de “desertão”; b) proviria do latim clássico *serere*, *sertanum* (trançado, entrelaçado, embrulhado); c) significando, também, desertum (desertor, aquele que sai da fileira e da ordem); d) ou ainda, *desertanum* (lugar desconhecido para onde vai o desertor (Amado, 1995 *apud* Ribeiro, *op.cit*.55)

¹³⁴ O conceito, de maneira inclusiva, é de Bertan, à descoberta por Barbosa de traços das culturas ameríndias nos cerrados, em Serranópolis (Goiás), com 13 mil anos (*apud* Barbosa, 2016).

¹³⁵ Entradas e bandeiras compuseram um movimento de conquista das terras do interior do país. Hoje, o agronegócio predador, também de monoculturas e escravocrata.

¹³⁶ Schiavini, 1987: 2.

¹³⁷ À região sempre coube tal papel, desde o capitalismo imperial português ao agronegócio atual.

inevitável supor que sua influência, real e simbólica, sobre os primeiros colonizadores deve ter sido impactante, pois fez com que esta parte do sertão desbravado recebesse a denominação de “Goiás” (Quintela, 2006: 44-45).

O grande bioma do platô central brasileiro, geologicamente, se constitui nos intensos movimentos biofísicos da Terra, nos últimos 225 milhões¹³⁸ de anos, e recebe seus primeiros grupos humanos¹³⁹ há cerca de 18 mil anos¹⁴⁰ e tem na *Tradição Itaparica* (Barbosa, 2002), 6 mil anos mais tarde, a sua afirmação, mais sólida, como culturas específicas dos cerrados¹⁴¹. Além dos Goyá, outros povos¹⁴² habitam, há séculos ou milênios, esta região, com destaque para Karen, A´uwê, Boe, Apanyekrá, Âpyâwá, Cauã, Iny (Iny-Xambioá e Iny-Javaé), Mebêngôkre, Mehin e Ramkokamekrá.

2.1.2. As/os andarilhas/os da claridade, culturas em movimento

Ao se constituírem enquanto *culturas em movimento*, em respeito ao potencial e especificidades da natureza rica e diversa onde viviam, os cerrados, as/os andarilhas/os da claridade, para Barbosa, *fornecem*, de uma maneira concreta, pistas que levam a identificar as características de parte do modo de vida dos primeiros grupos populacionais humanos que, de maneira “mais duradoura, exploravam e planejavam esse tipo de ambiente. Suas

¹³⁸ “Então, destacadas das grandes ilhas emergentes, as grimpas mais altas das nossas cordilheiras mal apontavam ao norte, na solidão imensa das águas [...] Não existiam os Andes o Amazonas, largo canal entre altiplanuras das Guianas e as do continente, separava-as, ilhadas. Para as bandas do sul o maciço de Goiás - o mais antigo do mundo - segundo a dedução de Gerber, o de Minas e parte do Planalto Paulista, onde fulgurava, em plena atividade, o vulcão de Caldas, constituíam o núcleo do continente futuro.” (Cunha, - capítulo I, *a terra - um sonho de geólogo*. 2010: 17).

¹³⁹ Possivelmente vindos da Ásia. Há quem defenda, também, na junção dos continentes, África e América do Sul. Embora, haja, ainda, uma crescente teoria da existência de uma civilização específica e originária do continente americano a exemplo de Roosevelt (Mann, 2005).

¹⁴⁰ No entanto, traços desses povos foram encontrados 7 mil anos antes: “Os estudos pluridisciplinares (pré-história, geologia, arqueozoologia, paleoantropologia, paleobotânica, botânica, datações, etc.) permitiram evidenciar os diversos povoamentos pré-históricos em seus contextos culturais, paleoclimáticos e cronológicos (Vilhena Vialou 2005, 2006). Eles mostraram que vários grupos humanos passaram na região desde 25.000 anos AP (Vilhena Vialou 2011, *apud* Bachelet, 2014: 98) (Grifo do pesquisador).

¹⁴¹ “Essa área nuclear abrange um conjunto de sítios arqueológicos, sendo a maior parte localizada em grandes abrigos rochosos, com arte rupestre, e poucos localizados em áreas abertas, todos situados no município de Serranópolis, Estado de Goiás, Brasil, com as coordenadas de 18 graus de latitude sul e 52 graus de longitude oeste. Os sítios se distribuem por uma área de aproximadamente 60 km. A área nuclear atualmente se implanta em ambientes que caracterizam o sistema biogeográfico dos cerrados. Um **ambiente muito** - embora ligeiramente mais seco e frio, caracterizava a área no período de 11.000 a 10.000 anos A.P” (Barbosa, 2002: 253).

¹⁴² Povos que vivem, atualmente, nos Cerrados Centrais, incluindo o Pantanal e fronteiras com Bolívia e Paraguai, com denominações em português : Kayapó, Kambo, Kinikinau, Kisêdiê (suyá), Krahô, Krahô-Canela, Kuikuro, Mahinaku, Manky Manaki, Munduruku, Nahukuá, Nambikwara, Naruyotu, Ofaié, Paraná, Paresi, Rinbaktasa, Surui Paiteu, Tapirapé, Tapuia, Terena, Timbira, Trumái, Umutma, Wauia., Xerente, Yawanawá, Yudia e ZoróApirá, Apinagé, Arara do Rio Branco, Bakatiri, Awaté, Chamacoco, Chiquitano, Enawunê-nawê, Cinta Larga, Guaraní, Guarrani-Kaiowá, Guató, Iranxe Manoki, Javaé , Kadivéw (Guaikuru) Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá.

migrações se davam mais frequentemente pelos ambientes com clareza” (Barbosa, 2002: 25).

Para o autor, o estudo das populações humanas de economia simples, com base na caça e na coleta¹⁴³, na relação com a natureza, ou seja, a cobertura vegetal, pode se constituir em elemento fundamental para compreender os processos culturais construídos por comunidades e povos, as estratégias de ocupação e exploração e, ainda assim, se chegar ao conhecimento dos tipos de planejamento utilizados nesse longo processo histórico (idem: 350). O que permitiria, em resumo, considerar o espaço, ou seja a natureza, como um elemento decisivo no processo:

As populações que dominavam a tecnologia, que criaram a indústria que constitui a *Tradição Itaparica*, colonizaram uma área de grandeza espacial, com cerca de dois milhões de quilômetros quadrados, desde Mato Grosso, Goiás, Tocantins, até áreas com cerrados no oeste da Bahia, norte e oeste de Minas Gerais e áreas com enclaves de cerrados em ambientes dominados pelas caatingas do nordeste brasileiro, notadamente, Pernambuco e Piauí. Essas localidades, classificadas na forma de categorias espaciais, revelam o alcance dessa *Tradição* e a maneira homogênea de organizar o espaço (Ibid: 321-322)

Elementos que estimulam a considerar a existência anterior de culturas ou povos dos cerrados, compondo um conjunto de cosmovisões, filosofias e práticas aproximadas mas, não necessariamente, únicas (Ribeiro, *op.cit*). Um olhar alongado incorporaria à esta tese premissa fundamental na opção em perseguir *outras* pistas na compreensão de seres sociais que, na ocupação do bioma, do ponto de vista físico e civilizacional, se distinguem do que sugere parte da literatura acumulada ou o próprio capital e suas frentes de penetração, antes e agora. Ou seja:

O estudo de uma complexa formação ambiental, visando explicitar os recursos vegetais e animais desse ambiente que pudessem ser utilizados por populações humanas detentoras de economia simples. Procurava-se demonstrar que, ao contrário da visão geral, o cerrado é um sistema rico e variado em recursos. O desafio residia no fato de haver necessidade de se encontrar uma forma que pudesse focar o cerrado de maneira global [...] (Barbosa, *op.ci*: 39).

Em outras palavras, na arqueologia dos movimentos sociais populares estariam, num olhar alongado, os suportes teóricos suficientes que, de fato, emprestam tanto a sua história, que dá sustentação a essas outras culturas, no convívio e continuidade sobre os cerrados, além do (des)encontro com *povos longínquos*, os europeus; como, ao mesmo tempo, os elementos concretos da trajetória na construção de saberes específicos e

¹⁴³ “Somos inclinados a conceber os caçadores e coletores como pobres porque não possuem nada; talvez seja melhor [...] pensar neles como *livres*” (Sahlins, 1978: 20 *apud* Ribeiro, 2005: 28).

objetivos que fizeram a vida possível e sustentável nessa parte do mundo, sem desatar produção-trabalho e natureza, numa rica *coevolução* com ela.

Elementos que, interligados e interdependentes, asseguram a constituição e a continuidade da vida humana nesse bioma. Não existe, para tais povos, uma separação entre sociedade e natureza, universo em que o trabalho entra como prática rotineira prioritária de um *referenciar* ou um gesto partilhado de criação e não, necessariamente, o estocar. Pois, os povos *origiários* no Cerrado, “como em outras regiões, guardam uma profunda relação de respeito e reciprocidade” com a natureza, dentro de “uma ética que valoriza mais a doação e a reciprocidade do que a propriedade” (Ribeiro, op.cit:28)

O acesso aos recursos naturais é **franqueado a todos e a partilha é a regra básica em relação aos recursos encontrados**. Há, no entanto, restrições ao uso indiscriminado de alguns elementos do mundo natural, com forma de protegê-los e assegurar sua perpetuação. Essas restrições são próprias de culturas que quase não armazenam recursos para o seu consumo posterior, sendo acusadas de “imprevidentes” pelos *civilizados*¹⁴⁴, que se esforçam em acumular recursos, mas não se preocupam com a sua reprodução natural (idem: 28) (Grifo do pesquisador).

Descompasso a que Ribeiro chama de “*a reciprocidade não apreendida*”. O colono português, na conquista, foi obrigado a aprender, com os povos locais, as técnicas e tecnologias indispensáveis para a sobrevivência no sertão, embora sem conseguir, depois, incorporar a mesma ética, de equilíbrio racional, na relação com esse e outros biomas, do ponto de vista material, humano e imaginário. Herdeiro de visão privada do mundo, não lhe faltaram estímulos da sociedade a que estava vinculado¹⁴⁵: “[...] *se dedica a explorar o que interessa e a destruir o que atrapalha*” (ibid: 29).

Racionalidade *outra*, orientada por cosmovisão holística onde humanos, não-humanos (Latour, 1991) e natureza compõem um todo, em que a interdependência entre ela/es não impede o uso das possibilidades naturais existentes. O que, ao mesmo tempo, desafia às técnicas e tecnologias do hidroagronegócio que, na produção de bens materiais, esgotam as mesmas possibilidades, no presente e no futuro. E revelam a incapacidade ética em repensar seus instrumentais e objetivos¹⁴⁶. Ou seja, alta produtividade, que sangra o meio ambiente, num processo acelerado de desertificação:

¹⁴⁴ O grifo para contrapor à sugestão de que uns povos se constituíram em civilizações; outros, não.

¹⁴⁵ “A civilização, como progresso material, representa o horizonte no qual o sujeito de conhecimento pode dispor dos meios da natureza de acordo com os designios da sua vontade” (Moura, 2009: 172).

¹⁴⁶ “A boa relação mercantil não é aquela que impõe ao fornecedor e ao consumidor condições tão adversas que acaba por inviabilizar a sua existência. A idéia da parceria, tão em voga hoje, já está na base de antigas trocas entre diversas culturas e o mundo natural, pois matar a “galinha dos ovos de ouro”, mais do que mau negócio, é suicídio (Ribeiro, op.cit: 31).

Grandes áreas de Cerrado são derrubadas a cada ano para dar lugar à pecuária e aos monocultivos de soja, eucalipto, cana-de-açúcar e mamona. A expansão dos monocultivos sobre o bioma gera perda de biodiversidade, expulsão e encerramento de populações tradicionais, escravização de trabalhadores, poluição das águas e a erosão do solo, com riscos de desertificação (*Carta Povos dos Cerrados*, 2007).

Muito além de resistência comunitária ao progresso¹⁴⁷, percebe-se determinada exigência em, com base numa outra racionalidade histórica e vivencial, questionar, de maneira radical, o formato desse projeto de desenvolvimento de maneira a apontar, no curto e no longo prazos, os limites e riscos de suas aspirações. Sábias/os desses e de outros povos, como conhecedoras/es milenares dos ambientes, das técnicas e das tecnologias racionais de sua exploração equilibrada, alertaram sempre para os riscos de uma ação predatória¹⁴⁸ sobre a natureza na produção de bens materiais.

Los eruditos y activistas de estudios ambientalistas no sólo están siendo confrontados por los movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar - verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios - sino que también confrontan la creciente comprensión de que cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que las acompañan (Escobar, 2000: 113).

Terra-território, como lugar ampliado¹⁴⁹, continua como questão central no cotidiano desses povos. E, nota-se, nas lógicas de ocupação e nas ambições da mundialização, também para o capital. Algo explícito nos discurso da *midia-suporte* e

¹⁴⁷ Uma visão muito clara em Touraine (1992), como refratária ao progresso.

¹⁴⁸ “Estudos da Universidade Federal de Goiás, incluindo tese de doutoramento específica sobre o tema, apontam um avanço do deserto sobre 7% dos cerrados (7,5 mil hectares) em 20 anos, além da identificar baldios de areais, ao longo do principal rio do Estado, o Araguaia, com 367 quilômetros quadrados. As áreas mais preocupantes estão em todo Centro-Oeste, nos Estados de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul” (Longo, 2011, julho 13).

—“Os principais vilões são a monocultura da soja e a formação de pastos para a criação de gado que extinguem a vegetação nativa [...] Com o tempo essas áreas são abandonadas e, com a remoção da cobertura vegetal, se transformam em areia pura”, segundo Silva, do Laboratório de Geologia e Geografia Física (Labogef)” (O Popular, 2008, janeiro 08).

¹⁴⁹ “Eso parece ser cierto en la filosofía occidental, en la que el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey, 1993); las teorías sobre la globalización que han producido una marginalización significativa del lugar, o debates en antropología que han lanzado un radical cuestionamiento del lugar y de la creación del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar -como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija- continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. Existe un sentimiento de pertenencia que es más importante de lo que queremos admitir, lo cual hace que uno considere si la idea de “regresar al lugar” -para usar la expresión de Casey- o la defensa del lugar como proyecto -en el caso de Dirliko son cuestiones tan irrelevantes después de todo (Escobar, 2000: 1).

¹¹⁸ “A verdade é que o que se anuncia é que depois do enfraquecimento da Cadeia do Petróleo, da Indústria de Máquinas Pesadas, da Engenharia Pesada Nacional, da Indústria Naval e da Embraer, o governo brindará o Brasil com a rápida, definitiva e à essa altura possivelmente já irreversível derrocada do nosso agonegocio. Como não há nada tão ruim que não possa piorar, o uso de agrotóxicos proibidos na Europa e Estados Unidos e já autorizados no Brasil, obviamente, produzirá uma onda de rejeição aos produtos agrícolas brasileiros” (Andrade, 2019: 2) (Grifos do pesquisador).

calçado em teorias sociais e econômicas, reduzindo o sentido do lugar para se adequar à desterritorialização, em duas direções: concentrar a população em grandes centros, para centralizar o consumo; e, com uma varredura estratégica no campo, permitir que , em seguida, o hidroagronegócio capitalista se instale e (des)alimente¹⁵⁰ as metrópoles.

A terra, então, permanece estratégica como mercadoria ou propriedade coletiva e/ou comunitária. A desterritorialização foi, no início, vital para fazer desaparecer o sentido das terras comuns e liberar uma mão-de-obra para dar suporte a processo de industrialização iniciante. Assim, na Inglaterra, os atos de gabinete (*lois d'enclosure/ Acts of enclosure*), entre 1700 a 1845, fazem desaparecer as terras comunais. Era preciso desvincular os seres da terra como meio de “fazer *circular* os homens e a terra”, onde a segunda passaria à mercadoria e mero meio de produção .

Sous le vocable de modernisation on a assisté à une véritable éradication. Au XIX^e siècle près de 97 % de la population mondiale vivaient encore dans les campagnes. Entre 1900 et 1990, on estime que la population des villes est passée de 10 % à plus de 50 %. [...]Ce qu'on appelle à tort « exode rural » ESTen fait le résultat d'une véritable déportation économique et sociale. Migrations des populations des campagnes vers les villes, destruction des langues et des cultures, dévalorisation des savoir-faire et des modes de vie, destruction de l'environnement naturel : Pierre Thuillier parle du « meurtre du paysan » qui est inscrit dans le programme symbolique de l'Occident (Perez-Vitoria, 2005: 7).

Ou seja, o capital (re)cria um círculo vicioso: o campo reassume, ainda que negado no discurso, posição estratégica e fundamental para a indústria e o capital financeiro. Na crescente dependência alimentar, a secular espoliação parasitária¹⁵¹ das cidades sobre o campo (Wu Ming 5, s/d). Ao garantir grãos e alimentos que as metrópoles necessitam¹⁵², se mantém o combate, sistemático, via meios de comunicação e a criminalização dos movimentos sociais populares, para se evitar, a todo custo, qualquer distribuição, por mais tímida que seja, da terra via *reformas* agrária e urbana.

¹⁵¹ “Si la ciudad antigua era parasitaria energética del campo circundante, las áreas urbanas contemporáneas son de hecho parásitas del planeta entero: el consumo de energía que implica el estilo de vida impuesto por la metrópolis no podrá ser sostenido mucho más tiempo. Las áreas urbanas dependen para todo tipo de recurso de territorios lejanos. Una ciudad de un millón de habitantes devora dos millones de kilos de alimentos al día mientras que no produce , en realidad, nada. El edificio de la Sears en Chicago contiene 130 kilómetros de cable de ascensor y consume más electricidad que una ciudad de tamaño medio. No hay ninguna Metrópolis Final en el futuro del hombre del mundo” (idem: 3).

¹⁵² “Pour l'alimentation du bétail, on estime que l'Europe utilise sept fois sa superficie dans les pays du Tiers Monde” (Perez-Vitória, *op.cit*:7).

2.1.3. Da tradição Itaparica, *outra cientificidade* na ocupação dos cerrados

Empenho recente, vindo de centros de pesquisa universitária, leva a constatar a solidez de uma racionalidade *outra e de sua cientificidade*. Ou, o que parece mais estimulante, avançar na consolidação de um diálogo fértil, teoricamente, entre os saberes ancestrais oriundos dos povos originários, transportados e camponeses, e os saberes científicos e acadêmicos para, em duplo movimento, permitir aprofundar estas contribuições ou superar determinados limites, nos dois lados, mas respeitando e testando as perspectivas e necessidades produtivas e éticas de cada um deles.

Mas houve e há, portanto, uma incapacidade de fundo que sempre pareceu intransponível:

Em primeiro lugar, é claro que **não se pode falar de reciprocidade em uma sociedade baseada no trabalho escravo e no confinamento ou expulsão da população nativa de seus territórios**. A guerra e o cativo entre os índios não têm uma função de dominação e exploração do trabalho alheio¹⁵³, mas mantêm com o inimigo a mesma relação de respeito, que se espera dele. Os vencidos serão, em alguns casos, incorporados ao grupo vencedor, ou mortos e comidos, sendo também uma forma de incorporação, marcada pelo reconhecimento do outro como alguém com atributos tão bons que são desejados pelo vencedor. Nas **sociedades indígenas o inimigo é uma referência importante e não se pretende nem a sua “conversão”, nem seu aniquilamento**, ao contrário do modelo de relação dos europeus com outros povos e culturas, que pretendiam transformar a todos em neo-europeus de segunda categoria, instalando uma **relação senhor-escravo, desconhecida antes de sua chegada ao Brasil** (Ribeiro, *op.cit*: 163) (Grifos do pesquisador).

A reciprocidade, como ética central da existência, segue sendo, então, uma das categorias chaves para a compreensão dos passos dos povos dos cerrados, antes, e identificar a sua continuidade ou não na trajetória do posseiro urbano no Estado de Goiás, mais recentemente. Se habitar os cerrados faculta uma dupla vantagem - a busca da “liberdade ilimitada” como de “suas subsistências”, pela imensidão e abundância de recursos naturais (Ribeiro, *op.cit*: 297) -, liberdade e fartura seriam os sentimentos que alimentam essa gente ainda que nas contradições da sociedade de consumo.

Ao longo de milhares de anos de ocupação humana, a diversidade ecológica do Cerrado também estimulou o desenvolvimento de igual diversidade cultural. Nós, Povos do Cerrado (índigenas, quilombolas, assentados da reforma agrária, agricultores familiares e populações tradicionais, como geraizeiros, veredeiros, quebradeiras de coco, vazanteiros, pescadores artesanais, retireiros, pantaneiros, agroextrativistas) representamos essa sociodiversidade. Nossos antepassados aprenderam a ver, ouvir e sentir os sinais da Natureza e nos legaram esse conhecimento. **Essa é a nossa terra, em que deitamos os nossos mortos e**

¹⁵³ Esta visão, embora majoritária entre os povos ameríndios, não evitou também a reprodução de povos imperiais no continente, que escravizaram e utilizaram o trabalho alheio, como os Inca (Mann, *op.cit*) e Asteca, por exemplo.

colhemos a vida. O Cerrado é nosso lugar de viver e existir (*Carta dos Povos do Cerrado*, 2007) (Grifo do pesquisador).

Por outro lado, mais recentemente, do universo Boe nos anos 30, do século passado, a Lévi-Strauss impressionam, num olhar etnocêntrico, a complexidade do pensamento, da maneira holística (Lander, *op.cit*) em ler e se relacionar no mundo, sem separar homem-mulher/natureza, e, de modo especial, a também complexa e sólida estrutura¹⁵⁴ sobre a qual esta sociedade se organiza e se mantém. Ou seja, os signos da reciprocidade dos núcleos familiares, com suas metades opostas, clãs diferentes ou parentescos clínicos. Enfim, um universo complexo e, filosoficamente, bem elaborado:

Mas os Bororo não me ofereciam apenas a contemplação de um espetáculo maravilhoso. **Todo meu pensamento teórico, como se desenvolveu ao longo dos últimos trinta anos, conserva o cunho daquilo que me pareceu compreender no meio deles: como uma sociedade humana pode tentar unificar em um vasto sistema, ao mesmo tempo social e lógico, o conjunto das relações de seus membros entre si e das que mantêm, em grupo, com as espécies naturais e com o mundo físico que os envolvem.** Com efeito é com os Bororo que aprendi que certas formas de pensamento, aparentemente tão diferentes das nossas, são, todavia, capazes de analisar e classificar fenômenos, de abstrair suas propriedades comuns e de elaborar uma visão do mundo com alcance verdadeiramente filosófico (Lévi-Strauss, apresentação s/n - *apud* Alistei e Venturelli, 1976:) (Grifos do pesquisador).

Para Brandão, nessa perspectiva, a “reciprocidade” nas relações sociais é um elemento constitutivo das sociedades Boe e de demais povos dos cerrados¹⁵⁵ centrais. No caso específico, a autora atribui à estrutura circular dos espaços populacionais, as suas aldeias, a responsabilidade geográfica que, ao representar, viabilizam as complexas redes de privilégios, graus hierárquicos, de direitos e obrigações que “vão regular e orientar todo seu universo material e espiritual sempre associado a comovente preocupação com o outro” (2006: 152). De maneira mais clara:

[...] duas metades de aldeia se obrigam a viver e a respirar uma pela outra, uma para a outra: trocando as mulheres, os bens e os serviços numa fervente preocupação com a reciprocidade: casando os seus filhos entre si, enterrando mutuamente os seus mortos, garantindo uma à outra que a vida é eterna, o mundo acolhedor e a sociedade justa. Para testemunhar essas verdades e se manter nessas convicções, os seus sábios elaboraram uma cosmologia grandiosa: **inscreveram-nas na planta de suas aldeias e na distribuição das habitações.** As contradições com as quais chocavam tomaram-nas e retomaram-nas, nunca aceitando uma oposição senão para a negar em benefício da outra, cortando e trabalhando os grupos associando-os e afrontando-os, fazendo de toda sua vida

¹⁵⁴ No sentido, conferir Brandão (2006: 77-192); Albisetti e Venturelli (1976), volumes I e II.

¹⁵⁵ “Os Bororo não são os únicos que possuem suas aldeias construídas segundo uma estrutura circular. Essas aldeias são típicas de quase todos os povos que ocuparam e que ainda ocupam o planalto central brasileiro entre os rios Araguaia e S. Francisco” (Brandão, *op.cit*, 199, nota 56).

social e espiritual um brasão, no qual a simetria e a assimetria se equilibram (Lévi-Strauss *apud* Brandão, op.cit: 153) (Grifo do pesquisador)

Simetrias e assimetrias *cerradeiras* (Mendonça, 2004) equilibradas parecem inspirar, de maneira marcante, *Tristes Tropiques* e parte do pensamento contemporâneo. O que, no entanto, não foi suficiente, de algum modo, na compreensão das dinâmicas civilizacionais, com limites e rupturas, a que esses povos se apegaram para construir seus formatos de sociedade, com base inicial na *Tradição Itaparica*. A liberdade ilimitada dos cerrados é decisiva também na configuração de diferenças civilizacionais marcantes face ao corpo, à culpa e, em certo sentido, aos prazeres da existência:

A *civilização*¹⁵⁶ deve supor a privação corporal, porque os impulsos que de uma outra maneira levariam a um investimento erótico desviado em direção de estranhos [...] A culpa, segundo Freud, é o problema mais importante no desenvolvimento da civilização: o preço que pagamos em nossos avanços é uma perda da felicidade pela intensificação desse sentido de culpa.

Entre os Bororo, apesar da estreita convivência com o branco, parece ser diferente. O sistema matrilinear dá liberdade à mulher para escolher os homens com quem deseja ficar e se livrar daqueles que lhes fizeram algum mal, sem maiores preocupações, sem sentimento de culpa. Os complexos de Édipo e de Electra que tanto atormentam, principalmente a civilização ocidental cristã, parecem não atormentar¹⁵⁷ aos Bororo (Brandão, 2006: 9).

Andarilhas/os da claridade, ao povoar os cerrados centrais, construíram sociedades e, no passo seguinte, contribuíram para tornar a vida sustentável no sistema biogeográfico da Amazônia, as florestas¹⁵⁸ (Magalhães, 2002). Um modelo civilizacional andante,

¹⁵⁶ A exemplo de Porto Gonçalves, o grifo reivindica, de alguma maneira, os limites do conceito, atribuído com exclusividade, a um tipo de sociedade

¹⁵⁷ “Os meninos se identificam com a comunidade masculina, bem como as meninas com a comunidade feminina. A estrutura da família bororo abre-se a perspectivas que se afastam da idéia de que o primeiro núcleo familiar constitui-se quando o pai, reconhecido como genitor, amplia a relação nuclear mãe-filho introduzindo o princípio da hierarquização masculina, acontecimento que provoca no filho sentimentos ambíguos, uma vez que o pai se torna ao mesmo tempo protetor e usurpador (toma para si uma parte uma parte da ternura materna): o sustentáculo e o inimigo (sua autoridade reprime os desejos infantis) e se aproximam da idéia de família organizada como um subsistema aberto para o sistema social em que o pai-marido pertence à classe dos homens, a mulher ao grupo das mulheres, o filho, a partir de certa idade, ao grupo dos jovens. Por essa abertura, a família vai poder articular-se à sociedade de acordo com a organização do parentesco, e sob o signo da reciprocidade” (Brandão, op.cit:20)

¹⁵⁸ “Em síntese pode-se dizer que todo lugar onde há cerrado, sempre houve cerrado, mas nem todo lugar onde há floresta, sempre houve floresta (Barbosa, 2002). Com o confinamento das paisagens de cerrado, cercadas por florestas por todos os lados, tal como ocorre em Carajás, o homem foi forçado a sair do isolamento penetrando e explorando a floresta. Deste modo, foram aqueles que obtiveram sucesso neste empreendimento, que forjaram as características fundamentais das futuras culturas amazônicas.

Sem dúvida, pesquisas recentes têm demonstrado que muitos dos aparatos tecnológicos sociais e culturais típicos das sociedades complexas amazônicas também são encontrados em sociedades sem estrutura tribal. Conseqüentemente, tem-se concluído que a evolução sociocultural dos povos amazônicos, além de ser o resultado de experiências ordinárias do homem junto aos ecossistemas locais e com processos históricos próprios, foi organizada durante um período de longa duração” (Magalhães, 2002: 9).

portanto, cosmopolita (e poliglota)¹⁵⁹, aberto e eficiente, porque portador de conhecimentos teóricos suficientes - agroflorestais¹⁶⁰, filosóficos, medicinais, alimentares, políticos - para se constituir e se manter como civilização “própria, rústica e criativa” (Pádua, 2011: 3), calcada em sócio-ecossistemas interdependentes.

2.2. A cidade eloquente e os seres dissonantes – as/os *boku kejewuge* ¹⁶¹

2.2.1. Nos sertões, correm os rios e, com eles, os seres vivos e suas ideias

A aldeia (*krî*)¹⁶² circular e horizontal¹⁶³ - espaço da existência e de práticas político-culturais cotidianas e, salvo exceções, ambiente de democracias diretas comunitárias¹⁶⁴ - se constitui, portanto, como núcleo determinante da vida em sociedade edificada pelos povos brasileiros dos cerrados centrais, que, nas suas trajetórias constitutivas por esta *geografia*, bem como na configuração e na *co-evolução* com os ecossistemas por onde viveram e vivem, não estabeleceram qualquer confronto entre a vida em grupo, em espaços comuns/coletivos e a natureza.

Mutante e permanente ao mesmo tempo (Porto-Gonçalves, op.cit, Ribeiro, op.cit.), ela se opõe e se oporá, em forma e substância, ao arraial ou à cidade lusitanos e *modernos* que, centros de poder e base guerreira nos projetos de conquista da terra, se propõem hierárquicas e apropriadoras da natureza e tudo que ela comporta, no lugar e nas distâncias. Aldeia e cidade, então, como esferas de atração e rejeição de modelos civilizacionais distintos, nos cerrados. Algo sobre o qual o ex-cacique Emeru zombaria, no que se refere aos seus limites, de maneira um tanto esclarecedora:

¹⁵⁹ Darcy Ribeiro, à procura dos impulsos e possibilidades que gestaram “o povo brasileiro”, chama atenção para o fato de numa população enorme (povos originários, negros transportados, portugueses, franceses) falando o *tupi-guarani* - o negro teria *civilizado* o Brasil: “Como não tinham uma língua comum, foram obrigados a aprender o português e difundi-lo” (1995: 8). No entanto, pertencentes a um tronco linguístico comum ou não, os povos dos cerrados, via de regra, não têm dificuldade em falar várias línguas, além, em certos casos, do português.

¹⁶⁰ Povos originários e extrativistas vivem na e da agrofloresta, Chico Mendes (Souza, 1980). Ainda Ribeiro, op.cit.

¹⁶¹ *Habitantes do cerrado*, da língua Boe.

¹⁶² Vocábulo da língua Mehin (Krahô) - oeste do Estado do Tocantins, ex-Goiás. A pronúncia aproximada é *krin*.

¹⁶³ “Na realidade, cada pátio central em cada aldeia é uma casa de cultura. Desta maneira, o *bororo*, para os Bororo, o *waram*, para os Xavante, o *cà*, para os Krahô e tudo que compõe o seu entorno, onde a vida comunitária se dá, ata e desata as tramas do cotidiano, onde o sagrado, a festa e o lúdico também se realizam” (Carvalho, op.cit: 208). Algo que, ainda, se aproxima do *ayllu* pré-incaicoe da *colocação* (“constituída pela casa, por um pomar/roçado no entorno imediato da casa e pela “estrada de seringa” que é grafada no espaço concreto da floresta formando uma alça”) nos seringais do Acre-Brasil (Porto-Gonçalves, 2015).

¹⁶⁴ As democracias diretas, onde as mulheres participavam ou coordenavam o núcleo o conselho mais importante da nação ou comunidades estão em Mann (op. cit).

- Você gosta de cidade, Emeru?

- *Por que não? Tudo igual, mas gosto*¹⁶⁵

Sem cair na tentação fácil de uma classificação simplista e perigosa entre civilizações, com quadros comparativos reducionistas, aldeia e cidade acabam, em função dos projetos que carregam, em oposição circunstancial e histórica. Uma autônoma e compondo um conjunto de *povoados*, a nação; outra, dependente ou extensão de um centro e das esferas distintas como ele se organiza no local, no regional e no nacional. Uma, plurilinguística e plurinacional¹⁶⁶; outra, *unilinguística* e articulada no bojo de uma lusitania ou, depois, de uma brasilidade, únicas e centralizadoras¹⁶⁷.

A aldeia, no ato de co-construir a terra e a sociedade, onde sábias/os grafam - “na planta de suas aldeias e na distribuição das habitações”¹⁶⁸ - uma estrutura em que se encaixam a cosmovisão, enquanto totalidade andante, os mundos material e simbólico. Dona de tempos diversos, nas individualidades e nos coletivos, se opõe ainda ao tempo único da metrópole, sem, no entanto, negá-la¹⁶⁹. Em 1500, a cidade povoava a América (Morin e Kern, 1993; Mann, 2005; Rama, op.cit.) e muitas delas sofreram desmonte militar e seus sobreviventes foram produzir alimentos, no campo (Carlsen, 1999: 29)¹⁷⁰.

O modelo de ocupação do território *alheio*¹⁷¹ levou, então, a coroa portuguesa, após o aprendizado inicial obrigatório com as culturas aí pré-existentes para sobreviver nesse bioma (Ribeiro, op.cit; Porto-Gonçalves, op.cit), a estabelecer, após o Tratado de Madri, com o *uti possidetis, ita possideatis*, uma onda mais agressiva em sua lógica guerreira, militar e simbólica, contra todas/os que se recusavam, muito além de mero convívio, ao seu modelo de sociedade. Para se consolidar e ter continuidade, se basearia portanto na apropriação sem limites da natureza e tudo que ela comporta, a escravidão.

¹⁶⁵ Emeru foi cacique Boe, em as grandes entrevistas do ex-Jornal Pasquim, 1982.

¹⁶⁶ Pela Constituição, 2010, a Bolívia, passou a ser uma república plurinacional e plurilinguística.

¹⁶⁷ “[...] ha radicado en el rechazo a la diferenciación cultural y lingüística propio de un proyecto político centralista y exclusionista que reconecela cultura e ideologia de la clase dominante y ve al otro como inferior, no civilizado, rezago del atrazo y subdesarrollo que hay que superar y como obstáculo para la unidad nacional” (Simbaña, 2005) *apud* Hilsenbeck, 2005: 57).

¹⁶⁸ Perspectiva que está em Brandão (2006) e, ainda, em Porto Gonçalves (op.cit).

¹⁶⁹ Gruzinski identifica o convívio, não-contraditório, entre os tempos ameríndios e demais tempos. Ou seja, entre o século de 52 anos e o outro de 100; entre um Deus cristão e seus Deuses (2004).

¹⁷⁰ “Sólo en el estado de Oaxaca se calcula que una población indígena de 22 millones se redujo a un millón en el primer siglo después de la conquista. Segundo el proceso de colonialización, que reubicó grandes sectores de la población para dismantelar los centros urbanos y establecerla en comunidades rurales” (Carlsen, op.cit: 3).

¹⁷¹ O *terra nullus*, terra vazia, pela bula papal *Inter Caetera*, 1493, garantiu “à Igreja Católica, e os impérios da época, mudar destino de milhões de pessoas e suas culturas ao redor do mundo, permitindo à Europa pegar o que queria de terras distantes” (Shiva, 2016).

Com muito entusiasmo inicial, os jesuítas acreditaram que as tribos seriam imediatamente catequizáveis em massa e que passariam a levar uma vida catolicamente virtuosa, abandonando seus maus hábitos antigos com o bom exemplo cristão dos portugueses. O entusiasmo era equivocado, pois os índios resistiam e o suposto bom exemplo português era, muito objetivamente, o **extermínio, a escravidão e a classificação deles como “sujeitos de sangue”, “inferiores por natureza”, “escravos por natureza”, “selvagens”, “bárbaros” e “animais** (Hansen, 2010: 173) (Grifo do pesquisador).

O/a conquistador/a - ontem e hoje - no embalo ideológico da superioridade autoconferida e na incompreensão, quase completa, da substância das lógicas dessa gente, senhora do lugar onde se pisava e se vivia, não contaria(m) com as dificuldades a enfrentar para impor sua lógica de mundo. E, tão pouco, que suas narrativas, armadas ou dissimuladas, eram portadoras de uma perspectiva insuportável, porque irrealizável como continuidade. O que, para suas sábias/e seus sábios, levaria ao esgotamento da terra. Ou, como se reconhece séculos depois, “*le jour de dépassement de la Terre*”¹⁷².

Acontecendo porém que este meio não consiga ao que se espera, e que **a ação Carajá continua nas suas correrias, será indispensável usar contra ella da força armada; sendo este também o meio de que se lançar mão para conter e repelir as Nações Apinagé, Chavante, Cherente e Canoeiro; [...], não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidar-as e até destruí-las se necessário for**, para evitar os danos que causam (*Carta Régia*, 05 de setembro 1811: 111) (Grifo do pesquisador).

Retorna-se, como continuidade, às questões da terra e organização (não) social do trabalho. A natureza, e tudo que ela comporta, só ganhará significado *civilizatório* sobre o crivo do trabalho para outrem e da produção de excedentes para exportação. *Educar, evangelizar e civilizar* tomam sentido idêntico, num contexto onde, ao lado do sequestro familiar de crianças *indígenas*, a política *pública* se orienta “ao ensino de *Ofícios* como: ferreiro, carpinteiro, pedreiro, etc., os quais eram atividades que os nobres ou os bem nascidos se negavam a realizar” (Silva, 2011: 2).

Art. 17º - serão tirados nos selvagens o maior numero possível de Indígenas menores de 2 a 12 anos em reféns das hostilidades, dando lhes o destino marcado nos artigos 5 e 12.

Art. 5º - a mocidade Selvagem da Nação Kaiapó de 2 a 12 anos de idade será dividida pelo Presidente da Província pelos melhores mestres de Offícios, e por pessoas gradas, para os ensinarem a civilizá-los (Idem: 24).

Na Província de Goyaz, pela posição geográfica estratégica – para além das minas de ouro – a preocupação era manter vasto território e, sobretudo, não perdê-lo. Ameaçado que sempre esteve por ideias libertárias e a capacidade de uma *gente de cor*, dentre ela indígenas *selvagens*, em transformar os cerrados e seus rios em laboratórios, agora

¹⁷² *Le Monde*, 2017; Dauphin, 2017.

políticos, onde semeá-las e (re)alimentá-las nas ações que, nem sempre, escaparam à capacidade – e talvez urgência – da violência popular, coletiva, na co-construção e continuidade da insubmissão e suas rebeldias.

A província de Goiás poderia ser um desses caminhos – senão o principal caminho - por onde a circulação de indivíduos provenientes da corte ou das províncias próximas pudesse chegar ao Grão-Pará, fazendo circular informações que não conviessem para o “sossego público”, além dos habituais fugitivos que povoavam as fronteiras, como se depreende das circulares enviadas a várias localidades da fronteira para que se “**obste ao trânsito das Canoas, que vierem a qualquer paragem das Províncias = de Goyases = de Cuiabá = de Mato groço = e impeça a comunicação com os habitantes da dita Província**, que seguem o partido Dissidente do Rio de Janeiro” (Brito, 2008: 100) (Grifo do pesquisador).

O que permite compreender, hoje, a preocupação do Príncipe Regente, com gente distante, os ágeis Awã, a quem, em 1811, determinou a guerra: “*Não há outra alternativa a não ser amedrontar estes índios, e se necessário destruí-los*”. Em 1850, assim, “todo o norte de Goiás se encontrava em estado de sítio” (*Survival International*. 2000: 3). A inquietação varre também o Alto Tocantins¹⁷³ e situa, no contexto das rebeliões, povos que vinham sendo tratados, até aqui, como meros observadores de longo processo histórico, como se não tivessem um projeto, bem claro, de sociedade.

Ao longo dos rios, igarapés e furos que ligavam essas várias localidades, grupos de sediciosos, sobretudo de índios, se comunicavam entre si e faziam ataques coordenados às embarcações de comerciantes europeus que transitavam por ali, construindo uma espécie de bloqueio para realizar os saques aos altos gritos de “*Viva a liberté!*” (*Apud Brito, op.cit, nota 59*).

Imensos vales ligeiros entre rios¹⁷⁴, trans-fronteiras amplas, ao norte, com Bahia, Maranhão, Piauí, Pará e, a oeste, com Mato Grosso. Além de Minas Gerais a sudeste e sul, a situação geográfica fazia da província não só estratégica na comunicação e por suas estradas, na produção e trânsito de riquezas para Belém e o seu contrabando e tráfico negreiro com Bahia, mas permitiu à gente do sertão não ser apenas caminho ou correias transmissoras de ideias vindas da corte ou das vizinhas. Mas senhoras e senhores da insubmissão e de suas rebeldias costumeiras, como se vê.

Na incapacidade de segurar as fronteiras, definidas em acordos, de impedir a fluidez de gente(s) e suas ideias no imenso vale entre os rios Araguaia e Tocantins e de não compreender as concepções de uso/vivência na terra-território de tantos povos, que se

¹⁷³ Tocantins e Araguaia que, no Pará, tornam-se o rio Amazonas, têm suas nascentes no Estado de Goiás.

¹⁷⁴ “A colonização do vale tocantino seria lenta e gradual, além da navegação difícil havia os conflitos com os indígenas e negros que habitavam as margens. **Estes últimos liderados por uma mulher conhecida como Felipa Maria, uma figura presente na história local, líder de uma comunidade quilombola e responsável por “muitas desordens” nas povoações e ao longo do rio, pois “andando as canoas della feitas piratas no mar... tirando pello rio e intimidando**” no que se refere a ataques indígenas era recorrente na região, principalmente por parte dos Apinagés”. (Barbosa, 2009: 3) (Grifo do pesquisador).

autoconsideram nações e se orientam rumo à outra lógica de sociedade, e diante ainda da impossibilidade de destruí-las, não restou ao projeto das elites coloniais, imperiais ou republicanas senão transformar, por decerto, as aldeias em vilas (Carvalho, 2010) e, assim, enquadrar os povos originários numa sociedade da vigilância.

Por isso, fazia-se fundamental, na visão das autoridades do Pará, apertar o cerco sobre a fronteira e, com efeito, **reduzir as possibilidades de se estabelecer um espaço público “popular” por onde girassem as informações sediciosas** vindas de fora da província (Brito, op.cit: 103) (Grifo do pesquisador).

Assim, a elevação das aldeias ou aldeamentos à categoria de vilas¹⁷⁵, como política estratégica de conquista e ocupação permanente, reforçaria a tese de que seria impossível destruir ou, ainda, substituir o princípio da aldeia ou *krî*, já plantado e pré-existente no imaginário dos cerrados¹⁷⁶ em diversidades, mas distanciando-se, em forma e conteúdo, do que se poderia definir, no futuro, como um modelo *de cidade* medieval, agora planejada e não-imperial¹⁷⁷? Do espaço circular aberto a outras variações que, no caso, os cerrados comportavam e que desapareceram, ainda inexplicavelmente:

[...], os ancestrais dos índios cuicuros¹⁷⁸ e outros povos do Alto Xingu não usavam o espaço da maneira urbana tradicional, empacotando grande quantidade de casas num só lugar. Em vez de um conjunto de arranha-céus, seus assentamentos estão mais para um condomínio fechado com vasta área verde. Eles combinavam uma sucessão de vilas, unidas por estradas (as maiores com até 50 m de largura), com trechos entremeados de lavouras de mandioca, florestas manejadas e mata virgem[...] Elas têm planejamento e organização incríveis, mais do que muitos exemplos clássicos do que as pessoas chamam de urbanismo (Heckenberger *apud* Lopes, 2008: 2) (Grifos do pesquisador).

¹⁷⁵ [...] com a elevação de setenta vilas e lugares efetuados num período de aproximadamente cinco anos (1754/1759). Estas foram, na sua maioria, as antigas aldeias das missões que o governador e seus sucessores “rebatizaram” com nomes portugueses elevando-as à categoria de vilas. O procedimento implicou, em parte, uma reconversão simbólica. Com das aldeias indígenas à vilas, pretendia-se transformá-las em povoações civis utilizando esta expressão no duplo sentido de retirar o cunho religioso que o aldeamento missionário mantinha e de ser, alegoricamente uma mudança que as traria para a “civilização” (Moreira e Araújo, 1999, *apud* Boaventura, 2007: 188).

¹⁷⁶ “Os assentamentos estavam organizados de forma hierárquica, com “cidades” centrais maiores e vilas subordinadas, dispostas a poucos quilômetros de distância umas das outras, de maneira que uma caminhada de 15 minutos era suficiente para ir de um local a outro [...] Pesquisadores americanos e brasileiros estudaram a região do Alto Xingu, em Mato Grosso, e acharam indícios de uma rede de assentamentos urbanos defendidos por muralhas e fossos, unidos por largas estradas e organizados em torno de centros rituais que lembram os que ainda são usados pelos índios da área. Trechos do Xingu que hoje parecem mata virgem ainda guardam, na verdade, **as cicatrizes de “cidades” perdidas de 700 anos**, afirmam os cientistas em pesquisa na revista americana Science” (Hechenberger *apud* Lopes. *op.cit*:1) (Grifo do pesquisador).

¹⁷⁷ “A estrutura [...] de Tlaxcallan mostra uma planta urbana vasta e, ao mesmo tempo aparentemente igualitária [...] A única grande estrutura fica a cerca de 1 km da cidade [...] não tem nada de palaciano: sua principal característica é a grande Plaza “com espaço para a multidão” (Lopes, 2011).

¹⁷⁸ O nome, original, vem de *Kuhikugu*, uma contração de *kuhi ekugu*, o *kuhi verdadeiro*. Ou seja, a autodenominação vem sempre pelo nome do lugar ou aldeia onde se vive, seguido do termo *ótomo*, *donos ou mestres*. O erro na grafia é da publicação, à palavra *Kuikuro* que, na realidade, seriam *Ipatse ótomo*, *Ahukugi ótomo* ou *Lahatuá ótomo*; *nomes das três aldeias existentes hoje* (Franchetto, 2017: 1).

Os povos *cerradeiros*, portanto, não esperaram o Gênesis. Em vez de um mundo pronto, a ser apropriado, preferiram *co-evoluir* com ele (Porto Gonçalves, *op.cit*). Pesquisas reforçam a sua intervenção na composição da floresta, “uma construção humana, ou uma floresta antrópica” (Balée *apud* Lins, 2015: 40). Assim, terra preta indígena¹⁷⁹, batata andina e milho não são meras obras da natureza, mas longas co-construções laboratoriais dessas culturas (Mann, *op.cit*) e revelam “a importância atual das tecnologias tradicionais ancestrais” (Altieri *apud* Lins: 40), para a humanidade.

2.2.2. Das negras e dos negros, das pardas e dos pardos, cores da rebeldia nos cerrados

Outro grupo que, até agora, continua um tanto escondido na e por grande parte da produção teórica no país, assim de modo específico, é população negra na província de Goyaz e depois nos Estados de Goiás e Tocantins - e seus descendentes crioulas/os, pardas/os - que, de modo geral, entram apenas na contabilidade racial teórica ou como mão-de-obra, não-qualificada, nas minas de ouro, etc. E, de modo muito cirúrgico, os seus quilombos, também circulares e horizontais, como ameaça constante às cidades, já que muitos deles estavam como perigos próximos, em suas periferias e morros:

Os quilombos se constituíram, sem dúvida, no espaço mais expressivo desses movimentos de resistência, seja pela sua significação em termos de distribuição geográfica e histórica, ao longo de todo aquele século, seja pela sua importância referente à participação numérica, em especial tratando-se da rebelião do pólo dominado das minas gerais do período (Ribeiro, *op.cit*: 291).

Estudos tardios sobre a população negra só começam nos anos 70 do século passado e despertam atenção porque não tratam a sua participação “mas, sim, a estrutura econômica política gestada ao longo do período analisado” (Salles 1992: 227), a que estivera implicada. Quando livres, tornam-se “trabalhadores eventuais de baixa rentabilidade” e, ao lado, “aparentemente submisso, o negro rebelava-se contra o cativo, solapando em silêncio os recursos do patrão, através do trabalho lento, dos roubos e fugas para os quilombos” (*idem*: 227 *apud* Garcia, 2013: 43-44).

A documentação existente nos arquivos de Goiás é farta em abordar qualificações referentes à cor dos indivíduos, escravizados e libertos. Nos assentos de batismo existem pretos, crioulos, pardos, mulatos, mestiços e cabras, nunca negros. O termo negro é encontrado na documentação administrativa e carrega forte carga pejorativa, pois se refere aos supostos salteadores, vadios, quilombolas e desordeiros. Nas diferentes espécies e tipologias documentais,

¹⁷⁹ Conferir sobre o tema, no caso, Lins (2015); Royo (2019); e Nogueira (2012).

pode-se perceber que todo negro era preto, mas nem todo preto era negro, conquanto se comportassem bem. A cada “desordem”, os crioulos e pardos (que não eram pretos por não terem nascido na África) tornavam-se negros (Loiola, 2009: 57 *apud* Garcia, 2013: 48).

Karasch (1996), ao reafirmar teses de Palacin, reconstrói a história dos quilombos e, da documentação oficial, identifica importância dessa gente na formação econômica/social da capitania, na descoberta de veios e *siderurgia* de transformação do ouro, na produção agrícola diversificada. Certo que “de norte a sul, de leste a oeste, a capitania foi coberta pelos quilombos” (*apud* Garcia, 2013: 47) sem, no entanto, sinalizar que tipo de articulação foram capazes de fazer com outras comunidades negras ou não, e, assim, ir compondo uma ideologia popular da rebeldia (Brito, *op.cit*: 99).

A nação, tal como a cor, é parte da atribuição colonial e, portanto, está sujeita a variações regionais e investida de crenças construídas em torno de justificativas pouco convincentes. A documentação reflete o que se escreve dos negros, escravizados ou forros, e sobre os indígenas. É a palavra daquele que domina dando cor e signos àquele de quem se escreve, matizando-os segundo interesses alheios à sua vontade (Soares, 2009: 46 *apud* Garcia, *op.cit*: 48).

Estudos recentes, ainda para o autor, parecem compreender, de maneira mais aprofundada, a realidade histórica dos setecentos nos arraiais goianos, com uma leitura “mais apurada do que aquela apresentada pela historiografia da escravidão em Goiás até então”. Nesse sentido, Loiola reconstrói as rotas de mulheres e homens escravizados/os para Goiás no século XVIII, definindo a procedência a partir das funções, qualificações e saberes que gente transportada era portadora. E mesmo sob a dor e a violência, não entra “figurante mudo ou agente passivo” (Silva, 2008: 339), na história.

Ou seja, foram determinantes na descoberta do ouro e na exploração das minas. Isto sem esquecer que a fundição do metal¹⁸⁰ – a cargo de pessoas escravizadas – se utilizava, na época, da mais avançada tecnologia metalúrgica¹⁸¹ que a própria Europa não conhecia, de maneira mais ampla. O que introduz outros elementos, inevitáveis, quanto à “presença dos africanos minas, a importância da atribuição colonial, a condição social e as experiências do fazer-se livre sob a perspectiva de estratégia políticas – como um conjunto, passível de ser interpretado com base” (Loiola, 2009: 48).

Tendo as irmandades negras como eixo de pesquisa, Loiola acaba reavaliando o processo dos quilombos, insurgências e estratégias nos arraiais e capelas de Goiás, onde a/o

¹⁸⁰ “[...]através de uma análise dos “assentos de batismo de escravos existentes no Arquivo Geral da Diocese de Goiás” do período entre 1764 a 1792, “78% dos declarados pretos (africanos) nos batismos correspondem aos minas. Angolas, nagôs e congos totalizam 3%. Os pretos cuja nação não foi especificada somam 19%” (Loiola *op.cit*: 46 *apud* Garcia, *op.cit*:).

¹⁸¹ In “*Brasil: DNA – África*”, *documentário, Globonews*, 2017.

negra/o, a/o “desordeira/o”, (res)surge(m) como “sujeito de sua agência histórica”. Assim, com a categoria *escravizada/o*, que incorpora à sua reflexão, amplia o imaginário sobre essa gente transportada e suas descendências no Brasil, porque o *escrava/o* acabou numa categorização estática, evidente que, numa condição essencialista e naturalizada (Garcia, 2013: 12).

As fugas e insurreições possibilitam perceber que “os significados da liberdade iam além da escravidão”, uma vez que a luta dos escravizados parecem questionar “a opressão do cativo e as limitações decorrentes dessa condição”, garantir o direito a uma morte decente, por exemplo, demonstra os “diferentes artifícios para fazer-se livre (Loiola, 2009: 71 *apud* Garcia, *op.cit*: 9).

Perspectiva que atribui importância ao trabalho de Brito (2008), *Viva la Liberté*, que, dos arquivos e fontes oficiais mais conservadoras¹⁸², arranca a *gente de cor* da nebulosa submissão aos senhores e coronéis e da insignificância na vida política cotidiana do que viria a ser o Brasil. E o mais importante, encontra aí, também, a contribuição popular nos processos de rebelião coletivos que, entre outras coisas, tira o “desassossego” dos sertões, seus rios e fronteiras, além da tomada de uma capital, Belém, por revolta popular, por um exército de negras/os, *as/os cabanas/os*.

Ao estudar as camadas populares nas revoltas do baixo Tocantins - em arquivos, correspondências oficiais e artigos de jornais - o autor aponta que na extensão do rio, o Alto Tocantins, povos e grupos ribeirinhos inquietos partilhavam, com zelo, ideias perigosas, aos olhos das elites, com a gente do Araguaia. Trans-fronteiras, *cortadas* por rios e índias/os velozes, fugitivas/os, vadias/os, vaqueiras/os, ribeirinhas/os e pobres posseiras/os e negras/os, onde não se controlava sequer o contrabando e, muito menos, o fluxo invisível – e eficaz - da comunicação popular da época (Brito, *op.cit*).

Nos cerrados, negras e negros ocupam, de fato, lugar de destaque, embora a literatura existente não tenha elaborado estudos suficientes e aprofundados sobre sua contribuição no que se refere à esta perspectiva de insubmissão – constitutiva nas pequenas e quase invisíveis resistências ou nas brechas cravadas à vida cotidiana, na casa grande, nos seus engenhos e minas. Expostas/os ainda à uma dura violência, ser consideradas/os e tratadas/os como propriedade de outrem. O que, de certa forma, moldará a fama e a concretude de um sertão de gente vadia e perigosa (Ribeiro, *op.cit*).

¹⁸² “O historiador que se lance à empreitada de uma “história vista de baixo” trabalha em arquivos cuja documentação preservada é proveniente do poder político-administrativo (executivo, judiciário, militar, religioso, cartoriais, registros de terras, inventários, testamentos, etc.). É uma documentação institucionalizada, mediada pelo discurso oficial ou erudito. O achado de testemunhos diretos das “bordas” sociais ainda é um sonho, pelo menos para quem estuda a sociedade da independência” (Brito, *op.cit*: 99).

No sertão e seus cerrados rebeldes, portanto, travou-se - e é travada- a batalha permanente, da colônia até os dias presentes, entre dois conceitos (em princípio) de sociedade e de civilização: as/os que, em mais de 500 anos, se batem, mesmo em condições, às vezes, impensáveis de violência e injustiça, por uma vida sem senhoras/es e sem escravas/os, com direito à vida e à terra, na cidade ou no campo; e as/os que, ainda que com discursos de modernidade tecnológica e uma estranha cristandade/justa, amam (e praticam), decididamente, a escravidão.

Não houve, ainda, concentração teórica suficiente para compreender e explicar, de maneira precisa, as trajetórias das negras e negros, submetidas/os à escravidão ou não, quilombolas. Volta-se à perspectiva de se ver a (ex)província apenas nos aspectos econômicos e o que isto representava do ponto de vista exclusivo das/os senhoras/es, coronéis, donas/os “de gado e gente”¹⁸³. Assim, o esgotamento das minas de ouro não levaria à tão profunda crise, já que a maioria da população, pobre e de cor, participava da produção e quase nunca da distribuição de tanta riqueza¹⁸⁴ aí produzida.

Como vemos, se Anastácio da Nóbrega, em 1753, já emitia sinais de insatisfação com as exorbitantes somas em ouro despendidas em função da manutenção e proteção da fronteira no extremo oeste do Brasil, **durante muito tempo ainda seria o ouro de Goiás a coluna vertical que daria sustentação financeira ao projeto colonial e às ambições do rei de Portugal na região central da América do Sul** (Lemes, 2013: 21) (Grifo do pesquisador).

Batalha simbólica que nem sempre esbarra apenas na guerra ou no aldeamento, como maneira de controle ou exclusão. Nas escolas, para se ensinar a ler e escrever, os jesuítas não aceitavam, em hipótese alguma, negras e negros e, tão pouco as/os suas/seus descendentes como cafuzas/os, na crença que se poderia, na educação, moldar a alma juvenil indígena (Del Fiori, 1991). Assim, toda história dessas batalhas acabou nos rodapés ou no suavizar teórico de estudos sobre a população negra, nas minas, nas casas (Freire, 1933) ou nos quilombos (Baiochi, 2006; Carvalho, 2006), na atualidade.

Razões pelas quais os estudos de Brito reduzem o fosso sobre a contribuição da *gente de cor* nas revoltas e nos processos que as constituíram no baixo Tocantins, e que, de modo direto, implica também parcela importante, humana e geográfica, da antiga província de Goyaz que vai compor, então, as “fronteiras invisíveis” , povoadas por

¹⁸³ Melo (2005). Também da marcante canção *Disparada* (1966), Theo de Barros e G.Vandré.

¹⁸⁴ “Conjugadas, essas ações emprestariam a Vila Boa - criada em julho de 1739 e única vila existente na região das minas de Goiás durante todo o século XVIII - uma nova dimensão em meio às negociações que visavam garantir e ampliar os limites da fronteira oeste da América portuguesa. Nesse cenário, as duas iniciativas promoveram o redimensionamento das minas de Goiás no contexto regional, reposicionando, a partir da nova geopolítica Imperial, as ações e o papel desempenhados por Vila Boa de Goiás enquanto espaço político e econômico essencial na região da fronteira (idem: 3).

fugitivas/os do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas, Piauí e Bahia, além do Maranhão e Pará, já na região amazônica, fazendo circular, por um território tão estratégico, informações que não convinham ao “sossego público” (Brito, *op.cit.*: 100).

As rebeliões e as iniciativas de autonomia no sertão... (mineiro dos setecentos) não se restringiram a movimentos comandados pelos potentados seguidos por multidões de vaqueiros, escravos negros, “carijós”, lavradores, forros e população livre de arraiais e vilas. O Cerrado também acolheu as lutas de resistências de quilombolas, garimpeiros, índios, vadios e outros segmentos populares da capitania, muitas vezes articulados entre si, procurando garantir seu direito sobre a terra e recursos naturais ameaçados pela expansão colonizadora (de conquista) oficial (Ribeiro, 2005: 291).

Além disto, matar a/o senhora/or era, ainda, uma das maneiras de se romper com a situação, “pois se não há possuído”, e forma concreta de “vencer um cotidiano de dor, sofrimento, humilhação, desesperança e libertar-se” do que encarnava a própria dominação (idem: 292). Negras e/ou negros, portanto, não eram seres da ação “só nos momentos de rebelião explícita”. Mas “um dia, a paciência dos pobres se esgotou e se levantaram contra os grandes. Se levantaram contra os grandes. Foi. Houve isso. Uma revolta, uma invasão. A revolta dos cabanos” (*apud* Thorlby, 1988: 99-100).

Estava pronta mais uma rebelião. No dia 7 de janeiro, 1835, a cidade de Belém cai, pelas armas, sobre o controle do povo humilde, simples, “o mestiço, o negro escravo e liberto, o posseiro branco, o pequeno proprietário”. A história oficial preferiu atribuir toda ação aos “canibais e antropófagos”, “malvados conspiradores” ou ainda “monstros rebeldes” (idem: 103). A tomada da capital por “assassinos da cidade” obriga recuperar, teoricamente, essa *gente de cor* que, entre cerrados e floresta, nos rios ligeiros, cultivava uma pouco silenciosa e instigante insubmissão (Brito, *op.cit.*).

2.2.3. A complexidade das sociedades *cerratensis*



Figura32: Aldeia de São Joze de Mossamedes. Fonte: Arquivo da Biblioteca Mário de Andrade.

A complexidade das sociedades *cerratis*¹⁸⁵, sua fluidez em se constituir em movimento, *andarilhas/os*, a horizontalidade política de seus *krî* e a plena autonomia dos seres sociais, além de suas consistências cultural, filosófica, medicinal e agrônômica, parecem despontar, após aprendizado inicial para sobreviver no bioma, como questão central a ser superada de todo. Do convívio partilhado, ao conquistador/a não restaria outra saída como tentativa de impor modelo de sociedade que permitisse a apropriação e o confisco das riquezas materiais e, se possível, imateriais existentes.

Os fundamentos comunitários da relação equilibrada com a natureza - e tudo que comporta - parecem constituir as esferas não-faladas da determinada obsessão *lusitana*: destruir a aldeia partilhada e tudo que, simbolicamente, ela representa. Contra o espaço circular, sem controle e hierarquia arquitetônica/urbanística, a cidade lusitana ou ibérica com “praças centrais, ruas retilíneas, fachadas idênticas e unidades reservadas à agricultura interviessem na conduta dos moradores, promovendo sua civilização” (Dílson, 1997: 50, 53-54, 73; Solano, 1990: 338-339 *apud* Carvalho, 2010: 5).

O centro urbano de base agrícola, do século XX com o hidroagronegócio, de fato, tem origens na continuidade de um modelo civilizatório de reformistas iluminados, “baseado na expectativa de que viver em povoações de traçado regular estimularia o trabalho agrícola e produziria vassalos úteis ao Estado” (idem: 5). Brota nos cerrados, então, o que Araújo (1998: 65 *apud* Carvalho, *op.cit*) define como a “*cidade eloquente*” ou “a forma que se pretende falante e persuasiva, que se advoga demiúrgica e capaz de civilizar os povos”. Ou seja, segue a autora, a cidade como forma poder.

Da mesma maneira, os presídios militares anteriores, que despencaram às margens do rio Araguaia e outros pontos da Província, ao lado de se criar as fortalezas como núcleos populacionais de defesa e expansão do território - *uti possidetis, ita possideatis* - simbolizariam bem essa perspectiva e a ilusão civilizacional de “um curto-circuito entre traçado regular e obediência das populações”, como, também, alimentava ainda a crença ideológica pombalina de fabricar súditos fiéis, perspectiva que contaminará o projeto de país, no futuro.

“He sem questão de dúvida”, escrevia o mestre de campo de Cuiabá em instrução ao novo comandante de Albuquerque, “que o Estabelecimento deve ser bem regulado; ruas diretas, largas, praça no meio espaçosa, casa de oração, quartéis, armazém, e huma estacada, devendo estas obras serem feitas de taipa, por mais permanentes para o seu tempo, se cobrirem de telha por causa dos fogos e melhor segurança. (AHU, CMTC. 24, d. 1417. Antônio José Pinto de

¹⁸⁵ O que retoma a Lévi-Strauss, *op.cit*; Brandão, *op.cit*; Pádua, *op.cit*; Barbosa, *op.cit*; Rocha e Talga, *op.cit*; Dias, *op.cit*; Ribeiro, *op.cit*.

Em oposição ao *krî* - onde pátio central, o *ká*, e o entorno sem limite, o *kácut*, se articulam enquanto espaços coletivos - a praça central, na *cidade lusitana*, “permanecia exercendo uma função decisiva, ao demarcar os arruamentos, abrigar municipalidade, igreja, quartel e cadeia e simbolizar a presença do próprio poder” (Solano, 1990: 175 *apud* Carvalho, *op.cit*: 6). Assim, D. Maria I (1782) e São José dos Mossâmedes (1801), em Goiás, seguiram “no mesmo princípio de visibilidade, com as portas e janelas das casas umas de frente para as outras diante do vazio da praça central” (*idem*: 6).

As amplas praças centrais planeavam expressar o máximo do poder com o mínimo de visibilidade do próprio poder; na verdade, era como se toda a vida emergisse do e permanecesse subordinada ao vazio central das praças, evidência de um poder que tanto mais se fazia presente quanto mais invisível – e, portanto, incorporado nos sujeitos – se tornasse (Araújo, 1997: 175). A aplicação generalizada do modelo de casas com paredes unidas umas às outras, entorno do vazio da praça central atendeu, é certo, aos imperativos da redução de custos (Delson, 1997: 55). Porém, constituía uma tecnologia de poder atenta ao problema da visibilidade: passava-se de um poder-espetáculo a um poder-vigilância. “O poder soberano”, sublinha Foucault (2007: 156), “encontra sua força no movimento que o exhibe, ao passo que o poder disciplinar se exerce tornando-se invisível e dando a ver aqueles a quem submete (*ibid.*: 5).

Vilas, cidades ou, simplesmente, quartéis/presídios não conformam um espontaneísmo desenfreado de quem procura, acima de tudo, o ouro e as fronteiras mais amplas, mas “um excesso de artificialismo de um pensamento operacional e de uma ação instrumental” (Ribeiro, 2011: 264-5) que vai encontrar oposição nas práticas sociais enraizadas nesses lugares do sertão, nos conhecimentos acumulados sobre a vida em grupo no mesmo espaço de quem, não esperando o Gênesis, como se constata, preferiu, ainda que *derrotado no curto prazo*, perseguir o seu projeto de sociedade futura.

[...] com a elevação de setenta vilas e lugares efetuados num período de aproximadamente cinco anos (1754/1759). Estas foram, na sua maioria, as antigas aldeias das missões que o governador e seus sucessores “rebatizaram” com nomes portugueses elevando-as à categoria de vilas. O procedimento implicou, em parte, uma reconversão simbólica. Como das aldeias indígenas à vilas, pretendia-se transformá-las em povoações civis utilizando esta expressão no duplo sentido de retirar o cunho religioso que o aldeamento missionário mantinha e de ser, alegoricamente uma mudança que as traria para a “civilização” (Moreira e Araújo, 1999, *apud* Boaventura, 2007: 188).

Dos aldeamentos aos presídios militares, das vilas às cidades medievais lusitanas e, no futuro, aos condomínios fechados ou jardins feudais das metrópoles e do hidroagronegócio no campo, ao que viria a ser a cidade planejada e eloquente, da vigilância e da polícia. Nessas trajetórias, pistas importantes para se compreender as pegadas anteriores e, também, as do presente, de uma *nebulosa plataforma* de lutas sociais,

onde as classes não-coabitam e se batem, ao longo da história nos cerrados centrais, no caso, por modelos diferentes de sociedade e de relação com a natureza.

A *cidade das letras* (Rama, 2011), rigidamente sob controle, no traçado e no auto discurso - que existe antes de ser de fato - no poder intelectual, no planejamento e, sobretudo, na construção e permanência simbólica, no presente e no futuro. Do projeto original, eloquente e da vigilância (dos *mais iguais*)¹⁸⁶, bem demarcada em dois círculos, o central e as periferias, para se chegar à cidade em separado, que reconstrói os atuais núcleos feudais e *do apartheid*, com muros altos, cercas elétricas, rígida vigilância armada aos extramuros, como política de prevenção e rejeição social¹⁸⁷.

A dimensão do simbólico, então, se reafirma como mola do conflito de longo prazo entre as/os *letradas/os* - onde o jornalismo se instala cômoda e fartamente (*op.cit.:*) ao lado da educação e da diplomacia, - e a gente simples do povo, de cor, semiletrada ou não-letrada¹⁸⁸. Conflito que estará presente em toda história dos sertões, no alto e baixo Tocantins, como entre as posseiras e posseiros urbanos da cidade de Goiânia, herdeiras/os, de fato, de uma gente simples de cor e das inquietações e insubmissões de que se fizeram (Thompson, 1987) donas e donos, na história.

Embora criticado por seu prolongamento a-histórico, a tese de Rama afirma que a cidade, com suas possibilidades, violências e autoritarismos, sempre existiu no continente, muito antes do conquistador. Da destruição de Tecnochtitlan, por tropas de Cortez, à Brasília com ruas retilíneas, quadradismo urbanístico fragmentado, seu plano piloto e grande praça para o poder/altos funcionários; e, ao lado e longe, as cidades satélites, para

¹⁸⁶ A cidade eloquente – da vigilância – se aproxima tanto da cidade das letras, de Rama, como em 1836, um correspondente escrevia à La Phalange encontra ressonância nos correspondentes do século 19, que Foucault revela: “Moralistas, filósofos, legisladores, e todos os que gabais a civilização, aí tendes a planta de vossa cidade de Paris bem ordenada: planta aperfeiçoada, onde todas as coisas semelhantes estão reunidas. No centro, e num primeiro círculo: hospitais para todas as doenças, asilos para todas as misérias, hospícios, prisões, locais de trabalhos forçados de homens, de mulheres e de crianças. Em torno do primeiro círculo, quartéis, tribunais, delegacias de polícia, moradia dos beaguins, local dos cadafalsos, habitação do carrasco e de seus ajudantes. Nos quatro cantos, câmara dos deputados, câmara dos pares, Instituto e Palácio do Rei. Fora, o que alimenta o círculo central, o comércio com suas fraudes e bancarrotas; a indústria e suas lutas furiosas; a imprensa e seus sofismas; as casas de jogo; a prostituição, o povo que morre de fome ou chafurda na orgia, sempre atento à voz do Gênio das Revoluções; os ricos sem coração [...] enfim, a guerra encarniçada de todos contra todos” (*apud* Foucault, 1987: 333).

¹⁸⁷ Sentido em que se fundamenta a perspectiva está em declaração do comandante da Rota, da polícia de elite do Estado de S. Paulo: “[...] Se ele [policia]l for abordar uma pessoa [na periferia], da mesma forma que ele for abordar uma pessoa aqui nos Jardins [região nobre de São Paulo], ele vai ter dificuldade. Ele não vai ser respeitado [...] Da mesma forma, se eu coloco um [policia]l da periferia para lidar, falar com a mesma forma, com a mesma linguagem que uma pessoa da periferia fala aqui no Jardins, ele pode estar sendo grosseiro com uma pessoa do Jardins que está. Que está ali, andando. O policia]l tem que se adaptar àquele meio que ele está naquele momento” (Araújo, 2017).

¹⁸⁸ Pelo menos, na perspectiva de um modelo único de alfabeto e de escrita.

trabalhadoras/es. Os *nordestinos*. Ou, em Goiânia, trabalhadores da construção civil, no início; camponeses/as ou posseiros/as, no tempo desta pesquisa

Desde la **remodelación de Tecnochtitlan**, luego de su destrucción por Hernan Cortes em 1521, **hasta la inauguración em 1960 de mas fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos**, la Brasilia de Lucio Costa y Oscar Neimayer, la ciudad latino-americano há venido siendo un parto de la **inteligência**, pues quedó inscripta en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las **tierras del Nuevo Continente**, el único sitio próprio para encarnar (Rama, 1998: 17) (Grifo do pesquisador).

Nela, as possibilidades da ação política, a se apresentar nesse contexto – e no futuro – seriam das camadas letradas “naturalmente”. Enquanto as práticas populares, de camadas iletradas e desprovidas de qualquer sentido, nos tempos subsequentes à conquista, cairiam, por tais razões, nas esferas da “ignorância”, “selvajaria”, “mal-entendidos” (Brito, *op. cit.*). Entretanto, retornando à cidade ilustrada, as/os conquistadoras/es chegantes teriam, segundo o autor, que se desgarrar da “*cidade orgânica medieval*” para, dura e gradualmente, se ajustar ao novo desenho urbano.

[...] aun proyecto que, como tal, no escondia su consciência razonante, no siendo suficiente organizar los hombres dentro de un repetido paisaje urbano, pues también requería que fueran enmarcados con destino a futuro así mismo soñado de manera planeada, **em obediência de las exigências colonizadoras, administrativas, militares, comerciais e religiosas que irían imponiéndose con crescente rigidez** (Rama, *op.cit.*17) (Grifo do pesquisador).

Assim, a cidade concreta, não distante da que Rama define, como *medieval orgânica*, guardará, em suas entranhas, as lógicas de estruturas sociais solidamente hierarquizadas, discriminatórias porque injustas e de privilégios. E, como se observará nas suas duas capitais futuras e planejadas, Brasília e Goiânia, os traços de uma racionalidade monótona, retilínea e tristemente sem esquinas (na primeira)¹⁸⁹ com centros administrativos, das elites brancas e de altos funcionários - vazios e mais inseguros à noite e finais de semana. Aos iletrados, seus anéis periféricos de sempre.

Um embate entre a cidade eloquente, da vigilância e das letras, sitiada em seus condomínios *fechados e jardins*, hoje nas periferias¹⁹⁰, contra a cidade das palavras, bem-ditas, mal-ditas de uma *gente de cor* (Davis, 2004 e 2006; Brito, 2011). A cidade de trabalhadoras/es em oposição à cidade das/os trabalhadoras/es? Ou de quem produz as riquezas, porque maiorias absolutas. A cidade, com lastros de solidariedade prementes para

¹⁸⁹ Para Borja (1999), em cada esquina e cada prédio, um bar ou restaurante, porque “o cochicho” é a maior riqueza de uma cidade.

¹⁹⁰ Davis (2006) trata do novo conflito espacial entre os bairros de camadas populares e os luxuosos condomínios da alta classe média, que foge da violência para as periferias.

se continuar vivos/as. Ou, com indaga Marti, quando “*lo que quede de aldea en America ha de despertar?*” (Apud Rama, *op. cit.*: 88).

2.3. A Marcha para o Oeste ou as bases guerreiras de conquista

2.3.1. A cidade deslumbrante e o mundo encantado, as coisas só do povo¹⁹¹.

Se Brasília - distrito federal e capital do país, em espaço geográfico de Goiás - na década de 60 do século passado, vai encarnar a realização mais ousada da *urbe letrada* de Rama (*op.cit.*), fruto de um tipo deslumbrante, mas insuficiente, de racionalidade no redesenho espacial e, mais, no diálogo constitutivo da cidade com o sóciobioma onde está fincada¹⁹²; Goiânia seria, na primeira metade do século, mostra diminuta, mas estratégica, do sonho da cidade planejada pela e para as elites brancas e *crioulas*. E obedece, rigorosamente, o traçado do capitalismo no interior do país.

Embutida nas linhas arquitetônicas quase sensuais e invisíveis de Neimayer, nas amarras do urbanismo seletivo de Lúcio Costa, a primeira reproduzirá, bem, a fórmula renovada da cidade medieval, não tão-orgânica, os espaços excludentes e pré-estabelecidos aos de cima – o plano piloto – e as cidades satélites/dormitórios. Na segunda, delírios de Atilio Correia em reproduzir, nos cerrados, uma acanhada Paris anti-comuna com córregos e largas avenidas estratégicos para proteger as elites, sem espaços imaginados à continuidade a quem a construiu¹⁹³, a gente da construção civil.

Apoiadas em falsas narrativas do progresso, justiça social e da necessidade de se incorporar ao progresso irmãos e irmãs abandonadas/os no sertão (*apud* Doles, 1978)¹⁹⁴, seriam, de fato, bases guerreiras atualizadas das estratégias de apropriação de territórios e suas imensas riquezas nos cerrados centrais e, agora, a Amazônia. A república, portanto,

¹⁹¹ Numa apropriação de Vasconcelos, *op.cit.*

¹⁹² O próprio Niemeyer chegou a fazer a seguinte avaliação: “Vejo agora que uma arquitetura social sem uma base socialista não leva a nada – que você não pode criar um oásis sem classes em uma sociedade capitalista, e que tentar isso termina sendo, como disse Engels, uma posição paternalista em vez de revolucionária”. Não é possível criar novas relações sociais por meio do fetichismo do espaço e de seu planejamento: “lugares e formas não fazem nada e não produzem nada por si mesmos – somente as pessoas dentro das redes de organização social é que possuem esse poder” (Anderson *apud* Galvão, 2007- *apud* Elias e Medeiros, 2010: 9).

¹⁹³ “Como o processo de regularização começou a partir das zonas mais próximas ao Plano Piloto foi criado um crescimento centrífugo na capital delimitado pelo recorte de classes, ou seja, quanto mais pobre, mais distante do centro e dos serviços públicos essenciais a pessoa viver (*idem*: 8).

¹⁹⁴ “[...] o sertão, o isolamento, a falta de contacto são os únicos inimigos para a integração do país[...] a expansão econômica trará o equilíbrio desejado entre as diversas regiões do país, evitando-se que existam irmãos ricos ao lado de irmãos pobres” (*apud* Doles, 1978: 141).

não só repete o roteiro desse confisco sobre interior do país, mas, na tentativa de submetê-lo, pela guerra contínua de baixa e, às vezes, de alta intensidade, e, assim, à toda recusa ou proposta de outro projeto de sociedade ou de existência.

Da sobra da **terra submetida à novas incursões capitalistas, do conhecimento da mentira política da mudança**, na qual as trocas de figurinhas deixavam tudo como antes, **a gente das grotas, vales esquecidos e montes expropriados produziu um discurso novo, de defesa e ataque, religioso na superfície e revolucionário no fundo**, alastrando na memória de muitos, pelo preço da vida destruída, o sentido de sua desigualdade, a marca de sua diferença, **a prática cultural de mão inversa à da república incompetente e falsa** (Alves, 1986: 6) (Grifos do pesquisador).

Em Goiás, como resposta às narrativas históricas adultocêntricas (Rivera, 2004)¹⁹⁵ - e, também, ao excessivo apego às coisas das elites (Ginzburg, 1986)- Santa Dica¹⁹⁶, uma adolescente, lidera movimento de camponesas/es e, nas suas narrativas e práticas, desnuda, também, o caráter centralizador do modelo que a república, mentirosa (Alves,*op.cit.*), prometeu rever. Assim, mais uma vez, a gente simples perde sua paciência (Thorlby, 1987), e, ao ocupar uma fazenda, estabelece aí uma dinâmica de vida compartilhada, trabalho apenas necessário, festa e certa liberalidade no cotidiano.



Figura 4: Santa Dica e os anjos guerreiros.

Fonte:<https://pirenopolis.tur.br/cultura/historia/santa-dica>

Goiás dos anos 20. Mandavam os coronéis e os padres, seus aliados. As oligarquias se alternarão no poder até mesmo depois fim do golpe militar, na década de 80, mas não mudarão os métodos de apropriação do Estado e das riquezas e, tão pouco, as relações com

¹⁹⁵ Perspectiva que tem eliminado da história e ação política, inclusive nas guerras, rebeliões armadas e revoluções, a contribuição efetiva de crianças e adolescentes. Cf. Chiavenato (1980); Gottlieb (1996); Dunlop (1983); Barcelos (1982); Rocha (2004a, 2004b, 2002); Teixeira e Kran (2004); Rivera (2004); Vasconcelos (1982).

¹⁹⁶ Benedita Cipriano Gomes, Dica, nasceu a 17 de janeiro de 1903, na Fazenda Mozondó a 40 km de Pirenópolis. Aos sete anos, teria, numa enfermidade, teria tido perda total dos sinais vitais.

os demais grupos sociais. As primeiras décadas republicanas não modificam a economia ou o panorama no interior do país. Em Goiás, estranhamente, havia fome e “seus habitantes, empregados na lavoura ou pecuária, estavam submetidos a um regime de escravidão” (Vasconcelos, 1991: 98-99).

Assim, junto ao rio do Peixe ou Jordão, em Pirenópolis, se formou a *República dos Anjos*¹⁹⁷, inspirada nos ensinamentos de Dica, sustentada nos seus milagres e numa curiosa utopia de solidariedade. O que desencadeia a fúria da Igreja, da justiça, dos médicos, dos fazendeiros e seus jornais. Apertados numa faixa de terra¹⁹⁸, constroem não só a comunidade de irmãos/aos “onde tudo era dividido” (idem: 100), como fundem, ao ritual de construção de uma religiosidade visível, o discurso radical de mudança. Pragmático, de contramão, e, em certo sentido, libertário (Brandão, 1986).

Toda reação às estratégias do projeto republicano acabou gerando dois polos de perene conflito, nota-se hoje: as/os *pobres do campo* e os aliados internos do capital, como a Igreja, polícia/exército, além de outras instâncias do aparato ideológico-estatal, como o jornalismo e o judiciário. Todo conflito, entre os latifúndios rurais ou urbanos e os que desejam terra para produzir-e-viver, termina por colocar trabalhadoras/es contra o Estado. Império e república têm a mesma resposta ao projeto popular de sociedade: a criminalização dos seus movimentos e/ou o extermínio das/os insubmissas/os.

Foi, assim, em Canudos (1896/7), Contestado (1912/16), Cangaço (1925/38), Caldeirão (1936/7) e outros movimentos, ao se vestir de certa radicalidade. E com *os anjos*, tenta-se implantar o reino de justiça. Ou seja, ultrapassar limites da fraternidade, às vezes, abstrata demais ou da “*desigualdade justa*” e, partindo “do mundo das ideias para a busca de sua prática, estabelecer aí a igualdade”. Vontade que assusta nas dimensões do conflito “entre duas concepções diferentes de mundo” (ibid: 124-125) e razões que encendeiam essa gente, que não lê nos códigos de quem *governa*.¹⁹⁹

É preciso que o poder público ponha a cobro essas baboseiras que impressionam os ignorantes e simples. A nossa história e a de outros países está cheia de tais fatos tristes e de suas conseqüências perniciosas; basta lembrar da história de Canudos, na Bahia, com seu Antônio Conselheiro e dos Mucker, no Rio Grande do Sul, com o seu João Maurer (*O Santuário apud* Vasconcelos, op.cit: 100 e 103).

¹⁹⁷ Como as camponesas e camponeses, aí assentados, se autodenominavam.

¹⁹⁸ Acanhada face aos latifúndios existentes, até hoje, na região meio caminho entre Goiânia e Brasília, onde o ex-presidente do Senado, Onício de Oliveira, tem mais de 3 mil alqueires goianos, aproximadamente 30 mil hectares, na fazenda Califórnia, reivindicada e ocupada várias vezes pelo MST, que teve, sempre, a intervenção rápida da justiça e do aparato policial. É latifúndio improdutivo.

¹⁹⁹ Retomam-se, aqui, a “razões improváveis” de Trouillot (op.cit) bem como a memória popular e o poder, em Hobsbawn (1990).

A razão mais profunda, de fato, é a promessa de mudança radical na ordem das coisas, que se anunciava. Ao desconhecer a validade dos títulos privados da terra, “uma propriedade divina”, a moça Dica ajuda a consolidar a utopia que a gente dos sertões e seus cerrados perseguem. A terra para quem vive como irmãs/aos, cujo produto é de todas/os e cada uma/um receberá segundo sua necessidade (ibid: 96). Contra o trabalho para outrem, eixo da acumulação de riquezas materiais/imateriais, camponesas/es vivenciam a propriedade coletiva da terra e socializam os frutos do trabalho sobre ela.

A república desencadeia a fúria porque, na aparente embalagem mística que reveste seu discurso, orienta à uma prática subversiva – e revolucionária dentro de um projeto popular de sociedade – no entender da ideologia latifundiária. Além de estimular o não-pagamento de impostos – um privilégio exclusivo de coronéis, bem como obras tocadas pelos padres - as/os *fanáticas/os* camponesas/es *oficializam* uma medicina paralela, tomam poderes da Igreja e do Estado, do casamento à administração da justiça e invertem radicalmente a concepção do trabalho produtivo.

Ali, o trabalho seria uma forma de buscar a manutenção ou a reposição da sua força de trabalho, não só porque se aproxima o final dos tempos, mas porque **as horas devem ser gastas na festa permanente que é o tempo do reduto.** [...] **Ela queria que tudo comesse, eu tudo bebesse, eu tudo vestisse...** os guias chamava os pobres, pá dá, pá tê um conformo como um só. **Um que tinha o outro tinha. O que noutro num tinha o outro tinha. Era tudo dono. Pá ficá tudo remediado** (ibid: 96 e115) (Grifos do pesquisador).

Com forte repulsa popular ao modelo de *civilização pelo trabalho a outrem*, seis anos antes do fim *oficialesco* da escravidão (1888), lei²⁰⁰ impõe jornada de trabalho de 12 horas e penas - a prisão - para quem faltasse ao trabalho. No art. 48, determina que, nas faltas coletivas, todos fossem “detidos na prisão até o julgamento que se promover com toda urgência em um só processo”. Já o artigo seguinte, 49, pune tentativas de greve. Os que estimular pessoas a “não trabalhar, serão remetidos presos ao juiz distrital para serem processados criminalmente, em ação pública” (ibid: 151).

A coerência mínima *dos anjos*, entre teoria e prática, recebe, como resposta, intensa campanha dos jornais contra *a república*. *O Democrata*, da família Caiado, em fevereiro de 1924, não só atribui a Lenin “a chefia do operariado mundial” como reconhece nele “um grande homem”. No dia 10 de outubro, retoma o curso normal e denuncia que “Dica

²⁰⁰ *Apud* Vasconcelos, *op.cit.*, em anexo, pp.152-161. A Lei nº 11, a 20 de julho de 1982, aprovada na Câmara Legislativa Estadual e promulgada com a assinatura do então 1º vice-presidente do Estado, tenente-coronel Antônio José Caiado, de uma das mais importantes e violentas famílias oligarcas a se apropriar da estrutura de governo. No período mais duro do governo militar, Leonino Caiado foi indicado governo de Goiás, período 1970-74. Segundo denúncia do ex-deputado Derval de Paiva, ex-MDB, à época, 144 pessoas da família Caiado ocupavam cargos de chefia nos primeiros e segundos escalões do go verno

se tornou uma espécie de Lenin do sexo diferente. Prega a partilha das terras pelo povo” (ibid: 97 e 110). Razão suficiente para que fosse tratada como inimiga. E, portanto, gente que merece a guerra²⁰¹.

A caça aos índios teve seu auge do fim dos anos 40 a meados dos anos 60, quando centenas de “Cara Preta” foram assassinados individualmente ou em massacres de aldeias inteiras que foram queimadas, como as que existiam na Serra das Cobras e no Lago da Onça, no interflúvio entre o rio Javaés e o rio Formoso do Araguaia, principal território de habitação dos Avá-Canoeiro nessa época). Entre os matadores de Avá-Canoeiro, os mais famosos foram Martim Cabeça-Seca, caçador e pescador profissional que morava em Pium e matou muitas dezenas de índios, e Vicente Mariquinha, o primeiro criador de gado que se instalou junto à aldeia *Kanoanõ*, dos Javaé, os quais aceitaram a sua presença, ainda nos anos 40, em troca de proteção armada contra os temidos Avá-Canoeiro da região (Pedroso, 2006; Rodrigues, 2010, 2012. *apud* Rodrigues, 2013)

Estranha lógica civilizacional ainda hoje. Assim, em 1994, Hélio Jaguaribe, ex-ministro da cultura²⁰², anunciava que, na sua visão, os povos originários deveriam desaparecer até o ano 2000 e, retornando à Anchieta e à perspectiva colonial-medieval de que, agora, “a sua integração mediante a escolorização²⁰³. Para ele, não haverá índio no século 21. “A ideia de congelar o homem no estado primário da sua evolução é, na verdade, cruel e hipócrita [...] o mundo se preocupa com 200 mil índios e se esquece de 30 milhões de favelados” (*apud* Mossri, 1994: 4).

2.3.2. A sojificação da sociedade, hidroagronegócio *triumfante* e a retomada do (seu) trabalho escravizado

A *Marcha Para o Oeste*, um programa do governo Vargas (1930-45), pela Expedição Roncador-Xingu²⁰⁴ e a Fundação Brasil Central, no período de 1943- 1967, com o objetivo exclusivo de uma *nova conquista* da região centro-oeste, atualizadora da carga ideológica dos espaços vazios (Gomide, 2011) que alimentou as políticas similares da colônia e do império, meio século depois da proclamação da República. Agora, no

²⁰¹ “Em cerca de dois anos a pequena fazenda Monzodó se tornou um vilarejo conhecido por “Lagoa”, onde a “santa”, segundo relatos, reuniu cerca de 500 seguidores, e onde até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria. No mesmo período, entre 1923 e 1925, a Ordem do Santíssimo Senhor Redentor (Redentoristas), trazida ao estado de Goiás no final do século XIX, lançava através de seu jornal *Santuário da Trindade* uma verdadeira campanha contra Dica e seus seguidores, chegando ao ponto de exigir constantemente a intervenção policial no reduto onde o movimento ocorria. Tal intervenção aconteceu em outubro de 1925 (o “dia do fogo”), na qual dezenas de pessoas foram mortas ou feridas” (Gomes, 2012).

²⁰² Jaguaribe, em 205, eleito para a cadeira nº 11, da Academia Brasileira de Letras, onde sucedeu a Celso Furtado.

²⁰³ Neste sentido, oportuno *Schooling the World* (Escolarizando o mundo). De Black, Carol, Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zzJnLJAvvow>.

²⁰⁴ Criada pelo decreto-lei 5.801, em 8 de setembro de 1943, a ser executado pela Fundação.

entanto, como estratégia de se apropriar e assegurar matéria prima para a incipiente indústria, além de alimentos para o pós-guerra e suas grandes cidades

Com a *Marcha*, formulada dentro do conceito de nação integradora, os teóricos do regime, parte da intelectualidade e correntes político-partidárias (auto) situadas como progressistas, consideram passo decisivo, rumo ao progresso, o movimento de (re) ocupação do centro-oeste. *Re-descoberto*, o povo A'uwê passa, do ponto de vista ideológico, a encarnar a brasilidade pura em substituição ao europeu. Se oportuna e/ou estratégica, alguns grupos trabalharam para essas frentes, é certa, historicamente, a determinada rejeição a seus contornos conceituais e práticas rascistas²⁰⁵.

Registre-se que a escravidão e o latifúndio foram os dois pilares que sustentaram a aliança entre as diferentes oligarquias provinciais das diferentes regiões do Brasil, num pacto político-territorial que manteve a unidade do país. Enfim, no Brasil a unidade territorial foi conformada por meio do pacto das oligarquias em torno de um monarca e de uma **burocracia esclarecida de gestores estatais com formação acadêmica em Coimbra**, (Carvalho, 1996) e se fez contra os **de baixo ao manter o latifúndio e a escravidão** (Porto-Gonçalves, 2006: 163) (Grifo do pesquisador).

Portadora, ainda, da idéia de segunda conquista do território pátrio e numa onda expansionista do ideal de modernização, onde o incorporar violento das novas terras, em território alheio, estabeleceria um atrelamento simbólico do processo à nova epopéia na construção de um país (Moraes, 2002 *apud* Gomide, op.cit:). Ainda, que, de maneira efetiva, eliminasse povos, línguas e, num dos mais efetivos processos de destruição da natureza, no caso, os cerrados. A sociedade brasileira organiza, assim, lenta e um tanto consciente, o seu próprio etnocídio (Santos, 2006).

É claro que **os índios, assim como o negro, terão que desaparecer um dia entre nós, onde não formam 'quistos raciais' dissolvidos na massa branca cujo afluxo é contínuo e esmagador**; mas do que se trata é de impedir o desaparecimento anormal dos índios pela morte, de modo o que a sociedade brasileira, além da obrigação que tem de cuidar deles, possa receber em seu seio a preciosa e integral contribuição **do sangue indígena de que carece para a constituição do tipo racial, tão apropriado ao meio, que aqui surgiu** (Vasconcelos 1939: 34 *apud* Garfield, op.cit: 6) (Grifos do pesquisador).

O avanço do capitalismo sobre os cerrados, no entanto, vai se dar de maneira lenta até a construção de Brasília, nova capital do país e o distrito federal em território do Estado de Goiás, e se acelera, de maneira vertiginosa, depois do golpe de Estado, que depôs o governo João Goulart, em 1964, e interrompe a proposta de reforma agrária mais profunda,

²⁰⁵ “Durante o Estado Novo, o Estado orquestrou ou promoveu um discurso indigenista que ecoava todas as questões proeminentes na política mundial da época: racismo, xenofobia e chauvinismo” (Garfield, 2000: 8).

embrionária no discurso das Ligas Camponesas²⁰⁶. Dá-se, então, a militarização da reforma agrária (Martins, 1985) e o Estatuto da Terra facilita a mecanização do campo na perspectiva dos bancos e da indústria (Bandeira, 1975).

Inserida no contexto de uma *guerra alimentar* (Bessis, 1979), ou seja, numa estratégia global para se garantir, com a mecanização do campo, base de alta produtividade, para exportação: a revolução verde. Ao mesmo tempo, articular uma rede (inter)dependente entre produção agrícola e o seu controle - via crédito, gestão rede de produção/logística para armazenar e transporte – dentro de uma política de preços²⁰⁷ e de chantagem política internacionais (idem)²⁰⁸. Em resumo, etapa atual do capitalismo no campo passa, de maneira obrigatória, por um retorno às monoculturas (do capital).

Nos cerrados, com a *sojificação* das sociedades, duas outras culturas, milho e cana de açúcar, para o etanol, compõem esta realidade das novas monoculturas do hidroagronegócio neoliberal. Embora vigoroso, enquanto produção de grãos e instalação de uma sofisticada estrutura de tecnologias para produção agrícola e animal no interior do país, é responsável por significativa contribuição ao desequilíbrio ambiental, com a salinização e/ou desertificação do solo, e o contágio, por agrotóxicos, dos rios, fauna e flora, além de seres humanos e não-humanos.

Inserida ainda na *guerra total* (Golbery *apud* Mattelart, 1979: 259) e num período *mais duro* do regime militar²⁰⁹, é que se dá o avanço, de maneira objetiva e contínua, do capital sobre os cerrados, por meio de políticas não-públicas de Estado, via Polocentro²¹⁰. Ou seja: como estratégia e sob um controle policialesco dos movimentos sociais populares, incluindo uma censura prévia até mesmo à *chamada mídia-suporte*, as

²⁰⁶ Movimento camponês, 1945-1964. Com o golpe militar, sofreu com prisão, tortura e assassinato. Forte no Nordeste do país (metade das 218 ligas existentes), fez com que governo norte-americano enviasse, para região, cerca de 5 mil homens e mulheres treinados/os em ações anti-guerrilha (Quintaneiro, 1988: 94; Bandeira, 1998) ou seja, o **deployment, não-militares contratados/as para combater em outros países** (Cambridge, 1995: 368 – *apud* Silva, 2014) (Grifo do pesquisador).

²⁰⁷ “No futuro, cada vez mais alimentos precisarão ser cultivados longe de onde são consumidos, conforme a expansão rápida das populações nas áreas urbanas e nos locais mais afetados pelas mudanças climáticas [...] Os mercados abertos e funcionais são necessários para proporcionar segurança dos alimentos a longo prazo [...] Operamos em uma base global integrada para fornecer, armazenar, comercializar, processar e distribuir grãos e sementes oleaginosas como trigo, milho, oleaginosas, cevada e sorgo, assim como, óleos vegetais e rações.” (Portal Cargill - *helping the world thrive* - disponível em: https://www.cargill.com.br/pt_BR/agricultura/ www.gpscargill.com.br).

²⁰⁸ John Block, antes de assumir cargo de ministro de Agricultura, governo Reagan, deixa escapar a espinha dorsal da política externa/econômica norte americana, no período “L’arme alimentaire est la plus importante dont nous disposons actuellement pour maintenir la paix dans le monde” (Bessis, 1979, contracapa).

²⁰⁹ Em dezembro de 1968, o Ato Institucional nº5, ou AI-5, suspendeu todos direitos civis, fechou o congresso nacional e reprimiu movimentos estudantis, populares, sindicais e ala progressista das igrejas.

²¹⁰ **Programa Para o Desenvolvimento do Cerrado – Polocentro, Decreto nº 75.320, de 1975. No ano anterior, o Programa Nipo-Brasileiro para o Desenvolvimento do Cerrado – Prodecer teve no Projeto JICA sua maior projeção e, também, maior resistência política, na época.**

forças armadas, notadamente o exército, continuam sua trajetória de intervenção no campo para assegurar a consolidação da nova etapa do capital sobre a região.

Ora, pela repressão, com prisões e torturas²¹¹; ora, pela limpeza *do terreno* a camponeses²¹² e povos originários²¹³, ou, ainda, pela decorrente ampliação calculada da Amazônia legal²¹⁴. O conhecimento, então, torna-se um guia, “la conscience politique de l’Etat”, diria Haushoffer, ao repetir, agora, as ambições e equívocos do *espaço vital*, ou *vazios*. A geopolítica passa a ser a disciplina que “étudie comment la géographie et la distribution de l’espace imposent ou tout au moins suggèrent une politique déterminée d’Etat” (Golbey *apud* Mattelart, *op.cit*: 258) e seus métodos²¹⁵.

Développement et sécurité sont liés par une relation de causalité réciproque. D’un côté la véritable sécurité suppose un processus de développement économique et social [...] D’autre part, le développement économique et social suppose un minimum de sécurité et de stabilité des institutions. Et non seulement des institutions politiques qui conditionnent le niveau et l’efficacité des investissements de l’Etat, mais aussi des institutions économiques et juridiques qui, en garantissant la stabilité des contrats et des droits de propriété, conditionnent le niveau et l’efficacité des investissements privés” (Castelo Branco, 1967 *apud* Mattelart, *op.cit*: 251).

Como a *guerra alimentar*, articulada no plano internacional mas executada, enquanto *guerra total*²¹⁶, no âmbito interno, enfrenta resistências de povos e grupos

²¹¹ “Uma das principais acusações a essas pessoas era de **que defendiam o voto do analfabeto** e se **manifestavam a favor da reforma agrária**. O capitão Marcus Fleury foi o maior nome da repressão em Goiás [...] comandava a impiedosa equipe de torturadores formada pelos sargentos Guido Fontegald Ferro, Garcia Netto e Tompson [...] desempenhavam o sinistro papel de dedos-duros: Jose Xavier do Bonfim (foi, depois, delegado do Dops), Almiro Cruz, Jose Azevedo Soares, Joveny Aparecido Candido de Oliveira e Geronimo Geraldo de Queiroz (**ocupou a Reitoria da UFG**). (Leão *apud* Salles, 2008: 40-41) (Grifos do pesquisador).

²¹² Neste sentido, contribuem Kotscho (1981); Carneiro (2014); Martins (1985); Esterci (1987); Nascimento (1978); Águas e Rocha (2009); Souza (1980).

²¹³ Conferir Martins (1979); Cesarino (2008); Pompa (2003); Santos (2007); Schiavini (2009); *U Kururu* (1987).

²¹⁴ Criada em 1953, a Amazônia Legal se estende até o Paralelo 13, no Estado de Goiás (hoje Tocantins), pela lei 5.173, em 1966, com incentivos fiscais e créditos subsidiados. Na trilha da terra especulativa, entram montadoras, bancos, empresas, políticos e até a família do piloto de Fórmula 1, Ayrton Senna, no Tocantins e Bahia, onde é dona de 40 mil hectares de terra com soja, milho e gado (*Folha de S. Paulo*, 1994; *Revista Cafeicultura*, 2006). Com área de mais de 5 milhões km², a Amazônia Legal engloba todo o bioma Amazônico; 37%, Cerrado; e 40%, bioma Pantanal¹³. Comporta um mosaico de ecossistemas, além 59% do território brasileiro, 775 municípios, com 24,7 milhões de habitantes¹⁴, bem como 300 mil pessoas de mais 170 povos originários (*Apud* ISA, 2010).

²¹⁵ Para Pinochet e novos geopolíticos, o conhecimento e o espaço terrestre passam a ser fundamentais nesta estratégia: “C’est la branche des sciences politiques qui, sur la base de la connaissance historique, économique, stratégique et politique, du passé et du présent, étudie l’ensemble de la vie humaine, organisée sur un espace terrestre, afin d’atteindre dans l’avenir le bien-être du peuple” (Pinochet, 1974 *apud* Mattelart, *op.cit*: 258).

²¹⁶ “**Cette guerre est totale parce qu’elle concerne tous le individus**: “ les hommes de toutes les latitudes, de toutes races, de tous âges, de toutes professions et toutes croyances”[...] Elles comprennent aussi bien les négociations diplomatiques, les jeux d’alliance ou de contra-alliance, les accords ou les traités avec leurs clauses publiques ou secrètes, les sanctions commerciales, les prêts consentis, les investissements de capital, l’embargo, le boycottage, le dumping que la propagande ou la contra-propagande, les slogans à usage intern

populares, além da pressão militar e pistoleiros, precisará da cumplicidade, imposta ou voluntária, de magistrados, políticos, meios de comunicação e jornalistas, como instituições-suportes (Marcondes, 1985). Afinal “*la a nécessité de vaincre “l’ennemi” ouvrier et paysan et l’impossibilité de rallier l’ensemble de la petite bourgeoisie accroissent la necessite d’une mainmise sur les esprits*” (Mattelart, 1979: 280).

Para as lidas simbólicas, *sur les esprits*, o regime considera, segundo o autor, a comunicação como um ato de subversão (idem: 252) e, em cujos limites, serão enquadrados, com rigor, jornalistas, intelectuais, meios de comunicação (sobretudo os chamados *jornais alternativos* ou, até mesmo, os que se encaixam no conceito de mídia-suporte e, por instantes, apoiaram o novo regime), estudantes, padres, freiras, sindicalistas, etc. Assim, o artigo 45, do AI-5, enquadrava um universo social amplo e diverso como atividades de propaganda subversiva :

[...] utilisation de tout moyen de communication sociale, journaux, revues, périodiques, livres, bulletins, tracts, radio, télévision, cinéma, théâtre, et de tout moyen de même genre, como véhicule de propagande révolutionnaire ou subversive. Aisin, les réunions sur les lieux de travail, la constitution de comités, de réunions publiques, défilés, ou manifestations, de grèves interdites, l’injure, de calomnie ou la difamation touchant l’autorité publique dans l’exercice de ses fonctions [...] (ibid :254).

Assim, ato de re-existência²¹⁷ ou recusa leva países do cone sul a desconsiderar o *custo social* de práticas em proveito do Estado, “seigneur tout puissant de la guerre”, pois, o esforço político, econômico, cultural e militar reivindica, também, que a totalidade da população esteja submetida “aux mêmes dangers, les mêmes sacrifices, les mêmes renoncements à des libertés” (idem: 252). Aí, nas lonjuras do sertão e cerrados: “*Eu vi um daqueles lagos, no extremo do Mato Grosso, tinto de sangue de peões que tentavam fugir, literalmente tinto de sangue, avermelhado*” (Casaldáliga, 1998: 25).

Assim, a guerra interna contra *as/os tapuias* se repete ciclicamente para, em nome agora de um Estado determinado a consolidar pauta desenvolvimentista, garantir os avanços do capital: aldeamentos, no império ou na república, à guerra bacteriológica a exemplo de Palmares ou avionetas atirando roupas contaminadas e açúcar envenenado sobre o Aúwe²¹⁸, no Mato Grosso , para facilitar as chegadas das fazendas com as/os

ou externe, les méthodes de persuasion, de chantage, de menace et même de terreur” (Mattelart, idem: 249), a propósito de *Geopolítica do Brasil* (Silva, 1967) (Grifo do pesquisador).

²¹⁷ O conceito vem de Gonçalves, *op.cit.*

²¹⁸ In *U Kururu*, *op.cit.*

gaúchas/os e, assim, , assegurar recente (re)territorialização²¹⁹ no campo e no interior do país. E seu hidroagronegócio predatório e escravocrata (Dolce, 2018).

2.3.3. *Marãiwatsédé*, a aldeia mãe e a recusa à brasilidade única. Ou a não-tardia revanche indígena-camponesa

Quando os guerreiros *A'uwe* deixam os corpos de Pimentel Barbosa e de outros membros da frente de atração junto ao rio das Mortes, o governo Vargas, que os cortejava como símbolos da brasilidade cordial e pacífica²²⁰, se apressou, via Serviço do SPI, em construir justificativa pública que enviasse o sentido exato a que esta violência estaria vinculada: a recusa. O gesto desmonta o arcabouço ideológico do regime para a “conquista do Oeste”, como abre fendas nos discursos que tentavam esconder o caráter racista e bélico da empreitada.

Quando o SPI reconheceu "a ferocidade dos nossos índios", como os Xavante, ele culpou os *civilizados* por provocarem a agressão dos índios. Por natureza "mansos e afáveis", os índios não puderam tolerar o que "em sua compreensão constituía uma afronta ou falta de respeito
[...] Os corpos ensangüentados de seus companheiros serviram de testemunhas da resposta dos Xavante; eles não desejavam ser colocados em pedestais nem reconstruídos pelo Estado (Garfield, op.cit: 11).

Depois de 500 anos de escaramuças, *escapadas* em seu território sem fim e de aldeamento, os *A'wue*, em decisão do STF, reocupam, em 2012, a aldeia mãe no Mato Grosso, a sua *Marãiwatsédé* - 165 mil hectares de terra (ou 1.650 quilômetros quadrados), algo superior à área do município de São Paulo (1.523) – e passam a encarnar, com outros povos, uma das mais longas trajetórias de determinada re-existência às investidas bélicas da/o conquistadora/or, em cada época, e da recusa em estabelecer convivências sólidas com modelos de sociedade impostos sobre os cerrados.

²¹⁹ Depois de desocupar parte significativa do seu território entre o Rio das Mortes, em Xavantina, e a Serra do Roncador, uma extensão aproximada de 1 mil quilômetros, os *A'wue*, em operação às vezes guerreira, recuperam parte dele. Numa das fazendas, que, supostamente, pertenciam a três ministros do governo militar (Delfin Neto, Ney Braga e Mário Andreazza), na região do Kuluene, a aldeia foi reconstruída ao lado de galpões e pista afastada para aviões, na década de 80 do século passado. O atual prefeito de Goiânia, Iris Rezende Machado, ex-governador e ex-ministro da Justiça, tem fazenda em Canarna em área reclamada por este grupo como seu território, com 2.362 alqueires ou 11,8 mil hectares (Jornal Opção, 21,04.2016. <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/em-resposta-a-epoca-iris-rezende-esclarece-equivocos-64151/>) Conferir, nos Mapas em anexo, áreas homologadas dentro do seria o território sem limite deste povo (Gomide, *op.cit.*).

²²⁰ “Amigo, guerreiro, confidente e parceiro sexual, o índio deu assistência vital ao português em seu estabelecimento no Brasil, afirmou Rondon. "Eles nos deram a base do novo caráter nacional”, exultou ele, “resistência, bravura, generosidade e honestidade trazidos pelo índio à formação do nosso povo, eis o que consideramos precioso, tanto no passado como ainda no presente” (Garfield, 2000: 5).

Em *Marãiwatsede*, a tentativa de preservar as tradições esbarra numa lógica econômica perversa: a relação intrínseca entre a pecuária, a soja e a destruição da floresta. Essa combinação transformou a terra dos xavantes no exemplo mais emblemático da **contaminação da cadeia produtiva da pecuária e da soja, ambas expoentes do agronegócio no mundo** (Mello, 2010) (Grifo do pesquisador).

Em sentido idêntico, os Awã, (re)contactados em 1961, ano de inauguração de Brasília e situados a 400 quilômetros também de Goiânia, tomam, dois anos depois, a mais radical posição do ponto vista humano: desaparecem, simplesmente. Passam, assim, a exemplo dos Goyá, a *homens e mulheres invisíveis* que povoam o imaginário ético goiano. Três décadas depois, a Funai e especialistas do Museu da PUC-Goiás *campeiam*, em varreduras pela Serra Geral, os grupos Awã, temendo que, com hidrelétrica Serra da Mesa, boiassem corpos dos sobreviventes do massacre de 1963.

Do ponto de vista simbólico - e liberalidade epistémica - a revanche indígena-camponesa (Quijano, 2008; Porto-Gonçalves, 2002) parece, portanto, se constituir de maneira concreta. No antecipar a não-realização das profecias, que Mendras acabou como porta voz mais determinado, *o fim do campesinato*²²¹, na dependência crescente da metrópole parasitária (Wu Ming, 2015), nos conhecimentos ancestrais atualizados sobre a natureza, a agroecologia e tecnologias que a humanidade necessita e cujas/os sábias/os são portadoras/es exclusivas/os (Santos, 2017; Porto- Gonçalves, *op.cit*).

As perspectivas que Mendras trabalhou, nos anos 60 do século passado e reafirmou em *La fin de paysan*, avançaram na Europa, EUA e, também, sobre os cerrados centrais, deixam perspectivas alarmantes²²² e, de maneira objetiva, a capacidade em produzir grãos – que alimentam aves, porcos e o gado – que envenena seres vivos na/e a natureza, até mesmo o leite materno²²³, com seus agroquímicos, pesticidas e adubos. O pacote dos venenos que está à mesa (Tendler, 2011, 2014) e faz com cada que brasileira/o consuma, por ano, cerca de 5 quilos deles na alimentação.

Da contribuição de Sachs (2006)²²⁴, para a FAO, talvez o mais desconcertante pré-anúncio da falência parcial das metrópoles, como espaço-modelo de vida equilibrada em sociedades aglomeradas nos cerrados e, ao mesmo tempo, em que reivindica o retorno

²²¹ Onde, de certa maneira, incluiriam povos originários.

²²² A incidência de doenças, sobretudo o câncer, tem sido elevada em várias cidades dos cerrados, inclusive no Estado de Goiás, provocadas pelo uso de agrotóxicos, muitos deles proibidos em outros países, inclusive europeus.

²²³ Pesquisa da Universidade Federal do Mato Grosso constatou, entre 62 mulheres que amamentavam, cinco tipos de agrotóxicos – alguns proibidos a comercialização – no leite materno, na cidade de Lucas do Rio Verde (Palma, 2011), considerada com melhor qualidade de vida no país, IDH, graças à soja.

²²⁴ Trata-se do texto “*Nouvelles opportunités pour un développement rural fondé sur les communautés*”. Acessível em http://www.icarrd.org/fr/icard_doc_down/Issue_Paper3.pdf.

a um desenvolvimento rural fundado sobre as comunidades. Algo vital para que a cidade assegure continuidade como eixo articulador das (não) políticas para o campo e, também, da incapacidade do próprio modelo, na era pós-industrialização, em garantir casa e trabalho digno a grupos tão numerosos (p. 5).

Assim, o ciclo e as armadilhas se repetem nas meganarrativas: garantidas, pela expulsão, imensas áreas às suas monoculturas, onde “*la terre n’est plus le fondement nécessaire de toute exploitation agricole*” (idem: 7), o capital reivindica, inquietante²²⁵, 20 milhões de “novos agricultores”, porque “*nous sommes donc condamnés, à chercher de nouvelles opportunités de travail dans leurs contextes ruraux*” (ibid: 5). Armam-se, sem rodeios, novos *Acts of enclosure*, com confisco de terras a quem vive no/do campo e, assim, garantir a gula insaciável de consumidoras/es urbanas/es, exclusivamente.

Si l’on donnait à quelque 20 millions d’agriculteurs supplémentaires, disposant de mécanisation hautement moderne, **un accès à la terre – qui devrait être soustraite à des paysans** - et au capital pour leur permettre d’acheter l’équipement nécessaire, ils pourraient produire la majeure partie de ce que **les consommateurs urbains achètent à présent à des paysans** (ibid: 8) (Grifos do pesquisador).

Curiosamente, texto e fala do autor parecem não rejeitar reforma agrária e a vida rural sustentável. Arrogam “*acesso à terra, a ser confiscada de camponesas/es*”, porém não visualizam a necessidade, fundamental para o *buen vivir*²²⁶ da humanidade, da reinvenção mais profunda do campo e da cidade. Reafirma a incapacidade de se garantir condições mínimas para milhões de pessoas, hoje em favelas, e sugere, com descaso teórico, “un purgatoire”²²⁷ obrigatório – e necessário – para entrada, um dia, no paraíso da urbanização (ibid: 7), dessa gente “preta e parda” (Maricato e Colosso, 2017).

Para as camadas populares, a capacidade de manobra política oficial se esgota no próprio modelo em que se sustenta, pois, na realidade, nada apresenta de novo que venha provocar modificação concreta, mínima ou mais profunda, nas situações que enfrentam

²²⁵ Pelo menos do ponto de vista dos grupos populares, que, de novo, podem ter as terras, onde se vive e trabalha - longe apenas unidade de produção transitória - ocupadas de maneira predatória pelo hidroagronegócio.

²²⁶ “A proposta do *Bem Viver* provém de um sujeito histórico, cujos vínculos com a terra e a natureza não estão quebrados, mesmo apesar de todo o sofrimento histórico, do despojo e da destruição da natureza: os índios. O *bem viver*, para eles, é mais do que viver melhor, ou viver bem: o *bem viver* é viver em plenitude. De fato, o termo utilizado não é *alli kawsay* (*alli* = bem; *kawsani* = viver), mas sim *Sumak Kawsay* (*sumak* = plenitude; *kawsani* = viver). Só o fato de nos atrevermos a pensar que a meta é a plenitude e que a plenitude supõe relações de harmonia, não de hostilidade; condições de saúde, não de doença; relações de solidariedade, não de competição[...] Duas coisas são centrais no *Bem Viver*: o sentido de pertença à natureza e o sentido da comunidade” (Martínez, 2010: 1).

²²⁷ “Pour une histoire du concept de purgatoire, voir Le Goff, Jacques (1991). *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris et, par le même auteur (1997). *La bourse et la vie*, Hachette, Paris. Voir aussi Abramovay, R. & Sachs, I. (1996). “Nouvelles Configurations Villes-Campagnes”, FAO: Rome.” (Sachs, op.cit, nota 17)

historicamente. As poucas colônias agrícolas ofertadas não reduzirão a pressão por terra, para viver e trabalhar. Recusa à reforma agrária possibilita buscá-la de outras maneiras. Foi assim que, em 1948, terras devolutas em Trombas e Formoso, na região noroeste de Goiás, começam a ser ocupadas, por mulheres e homens simples.

[...] subimos para Formoso, em 1950. Lá, sim, tinha terra de cultura, tudo que plantava dava. **Mas terra boa, não é pro camponês; logo vieram os fazendeiros querendo nossa terra.** E vieram armados, nós resolvemos lutar, já que a gente na certeza, na maioria, ia morrer de fome. **Morrer de fome é desavergonha, para quem sempre trabalhou duro. Então, pensamos que era melhor morrer lutando, pelo não envergonhava nossos filhos. Mais tarde nossos filhos havia de reconhecer que nós tentamos viver dignamente** (*apud* Carneiro, *op.cit.*: 93) (Grifos do pesquisador).

Ao mesmo tempo em que se legalizava terra aos fazendeiros/grileiros, o governo estadual (a quem a justiça quase sempre esteve submetida) expunha as/os posseiras/os a mais promessas. Em 1952, a violência toma conta da região. Ampliada agora com o aumento dos interessados na grilagem²²⁸, residentes nos municípios vizinhos que, organizados, se cotizavam para o pagamento dos jagunços e corrupção da polícia. Ancoradas/os numa peculiar democracia interna, por meios dos Conselhos dos Córregos²²⁹, e criativo sistema de defesa guerrilheira, posseiras/os politizam a ação.

“José Porfírio, viúvo com cinco filhos, sentou ao caixão, pegou lápis e papel, fez um bilhete ao governador: *‘Excelência, daqui por diante ninguém abusa mais de mim’*. Levantou-se e foi buscar o rifle” (*apud* Carneiro, *op.cit.*: 118)²³⁰. Território livre, abundância de terra (103 alqueires no máximo). Democraticamente escolhidos, grupos volantes cuidavam das tarefas social, econômica e militar. Produção/alimentação, nas fases de resistência, era responsabilidade das mulheres, velhos e crianças. Cabendo, ainda às crianças participar da vigilância como olheiras em estradas e locais de trabalho.

Tudo organizado. E a nossa organização baseava na assistência a tudo referente à vida do camponês. **A consciência de classe nasce na luta, na necessidade e depois tem de trabalhar nela, prá fica cada vez mais melhorada. Isso nós não descuidava mesmo, toda oportunidade nós mostrava as coisas com é que era** [...] As reuniões dos **Conselhos continuou** de 30 em 30 dias e do Conselho Geral de 60 em 60 dias. E a gente em **uma hora reunia mil homens armados, para o que desse e viesse. Tal foi o trabalho nosso lá [...]** **A fartura não veio trazer**

²²⁸ “O termo grilagem vem da descrição de uma prática antiga de envelhecer documentos forjados para conseguir a posse de determinada área de terra. Os papéis falsificados eram colocados em uma caixa com grilos. Com o passar do tempo, a ação dos insetos dava aos documentos uma aparência envelhecida. Assim como na prática com os grilos, a ocupação ilegal de terras públicas continua fundamentada no esforço para fazer documentos falsos parecerem verdadeiros” (Portal *WWF-Brasil*, disponível em: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia/ameacas_riscos_amazonia/desmatamento_na_amazonia/grilagem_na_amazonia/).

²²⁹ Algo que se aproxima da organização Bribi, povo originário da Costa Rica, que, depois dos ataques e assassinatos a mando das mineradoras, no início do século 20, a sua entidade Awapas, se articulou na clandestinidade, até inícios dos anos 90 do século passado, também pelo coletivo de Xamás com território mediado e tendo como referências os mais de 60 córregos existentes no território, na costa do Pacífico.

²³⁰ Revista *Manchete* 1957, f. Rio de Janeiro, p. 90. *Apud* Carneiro, *op. cit.* p. 118.

confusão como muita gente pensa, não. Camponês tem é que comê. Sem comê a gente dava conta. Agora então, com a fartura, a organização ficou como a gente esperava (ibid: 155-6) (Grifos do pesquisador).



Figura 4: Conselho de Córrego – Trombas e Formoso.
Fonte: Acervo Projeto República – UFMG.

Com o golpe, em 1964, o Exército ocupa o território. Zé Porfírio, agora deputado, deixa a área com outras lideranças por decisão coletiva das/os posseiras/os. UDN e PTB²³¹, como parte do poder, passam a combater a reforma agrária. Em 1970, Leonino Caiado, de família latifundiária, é indicado governador pelos militares e governa também com as construtoras. Ele mesmo, além da violência contra a gente do campo, retoma o ciclo de grilagem de terras²³². Zé Porfírio solto, toma ônibus em Brasília para Goiânia. É dado como desaparecido, até hoje.

Desencanto que, como sempre, provoca três reações recorrentes dentro da história dos povos e da visão popular cerradeira: As/os que procuram a cidade; as/os que seguem sua vocação migratória, indo para outras regiões ou fronteiras²³³; e as/os que, avivando a memória, preferem ficar e resistir cientes dos riscos do gesto. Ou seja, em resumo e elemento de compreensão do futuro, que, de novo, estará próximo, a cidade como lugar de

²³¹ Partidos que apoiaram o golpe militar de 1964.

²³² Proposta Comissão Parlamentar de Inquérito, Paiva Derval, 1973, contra o governador Leonino Caiado. No governo seguinte, Dom Tomas, então bispo da cidade de Goiás, denuncia governador Irapuan Costa por violência contra posseiros no norte do Estado, hoje Tocantins.

²³³ Melhor exemplo são *os brasiguaios*, trabalhadores e povos originários que ocupam, ancestral ou recentemente, as fronteiras Brasil/Paraguai. Gestos contra limites impostos, que dividem povos, como Nhandeva e Pai-Tavyterã/Guarani-Kaiwoá (cujo território, histórico e imaginado, vai do Mato Grosso do Sul até ao sul da Argentina), com cultura e língua comuns.

permanência ou passagem dessa gente e dessas culturas em movimentos, *andarilhas da claridade*, como espaços de vida, se for assim o desejo.

O povo
Ataca quando
Resiste:
Ou, por ser fraco, calando,
Ou, por ser outro, zombando,
Ou, para ser livre, emigrando
(Casaldáliga, 1979: 9)

Assim, reafirmando a inquietação, numa madrugada de agosto²³⁴, em comboio de quase 20 quilômetros, 3 mil camponesas e camponeses, cuja maioria deixaria as periferias urbanas num movimento de retorno e com apoio de padres e pastores, ocupam a fazenda Santa Mónica, em Corumbá²³⁵, base do latifúndio - mais de 20 mil hectares - do ex-presidente do Senado, Eunício de Oliveira. Duas vezes desfeita por ações violentas da justiça e da polícia, a ocupação, com promessas de retorno e conquista da terra, se articula com 70% de mulheres. Delas, 70% negras.

²³⁴ O corte das cercas e ocupação se deu ao raiar do sol do dia 31 de agosto de 2014, ainda era escuro. A articulação, dentro do que se define, ainda, uma ação da frente de massa que, na articulação nas áreas periféricas urbanas tiveram a cumplicidade mobilizadora de padres e pastores evangélicos que, também, tornaram-se posseiros e, depois, foram para o assentamento Dom Tomás Balduino, no município de Formosa, em Goiás, mas a 70 quilômetros de Brasília.

²³⁵ A base principal, permanente, dos acampados fica(va), junto ao Centro de Formação Santa Dica dos Sertões (conferir item3, cap. 6), do MST, no pequeno assentamento, Dom José Gomes, no município.

Capítulo III - Uma transição paradigmática sobre o movimento social e sua Comunicação

I am the people, the mob, the crowd, the mass. [...] Then there will be no speaker in all the world say the name: "The People," with any fleck of a sneer in his voice or any far-off smile of derision. The mob, the crowd, the mass, will arrive then. (Sandburg, 1916)²³⁶

[...] una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental de resistencia por la humanidad [...] una red de comunicación entre todas nuestras luchas y resistencias. Una red intercontinental de comunicación alternativa contra el neoliberalismo, una red intercontinental de comunicación alternativa por la humanidad.

(CCRI-CG del EZLN, *apud* Ceceña, *op.cit* 86)

²³⁶ *I am the people, the mob*, publicado no *Chicago Poems*, pode ser encontrado, na íntegra, em Poetry Foundation <<https://www.poetryfoundation.org/poems/45036/i-am-the-people-the-mob>>.

3.1. A longa trajetória histórico-popular de uns conceitos

3.1.1. O popular revisto e que desliza²³⁷ na sociedade das *massas*. Ou fora dela.

Do ponto de vista teórico convencional, se mergulharia, agora, em aparente terreno movediço, o universo popular - e todas esferas onde ele se constitui, transita, desliza ou se opõe, também enquanto massa e/ou multidão - sempre marcado por contribuições diversas. Umas, inspiradoras; outras, com senso ideológico²³⁸ forte ou mera rejeição de classe, opacas. O que não significa, na esfera das ideias, não percorrê-lo como parte fundante da reflexão – com riscos, possibilidades e atrevimentos. Ainda no esforço em repensar a comunicação enquanto corresponsabilidade da sociologia.

Le thème de la culture populaire – des cultures populaires – est à coup sûr un beau sujet de controverse. C’est qu’en effet, au regard d’une tradition qui érige la culture en une sorte de patrimoine universel, il en est en quelque manière de la culture comme du pouvoir: *ele ne se divise pas*. (Imbert, 1972: 13)

Importantes como ponto de partida são os alertas de Thompson, “a cultura plebeia é rebelde, [...] os costumes defendidos são os do próprio povo²³⁹” (1993: 9-10) e, de Lander, “as ciências sociais têm como piso a derrota dessa resistência” (2005: 27). Por um lado, isso atíça mais a gangorra em que a teoria existente se instala; por outro, demarca bem o veio - estreito ou amplo em demasia – que se opta percorrer: a *lógica popular*, de povos e movimentos sociais dos cerrados centrais, como *locus* e concretude de esferas também “de confronto e de luta” (Martins *apud* Brandão, 1986: 12).

De antemão, portanto, parte-se, teoricamente, de uma “profundidade” emprestada, agora, de que a “noção de popular, tão presente em tantos estudos sobre as classes populares, torna-se substantiva porque se explicita como ingrediente político do processo histórico” (idem: 12). A comunicação, em bases compartilhadas, como presente da pesquisa e futuro de sociedade, seria, de fato, uma das boas maneiras, de se compreender o popular, porque, a exemplo da religiosidade e festa, se constitui, portanto, sempre no

²³⁷ Rocha e Silva (2007) tratam, de maneira criativa e um tanto irreverente, da questão.

²³⁸ Isto está muito claro no pensamento pós-colonial em autores como Santos (2006; 2004); Meneses, ; Santos e Meneses (2011); Mignolo (2004); Fals Borda (2004); Brandão (1980); Freire (1978, 1987, 1992); Ribeiro (2005); Marti (1983); Escobar (2004); Lander (2005). Bem direto, em Marcuse e Habermas: “Cette thèse a été soutenue par divers philosophes, en particulier Marcuse et Habermas, lorsqu’ils montrent que la science agit comme idéologie chaque fois qu’elle légitime des processus de domination” (Guédon, 1984: 153) e *apud* Rocha (2001: 11), nota 8: “A variedade de precisões e imprecisões decorre do ponto de vista metodológico ou ideológico de onde se trata ou se observa esse possível objeto” (p. 97).

²³⁹ “Mesmo assim, essa hegemonia jamais foi bem sucedida a ponto de impor uma única visão de mundo. Pelo contrário, ela coexistia com uma cultura “vigorosa e autônoma” do povo, derivada de suas próprias experiências e recursos (Thompson 1998: 79). O povo “faz e refaz sua própria cultura”, enfatiza Thompson (2001: 211) – *apud* Domingues, 2011: 412.

“campo da cultura” (Brandão, 186: 15).

Ali, ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais de vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* do erudito e o *domínio* popular dos subalternos (ibid.: 15).

Mulheres e homens simples (Martins, *op.cit.*), maioria em qualquer sociedade, enfrentam, enquanto coletivo popular, no campo das pragmáticas da existência como da teoria, imprecisões e, ao mesmo tempo, ambiguidades contraditórias e que delimitavam bem a divisão dos grupos sociais nas sociedades, implicando aí, também, a segregação que se estenderá, como plataforma de conflitos, à cidade. Assim é que Ginzburg, com precisão incendiária teoricamente, nos *ensaios sobre a distância*, especifica tais visões que se entrecruzam na produção teórica há mais de dois mil anos.

[...] de um lado encontramos, retrocedendo, os ‘conhecedores das coisas naturais’ (Maquiavel), os ‘sábios’ (Polínio), os ‘filósofos’ (Platão e Aristóteles); de outro, o ‘povo’ (Maquiavel), a ‘multidão’ (Polínio), a ‘maioria’ (Aristóteles), e o ‘resto da cidade’ (Platão) (Ginzburg, 2001: 64).

O coletivo povo, portanto, embora com trajetória de certa maneira determinante na humanidade, carrega, conceitualmente, ambiguidades históricas que se manifestam, de maneira explícita, na primeira tentativa de uma definição conceitual. Em 1690, o *Dictionarize Universel* o definia com duplo ou vários sentidos, mas já em oposição aos nobres, aos ricos e aos esclarecidos. (Garnot, 1992: 79; *apud* Rocha, 2001, nota 6). Ou seja, de maneira objetiva, “il y a le peuple que est opposé aux Grands[...] le commun, du peuple est malin & séditieux” (Furetière, 1701: 504-5).

Dessa maneira, a separação dos corpos nas plataformas sociais sinaliza ter coabitado, como extensão intrínseca, outra “grande divisão” (Latour *apud* Lander, *op. cit.*:14), e como fratura social exposta na trajetória de negação ou, oportunisticamente, quando se convertem em esfera da produção de riquezas e exploração, inclusive a sexual-corpórea (Garnot, 1992). O povo dos excluídos (Agamben, 1995) contempla, no presente, o desejo de eliminação, e, ainda que não manifesta, a determinada obstinação dessa gentália em defender um outro projeto de sociedade e seguir existindo.

Dans cette perspective, notre époque n'est pas autre chose que la tentative implacable et méthodique de combler la scission qui divise le peuple, **éliminant radicalement le peuple des exclus**. Cette tentative rapproche, selon des modalités et des horizons différents, droite et gauche, pays capitalistes et pays socialistes, unis dans le projet - vain, en dernière analyse, mais qui s'est partiellement réalisé dans tous les pays industrialisés de produire un peuple un et indivisé. Si l'obsession du développement est si efficace de nos jours, c'est qu'elle coïncide **avec le projet biopolitique de production d'un peuple sans fracture** (Idem: 3) (Grifos do pesquisador).

Pelo visto, a compreensão da existência de uma ideologia popular de transição, na longa caminhada entre o (des)encontro da conquista colonial e a atual crise capitalista, enquanto possibilidade, real e concreta - e para além dela -, de compartilhar as riquezas materiais e imateriais, produzidas pela humanidade como um todo, ao lado do esgotamento da terra e a incapacidade desse modelo em garantir mesmo moradia a quem empurrou para as metrópoles - o purgatório das favelas²⁴⁰ - seria possível, de fato, a continuidade do corpo popular, apesar da crença na eternidade? (Bakhtine, *op.cit.*).

Burke, entretanto, aponta 1.500 como início da tentativa determinada em se distanciar da “cultura popular”. Ou seja, as elites queriam demarcar campos e posturas públicas já que, até então, participavam, animadas, da dinâmica cultural. O que, de modo objetivo, identifica uma cultura anterior ou primeira. Dimensão que Bakhtin vê no carnaval, como de “todo povo”, mas antevê, aí, perspectivas de futuro, “ainda que longínquas”, abrindo-se “à essa jubilosa palavra popular, mesmo que seus contornos positivos permanecessem ainda utópicos e imprecisos” (Bakhtin, *op.cit.*: 400).

Festa e eternidade, com “os olhos voltados *para o futuro*”, como vitória da liberdade, da igualdade, da fraternidade” desse gigantesco corpo popular (idem: 223). Difícil imortalidade²⁴¹: “Claro, Rabelais é difícil. Em compensação, a sua obra, se convenientemente decifrada, permite iluminar a cultura cômica popular de vários milênios” (ibid.: 3). Para além dos conflitos com uma classe específica, interessaria, no caso, identificar a longa trajetória anterior de um se constituir enquanto cultura, com contornos específicos e contribuição das majorias em qualquer sociedade.

Perspectiva que Gruzinski aponta outras dimensões do tempo ameríndio. Tanto na crítica ao tempo único imposto pelo capital e suas lógicas antecedentes (Visvanathan, *op.cit.*), como na generosidade em incorporar os tempos que se apresentam à relação com elas. A/o outra/o não existe(m), necessariamente, para ser devorada/o, mas para ser incorporada/o, se apropriar das virtudes e bravuras²⁴². Tipo de generosidade que, depois, estimulou às cavalarias de guerra. Assim, não é o presente que retorna ao passado. Ele que, voluntarioso, se apresenta, ciclicamente, ao presente (Gruzinski, 2004).

Garnot, em *o povo na era dos iluministas*, ousa identificar ponta de inveja das elites, alimentada pela vontade em participar da festa e da promiscuidade dos corpos,

²⁴⁰ Cf Sachs, 2006.

²⁴¹ “Rabelais leva a perceber essa imagem antiga de morte-renovação [...] Como uma certeza alegre e lúdica da imortalidade histórica relativa do povo e de si mesmo no povo “ (ibid: 286).

²⁴² Cf. Ribeiro, 2005.

sempre tão próximos e tão expostos, desse imenso desejo popular sem controle e sem rédeas. Ainda assim, não compreendem e, tão pouco, admitem tais diferenças. Não basta tentar garantir a submissão e a paz social, mas, sobretudo, é preciso criar homens e mulheres próximas/os ao ideal do “*homme éclairé*”, que exerça “*un empire absolu sur tous les mouvements de son âme*” (Garnot, *op.cit*: 94).

Um desejo de submissão da alma – que persiste na e no pós-colônia em direção à história popular no país e, de modo especial, nos cerrados – estabelece aliança sólida entre o Estado, gerido pelas elites, a Igreja e a escola. No entanto, terá como resposta o mundo quase impenetrável da família, do *cabaret*²⁴³ e da rua que garantem continuidade e insubmissão aos grupos populares. Ou seja, uma gente que continua “à vivre et à se définir selon ses propres normes”, em recusa ou ignorando “*les règles de vie venues d’en haut*” (idem: 193). Junta-se a isto, o perigo das mulheres populares:

Reste un dernier danger social, non le moindre: **les femmes, dépréciées à l’intérieur même de peuple par leurs compagnons, elles le sont aussi de l’extérieur par les elites**, parce qu’elles semblent être les plus vouées, par nature, aux comportements instinctifs et violents[...] Les jeunes filles du peuple sont abruties dès l’enfance et ne peuvent connaître que le vice et la brutalité. **Toutes les femmes, mais particulièrement celles du peuple, sont présentées comme cruelles, comme violentes, comme sanguinaires** (ibid: 194) (Grifos do pesquisador).

Entretanto, é de Besnard leitura profícua no debate sobre o popular e sua cultura – e a falsa dicotomia²⁴⁴-, entre a cultura legítima e letrada e outra de negação - ou imagem refletida - que necessitaria, sempre, da. oposição para existir. Assim, o popular, apesar das complicações na concretude da existência, só se dá em oposição ao *não popular* (Cirese *apud* Ferreira, 1985), e se institui como campo político, marcado por interesses de um grupo ou classe específica. Tanto é que, estranha o autor, até hoje, “il n’existe pas de théorie générale sur la culture populaire”²⁴⁵ (Besnard, 1979: 54).

O autor lembra, portanto, que a cada observação quanto à esta possibilidade, brotam, sem trégua, argumentos ideológicos apontando “les handicapés socioculturels,” das camadas que trabalham (Bourdieu *apud* Besnard, *op.cit*.55) e rara *criteriologia* sobre a criação, com argumentos de referência da “*culture dominante*”. Ou o revólver do

²⁴³ No Brasil de hoje, a palavra se poderia ser entendida com o seu correspondente *bar*, *boteco* ou ainda *birosca*. Lugar, preferencialmente, frequentado por camadas populares e periféricas. Cf. Brito (2011).

²⁴⁴ “Uma segunda maneira de definir cultura popular é sugerir que ela seja aquela que é deixada de lado após termos decidido o que é alta cultura” (Storey, 2015: 21).

²⁴⁵ “[...] même si on trouve ça et là quelques essais, mais par contre de nombreux discours sur celle-ci qui se présentent avant tout comme des interprétations dont la caractéristique commune est de refléter davantage les cadres de références idéologiques de leurs auteurs que d’analyser, d’expliquer et de comprendre ce que peut être cette culture”(Idem: 55).

“populisme” (p. 55). Em resumo, a “petite bourgeoisie”, para ressurgir das cinzas e no seu vampirismo cultural, articulou a “celebração inquietante da cultura popular para regenerar a cultura de massa e aumentar o consumo cultural comercial” (p. 56)

La culture populaire n'est pas la culture de masse qui n'est en aucun cas une production “populaire”, et même si en certains cas on définit certaines productions culturelles en directions des masses comme devant constituer de la culture populaire; c'est une culture fabriquée pour les masses, dans des perspectives (pas toujours avouées) de mercantilisme ou de manipulation culturelle qui relèvent plus du lavage de cerveau que du développement culturel[...] **culture de consommation courante et d'aliénation fondée sur la transmission, unilatérale, excluant toute participation et reposant donc sur la non-communication et la passivité.** (Besnard, op.cit: 57) (Grifo do pesquisador).

Povos e culturas complexas (Strauss, *op.cit*; Mann, *op.cit*; Ribeiro, *op.cit*; Porto-Gonçalves, *op.cit*), portadores/as de conhecimentos decisivos (Mignolo, 2004) ao se constituírem com a natureza pelos cerrados centrais, não se permitiriam reféns de tempos que não o(s) seu(s), porque dialogam, em simultaneidade, com outros tempos (Visavanatham *op.cit*; Gruzinski, *op.cit*; Bakhtin, *op.cit*); e, tão pouco, de outras narrativas que, ignorantes ou alheias aos seus projetos de sociedade e de humanidade, ousam enquadrá-las/os na *sua pré-história*, na selvageria ou na incapacidade.

3.1.2. A massificação improcedente, os interesses do capital e suas elites

Massa²⁴⁶ e sua imagem refletida, a multidão, parecem apresentar, também, nas esferas dos conceitos, ainda que sob o manto da inquietação, imprecisões ou campos de fuga não tão justificáveis. A quem, afinal, se poderia referir quando opta-se por um conceito ou outro? Em *O desprezo das massas*, Sloterdijk (2002), sob aparente fundo igualitarista ou humanista, retoma a questão partindo de “fenomenologia do espírito das massas” de Canetti²⁴⁷ (1960) e refaz a trajetória do conceito passando por Freud (1921)²⁴⁸, Trade, Le Bon, Hegel, Maquiavel e Voltaire; além de Adorno e outros²⁴⁹.

²⁴⁶ “La masse désigne un grand nombre, une multitude de personnes: multitude indifférenciée cependant, pour bien marquer qu'il s'agit d'une forme sociale sans grande couleur, sans grandes qualités définies[...] Contrairement à la foule, la masse ne prend pas place dans un espace géographique spécifique qui pourrait lui donner une configuration définie, qui en fixait les contours. Elle apparaît plutôt dans un espace social et géographique difficile à saisir” (Langlois, 1986: 105).

²⁴⁷ “Entre os grandes autores da modernidade só existe um, salvo engano de minha parte, que vislumbrou a prosperidade da massa e sua invasão na História completamente desprovida de apoteose filosófico-progressistas e sem superstições de ascensão dos jovens hegelianos. Estou falando de Elias Canetti [...]” (Sloterdijk, 2002: 12-13).

²⁴⁸ “Nossa alma [...] não é uma unidade específica, que se auto-regula. Ela é mais comparável a um Estado moderno no qual **uma plebe ávida de divertimento e destruição deve ser violentamente detida por uma classe sensata, superior**” (Freud *apud* Sloterdijk, 2002: 81) (Grifo do pesquisador).

Da repetição ao alargamento do conceito, num ritual quase obrigatório - não verificável ou nunca verificado - da massa-ajuntamento às *massas* contemporâneas que não se expressam na reunião física, mas reflexos/estímulos dos meios de comunicação. Do “abandono organizado” e matéria prima de antigos e/ou futuros experimentos totalitários, com Arendt (*apud* Sloterdijk, *op.cit*:21) e Habermas (*apud* Tourraine, 1992), ou da massa-*sujeito* - dona de vontade e história,- que sucumbirá à sedução da mídia e, assim, se converterá à docilidade que, em si, parecia expelir de forma irremediável:

A massa não reunida e não reunível na sociedade pós-moderna não possui mais, por essa razão, um sentimento de corpo e espaço próprios; ela não se vê mais confluír ou agir, não sente mais sua natureza pulsante; não produz mais um grito conjunto. Distancia-se cada vez mais da possibilidade de passar de suas rotinas práticas e indolentes para um aguçamento revolucionário. Seu estado corresponde ao de um grupo gaseiforme, cujas partículas oscilam cada uma por si em espaços próprios, com respectivas cargas próprias de força de desejo e negatividade pré-política, e cada uma por si resistindo diante dos receptores de programa, renovando a dedicação à tentativa solitária de elevar-se ou divertir-se (Sloterdijk, *op.cit*: 21).

Massa, então, seria individualidade daquilo que se move ou caminha e, apenas ao agregar-se, ganha corpo e se constitui? O que, de certa maneira, não lhe conferiria uma dimensão autônoma e, portanto, fragmentada ou inteiramente desgarrada de um coletivo que nunca existiu de fato, no seio do que se define como *povo*? Ou se resumiria à uma determinada inventiva teórica ou à sua teimosa queda de braço entre os que a amam ou a odeiam, sempre segundo critérios mais subjetivos do que capacidade objetiva de observação e compreensão da realidade que se estuda?

A massa é uma aparição tão enigmática quanto universal, que, de repente, está lá onde antes nada havia. Algumas poucas pessoas podem ter estado reunidas, cinco ou dez ou doze, não mais. Nada foi anunciado, nada esperado. De repente, fica tudo preto de gente (Canetti *apud* Sloterdijk, *op.cit*: 19).

Ainda que de longa trajetória contraditória, o conceito não pode ser abandonado, do debate, pelos estragos (Márquez, *op.cit*), enquanto desprezo, e pela (des)orientação de *políticas (não) públicas* em décadas. Assim, a comunicação terminou - como a teoria daí decorrente - por se render a um tipo de ilusão conveniente da *massa* submissa, ignorante e

²⁴⁹ Martín-Barbero (1985) se refere ao conceito massa confundindo-o com o de setores populares, que adquire, desde século passado, significados distintos. O autor perpassa um leque que vai de Tocqueville a Le Bon, Mannheim e Tarde, Ortega y Gasset, Nietzsche e Freud, além do caso específico da polémica Adorno-Benjamin sobre a cultura de massa (Martín Barbero, 1987: 47).

Ver também Le Bon (1918), Moscovici (1985); Ortega y Gasset (1976). Tocqueville (1963); Baudrillard (1982); Croizier & Freieberg (1977); Pareto (1968); Albertoni (1984); Caneti (1960); Zylberberg (1986), Mendes e Pereira (2015). Interessante ver como essas teorias, especialmente sob orientação de Croizier, vão ser utilizadas na relação EUA-América Latina (cf. Mattelart, 1992, p. 278-279, *apud* Rocha, 2001 98-97, notas 9 e 14).

desejosa de orientação no cotidiano. A que, na ambição autoritária, “les publicitaires, journalistes et autres leaders d’opinion ne se sont pas trompés qui, plutôt que de vouloir diriger les masses, s’emploient de les suivre” (Maffesoli, 1988: 108).

Mendes e Pereira, por sua vez, ao se aproximar de Barbero, contribuem no sentido de apontar que nem tudo ocorre como estratégia das elites, mas como “elemento constitutivo do novo modo de funcionamento da hegemonia burguesa, como parte integrante da ideologia dominante e da consciência popular” (Barbero, 2001: 180), onde a *massa* é, também, o modo como tais classes populares vivem sua existência: na opressão e também nas aspirações por emancipação social. “É desse modo que a cultura de massa passa a ser chamada de cultura popular” (Mendes e Pereira, 2015: 6).

Em vez de uma sociologia, que viesse compreender o fenômeno a partir das práticas comunicativas das culturas, na busca, ainda, de se explicar as possibilidades e os limites reais de uma ambiciosa, mas pouco precisa, globalização, que busca, pelo simbólico, impor uma suposta homogeneização do mundo e seu modelo econômico único, mergulha-se numa sociologia das massas (Schwartz, 1986: 77), tendo como ponto de partida a trajetória conceitual acumulada, no seu viés mais conservador, pois no caráter pernicioso e apropriador das riquezas e trabalho alheios (Piketty, 2014).

Recupera-se, aqui, desapercibida *plusvalia simbólica* em que a burguesia, antes de mais nada, se especializou na apropriação da mais valia simbólica da humanidade (Assmann, op.cit). Ou seja, *a massa*, ao patinar conceitualmente como sinônimo de camadas populares, em oposição às elites letradas que, além de numerosa e pouco obediente, representa ameaça ao poder e às riquezas, material e simbólica, acumuladas. Receio que vem de longe: “l’homme-masse est un train de vivre précisément de ce qui il nie et de ce que les construisirent et accumulierent” (Schwartz, op.cit: 78).

O papel da *foule insubmissa* - na comuna de Paris e, de modo especial, na revolução negra no Haiti, impondo derrota a tropas de Napoleão, e, no Brasil, na mais longa rebelião de ex-escravizadas/os, Palmares - que atravessa o século 18 num viés transracial e forte apelo político - reivindica um mundo sem exploração de um/uma ser sobre outro/a (Zumbi *apud* Galeano, 1990). Aí, de fato, os elementos concretos desse receio, a distribuição igualitária das riquezas e o caráter corrosivo da liberdade e da recusa à toda forma de exploração; uma antecipatória consciência de classe.

O eixo central de debate poderia ter sido se a lógica de massificação mercantil do consumo e, em certo modo, da vida cotidiana, foi capaz, de fato, de contaminar os espíritos. Ou seja, assegurar, também, a massificação da sociedade. Todo automatismo

teórico, na passagem, seria arriscado considerando que “le consommateur n’est pas un simples récepteur”. A reação massificada rumo ao consumo, em si e por si só, não permitiria destacar ou aferir, com segurança, “des différences culturelles, d’appartenance de classe, de modes de vie, des milieux de vie” (Langlois, *op.cit*: 109).

O comprometimento, voluntário ou não, de jornalistas, publicitários, artistas e intelectuais diversos com essa perspectiva *massificante*, reforça a percepção de que a produção volumosa de objetos se ajustou, cuidadosamente, com a “production d’un discours que la société de consommation tien sur elle-même à travers de la publicité”. O que teria sido, de fato, o seu primeiro produto/objeto de consumo, para Baudrillard (*apud* Langlois, *op.cit*: 107). Na realidade, a publicidade foi decisiva no fabrico ou na imposição de um novo imaginário social, ainda que não realizável de todo.

Ou seja, ao reforçar a massificação do cotidiano, em extensão da mercadoria, e as tentativas de venda acabaram, no mesmo movimento, atribuindo “une nouvelle visibilité à inégalité et aux différences sociales”, bem como aos diferentes modos de vida, entre abundância e miséria, acesso ou exclusão das formas de poder, lugar ocupado na lógica de produção ou consumo. Sentido em que é ilustrativa a reação indignada de Domitila Chungaro, ex-mineira boliviana, à oferta de aparelhos de tv pelos militares, ao tomar o poder, enquanto reprimiam e confiscavam rádios populares²⁵⁰.

La sociologie de masses – une grande diversité d’interprétation qui s’étend de la tradition pseudo-scintifique d’une certaine psychologie des masse marquée par un conservadorisme romantique et nostalgique centré par une représentation de l’individu libre et fort jusqu’à l’invocation messianique des masses porteuses de toutes espoirs d’une humanité révolutionnaire (Schwartz, *op.cit* : 77).

Numa visão otimista ou pessimista, a possibilidade, sob efeito da euforia ou do desgosto como componente ideológico, marcou esse tipo de sociologia e outras pistas teóricas que, mesmo na ansiedade progressista, reeditam o rigor, com as culturas populares, e a submissão, às perspectivas das elites (Grignon e Passeron, 1989). Opções que, por mais coerentes que sejam, deixam de perceber que “derrière cette présentation méprisante se dessigne clairement la dévalorisation idéologique du peuple commun, de larges couches populaires, des classes inférieures, donc de la masse” (idem: 79).

No embalo, quase incontornável, da aldeia global, *onde o meio é que seria a mensagem*, (Mcluhan e Powers,1989; Mcluhan, 1969) e da, então, sedutora indústria cultural (Adorno e Horkheimer, 1985), numa etapa das deslumbradas engrenagens, que não pertenciam mais à comunidade e seduziam artistas e intelectuais (Brecht, 1967).

²⁵⁰ Cf.Viezzler, 1982.

Caparelli, ao pensar as batalhas da chamada mídia alternativa e popular no Brasil contra o governo militar, nas décadas 70/80 do século passado, traz ao debate uma provocação, pouco percebida à época, *a comunicação de massa, sem massa* (Caparelli, 1986).

Embora sem pretender aprofundar o conceito, o autor lança ironias sutis a que viria ser a comunicação em si - mais que mera distribuição de informações- e ao projeto deliberado em impedir o acesso à ela e, ao mesmo tempo, o bloqueio, de todas as formas, da *palavra popular*. Que, como se vê, faz seu retorno teórico cíclico. E leva à cena como um dos eixos fundamentais nas disputas simbólicas pelos destinos das sociedades/humanidades (Santos, op.cit), atizando o comentário jocoso de Castoriadis (1981) sobre le *retour de sujets*²⁵¹, principalmente em Touraine (1974, 1984).

Caparelli se inquieta com a relação mais profunda, porque sistêmica, entre os fenômenos culturais, ideológicos e econômicos com os meios de comunicação, em escalas continentais e mundiais. A palavra popular, mutilada como estratégia prioritária nas esferas anteriores, mas, concretamente, se tenta impor bloqueios aos setores mais pobres das sociedades. O embate das pequenas publicações com o regime, identifica o potencial explosivo do simbólico se articulado e compreendido por parcelas mais amplas, as camadas populares.

A pulsão reprodutiva, mecânica e não-demonstrável de McLuhan, na realidade, ajuda a legitimar a autocomplacente outorga de que os grandes meios, sobretudo a tv, numa bem calculada construção, não são espaços para o debate e coisas sérias, mas, prioritariamente, para o entretenimento. O que já trazia, no seu bojo também, uma sugestiva incapacidade crítica e política do que já se definia como a *sua massa*, pegajosa e imbecilizada por esta mesma máquina fabulosa, mas acrílica, das emoções. E, embora não se dissesse, uma gente facilmente manipulável.

Assim é que Touraine, na teoria dos movimentos populares e no esforço de se descolar das classes sociais de Marx, estabelece, de início, as elites como o grupo com quem se disputaria o controle da mudança histórica nas sociedades. Depois, num recuo, atribui ao segundo grupo a capacidade exclusiva dessa mudança que, assim, assumiria toda responsabilidade do processo. "Je parlerai à propos du développement **non de classe dirigeante mais d'élite, groupe qui dirige un changement historique, non de classe populaire mais de masse, gouvernée par l'élite dirigeante**" (Touraine, 1978: 135)²⁵².

²⁵¹ "Le sujet n'est pas de retour, parce qu'il était jamais parti. Il a toujours été là – certes non comme substance, mais comme question et comme projet (idem: 189).

²⁵² O grifo é do pesquisador.

3.1.3. Contra o *telos* aristotélico, o movimento como dinâmica viva

Mais recentemente, há autoras/es que, noutra rumo, voltam a se recompor, do ponto de vista teórico, com a *multidão*. Tomada, agora, também como sinônimo de classe ou do operariado em termos ampliados, especialmente em Hardt e Negri (2005) e Virno (2004), face ao esvaziamento que a vontade marxista tardou, em algumas partes do mundo, a considerar as realidades como universos distintos, cujas leituras exigiriam também um empenho em compreender o que seres sociais diversos sugerem ou reivindicam²⁵³. Assim, a multidão - e sua gente - retoma, agora, a cena transfigurada:

Si hoy uso el concepto de multitud en lugar del de clase es porque pienso que el concepto de clase obrera es demasiado limitado para definir la intensidad (inmaterial y cognitiva además de material) y la extensión (que ya no se da sólo dentro de la fábrica sino dentro de toda la sociedad) del trabajo explotado (Negri, 2006: 3).

De novo, o mundo do trabalho como referência. O que estimularia, pelo menos nos cerrados, ultrapassar a massificação impropriedade dos iluministas e/ou a submissão alienada de marxistas e neoliberais, para seguir a ambição teórica em compreender como mulheres e homens simples vivem, realizam ou recompõem, continuamente, seus sonhos e projetos de sociedade. Não bastaria visão substitutiva de *multidão* para, assim, escapar à reprodução automática do novo coletivo genérico com *multiplicidade singular* ou *suposta unidade política* (Negri e Hardt *apud* Mouffe, 2009)?

O conceito vem à tona e, ao lado de contribuições importantes ao redefinir esferas que pareciam imutáveis, se arrasta também nas dificuldades que, por muito tempo, estiveram atreladas a ele. Ou seja, os limites ou possibilidades das lutas sociais em determinadas partes do mundo voltam a contaminar parte mais atrevida de um tipo de teoria. O próprio Negri reconhece que, esgotados em algumas partes, há conceitos que soam ainda *fortes*, porque *abertos*, na América Latina, sem que isto signifique repetir as fanáticas contraposições com os socialismos do século XX (Negri, *op.cit.*).

²⁵³ Casanova aponta o “descuido do conceito de colonialismo interno no marxismo oficial e no crítico” que, ao priorizar as lutas nacionais como parte de “luta anti-imperialista” ou a luta de classes como “frentes amplas”. Com base na sociologia, antropologia e/ou da ciência política estrutural-funcionalista, a questão se resumiu ao plano cultural das sociedades tradicionais que seria resolvida com “modernização”, “o progresso”, com o Estado homogêneo, até uma língua e uma cultura. Atribui-se, num tipo de darwinismo político e de sócio biologia, uma inferioridade congênita a esses povos e grupos que são “*pobres de por si*” e não estariam “submetidos à exploração colonial nem à exploração de classe”. Na contramão, para o autor, Mariátegui, ao situar os povos originários no centro da problemática nacional e da humanidade, algo “chocante e epistemologicamente desdenhável”; bem como, Gramsci e Lefebvre (Casanova, 2007: 6, 11-12).

E, o que parece significativo aqui, como desejo teórico, é a categoria *poder popular*, politicamente inutilizável na Europa hoje, que mantém, de maneira renovada, *una importancia central en los movimientos latino-americanos* (idem). Assim, no esforço de se edificar uma outra epistemologia, que busque ultrapassar, do ponto de vista histórico e teórico, conceitos que, justos e adequados em determinadas realidades, parecem caducar ou não se aplicam com a mesma fertilidade em outras, dada à *fluidéz* desses movimentos e de suas sociedades. Ou vão sendo *reinventados*, em outras.

Generalmente se trabaja desde el producto terminado, como si este producto terminado hubiese estado ahí, desde siempre, esperando a que alguien lo descubra. El analista y el cientista social nunca van a renunciar a los modelos deductivos, a los paradigmas modernos, que suponen totalidad y estructuras. [...] Este sujeto de la rebelión no es más que una construcción a priori del sujeto investigador, un desdoblamiento de un ego solitario, que busca desesperadamente poblarse con el uso reiterativo de teorías fragmentadas (Alcoeza, 2008: 1).

Agamben, por sua vez, confessa seu “mal estar” e traz ao debate o conceito movimento (social) que, para ele, ninguém tentou formular até hoje e cujo uso - do ponto de vista teórico e ideológico - pelo nazismo, mancharia sua reputação. Além disto, a própria concepção em si, como continuidade e renovação constantes, soaria como algo sem fim, o que, em referência a Aristóteles, significa relação essencial “con una privación, una ausencia de fin, o de ergon, de telos y opera” (Agamben, 2007: 2). À teoria, então, o desejo em conter nos gabinetes (Rognon, op.cit), a dinâmica social?

Mi malestar proviene del hecho de que por primera vez me he dado cuenta de que esta palabra nunca fue definida por aquellos que la usaron. Yo mismo puedo no haberla definido. En el pasado usé como una regla implícita de mi práctica de pensamiento la fórmula “cuando el movimiento está ahí, pretende que no está, y cuando no está allí, pretende que está”. Pero no sabía lo que significaba esta palabra. Es una palabra que todo el mundo parece entender, pero que nadie define. Por ejemplo, ¿de dónde viene esta palabra? ¿Por qué una instancia política decisiva fue llamada movimiento? (Agamben, op.cit: 1)

Para o autor, democracia termina ao emergir o movimento, “substancialmente no hay movimientos democráticos (se por democracia queremos decir lo que tradicionalmente considera al pueblo como cuerpo constitutivo de la democracia)”. Como o nazi-fascismo e tradições de esquerda aproximam dessas premissas, alguns teóricos, como Negri, se distanciam “del Pueblo”. Num curioso retorno a Cristo, lembra que “nunca hubo *laos* o *demos* (términos técnicos para el Pueblo) sino sólo *oclos* (una masa, una turba, multitud como lo traduce San Girolamo)” (ibid: 2).

El movimiento es la constitución de una potencia en cuanto potencia. Pero si esto es cierto, entonces no podemos pensar más el movimiento como externo o autónomo con respecto a la multitud y al pueblo. No podrá ser más el sujeto de una decisión, de una organización, de una dirección del pueblo, no podrá ser más

un elemento de politización de la multitud o del pueblo. Otro aspecto interesante en la definición de Aristóteles es que el movimiento es un acto *ateles*, que carece de un fin incompleto, infinito en el sentido de que carece de *telos*, lo que significa que el movimiento se mantiene en una relación esencial con una privación, con una ausencia de telos, con una imperfección. El movimiento está siempre constitutivamente en relación con esta carencia propia, con su propia ausencia de un fin, o de *un ergon*, o de *un telos* o un *opera* (ibid.: 3).

Assim, portanto, segundo o autor, o movimento só seria necessário quando, numa visão foucauldiana, o povo não passasse de uma entidade biopolítica. Entretanto, pensando-a, a exemplo também de Negri, na intrínseca politicidade do biopolítico, considera “que esta ya profundamente político y no necessita ser politizado a través del movimiento”. Acredita ainda que, se desejar repensar a política do biopolítico, há necessidade de se evitar o uso “acriticamente” do movimento bem como repensar o seu conceito (ibid: 2).

Mendes, nas relações de pertença dentro do próprio neoliberalismo, aponta, no entanto, os limites da biopolítica tanto no confronto universalizante do capital global com *as multitudes* desenraizadas, em Negri e Hardt; como nos contextos de catástrofes em regimes de exceção de Agamben; ou, ainda, na biopolítica, em Foucault, eles que podem se assentar, também, na tanatopolítica ou necropolítica, em “critério de classificação, como lugar de residência, a idade, o sexo, a origem geográfica ou outro construído de forma arbitrária” (Mendes, 2016b: 16; 2016a: 17).

Nos passos da multidão, Alcoeza avança, então, para identificar aí, com sutilezas, muito mais que o operariado. Ao visualizar as esferas moleculares em que ela se constitui, faz rica leitura das maiorias hoje nas sociedades latino-americanas. No pulsar múltiplo/coletivo se encontra, se articula e gesta o movimento em si, que, nas alianças, simultaneidades e dispositivos alternativos, em certos casos, levaria à rebelião. No deslocar, a própria metamorfose. Nesse proceder, formam-se as “cadenas, series, cuadros, matrices” e, até, se transformar em “máquinas de guerra” (Alcoeza, *op.cit* :3).

La dimensión molecular es la que casi siempre se desatiende en los análisis políticos y sociales. Esta dimensión es el sustrato de los acontecimientos. Se trata de la multiplicidad de lugares desde donde se gesta un movimiento, se articula su composición, sale a la luz, una vez que se ha incubado en la sombra, en el silencio aparente de los rincones y de los márgenes. La forma molecular, cómo funciona su gestación y después su desplazamiento, es la condición de posibilidad existencial de la manifestación. Generalmente, se trabaja desde el producto terminado, como si este producto terminado hubiese estado ahí desde siempre, esperando a que alguien lo descubra (idem: 90).

Momento em que rebelião ganha cara de subversão, “inventando territorialidades, desterritorializando la geografía del poder, configurando un mapa de contrapoderes”. Genealogia que não ignora as temporalidades, vindas da práxis de grandes e pequenas

subversões, e ganha corpos na experiência múltipla de mulheres e homens nelas comprometidas/os, nas vivências e na capacidade de significar os sucessos, escapando às “campañas publicitarias, de los lenguajes de la imagen, de las políticas establecidas”, dando lugar, então, às “alteridades de los imaginarios radicales”

De lo que se trata es de encontrar en el laberinto de los recorridos, trayectorias, nomadismos de los múltiples sujetos dispuestos a quebrar la estática del poder, los diversos nacimientos de la subversión de la praxis. Con la distribución espaciada de estos nacimientos, de los miles de recorridos que optan por distintas direcciones, de sus conexiones, de sus articulaciones y alianzas, se conforman dispositivos y agenciamientos que retienen las fuerzas desplegadas, atribuyéndoles orientaciones consensuadas (ibid: 90).

O que ainda, para o autor, levaria a pensar estudos sobre movimentos sociais em função de novos códigos, vindos de “*los afectos, deseos, pasiones de las multitudes*” (p. 91). Trata-se, ao mesmo tempo, em compreender que, no caso, movimentos seriam, de alguma maneira, partes que se constituem no conjunto da população, mais ampla e numerosa, porque maiorias populares nas sociedades. Que se alimentam, também, de experiências anteriores, sem reivindicar linearidade e continuidade, como se houvesse um fio condutor que levasse, fatalmente, à vitória ou à derrota.

En los paradigmas de la modernidad se consideraba el problema de los procesos revolucionarios desde un telos, desde una finalidad preestablecida, presupuesta desde un origen de las contradicciones estructurales. Esta finalidad era la toma del poder. ¿Qué hay después? ¿Escapamos del poder? ¿Escapamos del capitalismo y del colonialismo? ¿O más bien la lógica del poder captura la victoria revolucionaria condenándola a la restauración del poder por otros medios? (Ibid.: 3)

Mais que isto, talvez. O ciclo das últimas lutas sociais, no Brasil e América Latina, convive com a ruptura face às velhas formas ou fórmulas na sua organização e condução. A rebeldia, filha diletta da insubmissão a que o imaginário popular se apegou historicamente, na grande recusa (Marcuse, 1999) – agrônômica, filosófica, medicinal, sócio-política – ao velho modelo de sociedade e relação com a natureza, empurra, como as/os zapatistas, à “nuevas formas de acciones sociales y políticas que pueden inducir a pensar la revolución en términos diferentes que los del pasado” (Alcoeza, op.cit: 1).

Ahora podemos pensar la revolución no como un acontecimiento de un futuro más o menos lejano sino como un conjunto de tajos que se están abriendo en el tejido del dominio, espacios o momentos **de «rechazo-y-creación» en los cuales los hombres y las mujeres afirman que «aquí no, aquí haremos las cosas de otro modo».** La revolución es simplemente la creación, expansión y multiplicación de estos desgarrs (Holloway, 2006: 2) (Grifo do pesquisador).

Num diálogo com Negri, na inquietação sobre a “discusión áspera” do conceito de classe, bem como o significado e o papel do trabalho, o autor, ao resituar, com vigor, as linhas gerais da postura de que a luta de classe acaba sendo entre o fazer criativo e o

trabalho abstrato, reencontra, por isso, a trajetória histórica e a memórias ancestrais dos povos dos cerrados, traçadas aqui em linhas ligeiras. Ou seja, a luta do ser humana/o para escapar à “su captura dentro del trabajo asalariado o capitalista” (idem:3), a que o movimento operário tradicional vinculou sua vida e suas lutas.

El trabajo es central, pero el punto de pertenencia no puede ser el trabajo abstracto o asalariado y sus formas actuales **sino más bien la lucha que el trabajo abstracto esconde, esto es, la lucha para convertir nuestro hacer creativo en trabajo abstracto o alienado, trabajo bajo el mando de otros** (ibid:3) (Grifo do pesquisador).

Face à indagação de qual seria a prioridade dos movimentos sociais na confrontação atual com o capital global, Holloway reforça que a questão central seria o equívoco em querer transformar o mundo via Estado, um aspecto da luta do trabalho abstrato contra o capital, que poderia ainda melhorar as condições de vidas das/os trabalhadoras/es mas não rompe com a dominação desse trabalho abstrato²⁵⁴ “(y por lo tanto del capital)”, lembrando que toda grande revolta se dá no ciclo de uma multiplicidade de rebeliões que se enfrentam entre si.

Pero existe una fuerza mucho más radical que está emergiendo con energía en los últimos años, se podría decir la fuerza del «hacer humano» o creativo contra el trabajo abstracto, y esta es una rebelión mucho más profunda que se niega a encasillarse a través del estado y que va contra las tradiciones del movimiento obrero clásico. Esta rebelión profunda es un proceso de «romper-y-crear», crear desgarros en el tejido de la dominación capitalista (Ibid: 3).

3.2. Outras coisas mais sobre a cultura e o movimento social

3.2.1. Jornalismo e os embates da cultura popular

O jornalismo é quem *efetivará*, antes mesmo que os historiadores, a participação decisiva das camadas populares nas histórias das sociedades, das rebeliões²⁵⁵ e, como tema específico deste estudo, da insubmissão. Na revolução francesa, seus movimentos são saudados pelos empurrões dados nos momentos decisivos, as ações registradas entusiasticamente e, a elas, atribuída inclusive a conquista da liberdade de imprensa²⁵⁶. No

²⁵⁴ No mesmo sentido, Foucault alerta que “la liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política” (1990a: 140).

²⁵⁵ A primeira definição do termo povo está no *Dictionnaire universel*, de Furetière, publicado em 1690, já com duplo significado: “l’assemblée de personnes qui habitent un pays et “se dit encore plus particulièrement par opposition à ceux qui sont nobles, riches et éclairés”. O que permite compreender já a visão que as elites tinham “du peuple et de sa culture” Garnot (1992: 79-80).

²⁵⁶ “Sans alliance avec les classes populaires, pas de révolution (bourgeoise) possible: telle a été presque mot pour mot, la conclusion à laquelle étaient arrivés les dirigeants les plus conscients du tiers état, dès avant le déclenchement des événements de 1789 [...]” **A qui devons-nous cette liberté de la presse? A la révolution**

entanto, nos primeiros anos revolucionários, a imprensa girondina rompe esse namoro e cabe à ela - como até hoje - pedir, no terror, a punição a esses movimentos²⁵⁷.

Surgem, aos olhos do poder, dois tipos de movimento popular: os bons e os que era preciso condenar e reprimir²⁵⁸. De fundo, na verdade, estava o conflito entre a ordem liberal, proprietária, e o projeto de democracia popular, concebido dentro do processo revolucionário, por esses movimentos. Ou seja, o regime novo deveria ser "uma democracia em ação" (Soboul, 1986: 235)²⁵⁹. De lá pra cá, elaborou-se abundante literatura, marcada pela ambiguidade, entre precisões e imprecisões, dependendo do ponto de vista metodológico ou ideológico²⁶⁰ que se trabalha ou constrói a reflexão.

Nas teorias sociais, clássicas ou contemporâneas (Gohn, 2007), mesmo com significado para a ideologia, a comunicação não foi considerada esfera democrática de ocupação²⁶¹. Os novos movimentos até passaram a considerar os *media convencionais* como esferas de performance e, ainda, a substituição da classe pelo movimento não garantiu à esfera popular competência simbólica face à opressão. O contrato de trabalho e componentes racistas, até em Marx²⁶² e no historicismo,²⁶³ empurraram as demais lutas para um plano secundário (Quijano, 2009: 104).

A questão não resolvida, também nesses casos, com os movimentos populares tem origem na primazia da macroestrutura socioeconômica, gerindo a coletivização da terra e temendo a *partage noire*²⁶⁴. Uma reforma agrária que, para Lênin, retardaria a revolução socialista como ocorreu na Europa e nos EUA. Concepção que obriga, mais tarde, a

de Paris, au courage de ce peuple qui, en faisant promptement justice de quelques agents du despotisme, ont effrayé les autres et les ont forcé d'abandonner leurs postes; la presse a été libre, parce que les éllites qui l'encahâient ont craint pour la vie" (Dorigny, 1985: 519-520) (Grifos do pesquisador).

²⁵⁷ O que reecontra observação anterior de Lander de que, e, aqui, segundo um pacto das elites, para se desfrutar de um poder conquistado a duras penas, "*il fallut attendre la défaite définitive de mouvement populaire*" (Dorigny, op.cit: 524).

²⁵⁸ (Ibid,524) "La condamnation des soulèvements populaires, largement dominante depuis les journées d'octobre 1989, semblait ainsi irréversible", porque para se desfrutar de um poder, conquistado às duras penas, "il fallut attendre la défaite définitive du mouvement populaire".

²⁵⁹ "Pour les plus concients, la liberté et l'égalité ne sont pas donnés une fois pour toutes, mais se conquièrent chaque jour: la liberté devient libération, l'égalité conquête sociale; ainsi se réalise le bonheur commun que tous assignent comme but à la société. Plus qu'opposition de circonstances, il ya avait en ce domaine contradiction fondamentale entre bourgeoisie et sans- culotterie parisienne, entre militants sectionnaires et gouvernement révolutionnaire" (Soboul, 1986: 235).

²⁶⁰ Marcuse e Habermas falam da ciência, agindo como ideologia, "chaque fois qu'elle légitime des processus de domination". Guédon (1984: 153), **referindo-se a Habermas, Denoel-Gonthier, 1978.**

²⁶¹ Enzensberger supunha **que a "indústria da consciência" seria tema da teoria da comunicação e cobrava sua inclusão como um objeto dos saberes marxistas sobre os media (Mendonça, 1985:32).**

²⁶² Max teve, na vida privada, espaços de alienação (Konder, 1981). Quanto aos camponeses, Marx (2006).

²⁶³ A libertação dependeria da ação do proletariado "*pelo menos dos países mais civilizados*", ou seja, europeus ocidentais e brancos (*apud* Silva, op.cit:22).

²⁶⁴ Divisão negra, do russo *tchernyi peredel*, utilizada pelos camponeses quando se referiam à divisão de terras por eles mesmos, na relação direta das "bocas a serem alimentadas". (Werth, 2008: 22- nota 4).

devolução da terra aos camponeses em Cuba, e à uma reforma agrária que, ao impedir a continuidade familiar na terra, gera a dissidência do povo Miskitos aos sandinistas e o fortalecimento dos *contras*²⁶⁵ na Nicarágua, num momento mais recente.

O equívoco²⁶⁶, ontem e hoje, estaria em considerar a terra como mera unidade de produção. E situar a cidade fora dela, sem relação alguma. O que anula princípio fundamental do imaginário popular, que tem nela o *lugar* onde se vive, produz e se relaciona. Na revolução bolchevique, depois de insurreições e massacres, ao reivindicar *zemita e volia* - terra e liberdade – o campo torna-se alvo da desconfiança ideológica. Pelo visto, rebeliões interrompidas²⁶⁷ contaminaram a esfera epistêmica, seduzida pelo operário de macacão e a fábrica como únicos caminhos de projeção da utopia alheia²⁶⁸.

As camadas populares entram na história por duas portas: como multidão ordinária, ou – o que vai dar no mesmo – como massa²⁶⁹. Somente nos anos 50 do século passado, com Rudé, os pobres rurais e urbanos ganham face própria e se transformam em matéria-prima da disciplina e, em consequência, seres ativos nas transformações sociais. Ou seja, abandona-se aí a exclusividade da ação às elites e chega-se à uma ideologia popular de transição, oriunda da experiência e da reestruturação, bem elaborada, do que vazava ou saía do poder ou de seus porta-vozes.

Não haveria, desta maneira, uma progressão automática de ideias ‘simples’ para mais ‘sofisticadas’, mas, um amálgama, uma imbricação entre elas²⁷⁰. Rudé rompe com a visão sentimental de Michelet e demonstra, com métodos e bases convencionais, que não se tratava de um agrupamento submisso ou sem futuro. Na circularidade de Bakhtin, teria multidão como *um todo popular, organizado à sua maneira, à uma maneira popular*²⁷¹ ao mesmo tempo fora e indo de encontro, contraditória e em oposição, ao estabelecido (1970:

²⁶⁵ Movimento anti-sandinista, armado pelos EUA, los *contras* ou *la contra* (revolução).

²⁶⁶ Como Rousseau, Engels crê, erroneamente, que a propriedade privada foi introduzida lentamente a partir da habitação camponesa. “Da inviolabilidade da casa e do terreno adjacente (*ferme*, em francês, *homestead*, em inglês), fundamento de toda liberdade pessoal, segundo Engels, surgiu a propriedade privada e não ao contrário” (Silva, 2006:143).

²⁶⁷ Cf. Fernandes (1981); Borda (2007); Moura (2010).

²⁶⁸ A violência camponesa era uma força indispensável, mas teria que “organizá-la, controlá-la, subordiná-la aos interesses e às necessidades do movimento **operário e da luta revolucionária geral, da ditadura revolucionária do proletariado (definida como) um poder conquistado e mantido pela violência, que o proletariado exerce sobre a burguesia, poder que não está ligado a nenhuma lei**” (Silva, *op.cit*: 26).

²⁶⁹ A ambiguidade da massa ou a multidão, como o popular, é abundante na literatura existente, na comunicação inclusive. Na contramão, Caparelli (1980) e a reação de Brecht: “L’histoire de tous les mensonges dissimulés sous le terme ‘populaire’ est une histoire longue et complexe, et une histoire de luttes sociales” (Brecht *apud* Mattelart e Mattelart, 1979: 329).

²⁷⁰ O primeiro trabalho de Rudé, “*The parisian wage-earning population and the Insurrectionary movements of 1789*”, o tese de doutoramento na Universidade de Londres, 1950 (Krantz, 1990: 10-15).

²⁷¹ Do original: “*un tout populaire, organisé à sa façon, à la manière populaire*”.

255).

O que abre o caminho ao que *apaixona*, realmente, à essa *multidão*. Ou seja, tentar saber o que habita suas cabeças²⁷². Antes, Léfèbvre recusa o *agregamento*, sem uma mentalidade coletiva apropriada anterior (1932). Na tentativa de compreender essas lógicas, a análise recompõe como os diferentes níveis da realidade vão interferir nas tramas que alimentam a memória e o imaginário populares. Importante saber como os fatos, ideias, derrotas e projetos ganham corpo e compõem a mentalidade de uma época determinada (Vovelle, 1982: 204), e se projeta nas demais.

Mendes, no entanto, contrariando a perspectiva, chama atenção para os impactos que as reorientações no estudo das culturas vão ter nas ciências sociais e, desta maneira, critica o esforço da história das mentalidades, ou mesmo da sociologia, em orientar suas análises na busca de quadros mentais e culturais integradores e finalistas (Mendes, 1999: 94). Para o autor, a sociologia da cultura se propõe a compreender como os grupos sociais produzem, reproduzem ou modificam significados simbólicos, segundo as necessidades da existência.

Ainda nesse sentido, Mendes destaca três elementos centrais na questão da cultura e do simbólico: (1) a necessidade de se considerar o aleatório como elemento na análise dos processos culturais, (2) a resistência cultural e (3) a produção de contra memórias. A contribuição importante do autor é que as culturas populares, a que *denomina sub-culturas dominadas* ao se aproximar de Scott²⁷³ (2000), “estão menos constrangidas a nível do pensamento e das ideologias que articulam e mais constrangidas no campo da acção e de luta política” (Mendes, 1999: 95).

Mas, na realidade, como mudam as sociedades? Para Hobsbawn (1990), má ou injusta, pouco se sabe como realmente funcionam. Alerta, ainda, que é preciso tentar descobrir isto na história feita pelo homem e mulher comuns, por uma razão simples: elas/es constituem o grosso de qualquer sociedade. Ginzburg (1988), no universo popular do Século XVI, identifica os discursos paralelos – da (re)interpretação do mundo e das ideias que circulam, escritas ou não – que enriquecem a compreensão e ajudam elaborar os

²⁷² Para Krantz (1990: 285) e Dupuy (*apud* Nicolas, 1985: 750), as elites consideram todo movimento manipulado.

²⁷³ Ainda que excessivamente preso à ideia da resistência - o que coloca os grupos populares numa defensiva quase permanente -, Scott identifica no discurso oculto uma esfera de enfrentamentos: “Gran parte de las prueba se han extraído de trabajos sobre la subordinación en la esclavitud, la servidumbre y el sistema de castas, por suponerse que entre más marcada fuera la relación del discurso con el poder, más grande sería la divergencia entre lo que llamo el discurso público y el discurso oculto” (2000: 18).

contra discursos necessários²⁷⁴, em qualquer sociedade.

A pós-colonialidade, como vontade emancipadora na esfera teórica, parece inovar ao reconhecer o elitismo do pensamento moderno, que, na classificação, tenta impor uma leitura racista e parcial do mundo. Dessa forma, libera outras energias que, na análise, possibilitam trazer à tona elementos que compõem e dão vida a um outro subterrâneo epistémico, permitindo compreender outras formas de sociabilidade que carregam pulsões libertárias ou insubmissas, escondidas ou bloqueadas, como tarefa lógica e estratégia das megas narrativas (Lander, *op.cit*), até agora existentes.

As partes, diz Quijano, num campo de relações de poder, não são só partes. Fugindo às classificações genéricas dos coletivos, sugere que cada elemento de uma totalidade histórica “é uma parcialidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade, e, eventualmente até, uma singularidade”. Assim, os elementos, descontínuos e heterogêneos, numa estrutura histórico-social determinada, giram em um eixo comum onde o todo tende a mover-se de modo conjunto e numa totalidade (*op.cit*, 85-86), ainda com variedade e autonomias, às vezes, plenas no jogo.

Mas essa estrutura não é, nem pode ser, fechada. Como não pode deixar de ser uma estrutura orgânica e sistêmica. Por isso, esse conjunto tenda a mover-se ou a comportar-se numa orientação geral, não pode fazê-lo de uma maneira unilinear, nem unidirecional, nem unidimensional. As ações são múltiplas, heterogêneas e até conflituosas pulsões ou lógicas de movimento. Em especial, são necessidades, desejos, intenções, opções, decisões e ações humanas que estão constantemente em jogo (Quijano, *op.cit*. 86).

Desse modo, a história política das camadas populares²⁷⁵, a exemplo dos conflitos de classe, não se constitui no vácuo, nem em mera franja do operariado. Tão importante como explicar a dinâmica das transformações introduzidas pelo capital, seria compreender a lógica em que movem ou repousam tais grupos. O trabalho assalariado condenou as demais lutas, sem futuro histórico. De onde surge um injustificado espanto, quando se batem por questões que escapem ao salário e às linhas de produção (Fernandes, 1983), e levem à esta larga esfera de quase imprecisões:

²⁷⁴ “O importante não é o que Menocchio leu ou recebeu – é como leu, é o que fez de suas experiências; que diminui a distância que se costuma propor entre leitura e escrita, entre uma postura passiva e outra ativa frente ao conhecimento. Menocchio leu, quem sabe, o Alcorão? Mas o importante não é tê-lo lido, é como leu – é decifrar essa estranha maneira de adular e alterar o que lê, de recriar”. Ribeiro in (posfácio) Ginzburg (*op. cit.* 237-37).

²⁷⁵ O que, pelo caráter explosivo do termo, reencontra ao temor marxista, pré-capitalista ou presa ao modo de produção asiática, ou do leninismo – “as culturas dominadas – aquela do campesinato tradicional “, ou as massas condoídas de Engels, (Martin-Barbero, *op. cit.*, 41) mas não, necessariamente, indo na direção das classes sociais, sem, ao mesmo tempo, ignorá-las no mundo contemporâneo ou nas realidades a que se aplica o empirismo desse projeto, embora, seu retorno acelerado com a crise hegemônica global arrastada pelos apetites predatórios do capital financeiro e do desprestígio mundial do neoliberalismo” (Quijano, *op. cit.* Nota 72).

Pero nombres como «campesinos» (Mao), «subalterno» (Gramsci), «condenados de la tierra» (Fanon) o «el partido como sujeto» (Lenin/Lukàcs) no tienen ni precisión filosófica ni sociológica. Es como si la búsqueda de un sujeto revolucionario que-no-fuera-el proletariado (en ausencia de una clase obrera amplia) fuera un ejercicio en una serie de desplazamientos del término original (Chakrabarty, 2008: 157) (Grifo do pesquisador).

No entanto, a postura mais radical zapatista rumo à terra coletiva, a refundação da Bolívia e o retorno do controle comunitário sobre ela, bem como as reivindicações pelas reformas agrária e urbana dos movimentos pela terra no Brasil, como os sem teto e, sobretudo, as alianças²⁷⁶ entre eles e a convocatória para um retorno organizado e insurgente ao campo, o resituar significativo da terra-território, configuram um outro universo de disputas e de relação do rural-urbano. E pediriam, por isto mesmo, criatividade para pensá-las, porque inteiramente novas.

3.2.2. A *massa* não fala ainda com a *massa*, afinal

A experiência da (ou com a) *multidão* (Martin-Barbero, 2002: 59) parece apontar para um eixo que impede ou turva os caminhos teóricos para se compreender o universo onde deslizam as maiorias em qualquer sociedade (Rocha e Silva, 2007) - ao mesmo tempo dentro e fora, no reafirmar ou no subverter. Elementos que podem ser encontrados, também, no sentido da coletividade cortada por individualidades como a cultura popular e os movimentos que, em reciprocidade, lhes dão corpo, nas suas contradições, cumplicidades e subversões, em rebeldias ou no cotidiano.

Para escapar desse adular ou se refugiar a um popular metafísico, Benjamin atribui a Engels, na sua consternação pela *massa urbana*, a marca de um provincianismo e um moralismo, que dificultam observar a verdade da *multidão* (Martin-Barbero, 2002: 59) das maiorias. Ou seja, pensar a experiência como maneira de se chegar ao que gera a irrupção, com essa gente e as tecnologias, atuais e/ou ancestrais, dentro da história. Contra, portanto, a reprodução mecânica, das linhas de montagem e das engrenagens imaginárias desses grupos imensamente majoritários, aqui e acolá.

Ao partir *das artes menores* e sem a necessidade, obrigatória, de liberar o passado oprimido (que, ativo, não reivindica a emancipação alheia), o mesmo Benjamin tinha o interesse em pensar a sociedade, metodologicamente, partindo do que é marginal, escondido, popular. O que estabelece um confronto com os frankfurtianos, a exemplo de

²⁷⁶ MST e Zapatistas articulam rede de comunicação, via ciberespaço. Orrico (2009). *Movimentos sociais e a internet*. In *Diplô*, edição brasileiro

Adorno, que, crendo piamente na falência da cultura (burguesa), achava que tudo estava perdido, à exceção da arte *mais elevada, le plus pur*, que seria capaz de evitar a sedução da mercadoria e dos autoritarismos (idem: 60).

Para Laclau e Ipola, os conteúdos históricos do popular, mais concretos e mais gerais que a luta de classes, têm uma continuidade que se manifesta “na persistência das tradições populares diante da descontinuidade característica das estruturas de classe” (*apud* Martin-Barbero, *op.cit.*40). Da passividade e silêncio das *massas*- que a informação implode (Braudrillard, 1982) - o *popular liberado*, com atrizes e atores, espaços e conflitos, à margem do social e expostos à condenação ética, política²⁷⁷, em uma teoria desencarnada. Ou que despreza a concretude do que existe no social popular.

Ao lado da invisibilidade (quase) impossível, a questão parece estar na dualidade em que o popular ou seu coletivo abstrato, *povo*, é tratado: agente da revolução, quando oportuno ao projeto alheio; e, ao mesmo tempo, para justificar práticas autoritárias, eterno alienado. A distância aumenta pela contradição, ainda não resolvida, entre o *sujeito* real e o *sujeito* sociológico, ou, como esfera movediça, a distância entre o lugar epistêmico e o lugar social (Gosfroguel, 2010). Ou: quem pode falar em nome de alguém ou quem, simplesmente, fala? (Castro-Gomez, 1998).

Em *La Conquista de América- el problema del otro*, Todorov tenta converter o universo de contradições, recusas, cumplicidades e escaramuças, entre povos originários e a/o conquistadora/or, a um fenômeno exclusivo da comunicação, algo poderoso e prova de superioridade natural: a capacidade ocidental de entender a “los otros” e de manusear informação. “La história ejemplar” da conquista ensina que a civilização ocidental venceu, entre outras coisas, pela sua superioridade na comunicação humana que se firmou, também, na comunicação com o mundo (Todorov, 1987: 259-259).

Vespúcio, no entanto, mesmo no chão mas completamente sem rumo, decretou Cuba como Índia. É o mundo visto pelo avesso ou pelos fundos, tal Judas (Ribeiro, 1999), longe ou muito perto de algum lugar que não o oriente. Em documento de 14 de Junho, 1494, advertia que quem dissesse o contrário, receberia cem açoitadas e teria que pagar uma multa de dez mil maravedies, e teria a língua cortada (Galeano, 1990) Cortam-se

²⁷⁷ Tratam-se de os atores sociais aceitos, mas nunca assumidos pelas práticas políticas de esquerda, como as mulheres, os jovens e as crianças, os desempregados, os portadores de necessidades especiais, homossexuais, prostitutas, alcoólatras, toxicônomos, delinquentes; os espaços como casas de recuperação, hospitais, prisões e casas de espetáculos noturnos; e as tradições culturais e práticas simbólicas e de conhecimentos como a medicina e a religiosidade populares, e mesmo a visão mágica e a sabedoria poética, as festas, as lendas. Em resumo, “o mundo das culturas” populares (Sunkel *apud* Martin. Barbero, *op.cit.* 40).

assim, ainda que metaforicamente, o corpo, os seres e a história na gestão ou mesmo na construção de uma comunicação pública popular no continente.

Por fim, a *conquista da/o outra/o* vai marcar também os perfis da crítica pós-colonial no continente. Ou seja, apesar de uma clarividência inovadora em determinadas dimensões, ela parece, em certos casos, deslizar para uma rendição anunciada ao atribuir formas e limites à iniciante ideologia da guerra, a conquista de corações e mentes, e, também, ao enveredar a experiência colonial para uma quase impossível descolonização, pois a “a conversion integral” seria a possibilidade - ainda que um mero desejo - de “transformar su alma” (Quijano *apud* Castro-Gomez, 2005: 58).

Ao transformar as faces oprimidas em máscaras significantes, que constituem o original, a vontade de poder se converte em simples "punição pelo poder, como língua e ideologia dominantes". Chega-se, portanto, à conclusão de que é impossível" ir além do nível do desejo", estar presa/o nos limites da ação significativa²⁷⁸. Desloca-se, em repetição, toda possibilidade de se autoconstruir em mero reflexo. No mundo ideal, insubmissas/os inteiramente submissas/os. Falantes que não falam. Escritas/os que não escrevem. Um mundo sem vontades. Desmancham-se a rebeldia e o desejo.

Eterna cegueira das/os cantadoras/es de feira²⁷⁹, cegando, como estratégia e política, o que se desenha do todo social como mero reflexo, portanto, de seu projeto de submissão. *Narciso acha feio o que não lhe parece*²⁸⁰. Momento em que a escrita, como a leitura, assumiria(m) “não somente o lugar da constatação, da descrição, ou mesmo da solução, mas, ao contrário, o lugar da resistência, da estruturação e, porque não dizer, do impasse e da hesitação. “É a metáfora da aranha, tecendo sua própria teia e nela se perdendo” (Cabral *apud* Fausto, *op.cit*: 9) . Ou seja, ainda, da autopunição à autodegola.

Ou, mais, o que lhe escapa. Da cegueira histórica ao desejo de morte, ao autoextermínio, enquanto ser ou enquanto classe social. Os outros textos, que se escondem

²⁷⁸ Fausto Neto, A. *op. cit.*

²⁷⁹ “No Sertão Nordestino, os dois instrumentos clássicos de acompanhamento do cantador são a viola e a rabeca. A primeira está presente mais comumente (Cascardo, 2005: 195). No entanto, grandes cantadores, aclamados e reconhecidos dentro do universo da cantoria, escolheram a rabeca como instrumento de acompanhamento, em suas manifestações. **Em Portugal, este instrumento é documentado como intimamente associado aos cegos pedintes** (Oliveira, 1982: 224; Sardinha, 2000: 404-405) (Grifo do pesquisador). Paul Zumthor, em seu estudo sobre a “literatura” medieval calcada na oralidade da transmissão e na vocalidade do texto, fornece a informação que “vários ‘cantores de gesta’ pertenceram à classe, aparentemente numerosa, dos ‘jograis’ cegos, notáveis em toda Europa” (Zumthor, 1993: 58, *apud* Linenburg, 2014: 1) (Grifo do pesquisador).

²⁸⁰ Caetano Veloso, em Sampa, do LP Muito (*Dentro da estrela azulada*), de 1978: “É que Narciso acha feio o que não é espelho/ E à mente apavora o que ainda não é mesmo velho / Nada do que era antes quando não somos mutantes”.

em cada texto, espacariam, quase como norma, aos profanos. Ou seja, às culturas e grupos populares que, não-letrados, se encarregando em construir, ao lado de renição absoluta, a sua auto-degola. “Não será portanto a leitura que esconderá a corda da qual ele pende nas feiras e nos mercados, mas ao contrário, quem produzirá o sebo para que mais celeremente ela possa correr?” (Idem: 10):

Assim, colonialidade do poder e do saber passam, também, a ser categorias chaves nesse debate

As ciências sociais funcionam estruturalmente como um aparelho ideológico que, das portas para dentro, legitimava a exclusão e o disciplinamento daquelas pessoas que não se ajustavam aos perfis de subjetividade de que necessitava o Estado para implementar suas políticas de modernização; das portas para fora, por outro lado, as ciências sociais legitimavam a divisão internacional do trabalho e a desigualdade dos termos de troca e de comércio entre o centro e a periferia, ou seja, os grandes benefícios sociais e econômicos que as potências européias obtinham do domínio sobre suas colunas. A produção da alteridade para dentro e a produção da alteridade para fora formavam parte de um mesmo dispositivo de poder. **A colonialidade do poder e a colonialidade do saber se localizam numa mesma matriz genética.** (Castro-Gómez, 2005: 84) (Grifo do pesquisador).

Ao desgarrar-se dos parâmetros sugeridos por Foucault, o autor dá contribuições que permitem avançar a análise do poder nas sociedades contemporâneas pela existência de uma estrutura de controle da subjetividade; a desloca para a dimensão racial da biopolítica, não apenas na exclusão nos âmbitos da loucura e da sexualidade; e, por último, projeta este conflito para a dimensão epistêmica, como um domínio que gerencia a incessante tentativa de reprodução do capital pela "ocidentalização do imaginário" (Castro-Gomez, *op.cit.*52).

Admitir uma estrutura de controle da subjetividade, enquanto desejo dentro de um projeto integral, é, do ponto de vista da teoria ou da política, presumidamente válida. Daí, a reconhecer - entre o projeto e a consumação dele - a integral conversão, ou seja, a completa *occidentalización del imaginário*, parece - do ponto de vista dos seres sociais dos povos originários e das/os negras/os que chegaram ou, ainda, das/os pardas/os que se multiplicaram - algo irrealizável. Ou, no mínimo, incerto. Poderia parecer, então, um querer demasiado:

La represión cayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos formalizada e objectivada, intelectual o visual. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones (Quijano, 1992: 438).

De Certeau (1996), na contramão a isto, fala da capacidade do imaginário das

camadas populares, em *subverter fazendo*; e, assim, viver, continuamente, na dualidade de um cotidiano pragmático e de uma utopia, o não-lugar ou o não-ainda (Santos, 2006). Freire, por seu turno, lembra que o regime escravocrata não se esgota na experiência do senhor todo-poderoso que ordena, pune e ameaça e da pessoa escravizada que, humilhada, obedece, mas sobretudo na relação de conflito - que depois de tantos séculos, está vivo nas periferias urbanas do mundo todo - entre as duas partes.

E é de aprendizado em aprendizado que se vai fundando uma cultura de resistência, cheia de "manhas", mas de sonhos também. De rebeldia, na aparente acomodação[...] Os quilombos foram um momento exemplar daquele aprendizado de rebeldia, de reinvenção da vida, de assunção da existência e da história por parte de escravas e escravos que, da 'obediência' necessária, partiram em busca da invenção da liberdade (Freire, 2014: 108).

Quadro que sugere um cuidado maior nas linhas de pesquisas sobre as sociedades e o imaginário coletivo onde os grupos humanos se edificam e articulam sua memória. Em vez apenas de silêncios e ocultamentos, buscar uma relação concreta entre eles, com os gritos e mesmo o barulho dos silêncios (Vermeil, 2002). Ou seja, uma revisão atenta para identificar, na opressão objetiva e/ou gerenciada dentro desse esforço de construção de subjetividades da cultura, outras dimensões dos conflitos e insubmissões à esta exploração (Ceceña, 2001).

Nesse *continuum*, quem sabe, seria possível reencontrar pistas que sedimentam uma história que revele, sem negar as possibilidades de outros grupos, as contribuições que as ações de descontentamento - sobretudo de insubmissão - deram no recuperar, na trajetória dos povos e seus movimentos, a história tal qual é *vécue, subie, interpretée et modelée par les classes populaires* (Groues, 2008b), dentro humanidade. Grupos esses que estiveram, de certa maneira, desprovidos da palavra, mais, precisamente, de espaços oficiais, legitimados, para se exprimir como desejam. (Nicolas, *op.cit.*).

O Estado experimental e a refundação da vida comunitária (Santos, 2009, 2006) - não mais refratária²⁸¹ aos passos da humanidade onde estão esses grupos²⁸² e os desejos de teorização de uma experiência localizada nos cerrados centrais - parecem abrir portas e janelas, imperceptíveis, na teoria da comunicação e na sociologia daí decorrentes. Seja pela identificação de epistemologia²⁸³ que dê conta de tantos silêncios mas, também, de rupturas e fazeres que recolocam as/os seres sociais na centralidade de um processo que se

²⁸¹ Isto está em alguns autores com a crise do socialismo real, mas, sobretudo, em Tourraine (1992).

²⁸² Para Bajoit (1992), o movimento popular esteve no centro da história, "*avant et après Marx*".

²⁸³ Este projeto persegue os pressupostos de uma epistemologia do sul, entendida epistemologia como "toda a noção ou idéia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais" (Meneses e Santos, 2009: 9).

inicia antes e não *hace cinco siglos* (Mignolo, 2009).

Que elementos nutririam esta continuidade, do esquecimento à insubordinação da memória coletiva? Como poderiam esses povos ajudar *des-colonizar* a análise face ao movimento em marcha - *a civilização cerratensis*, num processo constitutivo há 18 mil anos - e, por isto, escapariam às disciplinas compartimentadas e à unidade da globalização simbólica, onde se organizam? Limites *da Mass Communication Research* e a da Indústria Cultural que ecoam, fortemente, na formação e na pesquisa, bem como nas análises teóricas sobre os meios e os processos de comunicação (Lemos *et al*, 2004).

Na possibilidade, mais teórica do que real, de se colonizar as subjetividades e as memórias, brotam por isto mesmo os impulsos ou estímulos à uma indagação um tanto arriscada: afinal, além das consciências estilhaçadas (Luandino *apud* Chaves, 1999) seria possível falar em globalizações esfaceladas, não unitárias? De fato, ao contrário do que se sustenta, elas não foram homogêneas e, tão pouco, submeteram à sua lógica o grosso da humanidade. Afinal, como lembra Garcia Márquez, " *los estragos de la vida no son iguales para todos*" (Márquez, 1982: 4).

Na *transmodernidade* de Dussel, uma resposta: a “modernidade significando novidade, avançado, racional-científico, laico, secular é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas épocas históricas [...] modernização como europeização é uma pretensão etnocêntrica e provinciana” (Quijano, 2000: 212-213). Schiavini (2006), entretanto, sugere outra coerência distinta do movimento, linear e obrigatório, do atrasado para o racional-científico, do laico ao secular, a da corresponsabilidade perante a história comum da humanidade, sem hierarquizar as diversas trajetórias.

Para o autor, a humanidade teria que realizar a incompletude do ciclo civilizacional, sem que isto negue outras possibilidades que incluam, inclusive, os povos que desenvolveram e desenvolvem conhecimentos *sofisticados*, em diversas áreas, sem, em certos casos, colocar a natureza em xeque. Na sua visão, alguns povos, no entanto, escolheram produzir riquezas e, outros, guardar a natureza. Realizar esta incompletude seria disponibilizar, à humanidade, as coisas e ideias construídas nos longos processos percorridos

Isto porque o segundo grupo atingiu três dos objetivos que parecem centrais na humanidade: autonomia do indivíduo dentro de plena liberdade coletiva e comunitária; justiça na apropriação e uso coletivos dos bens materiais e imateriais; e o equilíbrio homem-natureza, como partes de um todo (Schiavini, 2008)²⁸⁴.

²⁸⁴ Diálogo com o pesquisador, ao falar do mundo Mehin, em atividades no Kapey- Associação da Terra Mehin/Krahô.

Enquanto os Goyá²⁸⁵ seguem *fantasmas de nós mesmos*, os Avá-Canoeiro, sem o mundo das *andanças*, tomam a mais radical das recusas: desaparecem. Como mulheres e homens, livres e invisíveis, povoam o imaginário e afrontam à brasilidade excludente. Assim, depois de três diásporas, o aldeamento dos jesuítas²⁸⁶ e a retomada do território, em operação de guerra contra o hidroagronegócio nos cerrados, em 1974, o velho Tserompré reafirma uma convicção: “Só o *dia que o waradzu*²⁸⁷ entrar na cabeça do Au´we, ele que vai nos dominar completamente” (Oliveira *apud* Rocha, 2001: 110).

3.2.3. Visão não-hegemônica do mundo e as outras narrativas ainda dissonantes

O imaginado sempre se apresenta voluntarioso nas terras de conquistas²⁸⁸, de linhas abissais²⁸⁹, onde coisas invisíveis justificam sempre as visíveis (Santos, 2007). Mas, mesmo em condições adversas, essa gente negra e parda encontravam meios para (re)inventar o material disponível e fincar bases de uma vida comunitária e cooperativa. Se “*foram bem sucedidos em bater, torcer, cortar em pedaços, arrastar, moer, espremer e ferver o catolicismo*” (Goes e Florentino, 2002: 187)²⁹⁰ que fariam com as tradições herdadas e a capacidade de elaborar/propagar informações de seu interesse?²⁹¹

O compromisso com uma narrativa centrada na cidade tem impedido que as reflexões dos xamãs Marubo, no Vale do Javari (AM)²⁹² - sobre os estrangeiros e as cidades - sejam “tributárias de estruturas de fundo do pensamento ameríndio” e evitem a superação de equívocos na leitura dos trânsitos floresta/cerrado e das estratégias *indígenas* de ocupação do espaço urbano (Cesarino, 2008: 133)²⁹³. Como, também, identificar

²⁸⁵ Povo que empresta nome à província de Goyaz, hoje Goiás. Contactado, na conquista, por volta de 1722, desapareceu completamente, mas sobrevive em inúmeras histórias contraditórias, do imaginário coletivo. Cf. Nota 116.

²⁸⁶ No século XIX, o povo Aw´ué (ou Xavante) esteve submetido ao aldeamento Carretão, dos Jesuítas, onde fica a cidade de Mõssamedes, em Goiás. De onde foge, rumo ao Rio Araguaia e o Mato Grosso.

²⁸⁷ Os Au´we utilizam *waradzu* para se referir à toda pessoa não-originária, *não-indígena*. Em 1500, viviam - pelas narrativas - junto ao mar da Bahia, quase 3 mil quilômetros de onde se encontram hoje.

²⁸⁸ Ver Águas e Rocha, 2010 e 2009.

²⁸⁹ Não se pode esquecer que Tordesilhas partia a província em duas. Goiânia, inclusive, ficaria fora de pretensões portuguesas. Brasília, do outro lado.

²⁹⁰ Pompa (2003) trata desta capacidade dos povos originários em *mastigar* o cristianismo e se apropriar dele, incorporando-o ou transformando-o, em certos casos, *às suas práticas cotidianas*.

²⁹¹ Progressão popular do rumor ou da esperança, “*franchissent les limites d’une paroisse, d’un quartier, d’une province et même d’un État*”, gente com “*l’oreille maligne et la mémoire bonne*” (Nicolas, 1994: 7-9 e 20).

²⁹² Estado do Amazonas.

²⁹³ Entre mentira e alucinação históricas, relatos de Orellana se confirmam, aos poucos, nas narrativas míticas

universo simbólico, de adaptação ou de passagem, que alimentaria os circuitos da cultura popular, num discurso de negação, renovação e continuidade²⁹⁴

O caso das/os posseiras/os urbanas/os e a centralidade das relações transfronteiriças, nas periferias urbanas, oxigenam o debate sobre as relações cidade-campo/cerrado e identificam plataforma de trocas imaginárias mais complexas do que se acreditava até agora. A morte do campo (Mendras, *op.cit*) e a homogeneização do urbano (Fortuna, 2002: 126)²⁹⁵ remetem, de forma oportuna, à Oaxaca, no México, em cuja região viviam cerca de 22 milhões de pessoas, onde as/os conquistadoras/es, para ocupar o campo, impuseram, na mão inversa, o *desmonte das cidades* (Dias, *op.cit*:3).

Lacunas teóricas e históricas sobre tais deslocamentos geram consequências graves para os povos da floresta e dos cerrados nas suas relações com o mundo *não-indígena*, como em Raposa Terra do Sol²⁹⁶, as reservas dos Nandeva/Kaiwoá e Poké, em Dourados, a aldeia urbana Marçal de Souza²⁹⁷, em Campo Grande, e Iny, no Rio Araguaia. A superação dessas resistências poderia contribuir na descoberta de espaços emancipatórios que, no coração das zonas metropolitanas, foram escondidos e despolitizados nos coletivos ou na violência. Ou vão perdurar nos *purgatórios*, da FAO.

Césaire (Mezzadra e Rahola, 2008) reconhece, então, duas questões importantes: a extensão dessa mesma violência aos *exclus du peuple* no seio das metrópoles - o que cria laços de proximidade e algum tipo de solidariedade entre o homem-e-a-mulher comuns em toda geopolítica *do sul* (Santos e Meneses, 2009); por outro, vai atingir, de maneira seletiva, os que, em determinados momentos dessa trajetória, representam algum tipo de fratura do povo integral projetado. A violência urbana no Brasil contemporâneo ilustra, com vigor, a questão.

De Zuñiga, por outro lado, emerge a percepção bem peculiar que confere outra direção à chegada dessa gente às cidades, numa progressiva construção de um universo

dos povos ameríndios: as cidades, no Tapajós, onde “suas moradias e hortas enfileiravam-se à margem do rio por mais de 160 quilômetros [...] era possível ver algumas cidades muito grandes” (Mann, 2005: 193). A grande mentira de Orellana - guerreiras que “depois de seus caprichos feitos”, devolviam os prisioneiros a seus lares (idem: 194) - reencontra, na versão marubo, na história de Shoma Wetsa, uma mulher de ferro que possuía lâminas afiadas nos braços, com as quais exterminava seus inimigos para, em seguida, devorá-los” (Cesarino, 2008: 3).

²⁹⁴ *Em Viva o Povo Brasileiro* (Ribeiro, 1984) e *Quarup* (Callado, 1967), a literatura rompe com a visão passiva. No primeiro, jovens, encarregadas de alimentar prisioneiros holandeses na engorda para serem devorados, *comiam* zelosamente os prisioneiros. No outro, amante de *figurão* da república foge com *indígena* mata adentro, no Xingu, estimulada pelo desejo incontrolado e manifesto publicamente.

²⁹⁵ “Por outras palavras, diria que, com a era industrial, a “morte” do campo e a hegemonização do urbano precipitaram a sociologia para a análise da contemporaneidade vitoriosa da cidade” (idem: 126).

²⁹⁶ Reserva *indígena*, fronteira com a Venezuela, depois de longa batalha judicial, o Supremo Tribunal Federal reconheceu o direito dos povos originários à área contínua dentro do território brasileiro.

²⁹⁷ Diminuta reserva dos Terena, embora na cidade vivam mais de 5 mil pessoas apenas desse povo.

simbólico diferente e contraditório. Não se trata mais de grupos fascinados pelas luzes, nem de camponesas/es inadaptadas/os ou pulverizadas/os numa aglomeração urbana, mas de um grupo “diferente e recente” que edifica sua própria estrutura de práticas e de significados, uma estrutura cultural para a existência. Afinal, o êxodo rural continua na cidade, porque “*nos cités sont de villes peuplés de paysan*” (Zuñiga, 1985: 455).

Culturas em movimento, posseiras/os em Goiânia, como seres sociais chegando e *espaço-tempo* de recorte na pesquisa, vão, à sua maneira, *sitiar* a cidade, apresentar à ela seus métodos e escolher as esferas dos combates, o campo simbólico. O ocupar e o empurrar a alta classe média e as elites para um novo tipo de *burgo* - os jardins - com muros e cercas elétricas temendo a gentália que vive ao lado, na cidade, não retiram o sentido subversivo da percepção, em dado momento, de que se deveria “travar e ganhar, também, a batalha da informação” (Azevedo *apud* Rocha, 2001: 13).

Na coincidência entre teoria e prática, onde coisas invisíveis seguem justificando as visíveis, vem o reconhecimento de que, no campo dos significados, toda pessoa, incluindo as crianças, está habilitada como produtora de sentido. A produção simbólica do posseiro e da posseira, no caso, ganha outro significado, quando se vestem, assim, da *palavra pública*. As práticas políticas se configuram, aí, numa “incircunscritibilidade” absolutamente difícil de ser controlada, porque, mais que um lugar geográfico, se convertem em um espaço comunicativo sem limites (Di Felice, 2004: 229).

Assim, portanto, a *massa* se dissolve, curiosamente, nas entranhas da sociedade que dela se alimentou, com ferocidade e desprezo; e a *multidão* se arrisca a abarcar a multiplicidade de seres sociais embora privilegie com seus olhares, de novo, o operariado urbano (Negri, *op.cit.*), ainda que nutra uma imensa esperança teórica. A revolução tecnológica, construída por toda humanidade, e as intermináveis micro rebeliões sociais (Guatari, 1985) pelo planeta, impuseram rupturas importantes no vale imenso da construção/distribuição da informação, de bens culturais e do conhecimento.

A Internet mudou, também, os modos produção e gestão política do conhecimento, descentralizando estes processos. Graças a ela, já não dependemos apenas da boa vontade do mercado, da burocracia, dos grandes meios de comunicação de massa, da indústria editorial, do marketing, das “modas” impostas pelos supostos “centros” de produção acadêmica – Europa e EUA – e dos grupos de poder intelectual para produzir e divulgar ideias, nem, mais do que isto, discuti-las e reelaborá-las junto a um grande número de pessoas em todo o mundo. **Esta mudança tem consequências não apenas nos modos como se realiza o trabalho intelectual, como também no lugar ocupado pelos intelectuais na sociedade.** (Lemos *et al.* 2012: 1) (Grifos d pesquisador).

Aqui ou acolá, para além de enquadramentos conceituais, as camadas populares, portanto, se revitalizam quando compreendem, de maneira antecipatória, como as/os posseiras/os urbanas/os, que o campo da comunicação e do simbólico seria plataforma decisiva nas práticas políticas futuras e nos embates/construções simbólicos imprescindíveis nos diálogos e compartilhamentos globais²⁹⁸. Como sinalizam, de forma oportuna na pesquisa, e, depois, se articulam dentro de um midiativismo na construção de outras possibilidades - teóricas e pragmáticas - de uma comunicação livre e efetiva.

Esta dinâmica de sociabilidade permite criar um novo hábito cidadão, humano, que precisa, no entanto, de um respaldo desta rede.

É preciso pensar que estamos em rede por meio de nossas próprias pernas e que, se desejamos mais democracia nos meios de comunicação, desejamos, com ainda mais ênfase, uma revisão do próprio modelo de sociabilidade humana, pois o atual, de “massa”, parece-nos ultrapassado (Belisário *et al*, 2010: 4) (Grifo do pesquisador).

Embora no esforço de se ater às características de cada um desses campos, caberia indagar: como evitar o desperdício de tanta experiência e convertê-la em possibilidades, onde o que parece abstrato se manifeste em algo inteligível (Santos, 2006), de maneira que justiça cognitiva passe a ser capacitação cognitiva, enquanto ato cotidiano de se viver e/ou de narrar? Uma plataforma como espaço - comunitário-e- público - de conhecimentos para que a gente comum participe (que mais precisa deles) enquanto consumidora/or, crítica/o, praticantes e filósofa/o (Visanathan, 2004: 69-70).

Uma epistemologia que, refutando, crítica e criativamente, o projeto moderno – que, no caso, a identifica como um lugar exterior a todas as formas e práticas de produção de conhecimento, embora use o auto-reconhecimento para estabelecer a verdade e o erro, bem como os critérios entre falsos e verdadeiros – se baseie no reconhecimento da dignidade de todos os saberes, da diversidade das formas de conhecer, o que leva à redefinição da validade de cada uma dessas formas, até mesmo a ciência moderna (Nunes, 2009: 232-233).

Porque, além de desqualificar os outros saberes, esse projeto de ciência se apropria de parte deles, desde que submetidos “ao tribunal de soberania epistêmica ou às soberanias particulares de diferentes domínios do saber certificado”, como o percurso estranho dos saberes sobre a biodiversidade até à etno-ciência ou, ainda, a transformação de saberes e conhecimentos em um objeto privado, que possa ser vendido e comprado, numa dinâmica

²⁹⁸ Quanto à luta pela posse da terra, uma comunicação popular e o ciberespaço, em Goiás, conferir Rocha (2019, 2016a, 2016b, 2011, 2010, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2006a, 2006b, 2006c, 2004b, 2004c, 2002a, 2002b, 2001, 1999, 1999, 1991, 1987), Rocha e Talga (2017) e Marinho (2009) e Rodrigues (1989). A primeira atividade dos movimentos populares por um governo autônomo em Oaxaca, em 2009, foi a ocupação, como ação estratégica, da TV da Universidade Autônoma da cidade.

alheia a quem, noutra dinâmica, o concebeu (idem: 235), o produziu e, quase sempre, o guardou coletivamente .

Uma epistemologia do Sul, portanto. Onde a validação de um conhecimento depende de como ele afeta e/ou libera a condição de oprimidas/os e, cuja reedificação radical, brote do encontro com as experiências de populações, grupos e coletivos populares, de modo especial no Sul global (ibid.: 227-239). O que, coerente, enxerga as extensões do epistemicídio (Santos, 2006: 457; 1998: 208) e do trabalho não criativo que levam à estratosférica concentração das riquezas materiais (Pikkety, op.cit) – das assimilações à destruição – no seio do Norte global e nas cidades metropolitanas.

A epistemologia do Sul aparece como uma refundação radical da relação entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas nas práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser 'traduzido' ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal (Nunes, *op.cit.* 236-237).

Para Santos, os movimentos populares ou os *invisíveis* da teoria crítica – “*os povos indígenas da América Latina – ou, quando muito, visíveis enquanto camponeses*” – são as *subjetividades individuais e coletivas* das lutas mais progressistas das últimas décadas. O que aponta à incapacidade de aprender como esses agentes da transformação (2002; 2009a) - “*menos civilizados e menos competentes*” que invadem *a outra* civilização, contestam o lugar que aquela ciência auto reivindica – e, no desconforto da prova, outra grande recusa: *de vários saberes em presença* (Meneses, 2009: 19).

3.3. Um paradigma insurgente

3.3.1. Das ausências e das presenças. Por um outro cosmopolitismo

Numa realidade, ou seja, em um contexto de globalização, imaginada ou não realizada de todo, o pensamento de Boaventura de Sousa Santos abre, de fato, novas possibilidades para superar tais limites ao propor, na sociologia das ausências, um proceder pelo qual aquilo que existe socialmente, mas é ininteligível na teoria, torne-se resultado ativo de determinados processos sociais. O que permite revelar as experiências ou aspirações que foram suprimidas e desnuda, ao mesmo tempo, as estratégias generosas ou ambíguas de transparências como de opacidades.

Portanto, tem por objetivo revelar as experiências, iniciativas e concepções que foram ou ainda são suprimidas, de maneira eficaz, pelos mecanismos da globalização

hegemônica por serem expressão de necessidades ou aspirações emancipatórias (Santos, 2006: 197), populares. Universo em que, no exercício de uma imaginação cartográfica inspiradora e violentando a própria lógica dessa globalização, assegure ver em cada escala ou esfera de representação não só o que ela mostra, mas, também, o que tende ou é estimulada e educada/treinada a ocultar e negar o que não se enquadra no seu olhar.

Postura que, para o autor, se orienta para decifrar mapas cognitivos, que mesmo quando opera em escalas diferentes e simultâneas, no intuito de detectar os embriões dessas articulações locais/globais (Santos, 1995a: 456-473; Santos, 2002a), indo além ou desobedecendo aos cânones científicos pré-estabelecidos. Ou, criticamente, se opor a eles e fixar, também, narrativas ou limites similares e excludentes, de tempos e gente. E identificar as condições e processos que geram aparente fatalidade - da inconsistência à inadequação - das lutas contra hegemônicas locais num *mundo globalizado*.

Ou seja, lutas *inadequadas* porque não podiam, até então, articular-se com as lutas em outros lugares no mundo²⁹⁹, esvaziando-se como alternativas contra as hegemônicas credíveis. Cabe, então, revelar que tal *inviabilidade* é resultado de políticas específicas para suprimir ou desacreditar essas articulações³⁰⁰, de alto poder explosivo. Assim, o local, o particular, o comunitário e o coletivo não desaparecem no universal e no global (e no individualismo), reencontrados pela sociologia das ausências que tende a ver, neles, as possibilidades da vida e das resistências (Santos, 2006: 197).

Sentido em que a sociologia das ausências se propõe a investigar e demonstrar que “*o que não existe é, na verdade, activamente produzido como inexistente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe*”. Ainda que o objeto empírico seja considerado impossível para as ciências sociais convencionais, pois já na sua formulação há sintomas de ruptura com elas, cabe à sociologia das ausências *transformar objectos impossíveis em possíveis e, com base neles, transformar as ausências em presenças*. (Idem: 102), concretas e não desencarnadas.

O pensar de Boaventura Santos reencontra, na cena política, as/os que, concretas/os

²⁹⁹A Via Campesina, no entanto, aponta noutra direção, uma articulação camponesa de caráter mundial: “[...] criada em 1992 e é uma articulação de diversas organizações camponesas da Ásia, África, América e Europa. Em seus documentos, a Via Campesina registra que tem como objetivo a construção de um modelo de desenvolvimento da agricultura, que garanta a soberania alimentar como direito dos povos de definir sua própria política agrícola, bem como a preservação do meio ambiente, o desenvolvimento com socialização da terra e da renda (VIA CAMPESINA, s.n.t.). No Brasil, estão vinculados à Via Campesina: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST; Movimento dos Pequenos Agricultores - MPA; Movimento dos Atingidos por Barragens - MAB, Comissão Pastoral da Terra - CPT e Movimento das Mulheres Camponesas – MMC” (Fernandes, 2003: 2).

³⁰⁰ Aqui, há um reencontro com as teorias de Caparelli, op.cit.

demais nas cenas sociais diversas, foram expulsas/os pela teoria - ou demarcadas/os para a derrota no chão batido das e pelas ciências sociais (Lander, *op.cit*). Reconhecidas/os num viés epistêmico específico e não-distanciado, porque, metodologicamente, estimulado a um proceder compartilhado. Mas, de modo especial, pelas suas práticas e tecnologias ancestrais, indispensáveis à humanidade nas tentativas de superação da crise profunda a que foi atirada pelo modelo capitalista.

Procuo dar consistência política a uma orientação epistemológica, analisando a globalização como uma zona de confrontação entre projectos hegemônicos e projectos contra-hegemônicos. O sul surge, então, como protagonista da globalização contra-hegemônica (ibid:33).

Nesse contexto imaginativo, a sociologia das ausências amplia o presente e a sociologia das emergências reduz o futuro, agregando aí o que foi excluído pela razão metonímica, tendo-o como um dos seus imperativos. Na ampliação simbólica dos saberes, são (re)encontradas práticas e agentes para visualizar tendências desse futuro - e pegadas do passado e mitos vivos - a que Santos define como ainda-*não*. Consciência antecipatória e o inconformismo face à carência, cuja superação se aloja no horizonte das possibilidades, tornam-se o elemento subjetivo dessa sociologia (2004: 796-7).

A sociologia das ausências e a sociologia das emergências, pois, visualizam outras formas de globalização – o *cosmopolitismo insurgente e o patrimônio comum da humanidade* – nas suas vertentes contra hegemônicas em todo o mundo, onde as populações locais, de modo especial seus movimentos sociais populares, articulam redes diversas, maneiras de enfrentar ou resistir e de não se submeter à exclusão social e, numa participação democrática, construir a comunidade e as alternativas de desenvolvimento de conhecimentos (Santos, 2006), que lhes são imprescindíveis.

O ciberespaço, ainda que impondo alguns riscos, seria a esfera onde, para além das redes solidárias de conhecimento, a contra hegemonia global ganharia consistência mais acelerada porque, mais que um campo anárquico, se converte na plataforma de intervenção política sem limites? Isso porque, além de ampliar o lugar geográfico que, dilatando também a dimensão do *nosso* (enquanto espaço concreto ou imaginado), se estabelece no que parecia, até pouco tempo, exclusivo da globalização e de seus agentes (Escobar, 2004; Quéau, 2004: 465; Lemos *et al*, 2004; Santos, 2006: 306-311).

Articular, portanto, redistribuição e conhecimento, comunicação e cumplicidade, numa ecologia do cuidado, torna mais visível – porque realizável – a nova constelação de significados, anárquicos e libertários, enquanto ação política e cultural. As esferas sólidas ou simbólicas da vida, nas pequenas humanidades (Santos, *op.cit*) e na cidade

metropolitana, se convertem em espaço de disputa política pelo controle dos processos culturais e tecnológicos das redes, de maneira arrancá-los enquanto esfera exclusiva do capital e das multinacionais do veneno simbólico³⁰¹ (Shiva, 2016; Rocha e Talga, 2016).

Mundos que, incomunicantes, se renovam, ciclicamente, há milhares de anos. A tecnologia de reprodução material das sociedades cria as *condições objetivas* e, no uso das bases da cultura e da circulação de bens simbólicos, articular-se contra hegemonias. As/os novas/os interlocutoras/es estão na rua, sobretudo na luta³⁰² e são todas/os *as/os otras/os*: exploradas/os, excluídas/os, sem-terra, sem teto, sem partido, sem voz e sem rosto; as/os que não estão, nem podem estar nas instituições de poder, mas se batem para “*no aceptar la sumision en ningún terreno, en ningún lugar*” (Ceceña, 2002: 13).

Em minha opinião, **é nesta globalização alternativa e no seu embate com a globalização neoliberal que se estão a tecer os novos caminhos da emancipação social.** Este embate, que metaforicamente se pode caracterizar como um embate entre Norte global e o Sul global, tende a ser particularmente intenso nos países de desenvolvimento intermédio ou países semiperiféricos e, portanto, **é neles também que as potencialidades e os limites da reinvenção da emancipação social mais claramente se revelam** (Santos, 2008: 9-10) (Grifos do pesquisador).

Numa leitura, possível pela proximidade com grupos populares ameríndios, Santos (re)encontra, também, a dimensão reencantada “do senso comum” (idem: 210), que seria, de fato, o diálogo com aspectos determinantes da cosmovisão dos povos dos cerrados, “uma gente do encantamento e da palavra” (Martins *apud* Rocha 2001: 6; Le Bohm, 1980; Águas e Rocha, 2009, 2010; Rocha *et al.* 2017). Ou seja, “um tipo de carnavalização das próprias práticas sociais, até mesmo o riso e a ludicidade” (Santos, *op.cit*:210) como elementos, inevitáveis e corrosivos, na existência e suas narrativas.

O que estimularia atenção alargada nas leituras sobre esse popular primeiro na longa trajetória pelos cerrados centrais. Inquietação libertária, no cotidiano ou no pós-conquista, pela recusa, teimosa, a um projeto injusto de sociedade. Ou seja, “*uma atividade subversiva que não saiba como subverter-se cai facilmente na rotina reguladora*”. Já que a “*transgressão é quase uma necessidade*”, privilegiar, portanto, as margens e as periferias como “campos para a reconstrução das energias emancipatórias”

³⁰¹ Para Shiva (2016), os 12 maiores acionistas da Monsanto eram, não por acaso, os maiores acionistas também do Facebook. A fusão da empresa de agrotóxico com a Bayer amplia mais os riscos à vida e à saúde em todo mundo. Rocha e Talga (2016) tratam da questão das multinacionais do veneno e a luta simbólica nos cerrados, especificamente.

³⁰² “Pero también lo sabemos bien que tu corazón está un poco contento de que aquí te vas a encontrar con otras mujeres que luchan. De repente tal vez te ayude en tu lucha el escuchar y conocer otras luchas de como mujeres que somos. Por eso te pedimos que siempre tengas respeto a los directos pensamientos y modo. Todas que estamos aquí, y muchas más que no están presentes, somos mujeres que luchan” (Amada, 2019).

(2006: 211). Afinal, “*en las periferias, estamos acostumbrados*” (Achugar, 1977: 382).

Para Santos, os movimentos sociais populares ou os *invisíveis* da teoria crítica – “*os povos indígenas da América Latina – ou, quando muito, visíveis enquanto camponeses*” – são as *subjetividades individuais e coletivas* das lutas mais progressistas das últimas décadas. O que aponta à uma incapacidade de aprender com esses agentes da transformação (2002, 2009a), gente com longa trajetória e cujos saberes acumulados, ainda que dentro de outra cientificidade (Freire, 2004), se apresentam, voluntariosos, com suas tecnologias ancestrais como alternativas sustentáveis à humanidade.

Isto significa que os **grupos sociais mais radicalmente excluídos pela sociedade capitalista, colonialista e patriarcal, muitos dos quais foram considerados resíduos do passado em vias de extinção ou de branqueamento, são os que, do ponto de vista das epistemologias do sul, nos estão a indicar uma saída com futuro, um futuro digno da humanidade e de todas as naturezas humanas e não-humanas que a compõem.** (Santos, 2017: 3) (Grifo do pesquisador).

Da centralidade das margens, na trajetória da humanidade (Bajoit, *op.cit*), o reencontro teórico com a mulher e o homem simples que - atada/o por opção ao lugar, como existência e pertença - não abrem mão dos laços que a e o vincula a ele, com o qual pulsam e do qual participam na intensa contribuição simbólica – conhecimentos e tecnologias ancestrais – que, dos cerrados centrais, emprestam. Isto se dá com determinada convicção - oriunda da cientificidade de suas culturas - bem como através da recusa ao modelo de sociedade, predatório e concentrador, assim antecipatória.

Vontade que se atira na antecipação de algo radicalmente melhor, pelo qual vale a pena lutar (Santos, 2006: 205). Ao lado do trabalho criativo, não *para los otros/as*³⁰³, e das intersubjetividades, determinantes na existência, interessa no compartilhar - radical e democrático – o organizar e o distribuir a informação, o conhecimento e bens culturais, como forma de (auto) gerir a produção imaterial coletiva. Um cosmopolitismo insurgente, porque mais valem os riscos todos da luta, que a punição da auto degola esperada pelo alheio³⁰⁴. Que maneiras outras de se assegurar as vozes no mundo?³⁰⁵

3.3.2. Das terras do *benvirá*³⁰⁶: a natureza enquanto espaço infinito, casa e pensar

O pensamento de Boaventura Santos, no leque e diálogos com autores pós-coloniais, recupera, ainda, duas outras perspectivas determinantes para se compreender as

³⁰³ Perspectiva que se repete em Holloway, *op.cit*; Dias, *op.cit*.

³⁰⁴ Cabral, in Fausto. *op.cit*.

³⁰⁵ Ver Santos (2008), neste sentido.

³⁰⁶ Título de Canção (e álbum), Geraldo Vandré, 1973.

práticas e o pensar das culturas populares, no Brasil e na América Latina: a dimensão fundamental do local, do lugar, que, de maneira obrigatória e, portanto, coerente, leve às dimensões da natureza enquanto peça estratégica - na lógica das conquistas e do capitalismo que se seguiu - sobretudo, enquanto o chão que se pisa, espaço infinito, “direção”³⁰⁷, casa (onde cabem todos os mundos³⁰⁸), modo de se viver e pensar.

Num alerta, surpreendente, que, embora ciente da exploração humana/natureza no projeto da modernidade - “classe (capitalismo), raça (racismo) e sexo (patriarcado)” - ele mesmo, o autor, “não tem dado atenção suficiente que este desejo se assentou na dualidade sociedade/natureza” (Santos, 2018: 2). O que estimula ao convite para arrastá-lo, enquanto pulsão teórica e dose elevada de confortante atrevimento, no mergulhar reflexivo da ousada e milenar trajetória civilizacional cerradeira, onde sábias-e-sábios deram corpo à cosmovisão que se efetiva numa co-evolução com a natureza.

Sentido em que Coronil observa que, assim, o seu papel na criação de riquezas ofereceria uma visão diferente do capitalismo, pois “a inclusão da natureza (e dos agentes a ela associados) deveria substituir a relação capital/trabalho da centralidade ossificada que tem ocupado na teoria marxista” (*apud* Lander, *op.cit.*). Ou seja, em resumo, nem a natureza caminhou sozinha e, tão pouco, se esperou o Gênesis³⁰⁹, o mundo pronto: *as gentes* dos cerrados coorganizam as existências em conjunto com os seus sócio biomas (Porto Gonçalves, *op.cit.*), numa curiosa e rica reciprocidade.

Procuram resgatar os conhecimentos produzidos do outro lado da linha abissal, o lado colonial da exclusão, de modo a poder integrá-los em amplas ecologias de saberes onde poderão interagir com os conhecimentos científicos e filosóficos com vista a construir uma nova compreensão/transformação do mundo. (Santos, 2018: 4).

Para Porto-Gonçalves e para Ribeiro, é, no entanto, na ocupação dos espaços – incluindo suas práticas agrícolas – que os povos grafam, de maneira mais precisa, a sua trajetória sobre os cerrados. Na agricultura itinerante, se regenera a vegetação nativa e, como atividade complementar, garantem outras fontes de alimentos e a reprodução social.

³⁰⁷ “O conforto que o local oferece não é o conforto do repouso, mas um sentido de direção” (Santos, 2006: 206).

³⁰⁸ Uma perspectiva indígena-camponesa das/os zapatistas. *El zapatismo - De la inclusión en la nación al mundo en el que quepan todos los mundos* (Ceceña, 2004).

³⁰⁹ “Conceber a natureza e a sociedade (ou a humanidade) como duas entidades, duas substâncias na terminologia de Descartes, totalmente distintas e independentes uma da outra, tal como acontece com a dicotomia corpo-alma e construir nessa base todo um sistema filosófico é uma inovação revolucionária. [...] A concepção cartesiana tem obviamente muitos antecedentes, dos mais antigos **do Velho Testamento (livro do Gênesis)** [...]. Mas foi Descartes que conferiu ao dualismo a consistência de todo um sistema filosófico.” (Idem: 2). (Grifo do pesquisador).

Na reciprocidade com a natureza, oferecem outro modelo de ajuntamento humano, como resposta: “*Sua contrapartida é uma baixa concentração demográfica e uma dispersão dos agrupamentos humanos*” (Ribeiro, 2005: 163).

O que contraria, em radicalidade, grupos posteriores que, oportunisticamente, se ajustaram ao projeto predatório das elites nacionais, brancas e *criollas*. Toda ação, mais violenta ou mais sutil, no avanço do capital sobre estes sóciobiomas - na colônia, império ou república - se sustentou em bases escravocratas, determinantes também na conformação do que se define como sociedade brasileira, na sua *brasilidade* excludente³¹⁰ e racista³¹¹. Em resumo, contou com aliança, estratégica e nada ingênua, de estratos no topo da pirâmide social, Igreja, forças armadas/policiais³¹² e intelectuais,

Torres Ribeiro define a tentativa de ação hegemônica sobre espaço físico - geográfico, como *alienação territorial*- “a venda do patrimônio natural e cultural” - construída pelas “classes médias e altas” que “tecem, de forma eficiente, os elos externo-internos e, que se envolvem na defesa política de novos impulsos globais” (Ribeiro e Silva, 2004 *apud* Torres Ribeiro, 2005: 266). Conservadores ou progressistas, revezando na gestão do Estado, aprofundam a perspectiva de impor a “aceitação ideológica do apartheid e do darwinismo social”³¹³, na ocupação e uso do solo:

A alienação territorial é formada, portanto, por uma construção ideológica tecnicamente sofisticada, que abstrai a co-presença e conduz à acomodação incondicional aos objetivos da ação hegemônica, a única considerada racional. As formas assumidas [...] são múltiplas e heterogêneas, incluindo desde a adesão entusiasta a projetos de renovação urbana que ampliam as desigualdades sociais (Ciccolella, 2004) até a justificativa da construção, com recursos públicos, de ambientes socialmente exclusivos (Ribeiro, 2005: 267).

Campos (1987: 37), mesmo na crença de que o progresso representa, de maneira obrigatória, um caminhar campo-cidade, e reforçando a ideologia dos espaços vazios, ao

³¹⁰ “**Outro objetivo favorável para a imigração e para a colonização era promover o aprimoramento e o ‘branqueamento’ da população brasileira. Todavia, essa imigração não podia ser, assim, realizada por qualquer povo, mas pelos imigrantes europeus [...] (PETRONE, 1984, p. 39). A busca pela ‘arianização’ excluía os negros, os chineses e os japoneses. Os negros pela busca do branqueamento da população e pela desvalorização do trabalho manual vinculada à pessoa do escravo. Os chineses eram considerados inferiores e os japoneses representavam uma ameaça para os fazendeiros devido à compra de grandes parcelas de terra pelo governo japonês para projetos de colonização em São Paulo.** [...] Os colonos (açorianos, italianos e alemães) recebiam um lote do governo “()

³¹¹ “*Existe um povo que a bandeira empresta/P'ra cobrir tanta infâmia e cobardia!... /Meu Deus! meu Deus! /mas que bandeira é esta, / [...] Que a brisa do Brasil beija e balança, / [...] Antes te houvessem roto na batalha, / Que servires a um povo de mortalha!* ((Castro Alves – *Navio Negreiro*)

³¹² “Os pistoleiros, encapuzados, tinham escopetas, pistolas e revólveres. Chegaram ao local em duas caminhonetas. No acampamento estavam, além dos adultos, 11 crianças entre 3 meses e 10 anos de idade, além de uma mulher grávida de 3 meses” (*Jornal GGN*, edição 07/05/2018).

³¹³ “Assim, as críticas ao neoliberalismo demandam o seu complemento pela análise da estruturação das relações de classe (Oliveira, 1976) *apud* Ribeiro (2005: 266) e interétnicas que explicam a aceitação ideológica do *apartheid* e do darwinismo social [...]corresponde à influência do economicismo e do pragmatismo na interpretação da experiência social” (Ribeiro, 2005: 267).

analisar o que ele define como “uma inexpressiva população, dispersa em um vasto território (660.193 km²)”, abre uma perspectiva interessante, do ponto de vista teórico, que é o residir “em *pequenas cidades ou em vilas – não se podendo, então, falar em meio urbano em Goiás, na época*”. Processo que, para Pontes Mendes, levou à conversão da economia rural agrária em economia urbana de base agrária (2005).

Agregue-se que, na América Latina e no Caribe, **há um componente étnico e racial conformando as classes sociais** (Aníbal Quijano) **que tem na monopolização das terras por brancos e seus descendentes crioulos sua base e, assim, entre nós a estrutura de classes é etnizada.** A questão agrária emerge hoje não só em suas dimensões social e política, mas também epistêmica, impulsionada por movimentos que explicitam suas reivindicações territoriais, sejam eles afrodescendentes, indigenatos e povos originários, além de outros como os seringueiros, geraizeiros, retireiros (Rio Araguaia) (Porto-Gonçalves, 2006: 17) (Grifo do pesquisador).

Uma economia urbana de base agrária torna-se, então, conceito central na compreensão e (re)definição desses novos espaços, considerando-se, de um lado, a *fúria civilizatória* do hidroagronegócio com condomínios habitacionais luxuosos no campo ou as cidades-fantasma³¹⁴, empurradas/os pelo confisco das terras; e, de outro, os povos dos cerrados em oposição à ela, alimentados pela herança cultural, saberes e tecnologias ancestrais, mais aptos/as, porque construídos/as em coevolução com os ecossistemas, num convívio existencial produtivo e criativo com este sócio bioma.

Contexto em que o ter ou o *não-ter* se (des)encontram muito mais que delimitadores de espaços, inclusive da propriedade, ao comportar ou não as dimensões históricas de um estar juntas/os, como seres livres e solidárias/os, na ocupação e no compartilhar os espaços e a natureza. No que Ribeiro já mencionara, a reciprocidade. Ou seja, na mata, a estrada formando um balão, próximo à casa, onde a “área interna desse balão não era propriedade privada, mas partilhada com outras famílias que ali quisessem caçar ou coletar” (Porto-Gonçalves, 2001a).

A *urihi*, um território ampliado, como o nosso lugar. Coletivo, compartilhado e, de modo renovador, “o nosso papel e nosso pensamento” (David, *op.cit*). A terra infinita, sem cercas, como desafiam, ainda, a cosmovisão A’uwê e personagens das novelas de Scorza³¹⁵. Trajetória de lutas em defesa da terra como algo de todas/os, “também uma luta

³¹⁴ “Cristinópolis é uma “cidade-fantasma”. O lugarejo, situado no município de Salto do Céu (MT), já abrigou cerca de 2 mil pessoas, mas tornou-se gradativamente um dos ícones do processo de expulsão dos pequenos produtores rurais do Cerrado, que cedem lugar para as grandes empresas do agronegócio. Casas abandonadas e comércios fechados são o que restou da aparente prosperidade. A decadência de Cristinópolis começou nos anos 90, quando a inviabilidade econômica da pequena produção de arroz passou a *empurrar* moradores para outras regiões, principalmente para o norte” (Águas e Rocha, 2009: 6).

²⁸³ Como referência, as obras de Scorza (1970, 1972, 1975, 1977, 1979 e 2001).

de todos nós”. Assim, na Ilha da Maré³¹⁶, Santos alerta que é “equivocado falar de solidariedade para com as mulheres [...] Trata-se antes de nos juntarmos a elas nesta luta e correr os riscos que isso implica” (Santos, 2018).

A terra representada – e compreendida – a partir da mulher. Pachamama³¹⁷, como representação da vida, da fertilidade, da prosperidade e da responsabilidade em elaborar, teoricamente, as cosmovisões que, antes de tudo, conferem sentido a tantas culturas dos cerrados, como à sociedade matrilinea Boe³¹⁸. Assim, Pacha mantém ciclos para que a vida siga seu percurso, não só no sentido reprodutivo mas filosófico, histórico e sócio-antropológico. O patriarcado e a divisão do trabalho tentam reduzir o poder e a importância social das mulheres entre os povos, até hoje (Gomes *et al*, 2013).

Quando falamos de terra, do direito à terra, falamos de um direito sagrado para as mulheres. É a Mãe Terra, né? Nós mulheres temos uma relação muito forte, porque é uma relação de troca. A questão da terra é uma luta constante das mulheres. Para nós, a terra é sagrada e um meio (Amorim, 2018: 3).

A Mãe-do-Ouro³¹⁹, no veio criativo de Pachamama e Catxekwyj³²⁰, como definição profunda de gênero que confere dimensão singela e sofisticada, em caráter antecipatório, ao feminino/feminista no imaginário popular dos cerrados, apesar das contradições ainda não superadas. As contribuições das mulheres, nesses processos, obriga retorno aos movimentos messiânicos, radicais na superfície e, muito mais, nos subterrâneos, com Santa Dica, Trombas e Formoso e práticas de posseiras/os urbanas /os. Afinal, “a questão da terra é uma luta constante para nós mulheres” (idem: 3).

³¹⁶ Ilha da Maré é uma comunidade com parte quilombola e maioria quase absoluta, 93%, de negras/os e pardas/os, na Bahia de Todos os Santos, que passou a reivindicar os direitos humanos da lugar, contra a poluição ambiental degradante. “Pode uma ilha ser considerada sujeito de direitos humanos? Na Bahia, uma população negra e empobrecida acha que sim. Ao fazê-lo, afasta-se do capitalismo — e se aproxima de Espinosa” (Santos, 2018: 1).

³¹⁷ *Pacha*, terra; *mama*, mãe – na língua quéchua. Conceito, princípio ou entidade, da cosmovisão ameríndia, em que a Mãe Terra é que gera a vida e mesmo a natureza, e tudo que elas comportam. “A natureza, ou Pacha Mama, onde se cria e realiza a vida, tem direito a que lhe seja integralmente respeitada a existência, a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, bem como a sua estrutura, funções e processos evolutivos. Qualquer pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir das autoridades públicas o cumprimento dos direitos da natureza. Os procedimentos para interpretar e aplicar tais direitos estarão de acordo com os princípios estabelecidos pela Constituição. O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas, e bem assim os coletivos, a protegerem a natureza, e promoverá o respeito por todos os elementos que constituem um ecossistema”. (Art. 71, da Constituição do Equador *apud* Santos, op.cit: 4).

³¹⁸ Boe, ou erroneamente Bororo, é sociedade cerradeira que impressiona a Lévi-Strauss pela sua complexidade e, de cujas/os sábias/os recebeu influência determinante na construção de seu pensamento, o estruturalismo (op.cit).

³¹⁹ Mãe-do-Ouro, figura mítica dos cerrados centrais, que defende a natureza, “é ainda mais implacável ao saber de um caso de violência contra a mulher. Aí, durante a madrugada, a bola de fogo se transforma em uma belíssima mulher” e persegue os algozes (Resende, 2016: 1).

³²⁰ Também figua mítica dos cerrados, cultura Mehrin, e ainda nome de escola agroecológica no seu território.

3. 3.3. Da vida compartilhada e da comunicação insubmissa, a *cerradania*

As experiências de comunicação e informação, básicas para a sociologia das ausências/ emergências, seriam, na dimensão histórica, diálogos e conflitos estimulados pela revolução tecnológica, “entre fluxos globais de informação e seus meios e as redes de comunicação independentes transnacionais e os meios independentes alternativos” (Santos, *op.cit.*:122), em cada época? Ou seja, “na proliferação de referentes circulantes, em que as formas de referência podem coexistir sem nunca se misturar, há de atender ao que está ligado, ao que se constitui em rede”, segundo Mendes (2000: 2).

O ativismo de fronteiras e a engenhosa plataforma simbólica dos cerrados entre rios, que Brito já identificara, de maneira oportuna, no Alto e Baixo Araguaia, séculos atrás, se apresentam, de forma concreta, para estabelecer laços antecipatórios com a sociologia das ausências/emergências, num diálogo/combate trans-histórico, ainda que delirante (Gruzinski, *op.cit.*). No caso, porque o “ativismo transfronteiriço constitui um paradigma emergente, o paradigma da globalização contra hegemônica, campo fértil “para uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema” (Santos, *op.cit.*: 196 e 205).

Como, ao mesmo tempo, ficam as práticas e as narrativas outras que se articulam na recusa como no convívio, voluntário ou imposto, com as lógicas de conquista, da colônia aos dias atuais. A que Casanova define como os neocolonialismos internos (2003) que, portanto, não podem ser abandonados pela importância estratégica na consolidação das etapas do capitalismo mundo a fora e nos cerrados centrais. Algo tão estratégico que lógica hegemônica, a “vencedora”, não suporta “partilhar o campo epistemológico”, pois se revelarão “extermínio, expulsão, esquecimento” (idem: 310).

A questão a aprofundar, então, do ponto de vista do compartilhar, comum nos movimentos sociais populares, em que modo se deram ou se dão tais diálogos já que, campos opostos e que se opõem, na forma e conteúdo, entre quem tem a propriedade dos meios³²¹ e controla a gestão – da comunicação à outras fatias do que se denomina serviço público – dos meios convencionais de divulgação em diferentes escalas e as/os que, vítimas e combatentes, ao mesmo tempo, se batem contra esta mesma lógica de mundo de maneira marcante – ou a seu modo – nos últimos cinco séculos.

³²¹ O segundo problema está ligado ao “controle dos meios de comunicação de massa”. A não ser no elevado nível de abstração em que trabalham muitos teóricos deliberacionistas, o que torna suas reflexões pouco úteis para compreender e transformar a realidade, não é possível ignorar que o debate público se efetiva na mídia; portanto, é fundamental discutir quem controla os conteúdos que ela transmite (Miguel, 2000). A concentração da propriedade da mídia nas mãos de uns poucos grupos é um fenômeno mundial, com conseqüências graves para a democracia (Bagdikian, 1997; McChesney, 1999).

A comunicação, portanto, como esfera de construção de sociedades, para além de importantes plataformas de embates/ combates simbólicos. Algo que tem escapado mesmo aos teóricos do chamado campo progressista, que, embora a levem em conta pela relevância na consolidação e continuidade do projeto capitalista, se limitam, no poder ou nas leituras críticas, a reproduzir o modelo centralizador da informação e comunicação e, por outro, não conseguiram percebê-la como plataforma fundamental de disputas e elaboração de um outro modelo de sociedade.

Em outros termos, **é um modo de comunicação característico das lutas populares para dar fim aos regimes ditatoriais na América Latina e em seguida para reorganizar as sociedades em bases democráticas, social e politicamente equitativas** (Peruzzo, 216: 151) (Grifo do pesquisador).

A comunicação, com bases populares, garantiria sobretudo as proximidades, mas revelaria a existência de gigantesca plataforma imaginária que assegura os vínculos nas relações, concretas e simbólicas, entre a cidade e o campo, montanha e cerrados, mata e sul metafórico das cidades metropolitanas. Quebrados/a os muros e a distância, os mundos *indígenas* e os mundos dos *não-indígenas* da floresta/ cerrados e o da cidade “deixam de estar separados e incommunicantes”. Algo que a tecnologia possibilita mas que, por tantos séculos, parecia proibido (Di Felice, *op.cit.* 229).

Falar de comunicação seria, no caso, recompor a história da cidade e seus entornos socioambientais, das maiorias. E, assim, retirá-la do isolamento a que pareceu condenada tantos séculos - embora centralizadora de poderes político e econômico - e devolvê-la ao contexto da totalidade (Bohm, 1980) de mundos em que vivem e viveram povos e grupos. A cibercultura, do encontro entre os avanços da ciência e os métodos e procedimentos das culturas populares (Lemos *et al*, *op.cit*:5), parece apontar, de novo, para reencontro real entre essas pequenas comunidades e a (sua) humanidade inteira³²².

Para a/os autora/es, descentralizar a produção do conhecimento e os focos emissores de mensagens – características de certas práticas no ciberespaço e, antes dela, das culturas populares – minaria monopólios e estruturas burocráticas nas democracias. Ação comunicativa, noutro paradigma, mina também o espírito corporativo profissional, pois esse/a novo/a *especialista* se insere aí, não mais como intruso/a (Ribeiro, 2005a). Resituado, o conhecimento não estará mais em nenhum lugar – instituição ou pessoa- mas na rede. Nunca pronto para consumo, em construção (Lemos *et al*, *op.cit*:5).

O que se processa pelo caráter de classe dos meios de comunicação – da indústria

³²² O conceito de pequenas humanidades é de Santos (2004).

cultural à ideologia da mentira³²³ ou *fake news* – cujas narrativas são decisivas aos interesses - presentes e futuros - do capitalismo e, no lugar, das burguesias provincianas e, até hoje, latifundiárias na cidade e no campo. O que agrava os conflitos na sociedade, onde acirram ou acomodam as contradições mais profundas, via a ação da polícia, criminalização do território e do movimento social “e a comunicação social que define o que é ou não perceptível”, segundo a agenda das elites (Mendes, 2005).

Toda a retórica [...] participa num trabalho constante de construção de uma memória selectiva e de esquecimento de um passado recente revolucionário, **pelo abandonar lento e sistemático dos ideais de igualdade e de participação popular.**

[...]legitima-se por uma racionalidade técnico- -burocrática de um projecto de modernização que gira em torno da produção de um enquadramento jurídico-político legitimador da ordem e das hierarquias estabelecidas. Tal dinâmica do campo político projecta-se e reproduz-se nos **meios de comunicação social, em que editorialistas, jornalistas, colunistas e analistas políticos, produzem discursos desqualificadores das acções das populações que protestam em Portugal.** Os conceitos de populismo, caciquismo, cesarismo, etc. reconfigurados às exigências do jogo democrático, remetem para comportamentos irracionais e desqualificam a capacidade de subjectivação política das pessoas, elidindo os processos sociopolíticos que poderão explicar determinadas acções ou representações no campo da política (idem: 182-184) (Grifos do pesquisador).

O esforço da teoria, na formulação de um *outro objeto*, terá, como tarefa central, recuperar a história dos grupos populares, identificar sua contribuição e seu potencial insurgente na trajetória da humanidade, explicar os fracassos e retomar a análise de seus movimentos, para além do contexto das globalizações impostas³²⁴. A questão é pesquisar as culturas populares, considerando que, “sempre conseguiram criar seus próprios meios de comunicação, de fazer, de uma forma ou outra, circular a contrainformação para corroer o discurso e a práticas legítimas” (Ferreira, 1987: 15).

Ceceña, também na contramão, aporta sugestiva reação quando à dificuldade em “subordinar la subjetividad” que permite reconhecer a ação de rebeldia ou insubmissão que, estando para além da resistência ou mera recusa, seria(m) feita(s) dos mesmos veios históricos e das lutas populares, como ação e futuro concreta/o. Uma utopia coletiva de “otro mundo, sobre bases epistemológicas nuevas, aunque enraizadas en la(s) historia(s) y

³²³ O que está em Adorno (1973,1982 e 1992): “A mentira, antigamente um meio liberal de comunicação, tornou-se hoje uma técnica do descaramento, com cujo auxílio cada indivíduo espalha em seu redor a frieza, sob cuja proteção ele pode prosperar.” 1992: 24). Ainda em Fiaschitello: “Mentir tornou-se hábito amplamente difundido no mundo contemporâneo. Os meios de comunicação de massa, principalmente o jornalismo, deveriam ser fontes isentas com informações verídicas, porém estão comprometidos com ideologias políticas e interesses econômicos, e isso já é bem conhecido. A “grande mídia” corrompeu-se de tal forma que mentir se tornou a norma” (2014: 1).

³²⁴ Mann, no caso, traz para o debate os contornos das globalizações que antecederam à atual (2012). Por seu turno, Mattelart recusa o conceito – *que veio do mundo das finanças* – e prefere a “mundialização” (2000, 2004).

en la(s) cultura(s)”. Ou seja, um proceder que leve a encontrar “sentido y contenidos” nas novas/os interlocutoras/es, até agora, “sin voz y sin rostro” (2005: 7).

A inventiva social, de experiências ricas e diversas fora do estabelecido pelo capitalismo, como revisão cuidadosa dos processos contemporâneos de resistência, onde a revolta zapatista se converte no “elemento de contraste que rompe la dinamica de la imposibilidad o fatalidad” das megas narrativas. Ou, luta fortemente atada à reconquista do território e, simultaneamente, espaço “de concreción de la soberania popular, de la autodeterminación” e, em especial, “lugar histórico de creación del contenido simbólico de la cultura y de conformación secular de las prácticas de la vida” (idem: 9).

Um fazer social insubmisso que articule e gestione uma outra comunicação (e outro jornalismo, por consequência) de matizes populares, independente e não-hegemônico. Uma comunicação como esfera de ação política, simbólica e concreta. Quer dizer, mulheres e homens vendo, assim, seus próprios rostos e falando com suas próprias vozes³²⁵. Um fazer não-hegemônico, articulado e articulador contínuo de outras possibilidades, que, evocando a morte do *telos* aristotélico, se consolide como maneira, eficaz e livre, de se fazer circular informação, bens culturais e conhecimentos.

Ou, de fato, uma rede internacional de comunicação alternativa pela humanidade (Ceceña, *op.cit*). Com outro tipo de alcance em comparação com os “sistemas de transmissão massivos” (Peruzzo *et al*, 2011:), por perseguir, também, lógica horizontal, participativa e compartilhada em todas as etapas do processo de produção e distribuição da volumosa esfera simbólica popular. Muito além do “*popular masivo*” (Barbero, 1985: 50) que, ao invadir aqueles meios, pela força criativa, assegura rica e bem elaborada apropriação da mais valia simbólica da criação popular (Dussel, 1978).

Mientras esas “batallas” por cambios siguen lentamente y en posición contra-hegémónica, sectores populares inventan sus propias maneras de democratizar la comunicación, aun en la ausencia de políticas públicas específicas [...] que percibiéndose ausentes o tratados de modo tendencioso y parcial por el gran mass media, pasan a forjar una comunicación propia visando a la transformación social. (Peruzzo *et al*, *op.cit*: 131) (Grifo do pesquisador).

Para além do reconhecimento legitimador, que se cobra ou se identifica inclusive na produção teórica, aprofundar a compreensão de que essa comunicação, enquanto esfera da cultura popular³²⁶, é específica de embate-e-combate, na superação/recusa das tiranias e

³²⁵ Peruzzo (2004).

³²⁶ “Um intelectual, para mim, nem precisa ser letrado. Foram intelectuais Antônio Conselheiro, no plano da cultura arcaica, e Euclides da Cunha, na erudita, Vitalino e Portinari, Jorge Amado e Clementina. Cada um deles com a sua visão de mundo, à luz da qual queria transformá-lo, ou sendo reconhecido pela gente do seu

escravizações, da exploração de mulheres e homens por semelhantes – ou pelo aparato estatal, em nome de classe específica – na conquista de direitos integrais (Costa *et al*, 2018), na relação terra-território/mulher-e-homem. Por princípio básico – e irônico - na caminhada: *a reforma agrária do ar* (Machado *et al*, 1982), como subversão plena.

A sociologia da comunicação compartilhada se articularia em compreender as armadilhas, força e importância estratégica do simbólico na humanidade, reencontrar a trajetória da cultura popular e a capacidade em fazer circular informação e bens culturais de seus interesses³²⁷; situá-la como esfera consciente e estratégica e, assim, tê-la como campo determinante – ora, mais; ora, menos – na busca permanente de um modelo libertário de sociedade em que estejam todos os mundos³²⁸. “A participação é o eixo central da comunicação popular, comunitária e alternativa” (Peruzzo, *op.cit*: 161).

Compartilhar todo o processo, organizar(se) (n)as sociedades. Pois, na história reencontrada, a queda da detenção absoluta, também, dos meios. “*Un mondo nuovo e diverso da quello attuale comporta il provare e lo sperimentare relazioni sociali orizzontali in spazi autonomi e autogestiti, spazi sovrani dove nessuno impone e comanda il coletivo*” (Zubechi, *op.cit*: 2). Campo de imaginação cerradeira - centrífuga, subversiva e blasfema - porque “o fazer e o desejar dos despossuídos engendram riquezas maiores, jamais nominadas, porque sempre perigosas” (Alves, 1985: 19).

contexto como extraordinariamente capaz de prestar os seus sentimentos, dores e gozos da experiência de viver nesse mundo” (Ribeiro, 1980).

³²⁷ (Brito, *op.cit*; Ferreira, *op.cit*; Nicolas, *op.cit*; Peruzzo, *op.cit*; Di Felice, *op.cit*; Rocha, *op.cit.*; Águas e Rocha, *op.cit*; Rocha e Silva, *op.cit*. Rocha e Freire, *op.cit.*).

³²⁸ Cf. Ceceña (2004 e 2002).

Mas foi no interior de Goiás, a partir de 1964, que eu vivi deslumbramentos assustados com as coisas que o povo sabe fazer. Estive em uma fazenda no município de Itauçu e documentei, em menos de dois dias, pedaços de uma Folia de Santos Reis, uma dança de Catira e uma Chegada de Traição, **o ritual da madrugada, feito em surpresa, com que uma turma de trabalhadores de mutirão avisa ao morador a quem oferecem o serviço, da sua chegada inesperada.** Estes foram os rituais com que os camponeses de Goiás começaram a ensinar ao seu educador ignorante lições de vida e solidariedade que ele desconhecia.

[...]

Foi assim que eu comecei a gravar, fotografar e escrever sobre cultura popular (Brandão, 1981: 6) (Grifos do pesquisador)

Aqui trazemos nossa palavra, que é a mesma de antes, de hoje e de amanhã, porque é de resistência e rebeldia (Comunicado do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena, México)³²⁹

³²⁹ Comunicado, EZLN, 2019.

4.1. A subversão dos fluxos gera a emergência de nova ordem informativo-simbólica

4.1.1. De uma gente do interior, a cidade e seres insurgentes.

Parte-se das pequenas humanidades e de suas sociedades subterrâneas, na gestão de significados (Santos, 2006) e na subversão cognitiva - de vários saberes em presença (Meneses, 2009)- para o (re)encontro de elementos que, na esfera do popular, ajudem a identificar os núcleos humanos que, como seres da insubmissão, foram portadoras/es libertárias/os, ainda que transitórias/os e via lutas específicas e localizadas, dentro da humanidade, “a construção da história como agente político discursivo”.

Embora a ocupação do solo – como princípio de um tipo de justiça na existência – seja o gesto³³⁰ mais visível e determinante, porque rompe, inclusive e ainda que num universo específico, com o direito da propriedade como regra absoluta e acima de todos os outros direitos. Vício de uma lógica capitalista que mulher e homem simples, boa parte vindo do campo, não atacarão apenas cortando cercas e ocupando a terra, mas, com fina lucidez, elegerá o simbólico como o campo dos embates e dos combates³³¹.

Universo para compreensão onde podem estar as possibilidades determinantes, porque concretas, nas lutas pela posse da terra e na redefinição – ainda que decorrente de gestos de desobediência civil - das políticas para o solo urbano, jornal *Quatro de Outubro* – a luta pela posse da terra, boletins, vídeo comunitário e sua *TV Ambulante* com primeira câmara portátil e em cores da cidade, grupos de teatro, escolas populares, cantores e poetas, além de quatro emissoras livres comunitárias.

A esfera simbólica e a construção de um sistema de comunicação, como campo decisivo nas disputas pela gestão dos interesses coletivos, foram fundamentais no processo de construção de um outro projeto, popular, de cidade. A percepção, na luta, de que ao monopólio não basta a propriedade exclusiva da terra, mas é decisiva também a dos meios simbólico para, daí, construir a gestão do simbólico na sociedade. É preciso, assim, impedir estes *outros fluxos* e, com eles, toda esperança não-hegemônica.

Dizer a palavra, descobrem, é dizer o mundo (Freire, 1978). Muito além do mundo *habermasiano*, onde a palavra é primado discursivo ou racionalidade comunicativa - as esferas do não-dito (Nunes, 2001) - a revanche dos que são falados mas nunca falam. Assim, no reordenar da engenharia social, ocupar os lugares *dos privilégios* de quem, na

³³⁰ Gesto ou gestus, segundo Brecht (*apud* Gaspar, 2009) que sustentará passos ou momentos metodológicos.

³³¹ M'Bokolo, *op.cit.*

teoria ou na mídia convencional/burguesa, se arvora ao direito de falar pela/o outros/o. Dois focos talvez insuportáveis: não falar, não ser falada/o (Rocha e Silva, 2007: 123).

Além disso, a espiral também permite o ecoamento constante da “palavra”, um elemento crucial, até elementar na formação de todos os discursos. **A proposta de fazer com que a “palavra” chegue a todas as pessoas também encarna uma dimensão essencial da própria construção da coletividade**³³² (Lima, 2014: 227) (Grifo do pesquisador).

Quem narra, em vez do conceito abstrato, faz ver a história (Beto *apud* Kotscho, *op.cit*), suas contradições, limites e possibilidades. A palavra, ao desenrolar os fios condutores das vidas, recuperaria, assim, a velha tradição bíblica. Mas é na apropriação e uso político da palavra escrita, articulada com outras narrativas de suas oralidades, que se estabelece as atrevidas ocupação da cidade (e) das letras, nos embates simbólicos daí decorrentes, também no futuro.

Nesses processos – em seus diversos momentos e formas – em que os limites abrangentes da cidadania *da civitas* para poucas/os, com seus funis segregacionais e seus burgos com muros e cercas elétricas, se revelam para tantos e, ao mesmo tempo, alimentam a pólvora da rebeldia popular na cidade: “Todo mundo reunia³³³, todo mundo tava pronto pra bater, pra morrer”, como disse Carmelita. Trajetoria a ser narrada, parcialmente, na tradição oral camponesa, de quem sitia e toma a cidade.

Antonce se a gente veve lutando
Antonce a gente deve se arreuni
Antonce se a gente veve lutando
Vale mais, vale mais, vale mais
A gente se arreuni
Antonce se a gente já veve lutando
Antonce eu peço pra gente se arreuni

Vá buscá meu rifle ali
Meu rifle cor de canela
Vá buscá meu parabelum
E limpe a madreperola (*Arreuni*, Chico Maranhão, 1999)

O cultural aqui, longe de se constituir uma esfera diferente ou autônoma da vida social, estimula a reconhecer a diferença e, num círculo alargado das reciprocidades, conferir a dimensão esperada, a comunicação como *gestos* cotidianos de inquietação e cumplicidades (Santos, 2006: 111,84). O que não anula as contradições, mas, ao subverter

³³² As narrativas populares se aproximam. Assim, como “o discurso zapatista pressupõe a dissociação de uma dimensão cultural fechada em vivências e noções propriamente indígenas. A disposição do tempo e da história em forma de “caracol” requer princípios de coexistência, de não delimitar onde “começa” ou “termina”, que pressupõe dimensões dialógicas complexas com uma série de sujeitos, visões de mundo e narrativas para que se torne possível sua análise” (idem: 227).

³³³ A música *Arreuni*, de Chico Maranhão (1999), incorpora bem o significado das reuniões no meio popular.

a lógica da fragmentação do coletivo, mais que campo de denúncia, busca a subversão do próprio modelo social.

Ao pensar a cultura popular, no viés da comunicação, se insere, de maneira clara, na viragem visual – subjetividade barroca de Santos, que “rejeita a distinção entre a aparência e a realidade”, recusando as hierarquias fundadas nesta distinção e tratando com seriedade as formas, consideradas como expressão do exercício da liberdade (Santos, 1995: 502-502 *apud* Nunes, op.cit.). Posses e posseiras/os, enquanto coletivo ou indivíduo, intervêm com resistências, cumplicidades, criatividades e desobediências.

Assim, como detectam as suas criações e produções refletidas no *massivo-popular* (Barbero, 1985), ainda que controlado pelo campo adversário, nos chamados grandes meios de comunicação. Visualizam, ainda, na negação ou embates, os caminhos concretos das possibilidades de fuga e construção de um longo processo de emancipação, porque, definitivamente, campo de combate simbólica e social. Agir é, portanto, articular outras narrativas na esfera social.

Um pouco além do *sujeito imprevisível* (Rancière *apud* Mendes, 2005) que ocupa o solo urbano, num primeiro passo, e, no passo seguinte, a rua num movimento pela própria democracia. Ela, a rua, se transforma no espaço contínuo da coletividade e no círculo recíproco de auto-alimentação, na extensão da casa e se configura na reinvenção do fazer político. O que, por estar fora, se opõe à essa democracia que, sem dizer, a quer como excepcionalidade, vigilância ou mero populismo.

A comunicação articulada a partir das periferias urbanas, no caso. É, exatamente, na ação de *suas/seus* artistas, poetas e poetisas, fotógrafas/os, contadoras/es de história, repentistas, jornalistas, cinegrafistas, escritoras/es e dramaturgas/os, que posseiras e posseiros edificaram uma outra comunicação independente, democrática, e decididamente não-hegemônica. Ou seja, o popular como espaço de produção e vivência da cultura (Barbero, 1985).

Mais que o protesto, espaço do convívio e da sedução, um *continuum* casa-rua-casa que a moral burguesa jamais conceberia (Garnot, 1990). Na socialização ativa, “*as pessoas produzem lugares onde vivem*”, pois no território estão as raízes das redes em que estão comprometidas (Mendes, op.cit.3). Por isto, é preciso “*ir à procura, na rua, não só dos sinais do global, mas, sobretudo, do que o transforma*” (Nunes, op.cit. 312), do que o rejeita. E mais: que, seria capaz de combater suas tentações hegemônicas.

Assim, numa madrugada de julho, como gatas/os da noite, milhares de camponesas e camponeses repetem o ritual que marca a sua diferença no universo social das/os

excluídas/os: *a ocupação de terra*. Tudo em silêncio, repassado à boca miúda. Sabem que a ação coletiva dissolve, de certo modo, possível repressão (Hobsbawn, *op.cit*), da policia, da justiça ou de pistoleiros a serviço dos *grileiros* urbanos. Só que, desta vez, havia luzes e asfalto de numa cidade que dormia ao lado.

A área, 27 alqueires³³⁴, singela para quem, ligado às terras sem-fim, as cercas, visíveis ou invisíveis, não significam limites a se respeitar, mas caminhos a seguir. Em lavas, eram milhares, entre mulheres, homens e crianças. Quando nasce o sol, um bairro novo povoa a cidade. Plantadas na noite, barracas e cisternas anunciam que essa gente não está de passagem, *de pouso*, como ensina a sua tradição de andarilhas/os da claridade. A cidade fora eleita, desta vez, como nova morada³³⁵.

A notícia se espalhara, não se sabe bem como: havia uma freira muito generosa, proprietária desse vazio, que, ao morrer, doara tudo para os *pobres de Deus*. Num curioso movimento, as moradias brotam apressadas do chão, singelas e solidárias. A posse da terra, portanto, num *gesto* coletivo, legitima todas possibilidades das *ilegalidades*. Notícia que se espalha segura leva à ação. A contrainformação, vê-se, não é arma exclusiva de um grupo social (Nicolas, *op.ci*; Ferreira, *op.cit*; Brito, *op.cit*).

Como no campo, as ocupações são na madrugada. Pelo fator surpresa e se evitar a repressão individual. Afinal, essa gente sabe, em caso de enfrentamentos, quem vai morrer (Hobsbawn, *op.cit*). Só que, havia luzes e asfalto numa cidade que dormia ao lado. Assim, brota o Jardim Nova Esperança, universo de gente simples vinda do interior e, mais precisamente, do campo³³⁶ e se coloca com um dos mais expressivos laboratórios do movimento popular urbano no país e, talvez, no mundo³³⁷.

Para compreender estas comunidades de destino, enraizadas e articuladoras de novos processos e rupturas, Mendes sugere, partindo de Agnew, “uma concepção multi-escalar de lugar, para um melhor apreensão da dinâmica espacial dos processos políticos” (2002: 201-220 *apud* Mendes, 2005:163), levando em conta que “ação política só se

³³⁴ O alqueire, 48 mil metros quadrados, corresponde a 4,8 hectares. Ou seja, exatos 1.296.000 metros quadrados.

³³⁵ Assim, de maneira coletiva, o trabalhador toma iniciativa pela sua moradia, contrariando a ideia de que “la classe ouvrière n'a jamais eu l'initiative d'habiter” (Belleville, 1979:157)

³³⁶ Segundo levantamento de João Rodrigues, coordenador do processo de demarcação dos lotes na posse da Nova Esperança, 90% das/os posseiras/os vieram da roça.

³³⁷ Em alguns aspectos, as experiências destas posses urbanas são originárias e antecipatórias. Assim é que o prêmio Nobel da Paz e arquiteto, Adolfo Esquivel, sustentou relações contínuas e compartilhadas com a Nova Esperança e o movimento das posses urbanas em Goiânia. Conferir, no mesmo sentido, notas 363 e 364.

produz em contextos de vida concretos e balizados por marcadores histórico-geográficos específicos”, continuamente.

As pessoas produzem os lugares onde vivem através de uma socialização activa, construindo identidades e mobilizando interesses. As redes onde as pessoas estão imersas têm sempre um enraizamento territorial. O lugar deve ser visto como um espaço topológico, em que se cruzam diferentes escalas e em que se cristalizam contingências históricas diferenciadas (idem:163).

Então, a ação coletiva³³⁸, como parte do método de ocupação e reconquista da terra – “ *que, um dia, foi toda minha* ” (Porri, 2007)³³⁹ – e, também, das existências agora reencontradas num lugar específico e, ainda, numa luta específica, onde “se projectam e/ou enraízam em territórios com configurações variáveis” (Mendes, op.cit: 163), agora, posseiras e posseiros urbanas/os na cidade de Goiânia. Uma história toda, nas falas e narrativas de quem a desejou e a construiu:

4.1.2. Terra dos desejos, cidade dos corpos -os *desiguais* tomam seu lugar no mundo

4.1.2.1. *Gesto 1* -Assim começa o mundo de posseiras e posseiros - era julho



Figura 5: Grupo de teatro abre desfile em festa popular pela chegada do asfalto - Nova Esperança.. Carmelita está no centro. Fonte: Maria Rodrigues

³³⁸ O conceito de ator coletivo vem de Bajoit (1993: 113): “est donc une catégorie sociale, dont les membres se sont plus ou moins fortement engagé dans une *stratégie de solidarité* et dans une *stratégie d'échange*, dans le but d'agir sur les structures de contrôle et les structures de sens qui la font exister socialement”. No entanto, Melucci alerta para “ *a nossa dificuldade está, portanto, no ter que colocar no interior de categorias, hoje obsoletas, fenômenos que não podem ser interpretados por meio delas*”. (2001: 10). A compreensão de que a luta não pode se limitar à reapropriação da estrutural material de produção, mas também “pour le contrôle collectif sur le développement, c'est-à-dire, pour la réappropriation du temps, de l'espace, des relations, dans l'existence quotidienne des individus”. Melucci, A., *op. cit.*, p. . Baudrillard, chama a atenção, inclusive, no sentido de que “la pire erreur de tous nos stratégies révolutionnaires est de croire mettre fin au système sur le plan réel”. (Dufrenne, op.cit: 62).

³³⁹ Pori é liderança do povo Mehin/Krahô, do Estado do Tocantins.

Meu nome é Maria do Carmo dos Anjos. Ou Carmelita³⁴⁰, como sou conhecida. Hoje, tenho 47 anos. Como parei aqui? Não tinha onde morar. É como a Maria de Jesus, por exemplo. Ela morava lá na Vila Regina. E, por causa desse problema de bronquite asmática, quando eu falo minha voz falha. Ela disse que pelo rádio viu minha entrevista [...] pelo rádio. Aí ela já ficou [...] ela falou: *mas se a Carmelita, doente daquele jeito, tá no meio daquele rolo, por que que a gente também não tá?* Aí, o João já queria vir; ela não vinha com medo. Então, quando ela viu minha entrevista, ela falou: *"agora eu animo a ir. Porque ela tá lá com toda doença dela"*³⁴¹. Então, agora eu tenho coragem, João, da gente enfrentar e ir também." Aí ela teve coragem e vieram praí. Não tinha onde morar e entramos.

Esta história aqui foi uma coisa assim muito importante na vida da gente. Isto aqui era um terreno que só servia para achar gente morta e jogar lixo da prefeitura, né? Aí o povo resolveu [...] porque isto aqui era um terreno das freiras, aí surgiu aquele boato. Aí controlamos uma turma e falávamos: a gente não tem onde morar, não tem condições de pagar aluguel, vamos entrar nesse terreno? A maior parte do povo falava que a gente não ía ficar no terreno, porque era muito no centro. Aonde que os invasores ía ficar no centro, né? Aí, a turma reunimos e colocamos os barracos. Isso aqui era só mato, capoeira mesmo.

Então, entramos de enxada, foice e tudo mais [...] Então falei: enquanto tiver uma pessoa lá, eu vou lutar, eu vou ficar. Vou ser a última a sair dali. E coloquei meu barraco, minha família tudo tinha medo porque a polícia [...] porque aqui para enfrentar a polícia era de ter medo mesmo, né? Inclusive até pôs o nome aqui de Malvinas³⁴², por causa da guerra das Malvinas, porque aqui era uma guerra mesmo. Eu fui uma [...] fui gemada porque a polícia começou bater, batia mesmo, tirava o cara, se tivesse furando cisterna, chegava, tirava, batia, prendia. Foi grande agressão mesmo.

Até hoje estamos aqui, sempre estivemos junto com a Associação, a gente luta não é só por nós aqui, porque depois que nós invadimos aqui, nós já ajudou demais outras invasão. Surge assim outras invasões, vinha atrás da comissão, aí reunia e tava todo mundo junto. Porque a gente teve muito apoio, não só da Nova Esperança, né? de outros baixos, de outras cidades. Então foi uma luta assim unida,

³⁴⁰ Entrevista exclusiva para este trabalho de tese, maio de 1993. Carmelita faleceu em 2007.

³⁴¹ Carmelita era asmática e tinha problemas cardíacos, segundo ela.

³⁴² Conflito armado entre Argentina e Inglaterra pelas ilhas Malvinas, no hemisfério sul, abril a junho de 1982.

porque quando a polícia chegava aí, bastava um dar um toque que todo mundo tava junto. Todo mundo reunia, todo mundo tava pronto pra bater, pra morrer³⁴³.

Parece que a gente não tinha medo de morrer, foi uma luta. Isto aqui foi uma luta muito bonita. Através dessa luta aqui, os outros bairros, as outras invasões criou força pra se unir. Por exemplo, quase não se ouvia falar nesse negócio de associação, né? aqui foi um dos primeiros bairros que inventou esta história de associações. Agora por todo lado você vê associações, até a prefeitura e tudo mais inventaram essa história de associações. E vê que onde tem dois ou mais reunidos, a gente tem mais força, nè? A pessoa parece que, sei lá, eu penso que tem mais força de unir, de reunir, porque só eu sozinha não faço nada, mas se tem mais do que eu, quanto mais gente mais a gente tem força de lutar. E acho o que a gente tem aqui, qualquer coisinha que tem aqui embaixo, basta passar com o carro anunciando, de repente, lá embaixo está cheio.

Pergunta: De onde vocês arrancavam essa coragem, essa valentia?

Carmelita: É o sofrimento. O sofrimento faz a gente perder o medo de morrer.

Porque, hoje em dia, se a gente vive nessa vida, com esse salário miserável, com esses ônibus subindo, com tanta coisa difícil, é porque o povo tem medo. Que se o o povo tivesse um pouquinho de coragem de lutar, coragem de unir, e dizer não pras esses grandão, eu acho que a gente fazia alguma coisa. Porque o povo acomodaram. Antigamente, quando o ônibus subia, a gente quebrava ônibus, a gente saltava catraca, a gente fazia alguma coisa. Agora, o ônibus sobe duas vezes no mês, e é só o povo passando a catraca e passando o dinheiro.

Então, eles agora não importam com mais nada. É de dois em dois meses, passagem tá subindo, o petróleo tá subindo duas, três vezes no mês, né? Não tem lógica. Mas acho que é falta de organização, que o povo ainda tem muito medo, ainda tem medo de morrer. Às vezes eu quero lutar contra uma coisa, mas você não quer. Vamos lutar contra isto, porque está errado. Vamos quebrar o ônibus, fazer alguma coisa, vamos na prefeitura, vamos no Estado, porque eu sozinha não posso fazer nada. Agora se todo mundo pensasse de um modo só, eu acho que a coisa era bem melhor. Mas igual é, a maior parte tem medo.

Se faz um reunião aí, tem muita gente que diz a gente não pode fazer nada, eles são grande, podem mandar fazer alguma coisa contra a gente. Se fosse assim, em

³⁴³ Esta dimensão dos riscos das lutas populares, nos conflitos, está em Hobsbawm (*op.cit.*).

quantos estados aí que todo mundo tem direito de viver, de comer, vive numa boa. Trabalha, claro que trabalha, mas pelo menos ganha um salário digno, de viver. Nós brasileiros não tem condições de viver, não. A maior parte é a fome, o povo tá morrendo de fome. E os governantes, que a gente põe eles lá em cima, não vê o que está passando.

Ele só pensa nele, não pensa na pobreza, não quer saber se tá passando fome. Ele só pensa que eles tá colhendo o dinheiro, mas não pensa que a gente precisa de comer, de beber, de vestir, e de tratar da saúde. Porque hoje, quanto é que tá a saúde de hoje em dia? Quem tem seu seguro deve dar graças a deus de ter seu seguro, mas o que depende desse CAIS aí, desses hospitais, que depende da prefeitura, que depende do Estado, tá morrendo uai. Muitos tá morrendo na porta dos hospitais. Por que? Porque não temos governantes. Nós temos governantes, mas que só pensa nele, não pensa no povo em geral.

Pergunta: Como os homens tinham que sair para trabalhar, as mulheres acabaram ocupando um lugar muito interessante na luta. Como é que essa mulherada aqui se comportou?

Carmelita: Eu acho que é o sofrimento. A gente vai vendo que o homem só não dá conta. Então as mulheres também têm que espirrar, se elas não espirrar passa necessidade, passa fome³⁴⁴. O marido não dá conta, o marido discrença, larga da mulher, larga dos filhos. Porque que muitos aí perde a cabeça, faz besteira, uns suicida, larga a casa, abandona a mulher com filho e tudo, é porque a situação tá tão difícil. E a mulher tem que fazer tudo para conseguir seu espaço na sociedade, porque se ela não tiver um emprego, não tiver um jeito de ajudar o marido, porque ele sozinho num dá conta não, a barra tá pesada.

Pergunta: Na ocupação, que papel as mulheres desempenharam. Quem ficou, .

Carmelita: As mulheres é que mais brigava³⁴⁵. Os homens, alguns ficavam, esse

³⁴⁴ As mulheres, segundo dados do Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística (IBGE), embora com salários menores, participam com 40,91 da renda familiar, nos centros urbanos. No campo, estes números chegam a 42,2%. Os homens, no todo, participam com 51,9% (Thomé, 2014). Pesquisa de 2017 revela que, em 10 anos, elas tiveram aumento salário de 12%, enquanto os homens 7,9%. (<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/05/mulheres-comandam-40-dos-lares-brasileiros>). No entanto, ao “trabalhar, mesmo antes do casamento, dedicando-se a sua carreira e contribuindo com a maior parte da renda, os homens não assumiam a responsabilidade pela esfera doméstica da mesma forma que as mulheres passaram a assumir a condição de principal provedora do sustento”. (Fleck e Wagner, 2003: 37).

³⁴⁵ O papel determinante das mulheres simples na história de cada sociedade e da humanidade como um todo e, sobretudo, na insubmissão popular, do cotidiano às suas rebeliões, embora tardiamente reconhecida, pode ser encontrado em várias autoras e, até mesmo, autores. Conferir, neste sentido: Cf. Jesus (1960, 1963) ; Viezzer (1981); Burgos e Menchú (1983); Abu-Lughod (1986); Ferreira e Bonan (2005); Age (2010); Assis (

aqui (*aponta o marido*) mesmo nunca deu um passo. Eu fui quem briguei, do começo ao fim, por isso aqui. Eu trabalhava, mas a hora que eu saía, já corria para o barracinho porque tinha dia que eu não sabia se eu trabalhava ou vinha olhar o barraco, com medo de outro tomar. Porque a gente não podia sair que outro invadia. Então ele aqui tinha medo demais, até hoje ele tem medo, porque nunca vi ter tanto medo de polícia e de briga, é só ver uma briga que ele cai fora.

E já eu não, toda vida fui atrevida, nunc tive medo de morrer, nem medo de, se for preciso de fazer alguma coisa, de matar pela minha família, pelos meus filhos, pelo meu bem estar, estou pronta. Nunca tive medo de morrer, porque sei que se morrer, morre uma vez só. Ele aí, quando falava que a polícia vem, ficava ele com a família todinha [...] porque se dependesse da família dele, para dizer assim *eu vou dar uma força pra ela conseguir o lote*, eu não tava aqui. Tava dentro do lote deles até hoje, porque a gente morava dentro do lote dele. E não tem um trem mais humilhante do que você morar de sogro. Ou de sogra, ou de qualquer um. Por bom que ele seja, tem uma hora que te contrareia. Meu maior sonho de minha vida, era ter um barraco para eu morar. Nem que fosse numa invasão. Quando surgiu isso, eu entrei com vontade mesmo. Aí todo mundo ficou com raiva, eles achavam que era muita baixezinha eu morar numa invasão.

Que se eu não achava isso tão feio: invadir uma terra? Hoje eles já vê que é um direito que a gente tem. Num é tomar terra de ninguém, a gente tá pegando o que é da gente. Porque nós não tamos invadindo não, nós somos posseiros, apossando de uma coisa que a gente tem direito³⁴⁶. Então, eles tava achando que a gente tá

); Gomes (2008); Meneses (2008); Hooks (2000, 2017, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2019c); Guimarães et al (2018); Schwarcz (1999); Gohn (1991, 2017); Pereira e Mathias, (2017); Palazón Saéz (2007); Randall (1982); Joffily (2016); Meneses (2003, 2008, 2018); Ribeiro (2007); Semedo (1996); Tavares (2007); Santos (2007); Ceceña (2004); Vasconcelos (1981); Valenciano e Thomaz (2002); Santos (2011, 2017); Dias (2005); Santana *et al.* (2011); Saderi (1995); Chaves, (2009); Farias (2011); Guimarães et al (2018); Oliveira e Leite (2016); Gregori (2017); Machado (2018). Ainda Santos (2018, 2006); Rocha (2002); Rabelo (1997) e Mendes: “The metaphors of the frontier and the should be read, in the case of the movement, as the affirmation of interiority, as a peripheral space in the country’s interior, which allows a critical deconstruction of the hegemonic, logic of a centralizing state. From the metaphor of the frontier, the important things seem to be retention of the selective and a instrumental use of traditions, the invention of new forms of sociability and the production of weak hierarchies” (Santos, 1999: 491-37 *apud* Mendes, 2004: 126). Cf. ainda, Amada (2019).

----A concepção da mulher como agente activo nas relações sexuais e afectivas foi apresentada como um factor relevante na interpretação destes conflitos, onde o sexo emerge como um espaço de poder controlado pela mulher. Porque “tem muito homens, não é só um” (Meneses, 2008: 81).

³⁴⁶ A nova jurisprudência popular, ou o direito insurgente, embora a constituição do Brasil assegure, no preâmbulo, a função social da terra. Neste sentido, Pazello (2016), Ribas (2015). “Direito insurgente, enfim, é conceito mais amplo e subordinante das ações alternativas, de uso (alternativo) ou propriamente dita (direito alternativo). Conceito que não pode confinar-se nas especulações e no ensaísmo do mundo acadêmico, cuja importância não deve, porém, ser minimizada, este conceito de direito insurgente encontra

tomando uma coisa que não era da gente. A gente sentia que falavam pelo bem da gente, mas por baixo, a gente se sentia humilhada porque pensavam que a gente tava tomando uma terra que não era da gente. Eu falei pra minha sogra: eu vou lutar, enquanto tiver um lá, eu tô com minha barraquinha lá. Primeiro eu pus uma barraca, o vento vuô e carregô tudo. Porque aqui era uma tempestade que sai da frente.

Aí, eu fiquei naquela vida: saia cedo pro serviço, até eu tinha tirado um lote grande, aí eu reparti com uma vizinha para ela ficar olhando o meu durante o dia. Eu tinha medo de, quando chegar, ter outro. Porque um dia, deixei a barraca, era uma dessas de pescador, quando cheguei a barraca já tinha ido. Então, reparti com a vizinha, quando eu saia ela ficava. Quando ele a saia, eu ficava. Então, a gente controla assim. Aí, eu ía pro serviço cedo e pelas 4 horas já ía direto para o barraco. Descia do caminhão, porque aqui não tinha ônibus, tinha que vir de caminhão mesmo. Daí ele viu que eu ía embirrar, que eu ía ficar mesmo, ele passou. Lá de vez em quando, vinha pousar comigo também, né? Mas quando chegava e falava assim *a polícia chegou!* (riso), ele escapulia. Ele tinha medo mesmo de polícia.

Então, foi assim uma luta que a gente tinha vontade de conseguir o lote, a gente conseguiu mas não saia da porta da prefeitura, a gente saia daqui, reunia todo mundo, ía de pés daqui lá na prefeitura, na praça cívica, de pés. Às vezes prendia alguém, porque o Robinho sempre foi o cabeça de tudo aqui. Prendeu Robinho, todo mundo ía para delegacia, gritava palavra de ordem: “e não soltasse o Robinho,

sua razão de ser nas lutas concretas da classe trabalhadora e na crítica permanente às estruturas da sociedade capitalista. Significa rompimento com a ideologia classista de que o **direito é o mesmo para todas as épocas e lugares**, devendo ser aplicado indistintamente, sem levar em conta as grandes diferenças sociais, econômicas e culturais de classe, tanto aos interesses dos possuidores como aos dos despossuídos. Pois **ao romper com a Ideologia jurídica dominante, o direito insurgente nega, além da ideologia mesma, os sistemas legais dela derivados, e nesse sentido será contra a lei ou condicionante da aplicação da lei.**” (Baldez, 2010: 195-196) (Grifos do pesquisador).

-----“Com este novo figurante participando ativamente das relações comunitárias é inevitável que se altere, ora ampliando, pela salvaguarda de práticas e espaços, ora restringindo-se pela sujeição a regras impostas pela violência, o campo dialético do direito alternativo da comunidade (idem: 196).

----- “José de Souza Martins, (*O Massacre dos Inocentes*, 1973) consolidando depoimentos de crianças do campo sobre a relação com a terra, distingue entre direito imposto pela cerca (**do dono, direito burguês**) e direito decorrente do trabalho (do trabalhador, insurgente), como desvela, com a comparação, a essencialidade vital do direito insurgente.” (Ibid: 200-202) (Grifo do pesquisador).

-----“O movimento popular é o não-sujeito, o coletivo político e transformador: o sinal mais claro do advento de uma nova sociedade solidária e socialista, e, no percurso de suas conquistas, o caminho das lutas específicas que o caracterizam e personalizam. Nesse percurso, vão elaborando instâncias, institucionalizadas ou não, de vital importância para os subalternizados, nos embates de cada hora **com a classe dominante e elites dirigentes**” (Ibid: 204) (Grifo do pesquisador).

a gente ía quebrar a delegacia”³⁴⁷. A gente ía com pau, com pedra, a gente pintava o saradeco. Quando a polícia chegava, era de caminhão, era de pés, era de toda maneira. Quando chegava na porta da delegacia o delegado já corria pra fora e mandava acalmar, que ía soltar o rapaz. A gente vai dar 10 minutos, se não soltar, a gente quebra a delegacia. Aí não dava 5 minutos (riso).

Pergunta: A pressão funciona, então?

Carmelita: Como não? Outra vez, nós prendemos o Índio Artiaga num cômodo acolá, ele dizia que não ia desapropriar o terreno. Então prendemos ele lá e falamos que ele desapropriava ou ele não ia sair lá do cômodo. Soquemos ele lá e o homem ficou doido. Aí ele prometeu que no outro dia ele trazia a desapropriação. Se não trouxesse, a gente não ía solta ele e lá. Aí ele prometeu que pudesse esperar, no outro dia, no mesmo horário, ele chegou no caminhão e fez aquela maior festa.

Tinha trazido os papéis da desapropriação e todo mundo fez aquela maior festa. Aí, ele saiu rapidinho, assustado demais e foi passar debaixo do arame, o paletó segurou no arame e ele ficou pendurado. Um colega foi rapidinho e tirou o retrato dele. Maria de Jesus foi lá e desapregou ele do arame. Aí ele falou que a terra esta desapropriada e que todo mundo apossasse de seu terreno, prometeu mil coisas mas não fez nada. Desapropriou, mas não fez nada. Nunca ele num veio aqui para dizer ou *eu vou trazer um asfalto*.

Para trazer este asfalto para cá, foi a maior luta de todo mundo. A gente ía fazia passeata, fazia abaixo-assinado, trazia um ônibus. Acho que aqui na Nova Esperança não teve nada de graça. Para esses bairros aí, Finsocial e outras invasões aí, teve sorte demais, ganharam tudo numa boa. Tudo facim, sem luta, sem anda. Só onde eles começaram a luta foi no Jardim Liberdade, mas eles não conseguiram mas deram um outro terreno. Eles conseguiram lá onde foi aquele rapaz morto. Mas lá, logo foi resolvido. Agora a Nova Esperança não, teve morte. Teve uma criança que derrubaram uma patrola em cima, acho que você já viu falar³⁴⁸.

Depois que a patrola derrubou o barraco em cima da criança é que o Índio - e nós também pegamos as patrolas, quebramos, furou os pneus, depois de muita guerra e muita luta a gente conseguiu a desapropriação. E até hoje não acabou a luta não, a luta continua. Para vir a escola, foi luta demais. Quem veio - porque a maior parte

³⁴⁷ O caso reacende o debate de que a violência não é e não poderia ser, para sustentar a coerência da autonomia das/os seres sociais, apenas das elites ou do Estado, em nome dela, mas também dos movimentos populares face às injustiças (Ballibar, 1993; Arendt, 1994, 1988; Santiago *et al* (org.), 2017;

³⁴⁸ Cf. “Algumas considerações sobre o medo” (Rocha, *Jornal Opção*, 1979).

não mora aqui do início, muitos é gente que comprou, de aluguel-, mas quem mora aqui desde o início dá valor demais na Nova Esperança. Aqui não teve nadinha que a gente ganhasse de mão beijada, foi tudo na base da luta. Na base de lágrimas, quantas mães, com crianças agarradas na barra da saia, com a polícia batendo nos pais.

Quando a gente começa a pensar tudo aquilo que a gente passou aqui, pra gente ver a Nova Esperança, tem hora que eu não acredito que passamos tudo aquilo que passamos aqui dentro. Parece uma mentira. Porque hoje o meu sogro pergunta: *Maria, quem que pensava que vocês iam conseguir morar aqui?* Ninguém pensava, parece um sonho, mas meu sonho foi realizado. Tem muita coisa para fazer ainda, mas a gente pode contar que foi mais uma vitória, né? do povo. Desse povo sofrido, porque todo invasor é um povo sofrido. Só humilhado, pisado, massacrado. Todo jeito que você pensa que está numa boa, ainda vem coisas piores por aí, pode esperar o que já vem por aí.

Pergunta: Que lições se podem tirar desse experiência da Nova Esperança?

Carmelita: Pra mim, pelo meu a ver, valeu a pena e valeu demais. Primeiro lugar, a luta da gente aqui fez com que muitas pessoas abrissem o olho. Muita gente pensava que a gente tava tomando um terreno do outro, mas hoje em dia todo mundo vê que é um direito que nós temos de moradia, né? A maior parte de várias invasões aí, muita gente diz que tinha medo de ir nas invasões porque pensavam que nós não tínhamos o direito da terra. Então, nas reuniões, a gente teve reuniões com advogados, com muita gente importante, advogados que tomam conta da terra, muitas pessoas que entendem o que é o direito da gente, da moradia, explicavam e muita gente entendeu que tem o direito de lutar pela moradia. A gente tem o direito de lutar pelo bom trabalho, então a nossa luta foi importante.

A gente recebeu carta de muitos lugares, até da Itália, de vários estados de fora elogiando a luta da Nova Esperança. A gente tem o teatro que a gente apresentou, acho que você já viu apresentar, é lógico que já viu apresentar e a gente apresentou, acho que você já viu apresentar, é lógico que já viu apresentar a *Terra é Nossa* aqui, foi a luta da nossa invasão da Nova Esperança, apresentada todinha a nossa vida. Do início, aquelas mulheres barrigudas e a polícia batendo. Então, fizemos música, tem música para vários lugares.

Para mim mesmo foi uma experiência de vida. A gente morava em Inhumas e eu nunca sabia na minha vida o que era uma reunião, a não ser reunião de igreja que

eu ía lá de vez em quando. Mas assim de lutar mesmo, de enfrentar a polícia, eu morria de medo da polícia. A gente morava em Inhumas, quando a gente via chegar um caminhão de polícia assim pras inleições a gente faltava morrer de medo, achava que era bicho de sete cabeça. **Depois que a gente entra na luta, a gente não tem medo de morrer. A gente não tem medo de polícia, não tem medo de nada. A gente tem vontade é de lutar, de ver todo mundo numa boa, todo mundo ter direito de uma vida digna, de um lugar pra morar, de uma casa, de um salário, de uma coisa mais adequada e de coragem para lutar pelos seus direitos.**

Porque eu acho que a nossa luta, não só da Nova Esperança, mais de vários bairros aí hoje em dia, tá colocando na cabeça de todas as pessoas, principalmente pessoas humildes como a gente que não participa de nada. Então a gente orienta, orienta a gente. Às vezes você trabalha num lugar e te manda embora e você não sabe lutar pelos seus direitos. Eu era desse jeito, me mandava embora e se pagasse meu dinheiro muito bem e se não pagou amém.

Hoje em dia não, eu sei. Se me mandar embora, eu sei o que tenho. Se não querem me pagar eu chego eles na lei. Então, eu sei que aprendi muita coisa e , tenho certeza, que não só eu. Todo mundo aqui dessas invasões vizinhas e de vários lugares hoje em dia sabem lutar pelos seus direitos. Acho que foi uma experiência muito boa, não só prá mim. Pra mim foi maravilhosa, eu não sabia de nada. E em vista do que eu era, posso falar que aprendi coisa até demais. **Foi a melhor escola da vida³⁴⁹, foi essa luta da Nova Esperança.**

Pergunta: Quer dizer, a luta é uma grande escola?

Carmelita: Nossa! Como é! Bobo de quem não participa de uma luta. Depois que você entra numa luta, você está pronta. Não só pra essa mas pra outra. Porque uma luta que te convém, para o bem estar não só meu, de qualquer outra pessoa que precisa da gente. É importante demais você sabê alguma coisa e poder ensinar pra alguém que não sabe. Dar alguma coisa de mim pra alguém que não sabe. Se a gente vai numa reunião, aí eles começam a me fazer umas perguntas que que eu acho disso ou que que eu acho daquilo, então se eu sei alguma coisa de bom, eu vou

³⁴⁹ “Pour cela on peut dire que le mouvement urbanis (de Madri) a été une école de démocratie urbaine, parce qu’il a donné aux habitantss la possibilite de participer librement à la résolution de leurs problémes les plus immédiats, même quando la reude répression dons les associations de tour type ont été les victimes ná a pas permis d’utliser au maximum les capacités d’organization du mouvement. Et ceci, malgré les cotractions internes propes à tour mouvement de masse et les inevitables tendances au sectatrismo politique [...]” (Castells, op.cit: 82, Cf. Freire e Betto, 1984) (O entre parênteses é do pesquisador).

passar pra eles. Quem sabe mais tarde eles passam pra outros mais pra frente. Eu não fico só comigo. Eu achei essa luta aqui muito maravilhosa, ótima. Não arrependi de ter entrado nessa luta e estou pronta..., pra mim não porque, graças a deus, eu só queria um lugarzim pra mim morar, já tenho, agora tou pronta para ajudar qualquer um que vivia na mesma vida que eu vivo. Pra ajudar e ajudar no que eu puder também. Foi bom e valeu a pena.

Pergunta: Para as mulheres, o que essa luta ensinou em termos de participação?

Carmelita: Ensinou muita coisa, porque antigamente as mulheres tinham vergonha até de participar de uma política. Hoje em dia não, hoje em dia a gente entra na política de [...] sem um pingão de medo e de vergonha. Antigamente eu tinha vergonha quando eu via aquele povo aí gritando aqueles partidos PT, PMDB. Pra mim era a maior frescura. Toda vida eu detesto política. Mas depois de tanta luta, a gente vê que pra conseguir alguma coisa a gente tem que lutar, precisa estar em todas as partes, não é só porque a gente é mulher que a gente não tem direito de participar, das coisas que os homens participa. Acho que é muito importante a mulher participar da política, participar de emprego, participar de reuniões, participar de tudo.

Foi uma coisa maravilhosa esse espaço que deu pra mulher. Antigamente a mulher só tinha direito de participar da cozinha, hoje em dia não, a mulher pode participar de política, a mulher pode trabalhar fora como o homem trabalha. Antigamente era só se fosse na roça, se fosse na enxada podia. Mas o contrário não podia. Hoje em dia não, a mulher tem um espaço na sociedade que foi uma coisa muito maravilhosa. Acho que a gente tem que lutar. A gente ainda não conseguiu o ideal que a mulher precisa. Acho que ela tem que conseguir mais, mais, mais, cada vez mais a entrosar na vida [...] da luta, [...] da política [...] de tudo³⁵⁰. De tudo, não só

³⁵⁰ “Demonstramos que a trajetória de lutas das mulheres é pontuada por lutas gerais e específicas, de tendências e conflitos internos entre suas organizações, sobretudo, tencionamos demonstrar que o movimento das mulheres é amplo, composto por lutas do movimento feminista e feministas independentes, de movimentos de gênero, ongs e entidades que compõem partes de seu universo. Mas é também composto por múltiplos outros movimentos sociais, para não dizer a maioria, de movimentos que demandam melhores condições de vida e trabalho, reconhecimento de direitos sociais, políticos e culturais etc., com presença majoritária das mulheres. Nesse movimento amplo das mulheres, elas estão invisíveis. Elas são *atrizes* em cena, ativas. Mas até a academia denomina-as “ator(es)”, encobertas pelo véu da denominação de um genérico masculino” (Gohn, 2007: 25).

___ Em Moçambique, por exemplo, a maioria dos estudos na área insiste em descrever as mulheres como subalternizadas e oprimidas, vítimas impotentes, sem recursos econômicos, políticos ou culturais para modificar as suas vidas. Uma análise mais detalhada do norte do país permite questionar uma perspectiva

disso, porque é muito importante.

Pergunta: E a senhora acabou mexendo com teatro. Qual o significado dessa outra experiência?

Carmelita: Ah [...] pra mim, deste pequena foi meu sonho. Eu acho que se eu fosse uma pessoa que tivesse tido assim um apoio, ou qualquer uma ajuda eu era um alguém na vida. Mas eu não tive nada, porque desde eu crianças, nos colégios, eu participava de teatro, a coisa melhor do mundo. Eu participava de várias coisas, mas meus pais, pessoas que moram em fazenda, aquilo pra eles não é coisa que presta. Tudo que a gente queria, pra ele não servia. Se a gente ía estudar, meu pai falava que mulher não precisava aprender ler porque só prestava para escrever cartas pra namorado.

Então, enquanto tava com meu pai, eu só fiz o quarto ano, tive que parar porque mulher não precisava... acho que ele pensava, porque ele era analfabeto tanto ele como minha mãe, nenhum não sabia ler, acho que pensava que se a gente soubesse o quarto ano não sabia escrever carta pra namorado. Ele falava que mulher não precisava aprender ler muito não, porque só servia pra escrever carta pra namorado³⁵¹. Então, se eu estudei mais um pouco.

Pergunta: Até que série?

Carmelita :Fiz até a oitava, né? depois eu casei, fiquei viúva, aí eu voltei [...] fui

singular do conceito de “mulher moçambicana”. Neste sentido, a situação presente no norte do país – onde a realidade matrilinear africana, o Islão e o colonialismo português se cruzaram numa complexa zona de contacto – permite um outro olhar sobre o papel da mulher enquanto actora central de uma luta por novos espaços de poder que ouçam e respondam às suas agendas (Bonate, 2006). Mais ainda, estas mulheres são exemplo de grupos marginais que resistem a ser representados por elites intelectuais e políticas presentes no país. Nas palavras de Ifi Amadiume (1997), os feminismos pós-coloniais deverão permitir a presença de vozes diferentes e contrastantes, em vez de continuar a reproduzir as relações coloniais onde o próprio conhecimento é produzido. A questão não é saber se as “mulheres subalternas falam”; elas fazem-no sem dúvida e reafirmam os espaços de diferença. O desafio agora é saber ouvi-las e criar as condições para a construção de um diálogo intercultural que possibilite uma influência mútua, sensível às relações de poder, autoridade, posição e saber. Em suma, criar condições para articular os princípios da igualdade e da diferença (Santos, 2006 *apud* Meneses, 2008: 78).

-- “As epistemologias feministas contribuíram de maneira impressionante para descentrar e memorizar os pressupostos patriarcais da ciência ocidental e da revolução científica e das suas consequências históricas, políticas, epistémicas e éticas” (Santos, *op.cit.*: 685).

³⁵¹ Um encontro, no mesmo tempo-espaco, com as referências de Abu-Lughod (*op.cit.*) e Chungaro (*apud* Viezzer, *op.cit.*) sobre as tentativas de se buscar, pela lógica machista e patriarcal, o controle do corpo e da alma feminina, inclusive nas famílias populares. Quanto ao extrapolar estes limites no cotidiano específico de cada cultura ou sociedade, (cf.) Rabello,*op.cit.* ; Age, *op.cit.* ; Assis, *op.cit.* ; e, de modo especial, Meneses: “Em paralelo, porém, apontaram igualmente o forte papel jogado pelas mulheres, destacando as artes da sedução como um elemento específico do domínio feminino. A concepção da mulher como agente activo nas relações sexuais e afectivas foi apresentada como um factor relevante na interpretação destes conflitos, onde o sexo emerge como um espaço de poder controlado pela mulher. Porque “tem muito homens, não é só um”, as acusações de adultério, vistas no cruzamento da interpretação do Islão com as práticas e costumes locais, adquirem contornos próprios” (Meneses, 2008: 82).

prá cidade trabalhar na cidade, aí eu voltei a estudar e ainda fiz a oitava. Comecei o segundo grau e parei, porque eu casei de novo, né? Aí, então, quanto eu tava com meu pai, fiz a quarta série na marra. Mas quando fiquei viúva, eu participava de teatro em Inhumas, pra mim, a coisa melhor do mundo. Aí, depois, a gente mundou pra cá e aqui eles inventaram o treatrim de brincadeira de apresentando sobre as peças daqui. Pra mim, foi a coisa mais maravilhosa do mundo. Então, a gente fez várias peças, e eu adoro.

É o meu sonho! Nossa senhora, prá mim é a coisa mais maravilhosa! O dia em [...] porque eu vivo doente demais, sempre estou internada, quando surge um teatro aqui que eu não estou de dentro, fico contrariada com isto e com eles também, porque não me colocaram. Pra mim, é a coisa mais maravilhosa! O teatro, pra mim, é o sonho da minha vida! Não só meu, porque aqui em casa parece que quase todo mundo sonha com isto, né? Agora meus filhos, no começo eles estava muito bem, era tudo louco no teatro. Vai casando, os maridos vai tomando conta, vai deixando. Mas eu não, acho que vou ficar velhinha mas meu sonho é o teatro.

Adoro o teatro! Pra mim é a coisa mais maravilhosa! Quando a gente tem aquele dom, né? ninguém tira. Pode [...] às vezes eu enfezo e falo vou largar isso de mão, tô velha demais não vou dar conta de fazer mais nada, daqui uns dias não tô com nada mais, mas quando eu vejo falar que vamos ensaiar um teatro, eu já fico doida. Eu encosto a doença pruma banda, deixo tudo atrás do teatro³⁵².

³⁵² O teatro, como prática popular, está em Boal (1979, 1998, 2005a, 2005b, 2009; Brochado, 2014; Vianna (in Peixoto, 1983); Brecht (1928, 1997); Silva (2014); Beckett (2005); Rancière (2012); Genet (1986); Zanotto (2003). *O quarto de Despejo – o diário de uma favelada - 1960*, de Carolina de Jesus, também foi adaptado ao teatro, mas com atores profissionais. Lima (2005) ao analisar o teatro como ação social em Brecht e Boal, apresenta os coletivos teatrais na cidade de São Paulo, na atualidade.

___“Para ser popular, o teatro deve abordar sempre os temas segundo a perspectiva do povo, isto é, da transformação permanente, da desalienação, da luta contra a exploração. Para isso não é necessário recorrer exclusivamente ao temas chamados “políticos”. Nada humano é estranho ao povo, aos homens. Quando atacamos o teatro “psicológico” não é porque seja tal, mas sim porque nestas peças a sociedade é mostrada segundo a perspectiva subjetiva de um personagem. Esta visão subjetiva, através da empatia, é transferida ao espectador, quem se torna necessariamente passivo. Essa transferência de uma subjetividade impede o conhecimento objetivo e real. Está claro que não podemos estar nunca contra nenhum tema, nem sequer de temas tais como a falta de comunicação, a solidão, a homossexualidade. Nos opomos, no entanto, a todas as maneiras anti-populares de focar qualquer tema.” (Boal, 1975: 28 *apud* Carreira, 2016:).

----“Todo mundo queria texto meu. E o Ginaldo de Souza, que dirigia o Teatro Jovem, do Rio de Janeiro, também quis. Chamou o Luís Carlos Maciel pra dirigir a *Barrela*. Depois de um mês de ensaio, a Censura proibiu a peça. Foi convocada a classe teatral, os críticos do Rio e de São Paulo escreveram pedindo a liberação, depois de assistir à peça em sessões clandestinas. (Fizemos três, com o teatro cercado por policiais). Pareceres importantes como esses e outros foram enviados ao então Ministro da Justiça, Gama e Silva. De nada adiantaram os argumentos. Era março de 68, e o ministro proibiu a peça. Doeu em mim essa proibição mais do que todas as das outras peças. Doeu, mas não me desanimou” (Marcos, Plínio, dramaturgo sitio oficial) <http://www.pliniomarcos.com/dados/censura.htm>.

Pergunta: A senhora trabalhava, fazia o quê?

Carmelita: Primeiro eu era costureira. Aí o médico [...] Depois parei, agora trabalho em condomínio, portaria de condomínio. Agora, por enquanto, tô de licença.

Pergunta: Prá terminar, por que a pancada no policial?

Carmelita: Não [...] é por causa que eu não aguento ver ninguém bater numa pessoa. Então, tinha um amigo da gente que a polícia pegou e tava batendo demais nele. Juntou, porque um só prá vários já é demais. Pegaram ele, logo aqui detrás do muro. Derrubaram ele e bateram. Deram pancada demais, aquele casquete tava dançando. Eu não aguentei ver ele gritando, aquela pior bagunça e assim de gente [...] Aí eu enfezei e falei pra turma mas vai deixar matar o rapaz? Aí todo mundo: ah, não pode deixar! Mas o que que nós vamos fazer?

Aí eu enfezei, meu estado de nervo é meio [...] aí era tudo só lixo, eu achei um litro de óleo, tava socado de terra, passei a mão no litro e meti no meio deles lá. Foi bem na testa do soldado e o soldado emplantou assim pra trás e o sangue véi desceu. Aí, em vez de eu parar, não. Aí, quando eles perguntou quem foi, quem foi? Aí em vez de sair, eu peguei uma banda de tijolo e lasquei de novo no meio. E eles [...] eu só recebi o baque atrás, quando eles me gemaram para trás e falou que eu tava louca. Falou que eu tava louca, aí o povo virou aquela bagunça, porque eu tenho problema e falou que eu ía morrer, e virou aquela bagunça.

Aí ele falou " *leva ela pra clínica, que ela tá louca!*". Se é pra clínica, eu vou bem porque chegando lá eu falo que não tô louca, eles me dá alta. Mas se for pra delegacia [...] Na hora, quando eu dei a pancada, que falou assim "*pega a moça que ela tá doida!*", eu falei assim "*vou prá cadeia*". Aí comecei a sentir mal, porque eu não aguento ficar presa, em qualquer lugar se eu ficar [...] eu morro logo. Me dá aquela agonia, eu pensei eu vou morrer. Mas aguentei firme, parece que na hora eu não tive medo.

Pergunta: Voltando ao teatro, a senhora participa como atriz ou ajuda também na produção coletiva das peças?

Carmelita: Como atriz.

Pergunta: Representa ou cantando?

Zanotto destaca, no seu trabalho, cinco peças do dramaturgo: *Barrela* (1958); *Dois Perdidos Numa Noite Suja* (1966); *Navalha na Carne* (1967); *O Abajur Lilás* (1969); e *Querô, uma Reportagem Maldita*, adaptada para o teatro (1979), partindo de um romance (1976).

Carmelita: Não, eu represento. Eu faço qualquer coisa. Quando é de cantar, a gente canta. Quando é de comédia, a gente faz. Quando é pra chorar, a gente chora. Qualquer papel a gente faz³⁵³.

Pergunta: A senhora já ocupou algum cargo na associação de moradores?

Carmelita: Eu não ocupei cargo nenhum. Eu ia em todas as reuniões, era como se eu fosse da associação. Mas eu nunca pus meu nome. Porque eu não tinha tempo, eu trabalho fora. A gente que trabalha assim fichada, não é fácil. E eles aí não tinha hora, qualquer hora não tinha [...] porque a maior parte do pessoal da associação eles não trabalhava, tava tudo desempregado. Então, qualquer hora eles tava pronto. Eu trabalhava fora. Eu ía, quando era de noite, eu não perdia uma reunião. E quando a polícia chegava aqui também, eu podia tar onde tivesse, que eles mandavam comunicar, eu larga tudo e vinha.

Pergunta: Alguma coisa mais que não perguntei?

Carmelita: Não. O que eu falo é pra todas as pessoas, que não têm seu lugarzim para morar, que lute por seu direito. Porque é um direito que nós todos temos. Então, muitos vive debaixo das pontes, outros dormindo na rua, outros não tem lugar [...] nenhum lugar dequado pra fazer sua comida. Que pensem bem: Deus deixou a terra prá todos e não só prá uns. Lute por seus direitos, que a terra é um direito de todos.

Pergunta: Mas, peraí, como é que é a história da Maria de Jesus?

Carmelita: Ela morava lá na Vila Regina. E, por causa desse problema de bronquite asmática, quando eu falo minha voz falha, ela disse que pelo rádio viu minha entrevista... pelo rádio. Aí ela já ficou... ela falou: mas se a Carmelita, doente daquele jeito, tá meio daquele no rolo, por que que a gente também não tá? Aí, o João já queria vir, ela não vinha com medo. Então, quando ela viu minha entrevista, ela falou: *"agora eu animo a ir. Porque ela tá lá com toda doença dela. Então, agora eu tenho coragem, João, da gente enfrentar e ir também."* Aí ela teve coragem e vieram praí.

Pergunta: Quer dizer, que a união da força mesmo?

Carmelita: Dá. A união dá força. E, nossa, como dá!

³⁵³ “A criação da mulher artista veste as máscaras que a sociedade lhe impõe, usando-as, no entanto, pelo avesso como sendo a única forma de sobreviver. Assim [...] parece surge um dilema: a necessidade urgente de se comunicar e a necessidade igualmente urgente de não serem decifradas, fazendo com que elas reconheçam em cada situação a ambivalência que a(s) compõe(m)” (Lima, op.cit: 317) (Os ajustes, para o singular/plural, são do pesquisador).

Pergunta :- como foi a história da ocupação?

Carmelita: E Minha sogra mesmo foi uma que falou para mim: *vocês não vai ficar aí*. Ela mora mais para o centro, tem tudo, né? **A gente veio do interior, não tinha onde morar.** Vocês não tá vendo, minha filha, que vocês não tem como ficar aqui, eles não vão dar este terreno para vocês. Eu fui uma que foi gemada, falaram que iam me levar para a clínica porque dei uma pancada num soldado, machuquei um soldado. Falaram que eu iam me levar para a clínica, eu fiz de mais doida. Já que é pra clínica, se fosse para a cadeia eu tinha medo. Não guento prisão, né? porque eu sei se ficar preso eu fico louca. Se é para clínica, eu faço de doida, porque na clínica eu digo que não sou louca e aí eu volto.

Aí quando eles começaram a bater demais, como eu tenho vários problemas, eu sou cardíaca, asmática - aí, essa dita Maria de Jesus (a gente é prima) - eles me agrediram e ía me botar no camburão - aí ela gritou que se eu morresse, eles iam ser condenados. Aí os companheiros tudo juntaram e aí impediu. A gente tinha um adevogado, que pediu que parasse com aquilo. Aí o delegado de lá, o comandante dos oficiais mandou parar. Aí pôs todo mundo no Goiasarroz, que era para todo mundo ir e queriam fazer a gente assinar, que era para dar terra para gente. Mas não, queriam que a gente assinasse os papel para tirar o povo daqui.

Aí, todo mundo unimos e falamos que ninguém ía assinar nada. E eles fizeram tudo, fizeram várias propostas e ninguém quis assinar nada. Eu mesmo fui uma que foi entrevistada várias vezes. Faziam tudo para que eu assinasse o papel, se eu fazia alguma coisa. Não fiz nada e lutei. Igual uma freira, não sei se você conhece, a Ana Maria, que tomou uma pancada no nariz, não se se foi um soldado que deu. Um trem que ele tacou no nariz dela, nessa hora todo mundo ficou louco. Ninguém tinha medo de morrer, todo mundo queria ajudar ela e todo mundo foi contra. A Maria de Jesus foi uma que o pessoal pôs revolver para tirar nela, e ela mandava eles atirar.

4.1.3.2. *Gesto 2* - Em outubro, a luta de classe bate à porta, violenta

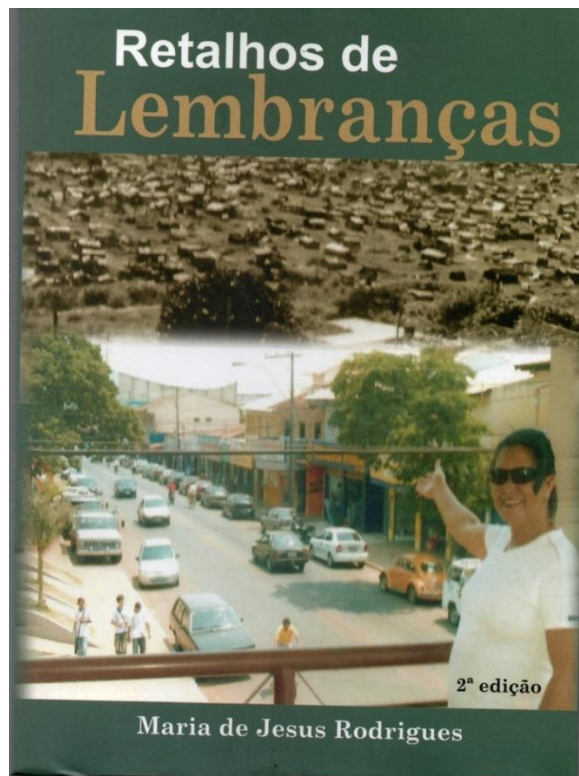


Figura 6: Jardim Nova Esperança, da ocupação aos dias atuais -Maria Rodrigues.

Até pouco tempo, ocupante da primeira casa da Nova Esperança, Maria de Jesus Rodrigues, além de militante pelo solo urbano, escreveu poemas e peças, interpretou e coordenou grupo de teatro *Terra Nossa*, como está, gora, no seu quinto livro. Depois de, em versos, celebrar os dez primeiros anos da ocupação, recompõe os passos da luta específica do bairro como do movimento de posseiras e posseiros, no livro *Retalhos de Lembranças* (2013), num esforço em sistematizar, de alguma maneira, parte da luta de posseiras e posseiros urbanas/os na cidade de Goiânia.

Como moradora, diretamente implicada nos movimentos sociais populares pela moradia digna, militante, ela, também como dramaturga e poetisa, torna-se, agora, historiadora privilegiada sobre as lutas urbanas pela posse e uso da terra. Seu primeiro livro, traduzido em várias línguas, relata, em versos, os dez primeiros anos da ex-ocupação e, hoje, Jardim Nova Esperança. Preocupada com a memória coletiva do local, portanto das gentes, trabalha, na atualidade, para a construção do Museu Comunitário da Esperança, onde pretende reunir, material e simbolicamente, parte desse imaginário.

4.1.3.2.1 *Gesto 2.1* - “Enquanto isso, outras centenas de homens, mulheres e

Crianças foram até as máquinas com toda a sua fúria e desespero”

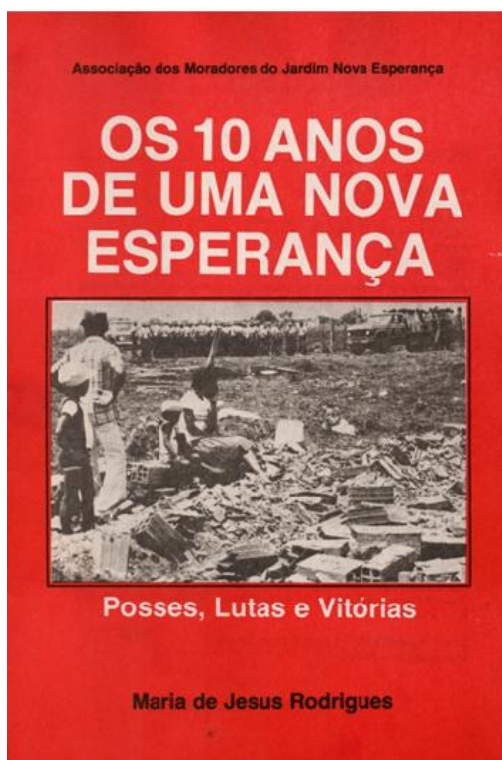


Figura 7: Capa do livro “Os 10 anos de uma Nova Esperança”.

Depois de várias tentativas frustradas de retirar os invasores da área, no dia 04 de outubro de 1979, nas primeiras horas da manhã, a invasão foi sacudida por acontecimentos que iriam escrever e enriquecer o acervo histórico da cidade de Goiânia, capital do Estado de Goiás. Os moradores foram surpreendidos por uma ação policial comandada pelo secretário de obras da prefeitura, num atitude inesperada e desrespeitosa, sem a decisão do poder judiciário.

Havia uma ação de despejo solicitada pelas firmas Carfepe e Tocantins. Empreendimentos, que reivindicavam a propriedade da área, mas que ainda não havia sido julgada, o que tornou aquela ação totalmente arbitrária.

O secretário de Obras do município solicitou o apoio da PM que enviou para a invasão patrulhas e tropa de choque armada com fuzis e baionetas para garantir a demolição dos barracos e a remoção dos invasores.

Eles chegaram pela manhã. Funcionários da prefeitura com caminhões e tratores, assessorados pela tropa de choque e patrulhas da Polícia Militar. Tinham ordens de demolir todos os barracos construídos ou em construção.

Puseram mãos à obra e começaram a destruir tudo, derrubando paredes, arrancando cercas, entupindo cisternas, etc [...] Nem o grito desesperado das mães aflitas com filhos nos braços faziam parar a ação violenta que aqueles homens, sob as ordens e orientação de um

representante do poder público municipal, praticavam contra as indefesas famílias. O que era recolhido dos barracos demolidos era colocado dentro dos caminhões e levado para local ignorado.

Durante toda a manhã, praticaram aquela ação criminosa e terrorista, num clima de verdadeira falta de humanidade. Demoliram uns 80 barracos e entupiram mais de 100 cisternas, sem que se pudesse fazer nada porque os moradores foram pegos de surpresa. Alguns ainda tentaram impedir aquele desmando deitando em cima das cisternas ou ficando dentro dos barracos, mas eram imediatamente rendidos pelos policias que os colocavam algemados dentro dos camburões até que a ação fosse concluída.

Nesse mesmo dia, por volta das 11:00 hs, num local da invasão onde um barraco estava sendo demolido por um máquina, houve rumores de que uma criança havia gritado lá dentro. Porém, imediatamente, antes que se pudesse fazer qualquer coisa, o local foi cercado pela polícia que fez um cordão de isolamento para que ninguém se aproximasse. A pá mecânica que estava sendo utilizada para a demolição, saiu do local para a pá erguida e sob forte proteção policial.

Por mais tentativas que fizessem os moradores no sentido de apurar os fatos, nada conseguiram provar, porque a ação para coibir qualquer tentativa de aproximação do local foi rápida e eficiente, mas há fortes indícios de que havia uma criança dentro daquele barraco e que infelizmente tomou sem vida, junto com as paredes, vítima daquela ação injusta, arbitrária e cruel.

Depois desse momento os funcionários e policias foram retirados do local e da invasão, com o pretexto de que iriam almoçar. Como pretendiam voltar depois do almoço para continuarem a ação, deixaram no local duas máquinas que estavam sendo utilizadas nas demolições.

Assim que se retiraram, foi como se os moradores tivessem despertado de um longo pesadelo.

Começaram a se movimentar buscando apoio em todos as instâncias. Sabiam que na invasão, havia pessoas com a missão de ajudar, que vieram encaminhadas por entidades como: SPAR (Secretariado da Pastoral Arquidiocesano), CPT (Comissão Pastoral da Terra), Comissão dos Direitos Humanos e a Igreja Católica etc.

Foram pedir ajuda a essas pessoas que, percebendo como a situação exigia emergência das decisões, orientaram-nos a se dividiram e reunirem com o maior número possível de pessoas. Vários grupos se formaram ao mesmo tempo na invasão, numa tentativa desesperada de encontrar uma forma para evitar que aquela ação destruidora continuasse depois do almoço.

Em todos os grupos que se formaram, a discussão era a mesma: o que fazer? De todos os grupos surgiu a mesma resolução: não permitir que a polícia, assim como os funcionários e fiscais da prefeitura, entrassem novamente na invasão.

Quando retornaram, encontraram uma nuvem transformada em tempestade. Aqueles moradores pacíficos que, na parte da manhã, viram seus barracos serem demolidos, suas cisternas serem entupidas e seus poucos pertences serem jogados numa caminhão e levados para local ignorado sem nada poderem fazer, estavam dispostos a defender o seu direito de morar a qualquer custo. Não tinham armas, mas tinha a força da união, a coragem da fé e a resistência da esperança.

Cercara todas as entradas com uma barreira humana, um cordão de isolamento composto por centenas de homens, mulheres e crianças que gritavam palavras de ordem a uma só voz: *A terra é nossa, precisamos dela para morar, aqui já estamos, por ela vamos lutar.*

Enquanto isso, outras centenas de homens, mulheres e crianças foram até as máquinas que haviam ficado na invasão e despejaram sobre elas, toda a sua fúria e desespero: furaram pneus, quebraram peças, arrebentaram fios, jogaram areia no motor e nos tanques de óleo, enfim, deixaram-nas semidestruídas.

Pegos de surpresa com aquela reação inesperada dos moradores, não tiveram outra alternativa senão abandonarem a área diante de uma multidão enfurecida que demonstrava seu protesto com vaias e palavras de ordem.

Os meios de comunicação que, até então, mantiveram-se neutros, dando uma tímida cobertura, sem muito destaque aos fatos, ficaram sensibilizados com tanta violência e se pronunciaram, registrando tudo, botando a sociedade a par dos acontecimentos e divulgando as notas de repúdio que chegavam de todos os lugares, cidades e até do Estado, contra a ação arbitrária da prefeitura, sensibilizando a opinião pública que imediatamente se posicionou favorável aos invasores.

Diante da ampla divulgação dos fatos e das notas de repúdio em favor dos invasores, o prefeito Índio Artiaga Lima se sentiu pressionado e resolver ir pessoalmente à invasão para dar uma resposta à opinião pública, que cobrava da prefeitura uma solução imediata para o problema que ela própria criara, quando permitiu que a Secretaria de Obras tentasse retirar os moradores utilizando métodos tão violentos.

Ele chegou na invasão sem avisar, mas foi logo cercado por um grupo de mais ou menos 50 pessoas. Havia, no local, uma construção de alvenaria para onde os homens levaram o senhor prefeito para conversarem.

Questionado sobre quem dera a ordem para acabar com a invasão, ele negou dizendo que só soubera da invasão pelos noticiários e que ignorava o que acontecera mais cedo.

- Se é verdade que o senhor não sabia de nada, como é que se explica o fato de se funcionários, fiscais e máquinas da prefeitura a executarem a ação? Como

também foram os caminhões da prefeitura que levaram nossos materiais de construção e nem sabemos para onde?

A confusão era geral e todos falavam ao mesmo tempo. A construção em que se encontravam era um barracão de um cômodo que não tinha janelas, apenas uma porta por onde entraram todos, ficando o prefeito no centro daquela confusão. Ele ficou preocupado porque não tinha como sair dali sem dar uma explicação convincente para aquelas pessoas que estavam com os ânimos bem exaltados.

Perante as evidências apresentadas, não teve outra alternativa senão assumir a responsabilidade dos fatos, mas justificou que quando tomou conhecimento da invasão através da imprensa, ordenou que a Secretaria de Obras intervisse, mas com uma negociação de retirada pacífica.

Nunca imaginara que fossem perder o controle e praticar uma ação tão violenta. Mas estava disposto a reparar seu erro, inclusive descobrir para onde haviam sido levados os materiais e devolvê-los, mas, percebendo que os ânimos ainda estavam exaltados, buscou uma saída estratégica.

Promete encontrar uma solução definitiva o mais rapidamente possível, porém, só falaria sobre isso em seu gabinete, na prefeitura, e somente com representantes dos moradores porque era impossível falar com tanta gente ao mesmo tempo. Sugeriu que eles escolhessem uma comissão que os representasse para negociar com ele.

Pensando estar resolvendo um problema, o prefeito forneceu a oportunidade que precisavam para que se reunirem e se organizarem sem culpa nem medo de serem perseguidos, pois fora o próprio prefeito quem exigira que eles se organizassem.

As pessoas que estavam na invasão, com a missão de ajudar os invasores, agiram rápido e em tempo recorde, mobilizaram os moradores para uma assembleia onde seria escolhida a comissão de representantes, como também votadas as reivindicações dos moradores que a comissão levaria para a apresentar ao prefeito.

Na oportunidade, aproveitariam para discutir estratégias no sentido de evitar novos ataques de surpresa, assim como encontrar meios de neutralizar as táticas utilizadas para enfraquecê-los e amedrontá-los, como por exemplo: as ameaças, pressões e convocações individuais sofridas pelos moradores por parte de fiscais da prefeitura, policiais, advogados, juízes e estranhos que diziam serem donos do terreno.

Foi assim que surgiu o primeiro grupo organizado na invasão, que fundamentou a maior e mais forte organização, que faria do Jardim Nova Esperança um referencial do movimento pela moradia, genuinamente popular, que ultrapassou fronteiras e alcançando repercussão internacional³⁵⁴

³⁵⁴ . Trecho do livro de Rodrigues, 2013: 28-33.

4.1.3. Poemeu I: foi gente do campo e da cidade, nesse chão

Poema primeiro

Esta área foi descoberta quando estava abandonada
Era onde jogavam o lixo da prefeitura falada
Porque nunca existiu dono para esta terra largada

**Centenas de trabalhadores, deixaram suas lavouras,
Expulsos pelos grileiros e patrões exploradores.
Vieram para a cidade e aqui só viveram horrores.**

Aqui na grande cidade, já existia a intenção,
Por falta de moradia, de começar uma invasão.
Foi gente do campo e da cidade que se apossou desse chão.
(Rodrigues, 2002: 60) (Grifos do Pesquisador)

Poema segundo

Há muitos anos, esta terra vivia abandonada;
Era depósito de lixo e ponto da molecada,
Que assaltava as pessoas, e até dava pancadas.

No mês de julho, porém, esta terra foi invadida,
Por pobres trabalhadores, que estavam sem saída,
Proque o custo de vida massacrava suas vidas.

Com enxada, foi e machado a área foi desmatada,
Em poucos dias, estava quase toda loteada.
Cada um cercava um pedaço, pra fazer sua morada.

Os materiais chegavam em carroças ou caminhões.
De sol a sol trabalhamos, como aqueles sete anões,
Construindo, coma finco, nossos próprios barracões.

“Quem te viu e quem te vê”, era a manchete do dia!
Esta área abandona, hoje cheia de moradia!
Nos gritos da criançada, transbordava a alegria.

Mas se existe a pobreza, também existe a ganância.
Depois da terra habitada, apareceram as onças,
Que eram os pretensos donos, tirando-nos a esperança.

Nos seus carros importados, e com um papel na mão,
Disseram ser o documento desse pedaço de chão,
Dizendo pra nós irmos fazer casas no sertão.
(Rodrigues, 1989: 5)

Poema terceiro

Foi no dia 26 de setembro, mês passado
Entre duas mil pessoas, 80 foram convocadas,
Para ouvirem a opinião do juiz e do delegado.

Vou contar tudo direito como foi acontecido,
Como a firma Goiarroz e a Cagigo

Fizeram uma aliança para tomar o nosso abrigo.

Dizendo ser donos da terra, forjaram um documento
Obrigando-nos a assinar, sem o mínimo sentimento,
Com algemas e ameaçados pelo policiamento.

O documento forjado, sem receio nem clemência,
Depois de assinado era lido, e nos fazia cientes
Que havíamos assinado, do terreno a desistência.

Quando entramos na sala, o juiz, encabulado,
Apresentou-nos um velho, cara de gato molhado,
Que disse ter vendido a área, há 80 anos passados.

Ele disse que tinha cerca no terreno invadido
E então nós protestamos, dizendo: “não, meu amigo!
Se ali teve cercado, há muito foi destruído.”

O juiz disse pro velho: “Então o senhor afirma
Ter vendido esta área à Goiarroz e à Cagigo,
Há 80 anos passados, como prova do acontecido?”

O velho disse que sim, e que podia provar.
“A idade do senhor?” tornou o juiz a perguntar.
Ele disse: “72 anos, acabei de completar”.

O juiz ficou vermelho, e começou a gritar:
“Se o senhor veio aqui pra minha cara gozar,
Errou, porque agora vai esta história me explicar!”

Não sou débil mental, por isso quero saber
Como é que o senhor pôde esse negócio fazer?
Só se o senhor vendeu a terra, antes mesmo de nascer!”

O velho, apavorado, já com medo do castigo,
Disse pro juiz: “O senhor tem de ser compreensivo,
Só quem pode lhe explicar, é a Goiarroz e a Cagigo”.

O velho saiu correndo, parecendo um furacão,
Dizendo consigo mesmo: “Nem que eu ande de gatão,
Numa mais vou me envolver em negócio de invasão”.

“Quem tudo quer tudo perde”, é um ditado acertado.
Nós ganhamos esta causa, em documento forjado,
Só com a força da união, de mãos dadas, lado a lado”
(Idem: 6 e 7)

(Isto que vou relatar agora aconteceu durante o primeiro ataque que sofremos pela Goiarroz e a Cagigo, no dia 26 de setembro de 1979, numa audiência com os invasores no Fórum de Goiânia)

Poema Quarto

Mais uma invasão estourô. Chamaram-na Boa sorte
Por aqueles que lutavam, como boiada de corte.
Mas ao invés de ganhar o chão, defrontaram com a morte.

Mandaram assinara o fotógrafo Joel,
Que tentava registrar a violência cruel
Da polícia que agia a mando de um coronel.

Fizemos um manifesto, lá no centro da cidade,
Denunciando os responsáveis pro tamanha crueldade,
Que mandaram matar um homem para encobrir a verdade.

Esse vil assassinato foi para amedrontar
Aquele que precisavam de um lugar para morar
Mas eles não esmorecerem, e conseguiram ficar.

Esse crime, meus amigos, veio a todos nós mostrar
Que os mesmos que prometeram as invasões ajudar,
Pra nos expulsar da terra, chegam até nos matar.

Esse crime aconteceu no governo Ary Valadão
Enquanto **seu Iris Rezende** prometi ao povão
Que, ganhando, ele doaria os lotes da invasão

Quando o pobre invade uma terra, é por não pode comprar.
Então começou a luta, para a terra não pagar
Elaboramos um projeto para a Câmara votar.

Esse projeto exigia, dos lotes a doação
Para os pobres que vivam morando na invasão
Foi aprovado na Câmara, já na primeira sessão.

Começamos a exigir, dessa lei a execução,
Fazendo grandes passeatas e também concentração,
Para que entrasse em vigor o projeto da doação.

Além de não nos atender, fizeram-nos comprovar
Que o projeto foi aprovado, só para nos enganar
E no dia da eleição, todos nós neles votar.

Os políticos que vencera, no dia da eleição,
Esqueceram os invasores e a promessa de doação,
Só não esqueceram de tentar destruir nossa união.

No ano de 82 tivemos de suportar
Os candidatos que queriam nossos votos conquistar:
Caíram no nosso bairro, com os peixe caem no mar.
(Ibid.: 21-23)

Poema Quinto

Tem muita gente sem gente, tem muita gente sem terra³⁵⁵
Por isso, no fim de 80, explodiu mais uma guerra:
Uma área foi invadida, que nem fogo numa serra.

Pertence ao Nova Esperança essa área da invasão,
Porém ela foi cercada por um grande tubarão,
Que chamou logo a polícia, e foi aquela repressão.

Jogaram bombas de gás, fizeram nove prisões,

³⁵⁵ “*Y es indecente, es indecente, gente sin casa, casas sin gente. Es indecente. No hay tanto pan, pan, pan.*”. Da canção *No hay tanto pan*, de Silvia Perez Cruz, prêmio Goya-2017, de melhor canção original do filme *Cerca de Tu Casa*, de Eduard Cortés. (El País, 04.02.2017) “Silvia Pérez Cruz canta a los desahuciados tras ganar el Goya” (https://verne.elpais.com/verne/2017/02/05/articulo/1486251890_710324.html).

Protegendo um homem rico contra os pobres cidadãos,
Que, por não terem onde morar, partiram pras invasões.

Aqueles que foram presos pertenciam a entidades
Que emprestavam seu apoio e registravam a maldade,
Levaram presas, também, duas irmãs de caridade.

Pra soltá os companheiros, fizemos uma corrente
Na porta da delegacia, com as invasões presentes
Libertamos os companheiros, é a vitória foi da gente
(ibid.: 16-17)

Poema Sexto

No dia seguinte, veio o prefeito da cidade,
Sr. Índio do Brasil, falando em “humanidade”.
Mas encontrou uma nuvem transformada em tempestade.
Fechamos ele em um cômodo, que não tinha entrada de ar.
50 homens dispostos a morrer ou a matar,
Preguntando e obrigando o Prefeito a confessar.

Confessou ser dele a ordem de como a invasão acabar,
Com soldados e com máquinas, a área toda limpar,
Mas que estava disposto a tudo isto pagar.

Nós gritamos para ele: “queria ou não, o senhor vai pagar”.
Ele disse: “forme uma comissão para falar comigo
Porque aqui na invasão, nunca hei de voltar”

Formou-se uma comissão, e com ele foi falar,
Levando um abaixo-assinado dos moradores do lugar,
Exigindo que ele viesse a terra desapropriar

Querendo que a gente esquecesse o pedido de desapropriação
Mandou órgãos da Prefeitura, propondo urbanização:
A Fumdec e o Iplan que queria nos dar as mãos

Mas nosso olho, de tão aberto, não se pode nem piscar,
Dissemos pra eles: “se querem alguma ajuda nos dar,
É pressionado o prefeito, para a terra desapropriar.

Nosso papo foi à tarde; à noite fomos procurados
Por uma bancada da Arena, que nos trazia o recado;
Que no outro dia teríamos o tal decreto assinado.

No dia seguinte, o prefeito, diante da população,
Assinava aquele decreto, fruto de nossa união.
Era o começo da glória, era a desapropriação

4.2. Respostas às ausências da engenharia social no urbanismo popular -

4.2.1. *Gesto 3* - Rabiscando a outra cidade, traçar ruas e sonhos



Figura 8: Primeira manifestação política no governo militar, na cidade.

Robinho, de branco, ao centro.

Fonte: UPG/Nova Esperança

Sou Robinho Martins de Azevedo³⁵⁶, 42 anos, em Goiás desde 1970.

Aí, estoura a ocupação da Nova Esperança em 79 e por um período muito grande [...] Uma das coisas importantes, pra mim, o acontecimento da Nova Esperança são dois tempos do movimento popular. O movimento popular de antes e o movimento popular depois. No início da década de 70, nós tínhamos em Goiânia 3 mil posseiros segundo dados levantados pela Universidade Católica. Como é uma pesquisa feita pela universidade, feito com alunos, não é cientificamente confiável, mas ele é estatisticamente são aproximado é, pelo menos, abordável.

Agora, já no final da década de 70, nós tínhamos aproximadamente de 100 a 150 mil favelados³⁵⁷. Não é também um dado científico, mas é aproximado. Aí, a gente vê que a importância social e histórica desse período, porque do começo até o final da década de 70, é algo de muito incomum. Nesse período, a gente passou por um período de crise muito profunda aqui no Brasil. Tem o negócio da reforma agrária, tem toda uma remexida na legislação que visava fixar o homem mais no campo, mas acabou tendo uma repercussão ao contrário. Mas esta é outra história.

³⁵⁶ Robinho Azevedo era ligado à CPT, trancou o curso de agronomia - concluído anos depois - e passou a ter atuação como posseiro urbano. Hoje estaria com 67 anos. Morreu com uma bala perdida em 1994, quando era secretário de Ação Urbana de Goiânia.

³⁵⁷ Com cerca de 3 milhões de habitantes, quase cinco vezes, Madri tinha cerca de 50 mil vivendo em favelas ou "bidonvilles" (Castells, op.cit: 42).

A partir daquele momento que nós começamos, na Nova Esperança, com todo aquele conflito sobre a propriedade, nós começamos a refletir, nós que estávamos à frente do movimento, que, acho, tiveram importância grande. O que marcou a luta nossa contra a cidadania³⁵⁸ e contra a marginalidade, a marginalização contra a luta pela moradia. Pensava-se, naquele tempo, que a dignidade de morar era apenas daqueles que tinha um lote escriturado, registrado em cartório e tal. E nós começamos a questionar isso. Que a cidadania ela era possível, não era apenas daqueles que tinham a possibilidade de comprar um lote.

Mas a cidadania tinha que ser conquistada. Morar numa favela não significava, necessariamente, que você era um marginal. Você estava marginalizado dos processos produtivos, você não era, necessariamente, uma pessoa desajustada da sociedade. Ou pessoa que não tinha a capacidade de discernir. Se a gente for esmiuçar os escritos da época, os jornaizinhos, a gente pode sentir isto muito bem. Isso vem do envolvimento, inclusive, na nossa luta que, quando nós começamos chamava União das Invasões, né? A História da União começou com essa parte, com prisões de alguns companheiros.

Aí, foi até interessante nesse dia, Niltin. Aí, no dia que a gente foi preso e começou aquele alvoroço, e criança entrava e mijava na delegacia toda. Aí, começou aquele envolvimento, quando viu todo aquele clima, com o povo e não passava nada. A rádio Difusora deixou de transmitir. Aí, apareceu OAB, Assembleia Legislativa, a Câmara dos Vereadores, para tirar a gente da cadeia, né? Aí, aqueles policiais, que no começo tratava a gente muito mal e tal, aí começou e a gente virou os reis lá dentro da cadeia. Bateram no primeiro lá e, aí, não teve mais jeito.

Aí, o importante desta prisão que foi a primeira passeata em Campinas do movimento social depois da ditadura militar³⁵⁹. Aí, a passeata saiu, carregou tudo mundo

Quando a gente chegou na Nova Esperança, tinha mais de 7 mil pessoas. Aí, foi um grande comício. Em 1981. Foi aí que nasceu a União das Invasões³⁶⁰. Por que nasceu aí?

³⁵⁸ Limites do conceito centrado, em demasia, no econômico, o IDH, como lembra Escobar (*op.cit*). O que, também, contribui no encontro e formulação do que viria a ser, no futuro, a *cerradania*, que não seria abstrata e, tão pouco, excluiria, como coerência, a natureza e tudo que ela cria e comporta.

³⁵⁹ A atividade popular se deu, no entanto, ainda sobre o regime militar. E, muito raramente, em Goiás os movimentos utilizam a palavra faveladas/os.

³⁶⁰ “O Potencial anti-sistémico ou contra-hegemônico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos com as suas formas de organização e os seus objectivos. Para que essa

Porque tinha mais de 30 bairros lá presentes. Ai, bairro levava saco de faca. Outros revolver e tal Naquele dia, o povo foi para rua mesmo, pro pau, para a guerra. Sai pra guerra. Lá em casa, tinha uns 10 sacos de armas, de facas, canivetes³⁶¹.

Interessante que tinha muita gente do interior, outros lugares por onde a gente passou de assessoria. Muitos companheiros de sindicato do interior vieram também para essa solidariedade. Aí a gente viu que era possível, que tava nascendo dali uma possibilidade de união muito interessante. Aí, chamamos isto aí de União das Invasões.

A partir daí, nós já saímos na próxima semana seguinte, a gente já partiu para primeira reunião com 22 áreas, que participou. Na verdade a União das Invasões já nasceu grande, nasceu bastante representativa em relação ao número de posses que a gente tinha na cidade. Quanto às áreas de posse, já começou com a metade delas participando ativamente do movimento, com representantes e tudo.

A partir daí, começou todo este processo da gente descartar a ideia da marginalidade. Acho que foi um trabalho importante. O outro trabalho importante eu acho que foi a capacidade que o movimento teve de sair do conceito reivindicativo do movimento popular e partir para a apresentação de soluções, de propostas. De alternativas³⁶² mesmo, né? A partir disto, o primeiro marco que achei importante foi a nossa luta contra a implantação lá dentro do BNH. O primeiro questionamento nacional que teve, assim publicamente, do BNH.

Porque o BNH, a gente, o pensamento que a gente tinha naquela época, ele é montado tudo direitinho, o tamanho do lote, a posição da casa, a germinação da casa. Ele é muito feito no sentido da pessoa ser autocontrolada. Interessante e não sei se você já observou isso. Se você vê uma casinha do BNH, você não tem privacidade. Se tiver um morador do PMDB e outro do PT; nenhum pode falar de

articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis (Santos, 2006: 127).

³⁶¹ As dimensões da violência popular (Bouton, 1985), dentro da história, que contrapõem a violência do Estado e seus aparatos policiais, jurídicos e mesmo midiáticos, quase sempre feita, como no caso, na defesa dos interesses de uma classe específica. No entanto, o EZLN parece estabelecer limites a este proceder: “*Nós, zapatistas, não apoiamos o pacifismo que se ergue para que seja outro a colocar a outra face, nem a violência que se alenta quando são outros a colocar os mortos*” (Apud Hilsenbeck, 2009) (Grifo do Pesquisador).

Cf. Nicolas (2002, 2010); Martins e Lacerda (2014); Wu Ming (2003); Shoris (1983); Trouillot (1995); Nicolas (2010); Saramago (1980); Ginzburg (1988a, 1988b); Brito (2011); Vasconcelos (1991); Freitas (1973); Assis (2002); Age (2010); Rabelo (2002). A rebelião popular, também como mística- está, teoricamente, em Mariátegui, no Peru, e na prágmatia de Sandino, na Nicarágua (Löwy, 2005). No Brasil, tem, ainda, as possibilidades desta violência popular no Cangaço, marcadamente no Nordeste (Mello, 2018; Pericás, 2010; Negreiros, 2018; Barreira, 2018).

³⁶² Das alternativas disponíveis caminhar para as alternativas possíveis (Santos, 2006: 113).

um lado, nenhum pode falar do outro. É um autocontrole terrível. Conviver ali é como um casamento morar numas casinhas daquelas. É muito destro desta visão de controle. É o estímulo, via estrutura, da insegurança das pessoas para facilidade do controle.³⁶³

Aí, a gente propôs o tamanho do lote. 200 metros. Aí, raciocinando junto com este pensamento: aqui, não vai vir esgoto tão cedo. Não vai vir água tratada tão cedo. Um lote de 300 metros. Eles queriam de 250, um lote muito pequeno. O que significa que a fossa vai ficar tão perto da cisterna que vai haver contaminação do lençol e a gente vai começar [...] Este foi o elemento de massa [...] porque o lote de 300 metros significava a saída do BNH, ao rejeitar o lote de 250 metros. Porque aí foge da lógica do próprio BNH. Foi uma guerra assim, muito grande³⁶⁴.

O que prefeito na época dizia foi extremamente educativo. Toda essa violência do prefeito Índio do Brasil Artiaga da época, toda aquela violência dele e o enfrentamento. Talvez ele tenha sido, para o movimento, o prefeito mais importante do ponto de vista de provocar a pensar a luta, pensar alternativas e partir para as tentativas de realizar isto.

Porque é muito normal ai na esquerda ter mil ideias, estar no boteco e ter mil ideias, mil ideias. Mas pegar no cabo da enxada e fazer realmente as coisas. Pegar e fazer as coisas, aí já é papel do governo. Aí, já não é papel do movimento, da esquerda. Não é papel de quem pensa³⁶⁵, é papel do poder executivo.

E nós questionamos isto aí. Bom, nós estamos construindo é nossa casa, o nosso bairro, a nossa vila. É muito mais responsabilidade nossa³⁶⁶ do que responsabilidade do governo. Então, vamos fazer? Vamos. Aí, reunimos uma comissão muito grande, passamos dez meses. Nem teodolito a gente usava, porque não tinha jeito. Tinha tanta casa misturada assim que você tinha, foi à base de

³⁶³ A sociedade da vigilância retorna, aqui, à “cidade eloquente” (Carvalho, *op.cit*), partindo de Foucault. Cf. Moreira e Barrichello (2015).

³⁶⁴ Banco Nacional da Habitação que definia bem a (não) política pública do setor: conjuntos da vigilância para as camadas populares e habitações de luxo para a alta classe média e as elites. (Silva e Tourinho, 2015; Oliveira, 2014). Quijano enxerga nisto, também, a dimensão do controle racial e popular: “Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça participar. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (Quijano, 2005: 109; *apud* Rocha, 2012: 262, nota 27).

³⁶⁵ No movimento de posseiras e posseiros, o conflito intelectual e trabalhadoras/es, apesar de importantes alianças, nunca deixou de existir. Cf. Importante, nesta dimensão, o tópico 6.3.4.

³⁶⁶ A realidade e a necessidade dando conta do presente e do futuro. “Cuidar do futuro é imperativo porque é impossível blindar a esperança contra frustração, ao advento contra o niilismo” (Santos, 2006: 117).

baliza. Punha a baliza alta, né, com bandeirinha vermelha amarrada na ponta, assim como você faz cerca na roça, cê já viu? E, a partir daí, a gente fazia as ruas, demarcava as quadras e tal. Aí, o esquadro que a gente usava era aquelas treninhas. Coisa muito rudimentar mesmo.

Com isto, a gente aprendeu que é muito capaz a muito mais que a gente imagina que é³⁶⁷. Quando a gente consegue apoio, consegue organizar isto politicamente. E, a partir daí, a gente, o grupo que fez a medição passou a dar assessoria de loteamento em outras ocupações. Aí, vimos ajudar o Jardim Europa, viemos ajudar o Arreião.

Aí, a gente ia na frente fazendo este trabalho: discutia com o morador lá. Depois, na casa do morador mais próximo, que tinha uma mesa. Nem todas tinha. Fazia um esboçozinho, um croquetezinho lá. Mostrava pra pessoa e então *tá bão!* Então, pode tocar. Aí a gente tocava. Passa esse croquetezinho pra equipe e a equipe de medição e eles tocava. O trabalho lá foi realmente um trabalho coletivo³⁶⁸. Muito grande.

Voltando aqui para o Parque Anhanguera, passamos aqui uma semana. Dando curso pro pessoal fazer o loteamento. Então, só passamos as linhas gerais, algumas noções de geometria. Como que você acha a chave de um triângulo, de um retângulo, de um quadrado. Algumas noções de geometria para não ficar lotes muito grande, muito pequeno. É interessante a partição igualitária da terra. Aí, fizeram aqui. Até que ficou bom.

³⁶⁷ “A experiência que via foi a de uma favela chamada Nova Esperança, e o seu nome é bem significativo. Os seus habitantes se reuniram, refletiram e, eles mesmos fizeram o traçado da urbanização, com uns entntio muito racional, tão racional coo poder os feitos por arquitetos. Próximo às casas, há um centro comunitário, edificado com os elementos tradicionais de construção, seguindo um sistema modular, por exemplo, de placas ou coisa que possibilite ganhar tempo e possa, realmente, articular-se dentro dos ambientes. Lá não existe o ladrilho, mas obreta é muito importante para todos.

À parte do centro comunitário, estão construindo a escola, com toda a população trabalhando com um sistema que nós chamamos, na Argentina, por la minda. Ou seja, eles se reúnem aos sábados e domingos e, através de doações, vão construindo a escola em ajuda mútua. Eles têm, portanto, seu próprio conceito para atender às necessidades da população. Então, ainda, construindo uma pequena capela, que já tem prontas as paredes e as aberturas e penso que isso é muito significativo do que ser feito por este processo construtivo. E ser essa gente tivesse um acompanhamento, um assessoramento técnico? (Esquivel, 1981: 1).

³⁶⁸ “Tudo ali é feito através do esforço, da voa vontade, mas é a primeira vez que vi um trabalho tão racional feito pelos próprios habitantes. Há que se calcular que o empreendimento possui uma extensão de 5 km, onde vivem 15 mil pessoa. Penso que esta experiência é muito importante para ser levada em conta como processo. Se houvesse um processo arquitetônico e urbanístico mais elaborado para compartilhar com essa gente, através da autogestão, poderia realizar um boa arquitetura a serviço do povo. Creio que aí é que estão o caminho e o exemplo de como toda capacidade criativa do homem pode estar a serviço da solução dos poblemas” (idem: 1).

Interessante. Interessante, interessante A gente pensa que toda ocupação é organizada. Nós tentamos umas quatro e nenhuma deu certo. O que organiza o interesse de uma ocupação é a necessidade de morar mesmo. A necessidade concreta do espaço para morar³⁶⁹. É o único elemento que convence. Quando a gente reúne para ocupar na questão urbana. Na questão urbana, a convivência com a sociedade é muito mais dinâmica do que na roça. Na roça, dá para você sentar para organizar porque você sentar todo dia com aquele pessoalzím lá. Se o cara põe a cabeça para fora, dá para você corrigir ele, dá pra moldar.

Aqui na cidade grande, não tem isto porque o cara vai trabalhar. Os meios de comunicação estão muito mais próximos das pessoas. O cara vai trabalhar, todo mundo tem um amigo que tem acesso a uma rádio, a um jornal. Então, a coisa vaza mesmo. Não tem como não vazar. Então, o que leva o cara a ocupar é a necessidade de ocupar. Não tem outro jeito. Aí, depois que ocupa, passa a fazer parte de nosso *sindicato*. (Riso largo). Aí, nós vamos visitar, vamos dar apoio, solidariedade. Ver se tá faltando alimento. Ver como é que é.

A Nova Esperança passou a ser um polo irradiador, né? 1979, Nova Esperança. 80, a Boa Sorte. A Boa Sorte foi aquela famosa que [...] buscamos toda forma de apoio que a gente tinha para demover a polícia da ideia de reprimir. Aí, chamamos o padre mais próximo que a gente achou, o Oziel. Tava lá o padre rezando a missa, o advogado da diocese, o Francisco Montenegro. Aí, a polícia chegou descendo o cacete, prendendo e arrastando o padre e o Francisco Montenegro. Hoje, os dois têm problemas. Isto em 80. 81, foi o da Mechellete. Ano de fundação da Associação das Invasões. 82, Finsocial.

O que que acontece com a Nova Esperança, a família tem um parente qui tá com problema aqui, outro ali. Com ocupação vitoriosa, aí passou a inchar, vai inchando. Ai, não cabe o pessoal, fica um contingente sem casa por ali, morando num quarto de uma casa, no fundo de uma casa num barracãozím que não está cabendo, no fundo.

Chega um dado momento, vê logo uma terra. Chega logo o bochicho. A área mais frágil do ponto de vista legal mesmo, mais ociosa, desocupada, é o local onde o pessoal entra. Não é que a Nova esperança, um conjunto de companheiros

³⁶⁹ Isto remente, mais uma vez, a Belleville e à ausência de iniciativa, até então, pela moradia (1977).

organizado, procurando um conjunto de pessoas para ocupar uma área, não. Coisa explodia e, aí, os companheiros que ia dar o apoio, o suporte.

Aí, tal o problema que chamo a dinâmica dos centros urbanos. Nos bairros, as coisas acontecem muito rapidamente. A articulação se dá muito rapidamente. Aí, o *caboco* passa num barzinho à noite e fala: *diz que tem uma terra, tô achando que ela não tem dono, não!* Aí, aquilo esparrama pro segundo, esparrama pro um terceiro. Vai pra uma casa, vai pra igreja, vai para assembleia, pros crentes, pros espíritas. Quando? Que que dia que o pessoal vai entrar?

Aí começa a formar a organização informal da coisa. *Fala que dia que marcado para invadir? Nós vamos tal dia.* Mas vai sem muito conhecimento entre eles, sem muita tática, sem muita estratégia, não tem nada dessas coisas aí. Acaba que a coisa se dá mesmo, até parece de forma planejada, mas não é. Aquele volume de gente que está ali, precisando da mesma coisa, acaba juntando aqueles interesses, acaba entrando mais ou menos junto.



Figura 9: Abertura de ruas por posseiras/os, no Jardim Nova Esperança, 1979.
Fonte: Maria Jesus Rodrigues

4.2.2. Gesto 4 - “Foi a dona Maria Baixinha” – uma informação que leva à outra e, assim, até à rede.

Você sabe [...] Aquelas pessoas que eles chamam de rádios informais da vila. Ai, tem os locais. *Quem te contou? Foi a dona Maria Baixinha!* Dona Maria

Baixinha é uma rádio informal da vila. Você quer saber de alguma coisa, você vai na dona Maria. Então, em cada canto do bairro aparecem, espontaneamente, naturalmente, aquelas pessoas que são as mais bem informadas. Até porque quem vai pegar uma informação acaba levando outra³⁷⁰. Aí, vai virando uma cadeia que a pessoa passa a ser um polo de difusão, de informação da vila. Porque, quando nós, movimento, queremos passar uma informação, a gente já sabe como é que gente faz também.

Então, quando chega uma notícia, naquela época de 79, a imprensa plantava, o prefeito plantava uma informação contra a gente no bairro, que ela começava a criar um zunzum, logo a gente já tinha o que a gente chamava de comunicado. Aí, tinha o comunicadozim. Mas nem sempre essas pessoas que são polo de informação são gente letrada, né? Mas a gente chegava lá, reunia inclusive os vizinhos, fazia uma leitura daquele documento, passava as informações. Isso a gente fazia com muita eficiência. Ai, dentro de três, quatro dias, a nossa informação era hegemônica, era dominante. A gente fez lá. Depois começou a fazer a nível de movimento geral, com muita eficiência³⁷¹.

Trabalhamos com comunicado³⁷². Foi o primeiro instrumento, chegamos até o 20. A gente queria formar opinião pública naquele momento. Com o *Boletim*, a gente trabalhava mais o resgate, passava estas ideias que favelados não é maloqueiro que a questão da moradia é uma questão social. A gente passava um conjunto maior de informação, do movimento em geral. Quando apertava muito, a

³⁷⁰ Bakhtin, neste sentido, lembra que uma palavra reivindica outra palavra, em troca, Ou seja: “O mundo interior e a reflexão de cada indivíduo têm um auditório social próprio bem estabelecido, em cuja atmosfera se constroem suas deduções interiores, suas motivações, apreciações, etc. [...] A palavra é uma ponte lançada entre mim e os outros. Se ela apoia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor” (1990: 112-113).

³⁷¹ O movimento foi, na velocidade dos fatos, compreendendo a importância estratégica – e nunca pontual – de disputa simbólica na sociedade. Retorna-se, de forma oportuna, à observação de “*é preciso travar e ganhar, também, a batalha da informação*” (apud Rocha, 2012).

³⁷² Prática que, coincidentemente, o EZLN intensificou já com a internet como maneira de sustentar um diálogo e um tipo de orientação às mulheres e homens do movimento, bem como outros mundos no país e no exterior. É a palavra escrita, num universo de gente de pouca leitura, recuperando seu terreno de leitura e reflexão coletivas como de cimentar as relações sociais comunitárias: “A forma inesperada do início do conflito não deu tempo suficiente para que os meios de comunicação homogeneizassem as declarações e informações. Acrescente-se, ainda, o fato de os zapatistas, na figura do chefe militar e porta-voz Subcomandante Marcos, escreverem compulsivamente comunicados, e de estes estarem disponíveis na Internet e serem reproduzidos pelos poucos canais alternativos de comunicação, o que favoreceu muito a difusão dos ideais, comunicados e o subsequente desenrolar da situação chiapaneca, pois neutralizou, em grande medida, a política de contrainformação governamental. Foram diversos os endereços na Internet de grupos de discussão, análise, divulgação e solidariedade ao movimento zapatista” (Hilsenbeck, op.cit:2).

----- “O movimento zapatista conta uma história por meio dos comunicados. Porém, essa história não pode ser traçada com começo, meio e fim, uma escala evolutiva de acontecimentos. Ela tem agência, que embasada por símbolos e memória, culmina na própria ideia do que é o coletivo” (Lima, 2014: 216).

gente trabalhava com algumas alternativas mais radicais. Por exemplo, funcionou na Nova Esperança o que a gente chamou rádio popular, na época da revolução sandinista. Aí, nós botamos um poste, com dois alto falantes. Ali, gente passa informações, dava os informes. Como no local, ela funcionava aos domingos e lá é um feira, e uma feira muito grande.

Ela começou trabalhando o seguinte, o jeito de cativar, popularizar, as pessoas “*faça aqui a propaganda de sua banca!*”, e aí as mulheres que perderam as crianças, um mundo de gente na feira, que não era muito conhecida. A banca do seo Zé, ainda não tinha muito isto. Todo mundo ali ainda meio estranho um pro outro ainda. Muita criança sumia e mãe perdia. Ela funcionou muito neste sentido de ajudar até, prestando um serviços pra comunidade. Mas junto com isto a gente passava as informações que eram a razão. À medida que a coisa foi passando, a gente chegou à experiência da rádio livre³⁷³. Que foi uma experiência riquíssima [...] Isto aí já é uma luta de caráter mais nacional, né?

O *Quatro de Outubro*³⁷⁴, à medida que a gente se organizou, começou a participar, a trocar experiências com outros Estados, outros municípios de Goiás. A gente começou a perceber que esta experiência, que a gente estava vivendo aqui, em outros lugares, ela poderia ter uma certa colaboração. E muitas de outros lugares poderiam ter uma interajuda boa. Então, o *Quatro de outubro*, como foi no 4 de outubro, o conflito maior, que caracterizou mesmo e que a gente comemora o aniversário de nossa vila.

E, aí, a gente colocou nesse jornal – que já, além do *Boletim*, já é outro instrumento, que traz a bagagem do boletim, mas que traz informação mais geral, também a nível nacional. E começamos a fazer dele o porta voz de uma bandeira nossa que é a transformação do dia 4 de outubro como o dia nacional de comemoração da luta pela moradia. Ele refletia a nível local este divisor de água: antes da Nova Esperança, em que a ocupação era uma questão marginal, e, a partir da Nova Esperança, que a questão da ocupação passou a ser uma questão social³⁷⁵.

³⁷³ O movimento de posseiras e posseiros, quase simultâneo à cidade de Pirenópolis, rádio Meia Ponte, é também, de maneira mais articuladora com outros grupos, pioneiro na construção do Movimento Nacional de Rádios Livres Comunitárias, à época, reafirma-se, um crime de Segurança Nacional (Coelho, 2002; Negri *et al.*, 1987; Matellart, 1979).

³⁷⁴ O jornal *Quatro de Outubro – a luta pela posse da terra* acabou tendo um processo acumulativo dos comunicados e dos boletins diversos nas posses urbanas da época, como se verá no capítulo seguinte.

³⁷⁵ O que, de alguma maneira, não realiza, exatamente, o que Bakhtin desenhara: “É claro, no decorrer da luta, no curso do processo de infiltração progressiva nas instituições ideológicas (a imprensa, a literatura, a ciência), essas novas correntes da ideologia do cotidiano, por mais revolucionárias que seja, submetem-se à

A não capacidade que o Estado tinha de atender a questão da moradia. A gente conseguiu colocar isto muito claramente.

É tanto que a transformação de invasores para posseiros é uma passagem que foi muito discutida e conseguimos envolver a sociedade e que o governo também, a partir daí, passou a pensar. A gente não conseguiu convencer só os companheiros nossos, que estavam no dia-a-dia da problemática, a imaginar a situação deste ponto de vista. Nós convencemos a sociedade e convencemos o Estado de que o que a gente defendia era realmente justo. A questão da moradia passou, a partir deste momento, a ser considerada uma questão social³⁷⁶.

Duas coisas aí que eu considero determinante. O novo comportamento, o pensamento de quem assumiu o que era o movimento popular, do que era a luta pelo bairro, do que era associação de morador. Então, quer dizer, acabou que naquele tempo também as pessoas que foram se formando adquiriu uma ética de comportamento diferente do comportamento do pessoal que militava nesta área anteriormente.

Antes da Nova Esperança o que era uma associação de morador? A associação de morador era, dentro do bairro, um conjunto que refletia naquele local o pensamento do poder dominante. Estavam ali pra que? Pra organizar os moradores para o comício tal. Tavam ali para distribuir os favores que o prefeito ou o governador ia levar naquele bairro. Tavam ali para organizar o pessoal no dia da eleição para votar no vereador. Eram ali, naquele lugar, os representantes do poder. Com esta mudança, o pensamento se transformou, diferente.

O que passou a ser associação de morador a partir daí? Os representantes dos moradores frente ao poder. Então, a associação deixou de ser uma extensão do poder. Então, associação deixou de ser uma extensão do poder na vila e passou a ser o poder da vila frente ao prefeito, ao vereador, e tal. Isto pode não ser bem claro, mas, do ponto de vista da luta, teve uma influência muito grande. Quer dizer, este conflito se deu, na prática, entre as duas tendências, as duas visões, os dois pensamentos até muito violento.

influência dos sistemas ideológicos estabelecidos, e assimilam parcialmente as formas, práticas e abordagens ideológicas neles acumulados” (idem: 120-121).

³⁷⁶ Neste sentido, Di Felice (2004) encontra esta eficácia da comunicação popular compartilhada, na *inscricunscritibilidade*, algo antecipatório no sistema de comunicação próprio das/os posseiras/os. Ou seja, uma comunicação para além do espaço geográfico em que se situa.

Teve ameaça de morte, de cabeça de companheiros alugada para ser morta. A medida que o vereador, que se diz dono daquela situação, passou também a ser questionado pelo movimento e não simplesmente ser paparicado pelo movimento, se sente desolado. E começa a dizer, *vocês estão querendo substituir o vereador, que o movimento vai direto, que os morador vai direto no prefeito. Aí, não precisa mais de vereador! Aí, não precisa de parlamento, etc. e tal.*

Isto é uma coisa que a gente tem refletido. É o seguinte. Eu questionei, eu questiono a forma como o governo como é feito o Conselho. Ou o Conselho é popular³⁷⁷, aí sua autonomia, sua liberdade, ou ele é um Conselho ligado ao governo e como porta voz do governo naquela região. Mas esta é uma questão, tinha que ter uma proposta inicial, né? Tinha que ter uma proposta inicial, foi lançada essa. Agora, a forma como ela vai se dar, que contribuição, a sua melhora organização ele a vai se dar a medida que for acontecendo as contribuições internas, o seu aproveitamento.

O prefeito lançou uma proposta, ela tá aí. Agora, a nossa posição, a nossa intervenção dentro do conselho ou vai ser par garantir sua autonomia, sua liberdade de reivindicar, de cobrar, de questionar ou de elogiar. Ou ele vai ser ali porta voz ali como órgão da prefeitura, com secretária paga pelo prefeito, estrutura paga pelo prefeito. Eu acredito que o movimento popular em Goiânia vai caminhar para essa definição. Um futuro próximo vai caminha para essa definição. Eu sou da defesa vai ser no sentido da gente de garantir essa autonomia³⁷⁸.

A prefeitura ela pode trabalhar no sentido de ajudar mobilizar e tal, não sei o que. Mas tudo isto o Goiânia Viva faz. Mas o resultado disso, esse conselho tirado

³⁷⁷ “De tais instâncias a mais importante é o Conselho Popular, que abre no corpo institucional do Estado espaços à participação organizada dos movimentos. Fórum próprio para a construção do poder popular, única força capaz de enfrentar, nas arenas municipais, o poder econômico e seus mecanismos de apropriação dos bens sociais, desnudando e rompendo, na discussão de políticas públicas, as relações entre o capital e os poderes locais. Essencialmente político na busca do novo, os Conselhos Populares assustam, inclusive os partidos progressistas, na medida em que expõem os mecanismos de legitimação do Estado e o poder burguês (mesmo com a esquerda no governo) a permanente crítica, inclusive do papel político do Estado. Como fator de aglutinação de lutas concretas, os Conselhos Populares acirram as contradições da sociedade civil, dando margem à recompreensão do conceito de comunidade como espaço prioritário das lutas contra a ordem, embora, ainda, lutas dentro da ordem.

Corno exemplos de Conselho Popular, o Núcleo (hoje extinto) de Regularização de Loteamentos Abandonados da Procuradoria Geral do Estado do Rio de Janeiro, cujo coletivo, formado por representantes comunitários, discutia, às vezes até contra os interesses da entidade pública (a Prefeitura do Rio), as políticas e procedimentos adequados à regularização fundiária das áreas loteadas e à execução das obras de que careciam” (Baldéz, op.cit: 204-205).

a partir daí, ele não pode, na minha opinião, ser um porta voz, uma estrutura do poder no meio da população. Tem que ser uma estrutura da população para conversar com o poder. Essa vai a nossa intervenção, pelo menos desses companheiros mais antigos, eu acredito que a maioria pensa como eu. Esse vai ser o nosso trabalho, a nossa intervenção.

Niltin, tem uma coisa que eu acho importante ver, também. Tendo em vista daquilo que você tava falando, como se atuou [...] Porque aí, além das brigas com o governo, também um certo conflito com o pensamento da Igreja no meio do movimento. Terra, até à Nova Esperança, tínhamos dentro do movimento setores da Igreja, das comunidades eclesiais, e pessoas que questionavam também a forma da atuação dessas associações atreladas ao governo, ao poder. Mas, por outro lado, nenhuma iniciativa se concretizava se não tivesse também estritamente ligada ao pensamento da Igreja.

E existia, por parte da igreja, um questionamento no sentido da pessoa fazer ou criar estruturas. E, aí, a associação que não era ligada ao prefeito, não é ligada ao poder, era ligada à igreja. E, pelo fato de ser ligada à igreja, só podia funcionar dentro do centro comunitária, dentro da igreja, dentro da paróquia, dentro da casa do padre, dentro da casa da irmã. E acho que isto foi uma coisa também que ajudou inclusive a gente buscar uma nova vertente aí, um novo jeito de pensar que, acho que inclusive contribuiu muito a nível nacional, foi da gente, do próprio movimento criar sua própria estrutura.

A casa de reunião da Nova Esperança é a primeira estrutura, dentro desse novo pensamento, criada aqui em Goiás. A partir daí, quer dizer, nós passamos a ser alvos de duas vertentes, de duas forças políticas vivas. Uma, a dos setores reacionários, conservadores; outra, dos setores avançados ligados à Igreja. Que queria que a gente fosse oposição ao governo mas tivesse lá dentro do espaço da igreja e reunindo dentro do espaço da igreja. E nós questionávamos tanto uma como outra coisa.

Várias tentativas já foram feitas. Aqui mesmo no interior, desta articulação maior entre os posseiros urbanos e posseiros rurais. Eu percebo esta vontade muito grande, principalmente quando o pessoal vem pra cidade acampar, A gente sempre que há uma satisfação e uma vontade muito grande em avançar nisto. Para isto ser concretizado na prática, tem que ter estrutura. É uma coisa caríssima. Infelizmente

o movimento ainda não foi capaz de gerar recursos para possibilitar esta articulação. O que passa, ainda, pelo crivo da Igreja [...].

E nos parece que à CPT não interessam é o que nos tem parecido, a articulação da cidade com o campo, porque o pensamento da cidade ainda é hoje mais amador, mais subversivo do ponto de vista da ação. Uma outra coisa que eu acho que a gente poderia questionar: por que o movimento sindical não se articula melhor com o movimento popular? Porque o movimento sindical é também forte no espaço urbano. Se a gente for perceber, o resultado da conjunta que vivemos hoje foi com base nos acontecidos nos anos 80. Naquela mesma época, 1979, 80.

4.2.3. Gesto 5- Outras coisas também muito importantes

O que a gente percebe é que este questionamento, esse pensamento que era comum na época, todas as forças vivas da sociedade tinha acesso ao mercado de trabalho, ele era operário. Hoje não é mais assim. Hoje não é todo mundo que tem acesso ao mercado de trabalho. Tem muitas cabeças, muitas pessoas e companheiros de lideranças muito boas que só tem acesso ao movimento popular, porque não tem acesso ao mercado de trabalho, a esse espaço reservado à classe operária³⁷⁹. Por isso que o movimento popular tem adquirido ao longo de alguns tempos, com a migração da roça para cidade, a vinda de pessoas que já militava até no movimento sindicato, militava na igreja, militava na cidade, ele não tem acesso ao mercado de trabalho.

Primeiro, porque não tem nenhuma formação profissional. Segundo, que ele está tão desajustado socialmente, ele perdeu vizinho, ele perdeu o primo, perdeu o convívio do primo, perdeu o vizinho. Ele vem todo desajustado, porque não sabe nem onde procurar serviço. Num sabe, durante um determinado tempo, ele não sabe

³⁷⁹ A *velha* questão de que apenas o sindicato e o seu antigo macacão é que conferem o status de trabalhadora/or, o que tem impedido o não encontrar métodos para conduzir as pautas e lutas comuns. Tanto que, ao lado das poderosas Centrais Sindicais, surge, também, a dos movimentos populares: “A CMP (Central de Movimentos Populares) é uma entidade que congrega diversos movimentos populares e, não só moradia como muitos erroneamente imaginam.

A CMP é fruto de um processo histórico de resistência dos movimentos populares, em especial das lutas sociais dos anos de 1980. Foi fundada no I Congresso Nacional de Movimentos Populares, realizado de 28 a 31 de outubro de 1993, em Belo Horizonte – MG.

Neste encontro de criação estiveram presentes 950 delegados(as) de 22 estados do país, representando vários movimentos, entre os quais negros, mulheres, crianças e adolescentes, LGBT, moradores de rua, pessoas com deficiência, movimento por transporte, moradia, sem teto, saúde, saneamento, direitos humanos, entre outros, refletindo a amplitude e a diversidade dos movimentos populares brasileiros” (Portal da CMP - <https://cmp.org.br/historia/>),

como pega um ônibus. Ele fica uma pessoa extremamente insegura aqui. Mas o fato de ficar inseguro não lhe tira a capacidade de pensar, de refletir e até começar a militar mas ali junto, ali com o pessoal, com os vizinhos dele, onde ele mora, no bairro que ele está.

E isso vai dando, com esse dia-a-dia, característica toda diferente para a concepção do que vem tendo o movimento popular³⁸⁰. Isso, por um lado, esses companheiros que **vêm da roça, que começa a se organizar dentro da célula que ele mora mesmo**³⁸¹.

Outro elemento, que acho importantíssimo e que tem levado o movimento popular, é participação da mulher. A mulher tem menos acesso ao mercado de trabalho que o homem. No Anglo, por exemplo, um frigorífico que faz a indústria da carne a partir do boi, tem 800 operários. Tem 50 mulheres e 750 homens. O que que acontece. A mulher começa a ficar em casa, mas, à medida que a crise vem arrojando, levando o seu convívio social ali com outras pessoas, troca de ideia, troca informações levando a mulher a adquirir uma força política, uma força de organização, é de uma importância imensurável.

A gente pode ver que dentro da União das Invasões, a capacidade, a importância da articulação, em cada local, a importância das mulheres ela é muito maior do que a do homem³⁸². Inclusive maior clareza de intervenção política, muito maior facilidade de enxergar as coisas, muito mais facilidade de absorver as bandeiras a nível mais geral. Quer dizer, teve passeata, que a gente fez aqui em Goiânia, **de 5, 6 mil pessoas, que 80% eram mulheres**³⁸³. Você teve oportunidade de testemunhar isso, né?

³⁸⁰ “O grau de consciência, de clareza, de acabamento foram da atividade mental é diretamente proporcional ao seu grau de orientação social” (ibid.: 114).

³⁸¹ Isto se reaproxima do “solidamente ancorados” no chão de Mendes (2002 *apud* Rocha, 2014: 28). Ou, “o local aspira antes a inventar um outro lugar[...] se não mesmo uma utopia [...] O conforto que o local oferece não é o conforto do repouso, mas um sentido de direção” (Santos, 2006: 206). O que De Certeau vem dizendo da utopia, como o não-lugar (1996).

³⁸² “Apesar dessa presença toda, existe uma invisibilidade da atuação das mulheres. Para nós, essa tese é central e justifica a importância que será dada aos movimentos e práticas coletivas das mulheres neste texto. No início dos anos 1990, a saudosa Beth Lobo já afirmava: “frequentemente as análises ignoram que os principais atores nos movimentos populares eram, de fato, atrizes” (Souza-Lobo, 1991: 247, *apud* Gohn, 2007:45). Cf. Viezzer (1981); Abu-Lughod (1986); Ferreira e Bonan (2005); Gomes (2008); Hooks (2011, 1993 e 1981); Santiago (2012); Santiago *et al* (2017); Schwarcz (1999); Paulista (2013); Gohn (1991, 2017); Pereira e Mathias (2017); Palazón Saéz (2007); Randall (1982); Joffily (2016).

³⁸³ “[...] o Fórum nacional de reforma urbana também assinalou: as políticas urbanas, em geral, não incorporam a dimensão de gênero e não levam em consideração as necessidades específicas das mulheres e reproduzem as desigualdades entre homens e mulheres. Apesar das insuficiências, é preciso reconhecer os avanços decorrentes da organização das mulheres e do movimento feminista. É fundamental, ainda, o monitoramento das políticas afirmativas e específicas para as mulheres, verificando a sua implementação e

Anteriormente, mas no comecim, a esperança que tinha o pessoal que chegava do campo era a construção civil. Ai, foi vendo que não tinha mercado para todo mundo. O conceito, do dia-a-dia, a esperança que tinha a pessoa a sair da cidade e aqui virar um operário de carteira assinada, essa coisa toda, vem perdendo gradativamente importância para o trabalhador. Porque é o seguinte: uma, é que a classe dominante brasileira nacional ela é muito incompetente. Embora circule com muito dinheiro, a concentração de renda é muito grande. 90% da riqueza está na indústria e no comércio. Eles não são capazes de apresentar alternativas de emprego, de mais empregos.

Isto deixa a gente numa angústia danada. Eu estou neste governo e eu vejo, todo dia, a Odebrecht na porta da prefeitura todo dia; a OAS, todo dia; a Mendes Júnior, todo dia. Em vez do pessoal estar preocupado em investir o dinheiro acumulado na oferta de empregos para a população, está aí mendigando, correndo atrás do imposto que o trabalhador, que o cidadão paga, para aumentar mais sua riqueza. Eu acho isto ridículo. Atrás de tudo isso, oferece um passeiozinho aqui, ir para Bahia e ficar lá uma semana. Oferece um passeiozinho aí da administração. Para quem tem o convite, já tira a passagem³⁸⁴

Então, quer dizer, eu acho que isto, pra mim, é o sintoma muito claro da incapacidade que a classe dominante brasileira hoje tem de apresentar qualquer alternativa de solução dos problemas nacionais. Tem que haver uma transformação radical e eu acho que aí vem aquela questão que você coloca, porque aí, medida que a gente que está aqui começa a sentir isso, é muito mais sanguessuga do que pessoas preocupadas com o desenvolvimento. Que parece que vai virando um senso comum esse descrédito na grande empresa [...] tudo que aparece de propaganda negativa vai obrigando a população a não mais esperar uma vaga de trabalho dentro das empresas e a criar suas próprias alternativas.

A pessoa que fala *eu não vou trabalhar para um negócio desse. Eu vou lá ganhar o salário mínimo. Aqui, vendendo cigarro, que eu compro no Paraguai, eu ganho cinco salários mínimos*³⁸⁵. Pra você ver o tanto que esse povo passa mal.

efetividade (FnrF, 2007: 1, *apud* Gohn, *op.cit.*: 61).

³⁸⁴ A observação antecede a um dos grandes escândalos de corrupção, envolvendo as construtoras e empreiteiras com a administração pública no país. Algo que, via empresas brasileiras, se estendeu a outros países na América Latina e mesmo África, envolvendo ainda políticos de todos partidos e mesmos membros do judiciário.

³⁸⁵ Balibar, E., *op. cit.*, p. 91: " Le moment déterminant dans l'histoire est, en *dernière instance*, la production et le reproduction de la vie réelle... Se quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur

Qualquer atividade informal, hoje no Brasil, dá mais que o mercado oficial de trabalho. Vender picolé na rua, Niltin! Se você vender laranjinha, que você faz em casa, dá mais dinheiro que trabalhar de empregado. Pipoca, cara. Pega o milho, arrebenta, vai pra rua, cê ganha duas ou três vezes mais que no mercado formal. Isto é o que? Característica de um modelo falido, em crise que não se sustenta da forma que tá.

Ai, parece que junta alguns elementos de nossa alternativa vindo daí. Nós, enquanto comunidade, já é elemento que começa a esparramar. Aí vem o outro e *pô, você viu a Nova Esperança? Vem o Índio Artiaga*, depois, para corromper as lideranças do movimento. Oferece casa, oferece emprego, oferece vaga para candidatar a deputado, a vereador e ninguém aceita. O nosso pessoal não aceita; os outros, tudo aceita. São elementos que vão juntando, vão juntando e dá, aos companheiros do movimento, uma credibilidade tão grande que, quando acontece alguma coisa mais dura contra esse companheiro, o povo revolta³⁸⁶. Aí, vai pro pau mesmo. Aí, se falar vamos, vamos.

O dia que a gente estava naquela antiga ocupação que virou Finssocial hoje. A gente estava lá uns dez dias sitiados, e vazando, e b eirrando, umas 3 mil pessoas lá. Ai, nós falamos: *gente, não aguentamos mais aqui. Vamos marcar as ruas e abrir os lotes, gente? Vamos, né!* Fizemos uma assembleia rapidim lá, decidimos rápido. Então, vamos. Eu vou balizar aqui, vocês vêm atrás capinando, arrancando com mão porque não tinha enxada direito. E dentro de uma hora, nós já tínhamos a grande avenida feita. A gente já estava com o esqueleto do loteamento pronto.

Aí, a política vai e atravessa o carro bem na nossa frente, onde a gente tinha que passar para abrir. Tava encostado num pau. A população chegou no pau, aquele mundo de gente, tirou o pau de lado. Tirou o carro, com a mesma facilidade que tirou o pau. Tirou de lado e botou de lado. Quer dizer, ali, se a polícia resolve ficar ali mesmo e não querer deixar, o povo ia. A nossa credibilidade, lá dentro, no momento da condução daquele particular da luta, era de muito maior conteúdo popular, de muito maior força popular, do que a polícia, do que da polícia.

économique est le seul déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde" (Lettre à Bloch, du 21/09/1890, Cf. Marx et Engels, *Études philosophiques*, 1974).

São as razões finais da luta, o objetivo que se quer³⁸⁷. Quando você vai para aquilo ali, quando você quer aquilo. Aí, tem dois elementos: no do Finssocial, é o objetivo final que a gente queria. A gente tá ali com muita vontade, com muita força e quer fazer aquilo. Então, nós vamos fazer e quem passar na nossa frente, **a gente passa por riba.**

Esse da Nova Esperança, porque todas ocupações, todas as invasões na época elas estavam sujeitas a ser retiradas com o crescimento formal aí. Porque muitas invasões, muitas delas se situam em lugares até valorizado. Ele não vai ocupar em Trindade que ele vai gastar a semana inteira para chegar aqui e trabalhar. Pobre tem que ficar perto do mercado de trabalho, né?

Então, todas ocupações tavam sujeitas a serem retiradas. Então, a vitória da Nova Esperança não significava, naquele momento, a vitória só da Nova Esperança mas uma vitória da luta pela moradia em Goiânia. Significava uma jurisprudência³⁸⁸ para a permanência das outras nos locais onde estavam. Por esta razão e fato de pegar os companheiros da frente e botar na cadeia e tal e não sei o que, não sei o que, significava o que? Significava um enfraquecimento, significava que os companheiros que tavam conduzindo a luta e o movimento tavam sendo atingidos. E isto é a luta que tava sendo atingida. A Nova Esperança corria risco e, ao mesmo tempo com isso, todas ocupações.

Eu vou dizer o seguinte. Num bairro novo como aquele, o boteco é [...] você não sabe o que vai dar lá, tudo ali está fervilhando. E é muito dinâmico, mexe

³⁸⁷ A práxis, incluindo a arte de governar, como elemento da compreensão dos interesses de classe está se encontra em Gramsci (1974: 237). Ou seja, "la philosophie de la praxis ne cherche pas à résoudre pacifiquement les contradictions même de l'histoire et de la société, mais, au contraire, elle en faire la théorie; elle n'est pas l'instrument qui permet aux groupes dominants d'obtenir le consensus nécessaire à l'exercice de leur hégémonie sur les classes subalternes; elle est précisément l'expression de ces autres classes dans leurs volonté de se former dans l'art de gouverner en tant qu'elles ont intérêt à connaître tous les aspects de la vérité, même les plus désagréables, et à déjouer les tromperies de la classe dominante et plus encore les leurs propres" (*apud* Macciocchi, 1975: 40). No mesmo sentido, Macciocchi, especifica que "l'histoire réelle coincide donc avec l'action de l'homme qui est son sujet protagoniste et non pas son instrument". (p. 241) *apud* Staccone (1987: 38).

³⁸⁸ "Direito insurgente, enfim, é conceito mais amplo e subordinante das ações alternativas, de uso (alternativo) ou propriamente dita (direito alternativo). Conceito que não pode confinar-se nas especulações e no ensaísmo do mundo acadêmico, cuja importância não deve, porém, ser minimizada, este conceito de direito insurgente encontra sua razão de ser nas lutas concretas da classe trabalhadora e na crítica permanente às estruturas da sociedade capitalista. Significa rompimento com a ideologia classista de que o direito" é o mesmo para todas as épocas e lugares, devendo ser aplicado indistintamente, sem levar em conta as grandes diferenças sociais, econômicas e culturais de classe, tanto aos interesses dos possuidores como aos dos despossuídos. Pois ao romper com a Ideologia jurídica dominante, o direito insurgente nega, além da ideologia mesma, os sistemas legais dela derivados, e nesse sentido será contra a lei ou condicionante da aplicação da lei". (Baldéz, *op.cit.*: 195).

muito, altera muito. Da mesma forma, altera também informações num local desse, muito. Se você chegar ali e dizer: vocês vão sair daqui amanhã. No outro dia, todo mundo já sabe. Todo mundo já sabe. Eu não sei porque o que a gente discute de política, de revolução, num negócio daquele dentro de um ano, você vai ter o resto da vida e não vai discutir o mesmo tanto. O resto da vida dele, mesmo que dure 100 anos, não vai, não vai.

As coisas são muito mais ágeis. E aí, quando as coisas são ágeis, a gente que ter, nós tem que ter a capacidade de não esperar as coisas acontecer. E passar a trabalhar na defensiva. Tem que sair na frente e formar opinião. Ou o poder, o rolo compressor passa em cima da gente. E, neste sentido que a gente trabalhou, a gente percebeu a importância da comunicação. Da Informação³⁸⁹.

A gente teve muito trabalho até aí de trabalhar com a imprensa formal ou com os jornalistas que vieram e tal. A maioria sai da universidade com um conceito de comunicação muito parecido com o do dono da empresa de comunicação. Sai dali com a cabeça preparada para fazer uma matéria, vender a matéria, independente do.... Ele quer assinar a matéria da capa. Da mesma forma que o dono da empresa quer que o jornal dele seja o mais bonito.

O pensamento do jornalismo e o pensamento do dono do veículo de comunicação é muito parecido. E não é esse o nosso problema, não passa por aí. O que a gente queria é criar o jeito de pensar que refletisse em resultado na consolidação de nossos objetivos. Era ficar ali, fazer nossa casinha como está lá a dita cuja. Deu pra perceber a diferença da coisa?

³⁸⁹ Cf. Nicolas, *op.cit*; Peruzzo (1995, 2002, 2004a, 2004b, 2007, 2011, 2015 (et al), 2016 (*apud* Barbosa); Ferreira, *op.cit*; Rocha (1995, 1999, 2001, 2002, 2004, 2006, 2007, 2010, 2011, 2012, 2016); Rodrigues *et al* (2014) e Marinho (2009); “A FEGIP antecede a mídia da população de rua da Europa. Ela puxa, ela é que puxa o movimento de rádios livres em Goiás. E a FEGIP nos educa, enquanto movimento e enquanto universidade, dos usos das novas tecnologias de comunicação. Quando ela traz a primeira câmera VHS portátil e usou aqui, o movimento de posseiros nos indica que as novas tecnologias são e seriam da grande possibilidade que hoje se confirma. É o movimento popular que nos obriga a correr atrás de como [...] a encontrar respostas de uso, de apropriação dessas novas possibilidades. Então, a FEGIP é um movimento, em temos de educação e cultura, extremamente original, extremamente revolucionário” (Rocha *apud* Marinho, *op.cit*: 73/74).

Capítulo V - O popular comunicativo é esfera insurgente da cultura

A ação dramática esclarece a ação real. O espectador é uma preparação para a ação. A poética do oprimido é essencialmente uma poética da liberação: o espectador já não delega poderes aos personagens nem para que pensem nem para que atuem em seu lugar. O espectador se libera: pensa e age por si mesmo! Teatro é ação! Pode ser que o teatro não seja revolucionário em si mesmo, mas não tenham dúvidas: é um ensaio da revolução!

(Boal, 1977, p. 169 *apud* Lima (2014: 13))

Um camponês percebe, de longe, uma onça na mata e diz a São Jorge: *“São Jorge, meu santo protetor, a onça vai certamente me atacar. Se estiver do meu lado, faça com que eu a mate no primeiro golpe. Se estiver contra, faça com que ela me coma sem fazer sofrer. Mas, se for neutro, fique aqui de lado e verá a mais bela luta, que já se imaginou, entre o homem e uma fera”*.

(*Apud* Queiroz, 1968: 280)³⁹⁰

³⁹⁰ “Un pays an aperitif de loin une once (jaguar) dans la forest et dit à Saint Georges: ‘Saint Georges, mon saint patron, Leona van certainement m’attaquer. Si tu est pour moi, fais que je la tue du premier coup. Si tu es contre moi, fais qu’elle me tue sans me faire souffrir. Mais si tu reste neutre, pousse-toi un peu et tu verras la plus belle lutte entre homme et bête qu’on puisse rever!”. Queiroz (1968. Nota 2- *Tradução livre e do pesquisador*).

5.1. A cidade e as almas delirantes que chegam e ficam. Ou seguem seu destino.

A alma das/os camponesas/es, em movimento, delira sobre a terra³⁹¹, onde estejam. E, apesar dos limites estratégicos e excludentes, mas, também, das não-políticas públicas que negam direitos plenos à terra e à vida no interior do país, ao se transbordar, agora na cidade, oferece estímulos radicais às práticas no cotidiano popular e, de modo especial, na disputa pelo solo urbano. Vai impor método de luta e conquista, a ocupação, e eleger o simbólico como esfera estratégica dos embates pela terra/casa.

Ao incorporar, à cidade, dimensões do simbólico na (re)organização social e no seu próprio sistema de comunicação - a exemplo de Santa Dica, Trombas e Formoso, início ou meados do século XX, e/ou nas revoltas do baixo Tocantins, no século anterior - revela sutileza, quase imperceptível, como uma gente, em certos casos, sem saber ler e escrever num alfabeto específico, assume responsabilidades públicas face à palavra escrita ou não: ocupá-la, *domá-la* e tê-la como parceira nas narrativas, agora, urbanas.

Afinal, importante lembrar ainda que foram elas/es, camponesas/es, que criaram as cidades (Alves, 2018: 1). No continente ameríndio, povos originários construíram as suas, mais sofisticadas ou circulares, segundo critérios face às prioridades da vida. Nos cerrados, as aldeias nada mais eram do que o desejo de vida em comunidade, ainda que sem um Estado ou um poder central. “O homem deixa de ser nômade e passa a escolher o lugar onde criará e aumentará seu grupo de convívio” (idem: 1).

O que não vai interromper sua determinada convicção de vida em movimento, mesmo quando fixado num espaço específico da esfera urbana (Zuñiga, *op. cit.*). Assim, é que este outro circuito simbólico será ao inverso: dos comunicados ao teat(r)o; dos boletins ao jornal; da *TV Ambulante* às rádios comunitárias em ondas, todas livres; na voz de suas poetisas e seus poetas, cantadoras/es, bem como de fotógrafas/os, historiadoras/es, cinegrafistas, produtoras/es culturais, artistas e escritoras/es.

Ao compreender e visualizar o circuito invisível que versos, falas e textos percorrem, andarilhas/os da claridade vão, em atos, dar corpo e sentido político às palavras andantes (Galeano, 1994) e, daí, elaborar às armas comunicantes (Di Felice, *op.cit*), agora pelas ruas da cidade, que são suas. O fundamental talvez, no caso, é quando, de fato, se

³⁹¹ “A alma dos migrantes e dos habitantes da terra delira nas ruas, na favela ou no edifício de apartamentos. Nem as mais precárias condições de vida impedem a fantasia. E o imaginário se realiza na intimidade de qualquer casa” (Medina, 1990: 17).

pode tocar, na concretude, este outro circuito a que as publicações e produções vão percorrer, seduzir e (se) alimentar.

Eu acho que é uma formulação extraordinária em termos de aprendizado do processo... do poeta popular que diz: **“quando chego no outro bairro as pessoas estão lendo meus poemas e me conhecem de nome”**³⁹². O movimento, as pessoas analfabetas, o camponês que (*chega*) para a cidade, percebem o que? Que **a palavra escrita caminha, a palavra no papel ganha asas, ela voa...** porque ela caminha na cidade como um todo (Rocha *apud* Marinho, op.cit:67) (Grifo do pesquisador).

Ao tentar romper com as práticas e, de modo especial, com os métodos na produção da informação e de bens culturais, para distribuição em escalas além do bairro ou da comunidade, posseiras/os, com a comunicação comunitária e popular, desencadearam um processo decisivo na democratização das sociedades latino-americanas: o compartilhar em todas etapas de produção e distribuição da informação, de bens culturais e de conhecimentos, enquanto processo da cultura e do cotidiano.

O sujeito sai de casa cedo, passa no bar e conversa, tomando um trago. Toma o ônibus, conversa com um mundão de gente. Passa o dia no trabalho, também com outro bocado de gente. Quando deixa o trabalho, volta a encontrar outra infinidade de gente. Ele passou e recebeu uma quantidade enorme de informações. Ai, à noite quando vai à uma assembleia ou à uma reunião, ele é outra pessoa. Seu voto, sua decisão sofrerá uma influência decisiva desse processo de influenciar e ser influenciado (Barbosa, Ronnie Vieira, posseiro, 1993)³⁹³ (Grifo do pesquisador).

O salto não se concentraria apenas na recusa ou na disputa pelos espaços mediáticos *legitimados*, mas na configuração de *uma outra mídia popular* e, sobretudo, em subverter o lugar do especialista, ao compartilhar o fazer comunicativo ou jornalístico. E, nesta superação, revelar as estratégias e os limites do campo corporativo como da produção simbólica, bem como dos eixos nas estratégias de invisibilidades na humanidade como um todo e nas suas sociedades, os *media do capital* (Accardo, 2000).

Universo para compreensão onde podem estar as possibilidades determinantes, porque concretas, nas lutas pela posse da terra e na redefinição das políticas para o solo urbano e para a cidade, jornal *Quatro de Outubro – a luta pela posse da terra*, boletins, vídeo comunitário e sua *TV Ambulante* com primeira câmara portátil e em cores da cidade, grupos de teatro, escolas populares, cantores e poetas, além de quatro emissoras livres comunitárias. E, até um programa semanal, *A Outra Face*, na rádio Universitária.

³⁹² Mauricio do Setor Universitário, poeta popular do movimento de posseiras/os, em Goiânia, ao falar do resultado de seus poemas publicados no jornal *Quatro de Outubro*.

³⁹³ Numa aproximação quase involuntária com Ramonet que sugere passos semelhantes ao que ele define como as responsabilidades do jornalismo, enquanto tarefa social: contribuir para que as pessoas tenham elementos, concretos, para daí, tomar as suas decisões. Ou seja, como isto não vem ocorrendo, com frequência, s’*informar fatigue* (1993).

O mérito não estaria, àquela altura, apenas nos desafios à Lei de Segurança Nacional³⁹⁴ e também na contribuição ao movimento de rádios livres comunitárias no Estado de Goiás, mas na compreensão, no final dos anos 70 do século passado, de que as ações de comunicação são esferas de embates decisivos pelo projeto de cidade solidária e de atuação política. Ou seja, falar de comunicação comunitária seria falar de ação política, do agir simbólico (Guattari, 1987: 13), portanto.

O que caracteriza um jornal ou uma rádio comunitária/o se não as suas metodologias de produção, participação e distribuição nesse processo comunicativo? (Peruzzo, 2004) Abordar temas comunitários e/ou populares não garante a apropriação coletiva na produção e distribuição da informação e de bens simbólicos. Tão pouco esse comunitário assegura, em si, a democracia no acesso ao texto ou ao microfone. “*Se é para ter um patrão da notícia, não precisa inventar mais nada*” (Rocha, 1998: 5).

Nas lutas simultâneas - pela terra e moradia, educação e trabalho, direito à cidade e a consolidação da *cerradania* - em tempos de muitos riscos - foi decisivo compreender que se tratavam de frentes diversas de uma mesma luta: a busca da emancipação social ainda que a possível. A lógica do latifúndio determina a concentração da terra, das riquezas e dos meios de comunicação. Daí a necessária insurgência informativa, para a mulher e homem simples do interior,

O desenvolvimento capitalista não pode mais ser assegurado pelo simples controle da força de trabalho e pela transformação dos recursos naturais para o mercado. Ele requer uma intervenção crescente nas relações sociais, nos sistemas simbólicos, na identidade individual e nas necessidades. As sociedades complexas não têm mais uma base "econômica", elas produzem por uma integração crescente das estruturas econômicas, políticas e culturais. Os bens "materiais" são produzidos e consumidos com a mediação dos gigantescos sistemas informacionais e simbólicos. (Melucci, *op.cit.*: 10).

O que levaria essa gente, pobre e com pouco escrita³⁹⁵, a se preocupar com comunicação, com jornal? Os embates na cidade ensinam que a esfera da comunicação é, de fato, tão decisiva como o sonho da posse da terra e da moradia. Uma percepção de que o simbólico, do não-tocável, sustenta ou camufla as outras esferas do mundo concreto, injusto e violento. Portanto, campo das batalhas fundamentais no cotidiano. O perceber o circuito onde as palavras voam, ganham a cidade.

A reforma urbana, para novas/os moradoras/es da cidade, passaria, sem dúvida, pela *reforma agrária no ar* (Machado *et al.*, 1987). As disputas pelo concreto, da escola à

³⁹⁴ Ato do governo militar que enquadrava as rádios comunitárias como crime de alta subversão.

³⁹⁵ Waldir Black, militante negro e dos direitos homossexuais, filósofo e professor universitário, e ex-menino das escolas de fundo de quintal na Nova Esperança, precisava bem este processo, nos exercícios de construção do jornal dos posseiros: “*Quem pode, escreve. Quem não pode, dita seu artigo*”.

casa, da cultura à *cerradania*, passariam pela capacidade de mobilização e sedução do todo social de que suas ideias e reivindicações eram justas e realizáveis. Os embates, então, se dariam nos enfrentamentos com a polícia/justiça e na comunicação cotidiana³⁹⁶, pela defesa e construção de uma outra sociedade.

A comunicação articulada a partir das periferias urbanas, no caso. A pergunta inicial foi até que ponto posseiras/os urbanas/os, na ação de seus poetas e suas poetisas, fotógrafas/os, contadoras/es de história, repentistas, jornalistas, cinegrafistas, escritoras/es e dramaturgas/os, edificariam uma outra comunicação independente, democrática e, decididamente, não-hegemônica? A rádio *Noroeste FM*, comunitária, na região, décadas depois, vem, hoje, consolidar aspectos significativos dessa utopia (?).

Num contexto, às vezes rude e violento, a construção de um sistema de comunicação será em processo lento e longo. Dos comunicados iniciais e de leitura coletiva, passando pelos boletins e o jornal do movimento, das rádios comunitárias livres à rádio comunitária que, para se efetivar como tal, terá, também, um longo e complexo processo de construção. “Afim, participação popular é algo que se constrói lentamente, algo que se conquista” (Peruzzo, 2016: 162).

5.1.1. Ato I – O teat(r)o³⁹⁷

Por compreender que o teatro é uma das melhores, senão a melhor forma de comunicação, a Associação dos Moradores incentivou e investiu na fundação do primeiro grupo de teatro do bairro.

A experiência de teatro popular nasceu da necessidade de abrir caminhos, ocupar espaços e alcançar uma faixa da popular não atingida pelos meios de comunicação de

³⁹⁶ Nesses passos, brotam os projetos com escolas públicas, portadores de necessidades especiais visuais, auditivas e mentais e de hanseníase, movimento negro e quilombola, de desempregados, prostitutas, homossexuais, vítimas do Césio-137, trabalhadores sem-terra e povos indígenas, meninos e meninas em situação de rua, religiosidade popular, donas de casa, sindicatos, movimento de bairros e da melhor idade. Numa parceria com a Universidade Federal de Goiás e Cooperativa dos Jornalistas Profissionais de Goiás-Projornal.

³⁹⁷ “**Teato é um ato de comunicação direta qualquer.** Você encara tudo o que acontece no dia a dia como um teatro, onde cada de nós tem em si uma personagem, e no teato você atua diretamente sobre isso. **Teato é uma ação de desmascaramento do Teatro das relações sociais**”. (Universidade Antropófaga, 2015). Práticas dos te-atos *Oficina Vila Itororó*, *Teato - Parque Augusta*, - *E se Jesus tivesse aqui* (<http://www.universidadeantropofaga.org/teato>); Cf. Silva (1981); Bezelga e Aguiar (2015) e Carreira (2016). Bem como *Teato de Leiria*, Portugal, em *Te-Ato - Grupo Teatro de Leiria* (Grifos do pesquisador).

massa, combinando educação política, educação comunitária, lazer, manutenção da memória do movimento popular e fortalecimento das tradições culturais do povo³⁹⁸.

O Grupo Alma Nova nasceu em 1980, no seio do movimento, com o objetivo de resgatar a cultura popular na periferia e, principalmente, nas áreas de posses da grande Goiânia, levando, através de suas peças, mensagens de justiça, paz, fé, esperança, e determinação.

Esse grupo se tornou um referencial do Movimento Popular, na década de 80, porque as peças que apresentava eram baseadas em fatos reais, *norteando-se* na realidade do dia a dia, passando mensagens críticas de cunho político que conseguiam sensibilizar a opinião pública, mostrando que o lazer não é privilégio da elite³⁹⁹ e que a arte popular pode apontar caminhos para se viver melhor e com dignidade.

A medida que adquiriu experiência, o grupo ia auxiliando na formação de novos grupos, tanto no Jardim Nova Esperança como em outros lugares onde o teatro seria usado como veículo de comunicação e de conscientização.

Podemos citar, como exemplo, a presença ativa, participativa e criativa de outros grupos de teatro como o Vila Nova e o Força Jovem, que surgiram por influência e incentivo do grupo Alma Nova (Rodrigues, 2013: 99-100).

O grupo de teatro Alma Nova foi uma iniciativa da associação de moradores. Surgiu logo depois da ocupação do bairro, no final de 1979, e teve sua estreia no dia 1º de Maio de 1980, na festa de comemoração do dia do trabalhador, apresentando a peça *A terra é nossa*, que dramatizou a história da própria ocupação⁴⁰⁰.

O elenco dessa peça que, na maioria, eram filhos da saudosa Maia do Carmo de Oliveira, foram seus fundadores. A saber:

³⁹⁸ “[...] o teatro em geral é uma coisa ruim, que ele é o palco da ilusão e da passividade, que deve ser posto de lado em favor daquilo que ele proíbe: conhecimento e ação – a ação de conhecer e a ação conduzida pelo conhecimento. Platão chegou à esta conclusão há muito tempo: o teatro é o lugar em que pessoas ignorantes são convidadas para assistir pessoas que sofrem. O que acontece no palco é um pathos, a manifestação de uma doença, a doença do desejo e da dor, que não é nada além da autodivisão do sujeito causada pela falta de conhecimento. A “ação” do teatro não é nada além da transmissão dessa doença através de outra doença, a doença da visão empírica que olha para as sombras. **O teatro é a transmissão da ignorância que torna as pessoas doentes através do meio da ignorância que é a ilusão de ótica. Portanto, uma boa comunidade é aquela que não permite a mediação do teatro, uma comunidade cujas virtudes coletivas são diretamente incorporadas nas atitudes vivas dos seus participantes**” (Rancière, 2008: 2) (Grifo do pesquisador).

³⁹⁹ Boal (1979) apresenta o que, para ele, seriam as categorias do teatro popular: 1. Teatro *do povo para o povo*, feito por estudantes e sindicalistas, que leve a pensar e se autotransformar; 2. O de perspectiva popular, no entanto dirigido à uma audiência burguesa; 3. O feito pela elite (anti-povo) e supostamente dirigido ao *povo*; 4. Uma nova categoria em que *o próprio povo* cria o seu teatro.

⁴⁰⁰ . **“O espectador não delega poderes ao personagem para que atue em seu lugar: ao contrário, ele mesmo assume um papel protagônico, transforma a ação dramática inicialmente proposta, ensaia soluções possíveis, debate projetos modificadores: em resumo, o espectador ensaia, preparando-se para a vida real”** (Boal, 1975: 126 *apud* Silva, 2007) (Grifos do pesquisador).

Maria de Jesus Rodrigues (teatróloga, atriz, diretora), Maria do Carmo de Oliveira (maquiadora, coordenadora, diretora), Maria das Graças de Oliveira (atriz), Maria do Socorro de Oliveira (atriz) Divino Pascoal de Oliveira (ator), Gilmar Pascoal de Oliveira (ator), Edmar Joaquim de Oliveira (ator), José P. de Oliveira (ator) Getúlio e Ana Paula de Oliveira (2 anos).

Uma das características do grupo Alma Nova é que sempre buscava a participação da comunidade⁴⁰¹, por isso seu elenco era formado por pessoas de todas as idades que se identificavam com arte de encenar.

Era dirigido por um dos seus membros, que por escolha do próprio grupo acabava ficando com a teatróloga, que também fazia parte do elenco.

Não tinham recursos materiais para dar qualidade ao trabalho. Desenvolviavam os ensaios nos finais de semana, devido à ocupação de cada um de seus membros com o trabalho diário e os estudos.

Dependendo da urgência das apresentações, os ensaios aconteciam altas horas da noite, depois que todos chegavam do trabalho e da escola. Isso porque o grupo tinha um compromisso com a Associação e não media esforços para cumprir bem a parte que lhe cabia como tarefa, que era a arte de fazer teatro como forma de conscientização.

Eram convidados para se apresentarem nas escolas, igrejas, universidades, Associações de moradores, eventos culturais, teatros, festivais, etc.

As reuniões da Associação era o fórum de organização dos eventos, de onde se tiravam a programação e as tarefas de cada grupo. Ao grupo de teatro cabia a tarefa de entreter os convidados, além de passar uma mensagem de esclarecimento, otimismo e esperança na representação do tema adequado ao evento.

De acordo com a data a ser comemorada, escolhia-se o tema da peça de teatro a ser trabalhada e o grupo se encarregava de escrevê-la, ensaiá-la e apresentá-la.⁴⁰²

- *Vamos contar pra vocês, a história de um povo*

- *a história de uma terra*

- *em 1979, quando essa terra foi invadida*

- *Invadida não, ocupada*

- *Todos: Haaaa!*

Música: *“Vem, vamos embora que esperar não é saber*

⁴⁰¹ “**O verdadeiro sentido do teatro deve ser atribuído a este poder que atua.** O teatro deve ser trazido de volta à sua verdadeira essência, que é o contrário daquilo que é normalmente conhecido como teatro. O que se deve buscar é um teatro sem espectadores, um teatro onde os espectadores vão deixar esta condição, onde vão aprender coisas em vez de ser capturados por imagens, **onde vão se tornar participantes ativos numa ação coletiva em vez de continuarem como observadores passivos**”. (Rancière, op.cit: 3) (Grifos do pesquisador).

⁴⁰² . Trecho do livro Rodrigues, 2013: 100-101

Quem sabe faz a hora, não espera acontecer “(bis)
- *Amigos, preste atenção, que agora vamos contar*
A história deste bairro, dez anos de lá pra cá
- *Nova Esperança nasceu, a esperança continua*
Mas muita gente não conhece a verdade nua e crua
- *Era carroça chegando, era enchada carpindo*
Era material entrando, era os entulhos destruindo.
- *Era gente fazendo planos, era gente construindo*
*Era a polícia chegando, era os tratô destruindo*⁴⁰³

No ano de 1986, os universitários promoveram uma programação cultural no Teatro Goiânia com a participação de vários segmentos e o grupo de Teatro Alma Nova estava lá representando a categoria de artes cênicas, com a peça *A Campanha*, uma sátira política envolvendo os candidatos à procura de votos⁴⁰⁴ e um secretário meio atrapalhado.

Na oportunidade, receberam aplausos efusivos da plateia, foram manchetes nos jornais, como também foram parabenizados pelo ator de novela da rede Globo, Stenio Garcia, que estava presente no evento e até convidou alguns do elenco para fazer testes na sua companhia de teatro.

Em contrapartida, numa outra ocasião, o grupo foi fazer a abertura de um evento público com a presença do Prefeito e demais autoridades. A era um jogral, contando uma história em versos (*A Terra é Nossa*, versão 2).

Nesse dia, o grupo sofreu a maior decepção de sua trajetória, porque aquela que seria uma belíssima apresentação, se transformou numa grande comédia.

Foram tantas as confusões, que resolveram fazer uma paródia da própria apresentação, criando, *As Trapalhadas do Grupo Alma Nova*⁴⁰⁵.

- *Ai, como dói minha barriga, eu acho que fome é.*
- *De tanto procurar emprego, estou com uma bruta dor no pé*
- *Estou gripado(a) me dói tudo, são as goteiras do meu barraco.*
- *Pois eu estou doidão, doidão, e ai de quem me encher o saco!*

⁴⁰³ . Rodrigues, 1989: 7

⁴⁰⁴ As práticas populares, no caso, se contrapõem, em muitos sentidos, aos projetos oficiais da cultura que, ainda na esperança em democratizá-la, reproduzem a visão elitista de ser algo externo, no seu levá-la como um *pacote cultural* às populações periféricas que, assim, mesmo sem ter o costume com elas até participavam com alguns talentos locais: “O Coral Municipal, o Corpo de Baile da Cidade e a Banda de Música da Prefeitura também animaram as noites do Goiânia Viva. **Mesmo sem costumes com as artes cênicas**, a população gostou e aplaudiu. **Até os talentos locais tiveram oportunidade de se apresentar em público, durante a realização do Festival de Música da Região Sudoeste**” (Jornal Goiânia Viva, 1993: 2) (Grifos do pesquisador).

⁴⁰⁵ . Trecho do livro de Rodrigues, op. cit: 1010-102

- *Hã... eu quero uma televisão.*

Todos: *Pra quê?*

- *Pra ver Alice no país das maravilhas...*

Todos: *Pra quê?*

- *É o país do desemprego, da miséria, das drogas, da corrupção.*

- *Da falta de segurança, de justiça, de saúde e de educação.*

- *Nesse país falta terra na cidade, nesse país falta terra no sertão.*

Todos: *Nossaaaa... Que judiação”*

- *Falta não, terá tem, mais tá na mão do tubarão*

- *É o país da desigualdade, falta distribuição*

Todos: *E o povo, como é que fica?*

Música: *Êta espinheira danada, que o pobre atravessa para sobreviver*

(Fragmentos de *A terra é nossa* – criação coletiva.)

A gente aproveita o humor pra botar as pessoas mais descontraídas e é nesse espaço que a gente faz essa educação. Esse humor através do teatro ou até mesmo nas reuniões. Há sempre um engraçadinho que acaba pintando alguma coisa, alguém que faz com a pessoas se sintam descontraídas. As pessoas, assim, não ficam com o pensamento, com o corpo, com a ideia, com a imaginação tão pesada, já que vive com um peso muito grande que é o salário que a gente vive. A irreverência é parte importante da cultura popular⁴⁰⁶, está em cada corpo, em cada criancinha, de cada família por mais pobre que seja.

O nosso povo já é culto nesse sentido. Sabe muita coisa, tem sua maneira de tratar cada coisa. Não falo em termos de educação diferenciada, porque ai estamos devendo muito. Falo da questão da cultura. Com a mesma vontade dos grupos de teatro, tem a música, tem dança. Tem capoeira, a ginástica nos bairros periféricos. O povo que trabalha, luta karatê. Quer dizer, através disso, tem sua dose de humor, de alegria, de participação, de cultura. Era disso que os negros gostam, de ficar lutando capoeira. Mas o gosto não está na cor, está na pessoa.

Então, cada bairro, em cada periferia, a gente encontra essa forma de transmitir isso. A gente está falando só de teatro, mas, na verdade, não é só teatro⁴⁰⁷. Você encontra

⁴⁰⁶ O riso, a festa, a sátira, o dengo, mais que identificar um nível de consciência subjetiva, representam uma convicção, essa " *communion objective à la sensation populaire de son éternité collective, de son immortalité terrestre historique et de sa rénovation-croissance incessantes*" (Bakhtine, *op. cit.*: 250).

⁴⁰⁷ "Em créant leurs propres journaux, **en montant leurs pièces de théâtre**, en faisant irruption à la télévision, à la radio, dans tous ces appareils du pouvoir conçu en dehors d'eux et pour les éloigner de la parole publique, ouvriers, paysans, femmes, étudiants et intellectuels **sécrétaient leurs propres appareils de communication**. Mais, en même temps, **ils découvraient comment les mass media, tels que la bourgeoisie les avait organisés, s'opposaient à eux, fonctionaient comme partie integrante de l'appareil d'État**"

isso na música na locução de uma rádio local com dois alto falantes. Tem seu espaço de brincadeira, de transmissão. Isso continua, o espaço é muito grande. Em todo lugar, em quase todos os bairros, você encontra grupo de pessoas que participam⁴⁰⁸, que trabalham nesse sentido e que gostam de fazer isso. (Jodas, José dos Santos, da Nova Esperança - 1993).

Prefeito: *Mais o que vocês querem que eu faça? Aqueles infelizes e acham donos daquela terra, e não vai ser fácil tirá-los de lá.*

Goiarroz: *Isto é um problema do senhor, como prefeito desta cidade. O senhor tem que tirar aqueles infelizes de lá; aquela terra é muito boa para gente tão pobre. Dê um jeito, mande a polícia, mais tire aquele povo de lá.*

Prefeito: *Mas eu não posso mandar a polícia, porque a terra também não é minha*

Marília: *Isto é fácil de resolver; podemos arranjar um ou mais donos pra aquela terra, e eu como Juíza poso defender uma das causas.*

Juiz: *Eu acho que o ideal seria duas firmas, também como Juiz poderia defender uma das causas. Deveria ser um firma daqui e outra de outro lugar, a daqui poderia ser o Goiarroz.*

Goiarroz: *Não, a Goiarroz não pode entrar nesta história, porque eles já estão revoltados comigo desde quando eu tomei um pedaço deles e cerquei para mim. É por isto que acho que o nome não deve aparecer.*

Prefeito: *Olha, este negócio é muito perigoso, as eleições estão próximas, e os oposicionistas podem aproveitar este fato para fazer campanha contra nós.*

Marília: *Se a gente souber fazer as coisas, não vai ser tão perigoso assim: nós como Juízes podem levantar um processo contra os invasores defendendo os supostos donos que para eles, que não entendem de lis, serão os donos reais. E assim o senhor pode mandar a polícia sem medo.*

Juiz: *Então vamos fazer assim; eu vou mandar uma intimação para eles comparecerem ao fórum, e digo para eles que a terra tem dono e que eles não podem ficar lá, e se ficarem, correm o risco de serem expulsos de lá pela polícia, e ato contínuo. O senhor manda a polícia. Para todos os efeitos eles foram avisados.*

Goiarroz: *Olha, eu acho que a polícia deve atacar na parte da manhã porque estão só as mulheres em casa. Eu estou lá perto e sei que aqueles infelizes estão dispostos a defender aquela terra de dentes e unhas. Eu tenho o dois galpões enormes, e os policiais podem dormir lá. As refeições e lanches ficam por minha conta, eu tenho um interesse do especial em que aqueles invasores saiam de lá.*

(Mattellart, 1979: 295) (Grifos do pesquisador).

⁴⁰⁸ “Portanto, precisamos de um novo teatro, um teatro sem a condição do espectador. Precisamos de um teatro em que a relação ótica – implícita no termo *theatron* – esteja subordinada a outra relação, implícita no termo drama. Drama significa ação. **O teatro é o lugar no qual uma ação é realmente desempenhada por corpos vivos diante de corpos vivos.** Estes últimos podem ter abdicado do seu poder, mas esse poder é recuperado por aqueles outros na performance, na inteligência que esta performance constrói, na energia que ela transmite. **O verdadeiro sentido do teatro deve ser atribuído a este poder que atua**” (Rancière, *op.cit.*: 3) (Grifos do pesquisador).

Marília: *E tem outra coisa, eu aconselho a que junto com os policiais mande algumas máquinas para destruir algumas casas e com isto amedrontar ainda mais os invasores, que não vão oferecer nenhuma resistência vendo as máquinas destruindo seus barracos, protegidos pelos policiais.*

Prefeito: *Eu estou de pleno acordo com vocês, e acho que aqueles infelizes dever sair de lá: onde já se viu pobre morar no centro da cidade? Mais amanhã mesmo eu vou dar um jeito nisto. Eles vão acordar com o barulho das máquinas destruindo seus barracos. Não vão ter outra saída senão desocupar aquela terra. Só espero que não resistam, se não estarei arruinado*

Marília: *Faço votos que não resistam, em todo caso pode contar conosco para o que der e vier. Se for preciso, a gente até simula uma rivalidade que estão longe de existir [completa com uma piscadela de cumplicidade]*

Todos: *Até amanhã então, estaremos acompanhando o desenrolar dos acontecimentos.*

Prefeito: *Até amanhã. Desejem-me boa sorte.*

(Grupo Alma Nova – criação coletiva)

5.1.2. Ato II – O Quatro de Outubro⁴⁰⁹, quando as palavras voam ou o povo por escrito⁴¹⁰



Figura 10: o jornal das posses urbanas

Então, foi um processo que a gente foi construindo a nível de informação e a gente foi constituindo uma ideia que tendo tantos papéis com os mesmos problemas, a gente podia transformar esse papel comum, num papel só, e nós criamos um boletim.

⁴⁰⁹ Este item se constitui a partir de depoimentos de Vieira, Ronnie Barbosa - ex-coordenador da FEGIPE e ex-coordenador de seu setor de Comunicação, ex-coordenador Nacional do Movimento pela Moradia e ex-secretário municipal nas prefeituras de Goiânia e de Aparecida de Goiânia - para esta tese e para Marinho (2007). Na direção nacional, implantou também um jornal *Movimento da Moradia*.

⁴¹⁰ O conceito remete, ainda que num sentido mais ampliado, à Bollême, *le peuple par écrit* (1986).

O *Informe da União das Invasões*, que foi um boletim rodado em mimeografo à álcool, onde a gente tentava sintetizar todos os problemas das posses num só. E, depois, dividir nas posses inteiras.

Daí o quadro mudou, porque a gente era informado de coisa que a gente não sabia, como acontecia. Isso foi a arrancada principal e decisiva para um avanço da nossa consciência e pra ir mexendo em uma outra estrutura que era de difícil acesso. Até a gente poder constituir o jornal que é o *Quatro de Outubro*,⁴¹¹ que passou a ser o nosso meio de comunicação, que contrapunha. Esse jornal passou a contrapor a todos meios de comunicação oficiais do Estado e teve repercussão a nível nacional.

Veja bem. Nós, desde o momento em que era necessário apanhar e bater na polícia, ser preso e amarrar alguns policiais, a gente tinha uma necessidade muito grande, porque nossa luta era muito localizada, nós vivíamos a nossa luta lá no Concórdia. Na Nova Esperança, No Finsocial, no Boa Sorte, viviam a luta deles. A coisa era meio pulverizada e aí a gente começa a descobrir que os mesmos problemas que aconteciam no meu bairro, aconteciam nos outros bairros no mesmo tempo.

Então a gente começou a descobrir, através de diferentes maneiras, a articular os companheiros e que as nossas lutas eram comuns, que os nossos problemas eram comuns. A partir dali, sentimos necessidade de ter pessoas com a gente. A gente mesmo foi escrevendo os boletins em papéis simples, foram até de caneta, o que de fato acontecia no meu bairro. Aí a gente levava os papéis para outros bairros e eles tinham escrito noutros papéis os mesmos problemas que tinha no meu bairro.

Então, foi um processo que a gente foi construindo a nível de informação e a gente foi constituindo uma idéia que tendo tantos papéis com os mesmos problemas, a gente podia transformar esse papel comum, num papel só, e nós criamos um boletim. O *Informe da União das Invasões*, que foi um boletim rodado em mimeógrafo à álcool, onde a gente tentava sintetizar todos os problemas das posses num só. E, depois, dividir nas posses inteiras.

Daí o quadro mudou, porque a gente era informado de coisa que a gente não sabia, como acontecia. Isso foi a arrancada principal e decisiva para um avanço da nossa consciência e pra ir mexendo em uma outra estrutura que era de difícil acesso. Até a gente poder constituir o jornal que é o *Quatro de Outubro*, que passou a ser o nosso meio de comunicação, que contrapunha. Esse jornal passou a contrapor a todos meios de comunicação oficiais do Estado e teve repercussão a nível nacional.

⁴¹¹ O jornal terá suas primeiras edições em tamanho tabloide e, depois, por falta de recursos financeiros, passa ao formato duplo ofício, A3. Mudança determinante na aceitação do jornal, como algo limpo e bonito, para se guardar.

Era um jornal feito por nós e, depois de muitos anos, passou a ter professores e alunos da Universidade Federal de Goiás⁴¹² engajados na luta, que ajudaram a redigir. E aquilo a gente fazia da forma mais profissional e conseguia ter um veículo para contrapor os meios de comunicação oficial. O que passou a mudar a lógica das pessoas pensarem a respeito de nós e, conseqüentemente, a externar, de uma forma mais ampla, o que acontecia com a gente lá na periferia.

Así es, que luego de los conflictos con la policía en octubre de 1979, en el Jardín Nova Esperança, onde murió una criatura cuyos padres fueran secuestrados, *subornados* para mantener en silencio lo que pasó y de los cuales hasta hoy no se sabe su destino, la Unión de Posseiros Urbanos do Estado de Goiás – UPG, después de compartir lectura colectiva de periódicos durante la resistencia policial y de un audiovisual sobre la lucha, decide crear un periódico para dar más velocidad a la información. Nació, así, al *Quatro de Outubro – la lucha por la tierra*, que es una grata experiencia de periodismo comunitario. Donde la pauta, los textos, las fotos, al edición, la distribución y la lectura forman una parte de un curioso y rico proceso de participación popular (Rocha, 1987: 6).

Então, o *Quatro de Outubro* é como uma veia artéria que impulsionou uma criança que nasceu e começou a respirar por conta própria. Nessa necessidade dela respirar, ela precisava de um oxigênio de transmitisse, pra todo o corpo, o sangue, que é a vida. Considero o jornal como um veículo de comunicação nesse contexto. É, ele oxigenou a vida. Nos fez ficar de pé frente à nossa luta no cotidiano, frente ao governo, frente aos meios de comunicação. Aí que surge outra lógica de pensar, de analisar a nossa capacidade de articular politicamente e como trabalhar a questão da informação.

Veja bem. Nós, desde o momento em que era necessário apanhar e bater na polícia, ser preso e amarrar alguns policiais, a gente tinha uma necessidade muito grande, porque nossa luta era muito localizada, nós vivíamos a nossa luta lá no Concórdia. Na Nova Esperança, No Finsocial, no Boa Sorte, viviam a luta deles. A coisa era meio pulverizada e aí a gente começa a descobrir que os mesmos problemas que aconteciam no meu bairro, aconteciam nos outros bairros no mesmo tempo.

Então a gente começou a descobrir, através de diferentes maneiras, a

⁴¹² Por meio da *Comunicação Comunitária*, incluída no currículo dos cursos de Comunicação, em 1984, ainda no governo militar, por pressão e mobilização nacional das/dos estudantes, que eram, assim, estimulados a cumprir parte da carga horária da disciplina, nas vivências, compreensão e atividades nos movimentos sociais populares. Além de posseiras/os, se engajaram, pedagogicamente em projetos e processos de comunicação compartilhada, com: portadoras/es de hanseníase (na Colônia Santa Marta); de deficiências físicas, visuais, auditivas e mentais (ex- Centro de Internação Adalto Botelho); movimentos negro, populares de mulheres, iniciantes lésbicas e homossexuais; de luta pela reforma agrária, os Sem Terra; igrejas, terreiros e escolas públicas na cidade e no campo; movimento das meninas e meninos em situação de rua, população em situação de rua, prostitutas e idosas/os, além de outros grupos de moradores de periferia e povos indígenas.

articular os companheiros e que as nossas lutas eram comuns, que os nossos problemas eram comuns. A partir dali, sentimos necessidade de ter pessoas com a gente. A gente mesmo foi escrevendo os boletins em papéis simples, foram até de caneta, o que de fato acontecia no meu bairro. Aí a gente levava os papéis para outros bairros e eles tinham escrito noutros papéis os mesmos problemas que tinha no meu bairro.

Eles iam imprimir uma edição e não tinham dinheiro. Tinha uma ONG financiando o jornal e não tinha mais dinheiro, o dinheiro não dava. Então me encontraram na Rua do Lazer (rua 8, no Centro), Robinho, Ronnie, Vidal, Tiãozinho. *Não há dinheiro, com é que é que a gente faz? Nós vamos reduzir o tamanho do jornal.* E eu, pelo conhecimento que eu tinha de academia, que eram visões estreitas, eu votei contra largar o papel jornal e colocar no papel duplo ofício.

Quebrei a cara [...] a partir daí foi o jornal que vendeu tudo. Tinha uma venda simbólica e desapareceu [...] e as pessoas diziam: “não Newton, agora nós temos um jornal bonito, limpo, esse jornal eu leio e guardo”. Tá vendo [...] então olha a leitura [...] quer dizer [...] o papel ajudando na construção dessa nova linguagem, dessa nova estética da informação. E nós fomos descobrir que a palavra escrita tem uma força grande. Por que estes analfabetos? Aí, nós fomos descobrir a questão da leitura coletiva.

E mais tarde, bem mais tarde, não nos posseiros, mas trabalhando com crianças. Nós fomos descobrir que as crianças e os adolescentes são os portadores da novidade para a família popular. É ele quem é o portador das novidades tecnológicas, ele que é o leitor para o pai, para mãe que não sabe ler. A importância da criança e do adolescente na organização dessa estrutura cultural informativa e, no fundo, organizacional dos movimentos sociais. Então, a escrita foi isso (Rocha *apud* Marinho, *op.cit.* 75).

Nós gritávamos de todas as maneiras, a gente tinha um fusca velho, um corcel velho, emprestado de um, de outro ou às vezes a gente até instalava cornetas, naquela época tinha aquelas cornetas [...] até em Xispa (tipo de lambreta), vespa, para poder [...] a importância era falar para todo mundo ouvir e falar do nosso jeito. Então a gente precisava mobilizar uma assembleia, nós catávamos o primeiro veículo ali, que fosse uma lambreta, que fosse um carro, instalava a corneta e saía nas ruas conversando com as pessoas, mobilizando. Mas no aspecto da comunicação impressa nós começamos com boletins da UNIÃO DAS INVASÕES feitos em mimeógrafos à álcool, isso em 1979. Era uma alegria fazer um boletim convocando para a uma assembleia ou mesmo devolvendo para a população o resultado das assembleias (Barbosa *apud* Marinho, *op.cit.* p. 80).

Então, o *04 de Outubro* nasce a partir desses referenciais articulado com a Pro jornal (Cooperativa dos Jornalistas de Goiás). Então, a gente ganha mão-de-obra jornalística de um conjunto de profissionais da imprensa que vinha de outros tempos de contribuição para o processo de consolidação da democracia e isso qualifica o movimento, articula melhor o nosso potencial de intervenção na relação com o Estado e desperta mais a atenção e o olhar mais respeitoso por parte da

opinião pública a partir do momento que você cria o jornal Quatro de Outubro com a qualidade que nós tínhamos dos profissionais da imprensa com matérias jornalísticas, com fatos que eles publicavam. Essa coisa toda e cria também um aspecto fundamental, que vem respaldar isso, a ideia da união.

[...] Em relação ao jornal foi a mesma coisa. Na medida em que você passa a ter voluntários que te ajudam, te empresta pra você melhor conduzir, qualificar, você ganha qualidade, você ganha respeitabilidade e mais do que o aspecto da qualidade em si da linguagem ou da técnica de fazer o jornal é o fato de você ter aquele ator comprometido e envolvido com a sua causa, esse era o centro.

[...] O *Quatro de Outubro* rodou o mundo porque nós fomos construindo essa articulação onde os atores externos faziam com que a informação fluísse. Então, por exemplo, em 1987, eu participei de um seminário em Petrópolis, no Rio de Janeiro, que foi a minha primeira viagem fora de Goiânia, já como militante dos posseiros. Foi em 1985. Em Belo Horizonte num congresso da UCBC é União Brasileira [...] não me lembro [...] é UCB, até hoje acontece. Foi em Belo Horizonte, com centenas de estudantes, de intelectual e cujo debate naquele congresso foi o papel da comunicação.

Eu me lembro que tinha uma mesa cujo tema era [...] eu estava na mesa com o prof. Newton José, eu era um dos debatedores sobre o papel da comunicação nos movimentos locais e então tinha gente de vários países e nós distribuimos naquele congresso *Quatro de Outubro* e ele repercutiu internacionalmente. Ele refletia, na verdade, uma situação que nós tínhamos, que nós vivíamos na cidade de Goiânia. E em 1985, eu fiz um curso de iniciantes, na época, na Escola de Artes da USP, articulado pelo Projornal. Eu fiz um curso para tratar de [...] sobre vídeos e, em 1987, eu estive em um congresso em Petrópolis (idem: 82-83).

E aí o Ronie (Barbosa) faz uma definição belíssima de como surge o jornal, ele disse: “*Nós descobrimos que o que a gente fazia no bairro era importante se fosse para o papel. Então, nós fizemos uma folhinha de jornal. Quando, nós fomos levar nosso boletim de uma folha no bairro vizinho, nós descobrimos que o bairro vizinho também tinha o seu boletim de uma folha, o outro bairro também, o outro também, aí nós descobrimos que se juntasse tudo o jornal estava pronto.*” Eu acho que é uma formulação extraordinária em termos de aprendizado do processo [...] do poeta popular que diz: “*quando chego no outro bairro as pessoas estão lendo meus poemas e me conhecem de nome*”. O movimento, as pessoas analfabetas, o camponês que (*chega*) para a cidade, percebem o que? Que a palavra escrita caminha, a palavra no papel ganha asas, ela voa [...] porque ela caminha na cidade como um todo (Rocha *apud* Marinho, op.cit:67).

[...] Em relação ao jornal foi a mesma coisa. Na medida em que você passa a ter voluntários que te ajudam, te empresta pra você melhor conduzir, qualificar, você ganha qualidade, você ganha respeitabilidade e mais do que o aspecto da qualidade em si da linguagem ou da técnica em fazer o jornal é o facto de você ter aquele ator comprometido e envolvido com a sua causa, esse era o centro (Barbosa *apud* Marinho, o.cit:82)

Importa hacer notar aqui la fuerza sorprendente de la palabra escrita. Por que trabajadores analfabetos o semianalfabetos, en sua mayoría, passa interesarse por la elaboración, compra y lectura colectiva de su periódico, contrariando, inclusive, la teoría de que “el Pueblo no lee”. De esa experiencia, se destacan tres cosas:

1. La palabra escrita, en la realidad, es reapropiada por los trabajadores como instrumento extraordinario de resistencia. De un lado, reconviniendo su historia; de otro, los ecos (y las fotos) sirviendo como “documentos” contra una ley “escrita” contra ellos y que les amenaza diariamente;
2. Hablando de su universo, sus necesidades, fiestas, danzas, teatros, juegos, dificultades, poetas y pintores y cantantes, el Quatro de Outubro desmistifica la gran prensa y a los teóricos cuando piensan y definen el Pueblo como inculto? Nace una revolución estética esencial, derrumbando preconceptos de que solo un tipo de belleza merece páginas de periódicos. La cara del trabajador en un periódico tiene un sentido político excepcional y nos hace entender una frase de Zécelso Correa, del Teatro oficina, cuando comentaba en París el estreno de su película, 25, sobre la independencia de Mozambique, que “somos *explotados*, pero somos lindos (Rocha, 1987: 6-7).

Assim a gente começa a ler um jornal e a gente começa a ver se ele está bonito ou feio. Atrás das letras, das matérias sobretudo, se ele expressa aquilo que a gente quer dizer. Se está expressando exatamente o que o movimento quer falar. Na medida que esse jornal expressa aquilo que a gente tem, que extrai de nossas discussões, então ele, distribuído, leva aquilo que a comunidade tá pensando. E quando ele chega no leitor final, chega com uma qualidade profissional.

[...] Quando o jornal sai e como a gente trabalha sempre com fotos, com imagem - que é uma coisa exata porque o problema no meio da companheirada é que via ele no jornal e ficava curioso para ler. Então a gente sempre lia o jornal nas reuniões, nas assembleias. Quando não estamos na época de reuniões, várias vezes cheguei em área de posse e o jornal estava dobrado esperando gente pra ler ou contar, contar de fato, o que foi que aquilo queria dizer naquela matéria.

Várias vezes, saí da área tarde da noite, de ônibus, porque quando eu chegava lá, tinha que ler o jornal. Explicar as matérias. O que o governo queria dizer com aquilo, explicar o jornal como um todo. E ler. Enfim, a gente tinha que ler o jornal todo pro

pessoal entender e conscientizar e concluía que de repente ele está num jornal, construindo uma luta e que a partir do momento, ele se sentia mais valorizado.

Gente, representado e conseqüentemente, entendendo o que e porque ele estava no jornal. Ele sai no jornal porque ele tem uma história. Participava das reuniões, dava sugestões. E estas sugestões dele, era importante publicar pro conjunto da sociedade o que aquela pessoa dizia. Como ele não tinha condições de ler, não tem condições de ler na maioria, então a gente faz esta leitura. Analisar esta leitura na ótica de comprar o nosso jornal e não outro jornal, que é oficial

A gente continua lendo o jornal porque a gente continua procurando uma forma coletiva de resolver os problemas. Então, nesse sentido, tem um dado a pessoa ler o jornal, porque ela quer ler aquilo que ela fez, quer ver se o que fez, de fato, tá correto. Ele é feito de forma coletiva. É aquilo que eu disse: e uma pessoa ver ela mesma no jornal, ela não só se sente valorizada como ela, em si, está expressando a sua maneira de comunicar.

5.1.3. Ato III-Posse e poetas. A cidade em hai-kais⁴¹³ populares, inconvenientes

(I)Manoel Jardim de Oliveira⁴¹⁴

É luta, luta, luta!

E o povo reunido – União das Invasões
Odo mundo combinado,
Todo mundo em procissão,
Pelas ruas, pelas praças
Avenidas e galpão

É o povo pressionado em busca de solução
É o povo mais sofrido em falta de leite e pão
É o povo preparado pra época de eleição
Todo mundo tá cansado, chega de tapeação

É promessas e mais promessas

⁴¹³ Haikai ou haikai vem da língua japonesa, com significado aproximado de hai = brincadeira, gracejo, e kai = harmonia. Esta forma de poesia tem, quase sempre, 17 sílabas. “O hai-kai converte-se, então, numa anotação rápida, recriação de um momento privilegiado: exclamação poética, caligrafia, pintura, meditação, tudo junto. O hai-kai de Bashô é um exercício espiritual. A filosofia do zen-budismo reaparece em Bashô como a reconquista do instante, segundo Octavio Paz” (apud Savary, 1980) apud Reiner, 2012: 84). Aqui, O conceito é utilizado de maneira mais elástica, pela característica da anotação rápida e sem muita preocupação com a rima ideal.

No Brasil, destacam, no uso dos haicais, o humorista e jornalista Millôr. Fernandes e os escritores Mário Quintana (“*Todos esses que aí estão/atravancando meu caminho/ Eles passarão...Eu passarinho!*”, 2005: 257) ou “*Rádios/ Tevês/ Gooooooooooooooooooooooooooooo! / (O domingo é um cachorro escondido debaixo da cama/)*”, Elegia Urbana (1987: 42) e Manoel de Barros. Para Octavio Paz “O poema é um caracol onde ressoa a música do mundo, e métricas e rimas são apenas correspondências, ecos, da harmonia universal” (1982: 15 apud Reiner, 2012: 82).

⁴¹⁴ Manuel Jardim de Oliveira, também educador popular, viveu na posse do Jardim Guanabara, região Noroeste.

Pra enganar inocente,
Cada um dos tubarão
Quer ser mais inteligente
Promete o mundo e fundo
Mas o povo tá tenente
Cada governo empossado
Faz sobre mais nossa gente
Com pressões e carestia
Todo mundo tá doente
Ninguém sabe o que fazer
Com problemas em sua frente

Todo mundo tá biruta
Todo mundo tá carente

PMDB ou PDS, quando sob ao gabinete,
Poder a dó, a compaixão
E no povo mete o cacete,
Não se importa com que chora.
Só dó mete o porrete,
Carestia, opressão –f az tocar o clarinete.

Todo mundo que se bula
Pra acompanhar o catete
Ninguém pode reclamar
Se não entra no tablete
Calibre 38 se caso chore
E as ordens não aceite

O pessoal tá se acordando
E arregaçando as magnas
Aquele que tiver dormindo
E quem vai pagar a franga
Todo mundo tá na luta
Comandando essa demanda
Povo forte é povo unido
E assim que comanda
Reprime a opressão
E faz tocar nossa banda.

É luta, é luta, é luta
Todo povo em união
Todo mundo se unindo
Contra lei do tubarão
Defendendo a moradia
E o sustento da nação.
Pela terra, pela vida
Direito do cidadão.

Desmanchando covardia,
Buscando consolação
Para aliviar a dor
Que traz perturbação
Em prol da comunidade
Essa é a luta da União ⁴¹⁵
(Goiânia. 09.03.1984 – Manuel Jardim de Oliveira, seo Mané do Guanabara)

⁴¹⁵ *Quatro de Outubro* (: 11).

O povo no poder⁴¹⁶ M. J.G.

Até 15 de novembro de 82
Era o povo no poder
Para ganhar a eleição
O trabalhador não tem vez
Vai preparar o caixão.

As crianças falava tanto
O nome dos ganhador
Continua passando fome
Quando passa o vendedor
Precisava em Goiânia
Um homem de coração
Que esfriasse a cabeça
E fosse até a invasão.

Ele pedia a Deus
Abraçando até as crianças
Se fizer alguma coisa
Já morreu as esperanças
Não é crítica, apenas a cobrança.

(II) João Miguel⁴¹⁷

Ambição e cegueira

Deus fez o mundo em seis dias
A Terra foi a primeira
E deu pra o homem fazer
As coisas boa e certas

Mas o erro é alarmante
Pelos homens dominantes
Com ambição e cegueira

Prá todo mundo

Deus que fez a terra para todo mundo
E não esclareceu que precisava de documentos.

Deus mostrou para Abrahão as terra de norte e sul,
De leste a oeste, e falou assim:
Te darei toda essa terra que tu vês,
Pra tu e tua descendência,
De geração em geração,
Eternamente

Não Precisa

Ele está certo. Não pode doar mesmo,
Porque os lotes não são dele.
Os dele ele não vai dar;

⁴¹⁶ O povo no poder foi slogan do governo Iris Rezende Machado, 1983-1986. Na prefeitura, adotou o mutirão como método de participação popular – prática de ajuda mútua, até hoje praticada no campo e mesmo na cidade, sobretudo em construções populares. Foi cassado pelo governo militar 1969, quando prefeito municipal. Foi ministro e, hoje, ocupa, novamente, o cargo aos 85 anos.

⁴¹⁷ *Seo* João Miguel, como era conhecido, viveu na posse urbana da Vila Pedroso, região leste da cidade. Também militante de base da igreja católica.

Os dos outros, ele não pode
E os nossos já são nosso,
Não precisa.

Deus fez o mundo em seis dias.
A Terra foi das primeira
E deu pra o homem fazer
As coisas boa e certas.
Mas o erro é alarmante
Pelos homens dominantes
Com ambição e cegueira
(*Quatro de Outubro*, p. 3 e5.)

(III) Mauricio Setor Universitário⁴¹⁸

83

Porque muitas vezes [nos] colocamos
Abaixo de o valor de um cigarro.

Numa construção em S. Paulo,
Na av. Dr. Arnaldo
O Wilson estava sentado,
Tentei falar com ele
Logo que que estava zangado

Quem escolheu esta gente
Quem escolheu o prefeito,
Quem escolheu o governo
Quem governou deste jeito,
Quem usa corrupção
Quem me dizer não aceito
Até quando o trabalhador
Vai ser forçado a ser bandido? (**Sem título, S. Paulo, 02.07.1984.**)

Tombo da infração. 10.01.83

Dia dez de novembro de oitenta e trez,
Acordei com o batido da infração,
O *gaz* subiu bastante,
Não pude comprar o pão.
Tem de falar com os grande
Mais não adianta não.

Poeta da favela de Goiás (O ditado de hoje, 1º/03.1984.)

Quando cheguei em Brasília
Para falar com o Delfim
Eu falei até cansá
Ele nem olhou pra mim
O que ele queria dizer
Vai sofrer até o fim.
Voltei para casa pensando,
Como fazia pra derrubá,
Vou plantá e vou colher
Para minha casa levar
A união que faz a força

⁴¹⁸ Mauricio é morador da posse do alto do Setor Universitário, próximo à rodovia BR- 153.

A fome vai acabar

Rua Itororó – Goiânia Urgente, s/d. tv goiá.

O seu trabalho é perfeito
O que falta é girar para frente
Precisa mais homem de corage
Pra ajudá o Goiânia Urgente

Quanto este moço está ganhando
P/dizer que o setor Pedro
Está uma joia?

(Promeças do PMDB, 1º,08,82,] (reação à entrevista da Rádio Jornal)

Iris 82,
O povo no poder
O povo ocupará o palácio
O homem dos mutirões
O gado de goiás gera empregos
E as pedras paralepipa
(Promeças ...
(Diante das não promessas, o troco)

Iris 68. Iris 82. Iris 84. s/d

Secenta e oito foi prefeito
Em setenta foi caçado
Oitenta e dois foi eleito
Oitenta e *trez* foi empossado
Oitenta e quatro deu feito
Olha o povo derrotado ()

Essa briga das diretas
Pouco vai adiantar
Com direta ou sem direta
Quem não quer subir pra lá[?]
Pelo jeito que estou vendo
O brasil fica onde está.

Nos palanque quando sobe
Diz que a vida tem valor
Quando sobe ao gabinete
Todos são enganador
As promessas é esquecidas
Espancando o trabalhador
(Quem ri depois, ri melhor – s/d)

Eu já vi alguém dizer por aí
Assim estaremos ajudando
A administração implantar
A pena de morte no Brasil.
Só assim estaremos construindo
A falada guerra sivil
(S/d e sem título) 03.030.1984

(Abre o olho turma – s/s)

Em setenta e cinco veja só

Para ganhar vida honesta
Várias pessoas vendia churrascos
Na avenida mais linda da cidade
Vamos continuar viajando
Para buscar mais solução
Porque aqui em Goiânia
Têm pessoas sem coração

Rima dos Carentes

Meus senhores e senhoras
Vós queiram me desculpar
Pelo modo de rimar
A respeito dos carentes
Sem saúde, sem comida
Que será da nossa vida
Com essa negra carestia
Só arruína nossos dias
Qual será nosso destino?
[...] Ninguém tá vendo nada?
[...] Vocês estão vendo meus amigos?
O grande número de mendigos
Desde grandes a pequeninos
Sofrendo homens, mulher e menino?⁴¹⁹

Tudo isso tá se vendo
Todos se maldizendo
Já estou pensando assim
Fazer sopa de capim
Comer brita, pedregulho,
Saborear o entulho
Pra matar a fome maldita
Que só vendo se acredita
Parece até brincadeira
Mas é história verdadeira ⁴²⁰.

5.1.4. Ato IV – *TV Ambulante*,⁴²¹ outra concepção do belo. E da bela

Então, por exemplo a situação do Parque Anhanguera, nós tínhamos lá umas seiscentas pessoas. Eu tinha uns 150 a 200 homens da polícia com cachorro, caminhão [...] isso em 19 [...] Em 1986, por aí. Então, eu estava com a *TV Ambulante* para gravar o que ia acontecer. Porque o que ia acontecer era uma tragédia, uma carnificina. Então, o que aconteceu, a gente reuniu a população e eu subi em cima de uma bicicleta cargueira, ao lado de um cupim nós fizemos a assembleia, a polícia estava chegando nesse momento e orientamos o pessoal.

⁴¹⁹ Jardim de Oliveira, Manuel, "A rima dos carentes", in *op. cit.* p. 2.

⁴²⁰ Jardim de Oliveira, M., *op. cit.*

⁴²¹ Este item, também, se organiza sobre depoimento de Barbosa, Ronie, é quem ficou responsável por articular a construção do projeto de vídeo comunitário, dentro do movimento. Utiliza-se, ainda, depoimento a Marinho, *op.cit.*

Desci da bicicleta e fui cuidar da minha função que era de registrar o que viria acontecer, e os posseiros iriam cuidar de fazer a interlocução com a polícia. Quando a polícia efetivamente encostou, ela já me viu com a câmera e eu gravei toda a polícia e os caminhões, todo mundo, registrei todos, inclusive foquei o comandante da PM, que estava no comando da operação. Afastei e fiquei de longe com a câmera ligada só esperando o que ia acontecer. Até então não tinha chegado nenhum canal de televisão e que a gente havia chamado oficialmente.



Figura 11: Ronnie Barbosa, coordenador da *TV Ambulante*, jornalista e cinegrafista popular, posseiro. Hoje, assentado da reforma agrária

Então, durante uma hora eu fiquei distante de tal sorte que se algum policial viesse me tomar a câmera ele seria antes gravado. Então, o comandante ficou lá entre mandar me tomar a câmera, mandar entrar na área ou ver a terceira alternativa que pudesse acontecer. Então, eu fiquei alia [...] ele me olhando e eu olhando ele [...] ele me mirando e eu ele [...] então, nós ficamos ali nós dois e no meio uma câmera de vídeo ligada e a população tensa, mulheres choravam, crianças e tal e ali

tinha enxadão, facão, foice, machado, tinha tudo ali pronto para um troço que eu não tinha ideia o que seria o resultado⁴²².

Então, nós ficamos ali meia hora, quarenta minutos, até que chegou a Televisão Anhanguera. Eu lembro disso até hoje. Chegou a Televisão Anhanguera e junto praticamente, coincidentemente, chegou o Deputado Antônio Carlos Moura e na época a Deputado Conceição Gayer. E ai foi que, com esse reforço, a polícia recuou e a gente conseguiu mais um tento na luta naquele dia. Resultado, hoje o Parque Anhanguera tá lá. Pode não ter sido esse o momento que resultou no que é hoje o Parque Anhanguera, mas esse foi um dos momentos que somou-se na resistência para dar hoje o que o Parque Anhanguera é.

E de noite fomos passá o vídeo para as pessoas assistir e até fazer essa reflexão: “*O que foi aquela câmara de vídeo*”. Então, a câmara de vídeo passou a ser. As pessoas quando iam fazer uma ocupação, a primeira coisa que elas perguntavam é se tinha chegado a *TV Ambulante* e tal. Só que eu saía do centro, naquela época a FEGIP tinha “uma salinha emprestada pela CUT, ali na rua 24, era normal eu sair dali de ônibus e ir lá pra a Vila Mutirão de noite com a câmara nas costas para passar vídeo. (Barbosa *apud* Marinho, *op.cit*: 84)

Em uma exibição da *TV Ambulante*, o público assistiu a cenas que não teve oportunidade de ver no telejornalismo local: a investida da polícia sobre os moradores do bairro. Essas imagens, serviço de documento vivo para os posseiros, em oposição ao noticiário que divulgou a “ausência de agressão” na área. As duas coberturas, se comparadas, conduzem a um questionamento profundo a respeito dos meios de comunicação de massa e do conteúdo veiculado pela televisão comercial, guiada por interesses políticos e econômicos específicos. A comunidade chega à conclusão de que é preciso fazer “leituras” diferentes em relação à TV, entendendo que ela emite um ponto de vista, que não poder ser o mais correto (Jorge, 1987: 43).

A autoestima? Bota autoestima nisso! Veja só: nós saímos com os equipamentos nas costas, nos horários de pique e sempre foi um problema, porque nunca tivemos transporte pra trabalhar com a televisão, mesmo com repórter, cinegrafista ou operador. Teve época em que chagamos a ter 15 chamadas na sede

⁴²² “A *TV Cultura de Rua* é um projeto de televisão popular feito pelos moradores das comunidades envolvidas, onde os mesmos interferem diretamente na definição dos conteúdos dos programas, através de reuniões semanais, entre a equipe de TV e a comunidade [...] São os jovens que assumem o trabalho de mobilização, articulação e coordenação da *TV Cultura de Rua* nos bairros onde funciona, porém, à medida que vem funcionando nos bairros novos atores vão incorporando ao projeto, entre eles, destacamos as mulheres, que passam a cumprir um papel de articulação e mobilização e as lideranças locais [...] tem como objetivo construir uma nova vertente de comunicação comunitária com a população mais carentes [...] tem como objetivo maior democratizar os meios de comunicação [...] Tem com responsabilidade trabalhar de forma coletiva para contribuir com a autogestão popular” (*Fala Favela*, Fortaleza).

da FEGIP, em uma emana, para TV Ambulante, tanto registrar fatos que diziam a respeito à comunidade, tanto do ponto de vista dos problemas que ela enfrentava quanto do ponto de vista da necessidade que tinha de fazer a TV Ambulante lá, para eles ver como funcionava a tv.

[...] Então, a TV Ambulante foi essa escola. Agora, quando você vê uma pessoa falando assim “*you não devia fazer isso comigo, eu tinha que sair do girau de vasilha pra você me filmar*”. Ela quer mostrar um lado real, que é bonito, que a sociedade não vê. Que a burguesia aí, porque a tv não mostra. Igual ao Niltão. Filmaram ele furando a cisterna e ele disse: “*daqui eu só saio morto, se a polícia vier. Escuta*”. Se o governador vai ver ou não essa entrevista não vai ter problema. Importa a dimensão que ele trabalha, a importância de usar os meios de comunicação

Em uma exibição da *TV Ambulante*, o público assistiu a cenas que não teve oportunidade de ver no telejornalismo local: a investida da polícia sobre os moradores do bairro. Essas imagens, serviço de documento vivo para os posseiros, em oposição ao noticiário que divulgou a “ausência de agressão” na área. As duas coberturas, se comparadas, conduzem a um questionamento profundo a respeito dos meios de comunicação de massa e do conteúdo veiculado pela televisão comercial, guiada por interesses políticos e econômicos específicos. A comunidade chega à conclusão de que é preciso fazer “leituras” diferentes em relação à TV, entendendo que ela emite um ponto de vista, que não poder ser o mais correto (Jorge, 1987: 43).

Eu acho que a gente não pode jogar muito a culpa na tv e no rádio, na rede Globo, por uma programação melancólica que a gente ou escuta. Programas que distribui brindes, cadeiras de rodas, um bocado de coisas. Na medida em que a gente passa a culpar esses meios de comunicação é porque a gente mesmo está afastado da nossa própria atividade. Acho que não temos culpa alguma. A tv fica lá dentro da sua sala, você só vai ver se quiser.

Ela não vai onde você está Não vai campo de futebol, no teatro. Ela não vai a canto nenhum. Outra coisa, ela não liga sozinha. Você tem que ir lá e acionar para ter uma imagem. Pra você ver qual emissora de rádio. Da mesmo forma esse tipo de argumento que a gente usa pra dizer que a tv tá atrapalhando, tá educando mal nossas crianças. A criança vai lá vê um programa infantil, vé uma coisa e tal. Isso tá em toda criança. Se ela vai ver aquilo, ela vai ver outra coisa. Se nós tivéssemos, se estivéssemos organizados com relação a isso, é claro que falta apoio, falta um bocado de coisas. Acontece que nós, inclusive, podemos fazer e faríamos melhor que um meio de comunicação. Então, por isto não podemos culpa-los. Nós é que

somos culpados, nós vamos lá, compramos o aparelho e vemos quando a gente quer.

[...] mas esse tipo de coisa. Não esse tipo de coisa, não. A gente faz tudo isso ao vivo e a cor na *TV Ambulante*. Foi uma novidade quando o pessoal falou: “*vamos trabalhar com Tv Ambulante também. Vamos ver como funciona, vamos ver o que a gente tem feito. E o seguinte é nunca dizer não. Alguém disse que tem um lá que já faz, mas é novo. Aqui, nós vamos discutir com o pessoal, temos uma proposta de tv ambulante e vamos pros bairros, vamos pros eventos, vamos pra eleição da associação de moradores.* Fizemos um trabalho, tivemos uma experiência nova e foi um sucesso. Então, em vez de culpar a tv Globo [...] Quando nós partimos para trabalhar com a *TV Ambulante* nos bairros, nós vimos que nós fazíamos muito mais sucesso que o programa da Globo, o *Você Decide*. Você entendeu? Lá você está fazendo na hora.

Se tá trabalhando com o povo, se tá ouvindo das pessoas, o que sai da boca delas naquele momento. Se passa e a própria pessoa também vai ver ela lá, tá lá assistindo. Ela não encara aquele momento de trabalho, ela encerra que ela tá saindo na tv, que está vendo a imagem dela. Nosso povo tem dificuldade muito grande de ver a própria imagem, então essa era a forma de que a tinha inclusive até de mobilização, de participação. O povo participando de coisa nova no bairro, nunca ninguém tinha visto aquilo, sabe? A gente chegava, começava a montar nosso trabalho, as nossas entrevistas. Nós botávamos a própria pessoa pra discutir, pra fazer entrevista. |Pra perguntar e para responder. Foi um sucesso (Jodas, Nova Esperança).

Desse modo, a população da periferia vai criando suas alternativas e tentando fugir ao monopólio cultural que a condena à marginalidade, se organizando pra pouco a pouco passar de simples espectadora à protagonista, divulgando acultura de resistência que produz a duras *penas, em oposição ao preconceito da elite que rotula de folclore a arte popular* (Jorge, op.cit:43).

Por exemplo, o caso da TV Ambulante. A gente passou durante o dia fazendo as entrevistas, as filmagens. Essa história marcou. À noite, quando a companheira se deu conta que, pela primeira vez, ela apareceu numa televisão a cor, ela entrou em pânico. Não sabia que ela era capaz de ser sujeito de uma reportagem em cores. Então, se você tivesse me avisado, eu tinha lavado as mãos, pintado o cabelo. De repente, ela se via na televisão, ela queria se ver dentro da televisão a cores. Ela é uma pessoa capaz de transmitir uma informação. Então, ela

quer se preparar para transmitir aquilo que ela pensa. Ela não disse nada sobre política, mas se ela tivesse pintado o cabelo, ela diria que é uma pessoa bonita.

Uma extensão enorme, 200 metros, trouxe à ocupação das Amendoeiras a primeira corrente elétrica uma vez que uma gente pobre, vinda de todos os cantos do mundo, já havia plantado aí suas moradias, ainda que em casas imaginárias. Da energia, arrancada como empréstimo numa casa de verdade, à árvore – que ainda sobrevive – que sustentou a primeira transmissão da TV Ambulante, da ex- União dos Posseiros Urbanos de Goiás. Era uma noite como outra qualquer, não fossem os olhos de espanto que, no encantamento, espiavam uma das mais interessantes definições sobre o belo: eles mesmos.

Mães que, sorrindo, admiravam mais detalhadamente seus rebentos, nem sempre bem vestidos. Mulheres e homens que olhavam mulheres e homens encantados de tanta beleza. À luz mal refletida, os dentes e a falta deles se misturavam em gestos maravilhados. Filhos, de todas idades e sonhos, bebendo, ainda que breve, a bondade de se sentir sujeitos da fala, do fazer e da beleza. Todos eles, todas elas. Assim, com a cidade dos direitos plenos lá longe e a polícia rosnando no calcanhar, essa gente sem medo, todos posseiros do Jardim das Amendoeiras, plantava, ao lado da reforma urbana, a sua televisão.

Era, para quem não sabe, janeiro chuvoso de 1986. Depois, num contrabando do Paraguai, chega à cidade a primeira câmera de vídeo portátil e em cores. Veio da compreensão de que o simbólico era decisivo nas lutas sociais travadas e a travar. Primeiro, os boletins nas posses e o jornal Quatro de Outubro; em seguida, o teatro e os repentistas; depois, a rádio comunitária popular com alto falantes e uma aliança de sete anos com a rádio universitária, no programa A Outra Face; e, antes da tv, as primeiras rádios comunitárias via onda na Nova Esperança, Lajeado, Jardim Europa.

De um lado, a ameaça da polícia, sempre escoltada por repórteres profissionais a serviço de seus veículos. Diante desta aliança corriqueira entre meios de comunicação, latifúndio e suas violências urbanizadoras, a surpresa. Do outro lado, uma câmera vhs, da Faculdade de Comunicação, da UFG, vigiava, sistematicamente, cada passado de policiais e repórteres. Face à descoberta, um breve confisco - simbólico e político - da câmera que, assim, por alguns dias teria um olhar fixo e permanente na movimentação deles, policiais e repórteres. Nenhum avanço sobre essa gente não imaginária. Nenhum (Rocha, 2008: 2).

Bom, com o tempo, nós conseguimos o apoio de uma ONG da Holanda que trabalhava com a CPT (Comissão Pastoral da Terra) e nós compramos, pudemos comprar uma câmera Panasonic. Nós conseguimos comprar uma máquina fotográfica e conseguimos uma grana para rodar um jornal durante uns dois anos.

Veja bem, uma vez, numa audiência com o governador, a Márcia Elizabeth⁴²³ fazer uma entrevista com o Maurício Beraldo. E, conversando com Maurício antes de fazer a gravação, querendo saber porque estávamos na porta do Palácio. Aí, ela disse: *“mas vocês são muito inteligentes para ser posseiro, falar na televisão isto que você está dizendo”*

⁴²³ Uma das primeiras repórteres locais da TV Anhanguera, canal 2, afiliada da Rede Globo.

Ela não só agrediu a gente, como subestimou, por completo, a nossa capacidade de pensar e falar na televisão. De repente, a *TV Ambulante* vem fazer entrevista e pronto. Posseiro pensa, elabora e tem posições. Às vezes pensa melhor do ela, mas sem querer entrar no mérito da questão, porque no nosso ponto de vista, no nosso mundo que ela não pertence, não está inserida, não tem a mínima competência, como profissional de comunicação, em dar qualquer palpite sobre nossa maneira de ver e entender a comunicação. Isto porque ela nunca vai falar a linguagem que nós falamos. Do que se edita, escreve e fala no nosso meio. Do ponto de vista da comunicação.

No caso da *TV Ambulante* tinha o aspecto da cultura, agente pegava o Xandú, o Xandú era um repentista nato, então a gente gravava o repente do Xandú, gravava a arte de Dona Geralda, que é uma artista plástica belíssima. Gravava uma dupla de cantores de ocupação ou mesmo catira e jogava na televisão e as pessoas descobriram que tão bonito era as mulheres e os homens da novela, tal eles poderiam ser, porque a televisão era a cores. Então, esse segredo de como as pessoas entram na televisão e sai bonito na tela era uma coisa que as pessoas sabiam como desvendar e, de repente, eles se viam na televisão.

Eu me lembro de um episódio no Amendoeira, nós amarramos uma televisão na galha de uma *Mama Preta* e puxamos uma extensão de um fio de uns cem metros de um vizinho que emprestou. E eu tinha ao longo do dia feito várias entrevistas e alcancei uma mulher lavando as vasilhas num giral de madeira, ao lado de uma cisterna que ela tinha feito. E a gente conversou de maneira muito natural e tal. Quando foi à noite na hora que foi começar o *Jornal Nacional*, nós desligamos o *Jornal Nacional* e ligamos o nosso e ela foi a primeira da tela. Quando ela aparece toda descabelada, assim toda desarrumada, como ela imaginou, ele me deu uma bronca, me deu o maior esporro.

Foi um choque terrível para a cabeça dela, por que ela nunca imaginava que ele pudesse aparecer na televisão à cores. Então, ela me deu uma bronca porque eu tinha que ter avisado pra ela que ela tinha que pentear o cabelo e trocar a blusa. Se ela soubesse que ela ia aparecer na televisão [...] então as pessoas descobrem com isso que a televisão é coisa, é um canal, que pode ser acessado por todos e á um necessidade até que essa televisão tenha acesso para todos e que todos possam

inclusive opinar no que ela quer que a televisão possa publicar (Barbosa *apud* Marinho, op. cit:87).

Os posseiros estão cansados de verem os opressores usarem a tecnologia para explorar os trabalhadores. Então, resolveram utilizar dessa mesma tecnologia num sentido da libertação. O primeiro passo está sendo a compra de um vídeo, em conjunto com a Cooperativa dos jornalismo de Goiás, para começar a documentar a realidade das periferias, utilizando esse material como instrumento de educação política (*Quatro de Outubro, op.cit: 2*)⁴²⁴.

5.1.5. Ato V- Xandú⁴²⁵, um *cantadô*⁴²⁶ - o protesto e a felicidade dos excluídos

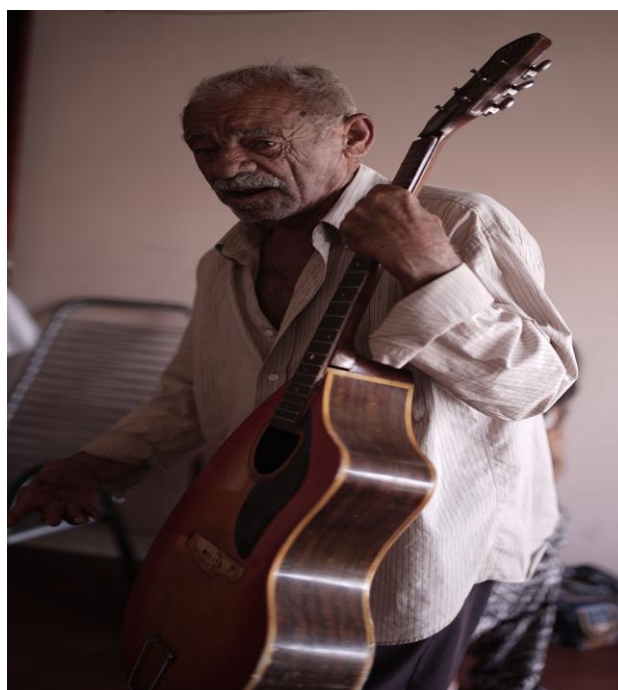


Figura 12- Xandú – poeta, violeiro, cantador e militante
Eu sou como a canção, ninguém cortou meu destino:

⁴²⁴ “Vídeo e libertação” - *Quatro de Outubro, op.cit: 2*.

⁴²⁵ Xandu nada escreve de seus versos. O improviso, repetido, acaba, em parte, *desemprovisado*, toma corpo na memória ou na escrita. Ele quase não escreve, mas, como presidente da associação, brigará pela escola no Jardim das Amendoeiras, onde foi um dos primeiros ocupantes. A pressão paterna não o afastará da vocação de cantor. Morador da antiga posse do Jardim das Amendoeiras, região leste da cidade. E zomba do machismo, com auto-irreverência: *Tenho saudade de todo o meu passado/ fui namoradô e hoje a vida teve fim/ namorei tanto, das mulher fiz zombaria / e hoje, em dia são as mulheres que zombam de mim.*

⁴²⁶ Se para Zumthor, “a sociedade tem necessidade da voz de seus cantadores, independentemente das situações concretas em que vive” (1988: 52 e 63), Brandão vai além, ao explicitar este universo *dos sacerdotes da viola*: “Este trabalho é dedicado a todos os que fizeram e seguem fazendo o que aqui se estuda – mestres foliões, violeiros folgazões, capitães e rezadores, dançadores do São Gonçalo e da Santa Cruz, guerreiros cantores e dançantes do congo e do moçambique, reis, rainhas, embaixadores de um mundo de símbolos e sinais do povo e de sua fé – homens e mulheres de sítios, fazendas, bairros rurais e ruas pobres de várias cidades [...] (Brandão, 1981: 1) (Grifo do pesquisador).

*Eu já cantei um bocado/mas tudo é diferente/por isso que
represento a você, meu eminente/que vei pra admirar essa cultura
da gente.*

Como surge o verso, o repente? Surge. Então eu vou cantar minha
canção *ninguém cortou meu destino*, embora que a voz não tá tão boa.

*Lá no pé de uma chapada/numa simples moradia/foi onde mãe
amada me ofertou a luz do dia/Nem ela mesmo sabia que seu
recém-nascido / já tinha envolvido com o véu da poesia./*

*Dali depois me levaram pra uma casa vizinha, era uma casa que
tinha junto a casa onde eu nascia/ali foi que eu vivi todo bem
chalerado/ tempo bom como o passado nunca mais no mundo eu vi./*

*Quando eu contava 10 anos disse a vida tem um quê/comprei logo o
ABC, li a primeira lição/Tornei-me um campeão dos meninos na
escola/porém vi que pra viola era minha vocação/*

*Depois comecei ouvir os poetas cantadores/foram me crescendo as
dores que os poetas tem/E sozinho, sem ninguém, a não ser Deus
que mandasse/que uma viola comprasse e fosse cantar também./*

*Papai vendo meu destino procurou logo cortar/vai trabalhar, meu
filho, que isso não dão nome/Eu disse: papai não tome esse dom
que é todo meu/foi Deus que me deu só a terra é quem come./*

*Cresceu as perseguições/papai sem querer deixar/e eu, pra não lhe
abusar/fiz daquilo esquecido/mais não fiz seu pedido/na casa de
uma vizinha/guardei minha violinha/e fiquei cantando escondido./*

*Depois disse, mamãe dessa casa eu vou embora/vou por esse mundo
a fora/vou procurar minha sorte/a viola e meu esporte/ nasci pra
ser repentista/tenho que colocar meu nome/na lista dos violeiros do
norte./*

*Abracei meus irmãos/tomei benção a papai/perguntou pra onde ia
com essa mala na mão/vou cumpri uma missão de ser poeta
direito/mas levo dentro do peito uma mamãe do meu coração./*

*Abracei meus amigos, garotas que me amavam/e elas me
perguntava quando é que você vem/eu disse, vou muito além/ beijei
a minha predileta/porque o homem que é poeta não pode amar
ninguém/*

*logo ao sair de casa atravessei uma serra/de cima, olhei pra terra
que eu fui nascido e criado/mas como fui obrigado a satisfazer meu
desejo/ainda hoje, mês vejo por este mundo jogado./*

*Pois consolo minhas mágoas tocando nesta viola/e ela me consola,
conforta meu viver/eu nasci para ser um poeta nordestino/ ninguém
cortou meu destino/sou poeta até morrer.*

Então você quer saber como se faz um repente? O verso é muito fácil.

*O homem que é cantadô/tira tudo do sentido/
Basta olhar o mundo para o verso ser sacudido/
É bom cantar pras pessoas e que o verso faz aplaudido/*

*Pra esposa, pra o marido, pra menina, pra o menino/
Pra cantar de vera, a prova que sou nordestino/
Eu sou como a canção ninguém corta meu destino/*

*Desde tempo de menino gostava de ouvir repente/
Depois que fiquei mais velho, fiquei mais experiente/
Comprei logo uma viola, dei pra cantar repente/*

*Já fui novo e fui gente, já estou perto do fim/
Já fui novo e foi querido e a vida não é ruim/
Hoje já vejo uma pisada perto de mim/*

*Quando não chega o fim, eu tenho este violão/
Que é pra cantar pra o Brasil, é a minha disposição/
Eu sou do folclórico, é minha obrigação/*

*Eu sei cantar o sertão, a carreira do tatu,
A carreira do viado, o foro do jacú/
Posso cantar no norte e posso cantar no sul./*

*Sempre meu nome é Xandu/ já vem do tempo passado/
Eu sou muito satisfeito nos lugares que tenho morado/
Porque pelo povo grande tenho sido procurado/*

*Depois que eu tinha chegado/ aqui mesmo na cidade/
Na rádio Universitária foi lá uma novidade/
Cantei os versos do norte pra toda uma humanidade/*

*Com muita facilidade, gosto de divertir/
Quando vou cantar de vera, seja lá ou seja aqui/
Basta eu abrir a boca pra trinta versos sair./*

É desse jeito mesmo.

*Já cantei no Cariri, já cantei no Maranhão/de lá, eu vim pra Goiás,
com toda disposição/e provo que sou poeta por quadra meu violão/*

Me criei naquele chão, o povo me dava cartaz/gozei muito minha vida quando eu era rapaz/Depois eu resolvi a vir morar em Goiás/

Cantei quando era rapaz no Cariri/de lá, peguei o destino e vim cantar no Piauí/e hoje, por causa da sorte, eu estou cantando aqui./ Esteja lá ou esteja aqui, meu destino de cantar/já estou velho deste jeito e agora não vou deixar/só deixarei o repente quando a morte me levar./

Niltinho, isso foi pra prová como se faz versos.

O homem que é poeta parece ter um ingresso/e quando treino tudo não sei onde começo./Quando estou fazendo verso/

Já me acostumei duas ou três noites encaixada/muitas noites eu já cantei e na terceira noite não sei onde comecei/

Muitas vezes eu cantei, por isso quero provar/o poeta é desse jeito, seja em qualquer lugar. Quanto mais tempo passa cantando/fica melhor pra cantar./

Agora, eu vou demorar pra tomar outro café/Niltinho, eu ofereço se causa você quiser/se não quiser, eu ofereço à essa sua linda mulher.

A poesia, ela existe de muitos jeitos, sendo uma só. Os versos tem seis linhas, em oito, em dez. Sendo poesia, mas outra toada, outro ritmo. Esses que cantei eram em seis, agora vou fazer outro em oito. Improvisado também e num ritmo que nós chamamos de quadro. As rimas têm que dar certo com quadros não der certo, não é quadro, né?

Eu já cantei um bocado/e ainda estou preparado/a mostrar ao meu prezado como é o meu sertão/Lá tem parente e irmão/que todos são cantadores/que cantam o perfume das flores/nas oitavas de um quadrão.

Tem os admiradores/tem o perfume das flores/existe os cantadores/que cantam pelo sertão/com muita disposição/ muitos cantam na cidade/e ganham tranquilidade /nas oitavas de um quadrão.

Já vem do tempo passado/esse nosso frasiado/cantei no meu estado/depois saí do meu chão/vim de outra região/e já hoje canto em Goiás/veja o que o destino faz/nas oitavas de um quadrão.

E essa nossa façanha/sempe quem trabalha ganha/você vai pra Alemanha (?)/vai deixar nosso torrão/Vai nessa direção/que tem Deus pra lhe ajudar/a você estudar pra enricar/e para ouvir quadrão./

Niltinho, quando voltar/chegue onde nosso lugar/se Deus ajudar/eu vou cantar com toda disposição/E com prazer no coração/eu vou lhe dar um abraço/e acabe o nosso fracasso/ quando eu vou trocar quadrão./

E todo verso que eu faço/a canta a pedra e canta o aço/comigo não tem fracasso/que sou do mesmo rojão/e a minha vocação Deus me deu/e minha vida por isso é decidida/quando eu vou trancar quadrão.

É isso aí. O quadrão é poesia. Só é diferente no ritmo. Agora vem o beira-mar, que é em dez.

Peguei a viola pra cantar repente/prá cantar repente eu peguei na viola/porque sou igual um pássaro na gaiola/eu canto o colega que chega na frente/canta a terra fria, eu canto o sol quente/eu canto as água depois de rolar/chegando no rio começa aumenta/vai na cabeceira, via fazendo lama/eu canto e adquiero na terra a fama/ com o dez de galope na beira do mar.

É muito bonito no mês de janeiro/lá no meu sertão quando a chuva vem/cantando canção, cantando vem-vem/o bode também pula no terreiro/a vaca urgindo, correndo o carneiro/a gente olhando faz admirar/o menino pulando, começa a brincar/se a mãe se azanga briga com o menino/naquela hora é mais traquino/cantando galope a beira do mar.

Lá no meu sertão tudo é diferente/no mês de inverno o homem roceiro/viaja cedinho andando ligeiro/chamando o irmão, o filho, o parente/chegando na roça já entra contente/a terra molhada já começa a plantar/no mês de maio, quando começa a frutificar/e no m é de julho ele faz a colheita/pega uma viola e toca com paleta /com dez de galope na beira mar.

Não existe tristeza lá no meu sertão/o povo contente é sempre animado/ouvindo uns versos, fica preparado/o povo conhece esta natureza/o som da viola deixa a alma presa/que um cabra canta para apaixonar/É muito bonito a gente escutar/o homem que cantar com todo repente/cantar para um amigo, irmão e o parente/ um dez de galope da beira do mar.

Pra falar nos rios, eu falo um pouquinho/prá você saber que eu sou direito/mostrando aqui com todo respeito/canto pra você com todo

*carinho/vou cantar mais devagarzinho/prá ver se o sentido não vai
lhe faltar/vou falar nos rios do nosso lugar/e prá você ver a vida de
um poeta/nunca se aquieta/ nos dez de galope na beira do mar.*

*A bacia amazônica é a maior existência/da terra pertence ao
Brasil/só a parte maior, restante, fértil/só alguns países
vizinhos compensa/porque as águas concorre
presença/Venezuela, Colômbia eu posso mostrar/tem Equador,
eu também vou tratar/Peru e Bolívia forma na frente/pelo Rio
Amazonas e seus afluentes/tudo isso é galope por dentro do mar.*

*Com cinco mil e oitocentos quilômetros ele vem/antes de entrar no
Brasil o nome recebe/que todos os leitores percebe/Caiaú, Marano,
Maranhão/ele tem no Brasil o nome também de Solimões/e eu vou
discriminar/quem leu história a pode observar/até encontrar o rio
Negro na zona da ilha em Viana/chama-se Rio Amazonas/tudo isto é
galope da beira do mar.*

*O rio Tocantins, que nasce em Goiás/este é na lagoa Formosa/então
separa Goiás do Maranhão/entra no Pará com água demais/o rio
Amazonas pelos anos atrás/dava de longe começa a chamar/a gente
que olha, pega admirar/de perto se vê que a água não falha/ali se
mistura com o rio Araguaia/tudo isto é galope da beira do mar.*

*Eu já cantei um bocado mas tudo é diferente/por isso que represento
a você meu eminente/que veio pra admirar essa cultura da gente/eu
não vivo independente, em tudo eu vivo sujeito/eu estou sujeito a
viver, mas ainda sou direito/mais se quiser ver eu sofrê, tome a viola
do peito/Niltinho, eu sou desse jeito/já vem da vida passado/sou
dono de uma viola e estando afinada/eu estando com ela na perna,
não estão faltado nada.*

Existe um sistema de cantoria, quando é dois, né? Que o povo admira demais, que é o desafio em dez. Porque o desafio, a gente canta em sete ou em dez. Quando fica diferente, quando o sentido não dá, o cara erra. Vou fazer um verso ou dois, só pra você ver como é desafio.

*Se afirme, meu companheiro, você diz que é valente/mas se você é
guerreiro, salte aí na minha frente/escute o que estou dizendo, é
bom ir entendendo/pode beijar nos meus pés/com treze, com doze,
com onze, com dez, com nove, com oito, com sete, com seis, com
cinco, com quatro, com três, com dois, com um, com este manejado
pra lhe deixar desgraçado o cantador de vocês.*

*Você deita do meu lado, eu tenho que experimentar/se acaso vocês
quer brigar, vamos morrer agarrado/eu nunca fui fracassado,
porém eu sei quem és com treze, com doze, com onze, com nove,
com oito, com sete, com seis, com cinco, com três, com dois e um*

três/é grande teu alvoroço/eu vou quebrar o pescoço do cantador de vocês.

Não venha com alvoroço/você já é conhecido/de viver está arrependido/prá dizer, já vem do tempo de moço/escute o que estou dizendo/você está padecendo/pode chegar nos meus pés com treze, com doze, com onze, com dez, com nove, com oito, com sete, com seis, com cinco, com quatro, com três, com dois, com um, três com dois, que vai lhe pedir uma presença/que vou lascar a cabeça do cantado de vocês.

Esse desafio não tem nada aprendido. A não ser que você deixa as rimas de vocês, o resto faz tudo no improvisado.

Como aconteceu os encontros com o Patativa do Assaré?⁴²⁷ Com o Patativa? Eu devo muito a ele. Ele sempre vinha na minha casa, ficava semana lá em casa. Ele gostava muito de lá de casa, nós fizemos muita cantoria junto. Ele me explicava como era a coisa, que não podia passar uma sílaba de um verso.

Você vê a diferença no verso, ele tem que ser composto, mesmo que seja na linguagem matuta ou na linguagem que você vai fazer, ele tem que ser composto, porque se passar todo mundo nota que ficou errado. Então ele ensinava essas coisas que tem que ensinar mesmo.

Ele me ensinava isso: não se passa nenhuma palavra de um verso. Tem que ser adequado em seis linhas. Se for em cinco linhas tem que ser em cinco linhas. O poeta tem que ter o jeito dele. Andando com ele, algumas vezes tendo versos de sete, de dez, ele me explicava como era pra não ficar passando.

Um dia, amanhecemos numa cantoria. Lá, um companheiro nosso, chamava Miceno Pereira, que estava na cantoria também. Lá, essa gente andava era montado, porque não tinha carro também. Aquilo era umas festas boa, amanhecemos o dia lá e foram buscar os animais na roça. O cavalo do nosso colega Miceno, pequeno, já velho. O Patativa foi o homem de versos mais vivos que vi. Quando ele fazia um verso, ele fazia rápido.

Então, nós já tínhamos tomado umas pingas, aí vem o rapaz trazendo os animais. O cavalo pequeno e feio. Aí, **Patativa disse:** " *esse cavalo pequeno/ juro pelo evangelho/ que é o cavalo mais velho/ que tem aqui no terreno/ o cavalo do Miceno/ é da idade do chão/ do tempo da criação/ quando não havia carro/ foi quem carregou o barro/ pra Deus fazer adão.*"

Quero dizer que um verso na hora, depois a gente vai analisar. Sempre onde tem dois ou três cantadores de viola, sempre quando um faz um verso assim rápido e

⁴²⁷ Patativa (1956,2995,20080) é considerado um dos mais importantes poeta e repentista do Brasil.

vivo, sempre um decora uma parte, outro decora outra. Esses versos, a gente nunca esqueceu e, foi feito numa rapidez danada. Muitos versos de outros cantadores que a gente admira demais.

Existiu o tal Antônio Maria. Conhecia ele, ele me conhecia demais. Ele foi um homem muito vivo também e cheio de piadas. Tudo que perguntava pra ele, respondia na hora. Tem livros dele só de piadas, piadas interessantes. Então, ele foi canta na casa de um amigo dele. Saiu de casa cedo, chegou lá tudo muito esperado.

Aí, eles foram afinar as violas deles. Chegou um cavaleiro lá fora, *' eu quero falar com Antônio Maria. Ele já estava com a viola em ponto pra cantar, aí o cavaleiro falou ' Antônio, eu vi avisar que sua esposa morreu, uma cascavel mordeu e ela morreu.*

Aí, ele encostou a viola na perna e disse:

*Até no dia do juízo, me despeço de Antônia/ uma serpente medonha
me deu grande prejuízo/ morre, não tive aviso/ veja a morte o que
faz/ pois eu, desde rapaz, que amava essa donzela/ e hoje me
despeço dela/ adeus, pra nunca mais.*

Aí foi embora pra nunca mais. Não teve mais cantoria

Numa festa, nós amanhecemos o dia cantando. Era muitos, éramos seis cantadores. Dois cantava um pouco, depois mais dois cantavam. Ficou só nós mesmo admirando os versos que os outros falavam. Aí ficou preu cantar com José Gaspar. Era um bom cantador e eu não conhecia ele. Já tínhamos cantando quase todos os sentidos e o Patativa estava também.

José Gaspar disse: nós vamos cantar os seis o que possuía a natureza. Aí ficou difícil cantar os seis o que possuía a natureza. Precisava saber um bocado de coisas. Eu já estava meio cabreiro com ele e, então, disse: *questão de natureza/ só estou conhecendo a minha/ quanto estou sem ressaca / como feijão com farinha / quando estou ressacado / só quero arroz com galinha.*

Aí me levantaram, me abraçaram. E mais: não se paga um verso desse. O verso não é grande, quando a gente faz ele pro cima, é quando na origem a gente está. Esse mesmo Jorge Gaspar, cantando mais outra pessoa, começaram a cantar o sentido sobre pobreza. Lá em casa eu sou pobre, não em isso pra comer. E isso e aquilo outro. Nem que tivesse, mas o sentido era esse.

Então, o Gaspar disse: *meus filhos estão escapando/ no pé de macaúba/ no chão não tem nenhuma/ e no pé não em quem suba / de árvore ninguém alcança/ e de pedra ninguém derruba.*” Aí, é de lascar. Aí ficou difícil.

O gracejo, não precisa acontecer. A gente faz no pensamento. Às vezes, acontece o começo do gracejo, mas o poeta faz e infeita sempre. Nem tudo que ele diz é verdade. Se for apurar as mentiras, era o homem mais mentiroso do mundo. Por

exemplo, eu já sei que a vida de pobre nesse mundo que nós vivemos hoje, toda vida a vida de pobre nunca foi boa.

No pensamento da gente, porque a vida não é ruim. A vida é boa, porque a gente pensa assim ' hoje poderia ir ao cinema, à uma festa. Assim precisava de um sapato novo pra ir na festa, na casa do fulano. Isso é que é ruim. Porque se a vida fosse ruim, eu já tinha largado ela. Eu, por exemplo, fiz uns versos sobre vida de pobre:

*O pobre sempre é assim/Nunca tem felicidade/
Quando espera uma bondade/Sempre lhe chega o que é ruim.
Eu sempre tenho pra mim./Que pobre não é ditoso/
Nem que seja corajoso/Do dizer, ninguém me previne.
Que o pobre ainda vivi porque é teimoso/*

*Quando morre um pobrezinho/Todo mundo animado/
Diz a moça ao namorado/Convide a seu vizinho/
Vão todos pelo caminho a gargalhar/E outros pra mancar/
Fica dizendo aí por fora/Fulano agora deixou de aperrear./*

*Quando morre um cidadão/Ou um homem ricursado/
Todo mundo calado./Com um rosário na mão/
Um reza uma oração/Outro lembra assim daquele/
No sétimo dia é a missa/ E ninguém tem preguiça/
Por ele vão a rezar/De rogar a Deus por ele./*

*O mundo cria de tudo/De tudo o mundo é composto.
De alegria e desgosto/Tem o grande e o miúdo/
Cego, aleijado e mudo Aumenta sempre e não cessa.
Tem santo pra promessa/E tem padre pra rezar/
Tem o rico pra gozar/E o pobre pra fim de conversa.*

5.1.6. Ato VI - A (s) rádio (s) livres e comunitárias como subversão extremada

A rádio fazia uma leitura alternativa dos fatos, diferente de outras rádios. É pena ela não estar no ar, porque a comunidade já contava com ela, como algo existente, né? Quer dizer, se vocês não fazem uma festa, a própria rádio vai promover assim uma festa. E também o espaço que ela abria pra pessoa falar. Tem gente que não sabia nem como era uma rádio. O que era um aparelho de rádio. Várias pessoas falavam: 'eu quero ir lá na rádio Alternativa falar'.

As pessoas queriam ser ouvidas pela comunidade [...] A rádio foi um espaço pedagógico incrível. Eu nunca tinha visto uma rádio. Levei um grande susto, quando vi um pequeno transmissor, com microfone e aparelho de som 3 em 1. Aí, a gente ouvia a rádio

aqui em casa e pensava que era um caminhão ou uma Kombi cheia de aparelhos. Eu mesmo não sabia como é que funcionava a rádio.

Muita gente aprendeu a falar e se soltou mesmo foi dentro da rádio. Eu me lembro que tinham pessoas que falava que não iam conseguir. No começo, a gente tinha que ficar com eles lá dentro. Depois, eles mesmo já ligavam a aparelhagem e tocava a rádio. É importante as pessoas ouvir uma rádio local. Eu me lembro que até hoje as pessoas ficam assim encabuladas: 'Vocês têm uma rádio' Quando vinham pessoas de fora, elas perguntavam: 'mas é daqui mesmo as pessoas?'

Estas pessoas não acreditavam porque o rádio, embora eu ache o melhor meio de comunicação, é assim muito longe, distante delas. Eu me lembro de uma família do Maranhão (Estado do Nordeste, situado a mais de 1 mil quilômetros de Goiânia). Um deles foi lá no estúdio e pediu pra dar um alô. Não sei quem era o apresentador, mas disse pra ele 'fala você mesmo'. Aí ele falou: '*Aqui é o Didi que está falando, para vocês que estão aí em casa*'. Foi muito importante pra ele (Gomes, 1995)⁴²⁸.

Desde a *Rádio Venceremos*, quando a gente, nas feiras livres, na rua, botava o pessoal para cantar e tal. Com microfone e dois alto-falantes. Quando chegava, logo participava. Aí resolvemos partir para uma coisa mais ampliada, para a montagem de alguns aparelhos para realmente fazer uma rádio que pudesse atingir um público maior, com extensão bem maior. Foi aí que fundamos a Rádio Alternativa.

Como ela era fácil de deslocar de um lugar para outro, porque a montagem dela, nós fizemos no sentido de ser fácil de deslocar, uma vez que a gente sabia que ia ser perseguido pelo Dentel mesmo. Mas a gente tinha também esse compromisso com outros bairros. Montamos uma coisa só definitiva num lugar só, aqui no N. Esperança. As associações de moradores, outros movimentos de luta, movimento sindical e outros que nos solicitavam sempre em levar nossa rádio lá pro bairro. Ia ter uma gincana, ia ter um futebol. Chamava a gente pra narrar um jogo.

Ia ter um movimento, deslocava a nossa rádio, levava pra lá, emprestava pros companheiros daquela região. Antes disso, a gente trazia um companheiro desse bairro, que solicitava, e a gente passava pra ele toda uma forma de funcionamento. Pra não dizer que ficava só com a gente, esses companheiros iriam acompanhando a gente. Iriam ficar também o dia inteiro lá. E acabava que num determinado momento da programação, daquele determinado bairro, naquele determinado setor, naquele determinado movimento, a gente descobria coisa nova.

A gente chegava lá e encontrava vários companheiros: '*eu também sei como faz*

⁴²⁸ Gomes, Valdir Black, filósofo, professor universitário, ator, membro da associação e morador do bairro desde a ocupação. Contribuiu na Alternativa, na organização das festas de forró e das atividades esportivas, como o futebol da posse. (Grifo, no texto, é do pesquisador).

esse negócio!. Aí a levávamos uma caixa, ela não funcionava; levava um gravador, ele não funcionava. "*Eu tenho um lá em casa, a gente coloca aqui e dá certinho*". Ia na casa dele e buscava um 3 em 1. Quer dizer funcionava normalmente com a participação da própria comunidade. Não era nós que levava. Dizer: aqui ninguém toca, ninguém mexe.

A rádio não era nossa, era da comunidade. [...] A experiência noutros bairros era ótima, a participação era incrível. E diziam: "*Mas a rádio está aqui, eu quero falar na rádio*". Eu estava narrando o jogo: "*O jogador fulano de tal é meu filho*". Se fala o nome dele, é aquela participação. Foi uma experiência impressionante. Tanto é que estamos discutindo e, muito em breve, vamos montar uma outra rádio como aquela. (Santos, 2008: *apud*, Rocha, *op.cit.*)⁴²⁹.

Em 1987, a Rádio Alternativa FM, que começou com a apresentação de shows nos finais de semana, foi ao ar com uma programação permanente nos sábados e domingos. Essa programação, fundamentada numa comunicação reflexiva, na ética jornalística, na seriedade, na transparência e na liberdade democrática, era assim distribuída:

- Das 9h00 às 12h00 - **Programa jornalístico, notícias locais, nacionais e internacionais, coordenado pelo núcleo de jornalismo da UFG;**
- Das 2h00 às 13h00 - Programa *Coisa da Gente* que trazia só músicas goianas e era apresentado por Hélio Antônio de Oliveira (estudante do curso de História e morador do bairro) e Paulo César Formazier, também morador;
- Das 13h00 às 14h00 - Programa *Tecnodance* que tocava somente temas das danceterias e era apresentado pelo saudoso Edvaldo Alves, morador da Vila João Vaz, bairro vizinho do Jardim Nova Esperança;
- Das 14h00 às 15h00 - Programa *Só Musica Internacional Romântica*, apresentado por Renilton Borges Santana (morador do bairro). Esse programa atendia apelos dos apaixonados e trazia como tema de abertura a música *Pra ser Sincero*, da Banda Engenheiros do Havai;
- Das 15h00 às 16h00 - Programa *MPB*, tocando o melhor da música brasileira. Era apresentado por Sérgio Woodstok, funcionário da então Atacadista Paiol, hoje Makro⁴³⁰, situado na região noroeste de Goiânia;
- Das 16h00 às 20h00 - Pela voz do apresentador e animador Joda José dos Santos (morador do bairro), ia ao ar uma programação de músicas sertanejas intercaladas com apresentações dos artistas locais e da região como: Sanfoneiros, violeiros, catireiros, foliões, duplas sertanejas, contadores de causos, poetas e outros que se interessassem em mostrar seu trabalho

⁴²⁹ Santos, J. José dos, morador da Nova Esperança, ator, produtor e apresentador de programa na rádio Alternativa, de músicas sertaneja e com grande audiência também na região.

⁴³⁰ Há uma ligeira confusão quanto ao local de trabalho do Sérgio que, de fato, era o Carrefour.

Pelo fato de estar funcionando sem licença⁴³¹, a *Rádio Alternativa FM* era móvel; a cada final de semana era instalada em lugares diferentes. Todo esse esforço tinha a finalidade de manter esse tão útil veículo de comunicação popular longe do rastreamento do Dentel (Departamento Nacional de Telecomunicação), órgão fiscalizador e repressor dos meios de comunicação comunitários que, na época, eram sistematicamente perseguidos pelo Regime Militar.

Desde o início, o Dentel vinha rastreando a *Rádio Alternativa FM* e já havia feito várias diligências na tentativa de apreender os equipamentos. Porém, quando chegavam no local indicado pelo rastreador, a Rádio já tinha se deslocado dali, mas continuava no ar, em outro lugar, deixando a polícia irritada.

No ano de 1992 como a Rádio era móvel e servia à causa dos trabalhadores, foi emprestada a um movimento popular de outra região para cobrir um evento da entidade local.

Os organizadores do evento, na empolgação da novidade, esqueceram a perseguição que a Rádio sofria e passaram o endereço de onde estava sendo realizado o evento. Foi o bastante para que, em poucos minutos, o Dentel, juntamente com a Polícia Federal, chegasse ao local e fizesse a apreensão de todo equipamento, inclusive fitas e discos.

A nota fiscal dos equipamentos estava em nome de um dos fundadores da Rádio (Hélio Antônio de Oliveira), que foi processado mas entrou com recurso e moveu uma ação judicial para reaver o material apreendido.

Porém, pelo que se tem notícia, até hoje não foi possível ganhar esta causa e reaver o equipamento, mesmo depois de aprovada e sancionada a lei que dá direito ao funcionamento de rádios comunitárias.

Há especulações de que foi liberada a franquia de uma Rádio para o Jardim Nova Esperança, mas até hoje nenhum grupo se dispôs a reativar esse valioso veículo de comunicação que tanto serviu ao Jardim Nova Esperança e ao movimento popular da década de 1980/90⁴³²

5.1.6.1. Sub-ato V - No ar, a outra voz e outros ruídos⁴³³

⁴³¹ O que significa rádio livre.

⁴³² . Techo do livro de Rodrigues, op.cit: 115.116 e 117,

⁴³³ Os sub-atos, a seguir, são uma transcrição parcial de um dos programas de Sérgio Woodstok, morador de bairro vizinho, Santos Dumont. Passou a participar da emissora quando apareceu para indagar por que a rádio não havia feito homenagem ao décimo aniversário de morte de John Lennon. À provocação, *por que não faz, então?* foi à sua casa, retornou com uma pilha de discos e o programa organizado. 8 de dezembro de 1900.

O segundo bloco é uma boa tarde para o pessoal do Carrefour, onde eu ganho a vida e alguma grana, é claro. Neste momento ligado na Alternativa FM e fazendo aquele balanço para verificar os ganhos e perdas do nosso dia-a-dia. Um agradecimento muito especial para a chefia, que deu um jeitinho, me dispensou para estar aqui neste momento, mandando um alô para vocês. Se não fosse isto, eu estava lá até agora, gente, contando sabonetes. Obrigado ao Antônio, ao Íris, ao Marcos, ao Pereira, que em breve estará de volta conosco lá, vendendo saúde.

Para Jorge Fernando Herzog, para a turma da oito rodinhas, o Júnior, o Gerard Berger, uma gente muito fina, o Antônio, o Toninho Bala, o Adriano, o galã, a Norminha, a papo dez. Para as garotas do caixa central, destacando a Rosimária, a Rosimari, aquela morena nota dez que quebra o côco mas não arreventa sapucaia. Para a Urânia, a Élide, do Bazar Quatro, a Helena, do Ceni, Virginia, Regina, Valdirene, Papisa, Margareth, Sheila, Dias, Rosângela e a Ana, do Bazar Três, que me surpreendeu muito pelo seu amor ao rock.

Ao Erlei, roqueiro nato, que nunca deixa de dar uma passada na sessão de discos. Para José Antônio e o Fábio, e todos os garotos dos carrinhos. E sem esquecer, conto carinho, as 120 garotas do caixa central, em esquecer ninguém, que não dá para falar o nome de todas. Mas aproveito para dizer que “a mulher que tem na face dois brilhantes, condutores fiéis de seu destino. Quem não ama o sorriso feminino, desconhece a poesia de Cervantes”. Vocês são nota 10.

*As músicas desse bloco, **Saia de mim, Só se me derem um apartamento, Agora, Não é por falar e Obrigado.** Essas músicas são do novo LP dos Titãs. 102.3 Alternativa FM, depois do rock, antes do sertão. Vocês daí, nós daqui, fazemos parte de um todo que se chama comunicação. Então, conte tudo, seja sincero e não esconda nada. Em Goiânia, são 11 e 35 minutos. Titãs!”*

Rádio Alternativa, 102,3 quilohertz de emoção. Alternativa FM a que chegou para encantar o seu coração. 13 horas e 35 minutos. Uma música bonita, lindíssima, Águas de Março. Elis Regina cantou muito bem, a saudosa Elis. Mas você vai ouvir aí, com Chico Buarque também. Vai um abraço para a Meire, nossa amiga, que aniversaria no próximo domingo, desde já, meus parabéns, gatinha” E também vai um abraço para a Lilia e Márcia Moreira Borges e para o seu Afonso, que está ligado aí na Alternativa.

*Maranhão, você não deixa de sintonizar na Alternativa todos os domingos, o nosso abraço para você e toda família. Um abraço pra você e toda família e um bom domingo. Nós estamos aqui na expectativa de, daqui um pouquinho, vamos almoçar também. **Contamos com a presença aqui do companheiro Sérgio,** que faz o especial todo domingo, no horário das 12 às 13 horas, eu fico das 3 às*

14 horas. A gente continua. Ela mandando um abraço para os companheiros do Santos Dumont, ligadão aí no Sérgio e na Alternativa.

Temos também a presença do Robinho e do Paulo Fonazieli, ajudando aqui nos estúdios. Um abraço pra vocês que estão ligados na Alternativa, continua conosco. 13 horas e 36 minutos. O melhor da música popular

Alternativa 102.3, FM, 13 horas e 40 minutos. Queremos mandar um abraço para a Cirlene, na Cândida de Moraes, aí no Santos Dumont, que está doando o disco do Juraíldes da Cruz para a Alternativa. A próxima música é para ela Dodói, de Juraíldes da Cruz. Vamos mandar um abraço aí para a Fátima, chegando de Rubiataba, tomando posse na Academia de Polícia. Você nosso abraço, companheiro de luta.

Um abraço pra a Fátima que está visitando Goiânia, para tomar posse na academia d polícia. Queremos mandar nosso abraço também para o Joda José dos Santos, que está viajando com Selma e seu filho. Um abraço para o Tião do Laço, Getúlio, Remi. E o Clube dos Amigos. Geogington, lá na Raízes de Flamboyant, nosso abraço. Continue conosco. Vamos continuar com mais música. Juraíldes da Cruz, Dodói!

Alternativa FM, 13 e 44 minutos. Daqui a pouquinho, o Grêmio Estudantil ocupando espaço na sua Alternativa lá do Jardim Nova Esperança. Mandando abraço pra todo mundo. A galera do Estadual e também do Municipal. Show Sertanejo, 17 horas e 30 minutos agora. Essa vi também para a Magnólia. Você gosta, né?

5.1.6.2. Sub-Ato V (2) – Música Sertaneja, a grande audiência⁴³⁴

Alternativa FM, 102 vírgula 3, o Show Sertanejo pra você. Só música que o povo gosta. 17 horas e 33 minutos em Goiânia. Segura, Márcia!

*Se eu fosse um passarinho
Queria voar o espaço
E sentar devagarinho
Nos seus braços
Pra gozar de seus carinhos
Para aliviar a dor do parto
Queria lhe dar um beijinho
E depois um forte abraço*

17 horas e 37 minutos.

⁴³⁴ O programa tinha produção e ancoragem de Joda José dos Santos.

Alternativa FM, 102,3. 17 horas e 40. Agora. 17 e 40.

17 horas e 42 minutos. Ouvimos música bonita aí para recordar o passado, oferecendo para o seo Miguel, aniversariante de hoje e para o Rubens. Tá certo, Rubens? O nosso abraço para você também. Ouvimos a Gangorra, que é do Rancho e Zé do Pinho; Dois amores, Noites Ilustrada. Amor distante, Filhos de Goiás; Dois amores, dois segredos, Praião e Prainha.

Quero continuar o programa recordando que todo domingo o programa especial com o Sérgio, a partir do meio-dia à uma; depois, de uma às duas da tarde, o programa Cria Nossa, com o comando do Hélio, com programação de músicos goianos. É o programa que o povo gosta, já pegou na praça.

*Das 2 às 3, o Remilton fazendo um programa bonito também só de música romântica, música popular. Das 3 às 4, meu amigo Davi, fazendo um programa bonito demais, só com música popular, atendendo pedidos. Você pode escrever para a Alternativa FM ou fazer uma visitinha ao estúdio e pedir a sua música. Tá, certo? Porque a Alternativa é igualzinha as outras, viu gente? (Risos) **Aqui nós matamos a cobra e escondemos o pau. Porque, senão, os home pega a gente, né?***

Ô Wilma, eu sei que você gosta demais dessa música. Quero mandar com muito carinho pra você, pra Valda também, para a Dona Sebastiana que sei que está ouvindo o programa, pro Rondineli, pro Vilmar e para Nega. E também o Vilmar Sargento, o Pinguinha, lá na Nova Esperança, ouvindo o nosso programa todo domingo. Tá certo, Tião?

E o Clube dos Amigos anuncia que a partir de outubro a dupla Leo Miranda e San Diego estará fazendo um show na cidade de Quiabo Assado. Estará cantando ao vivo e um abraço para o pessoal do Quiabo Assado, faltando acerta a data com o prefeito. E a dupla Isaac e Felipe não tá cantando não, vou gente? Só vendendo pro interior de Goiás. Por todo interior a dupla esta viajante pra passar o filme pro pessoal. Amanhã, segunda-feira bem cedinho, com chuva ou com sol, vamos estar viajando para passar o domingo no interior.

5.1.7. Ato 7 – Ninguém fora, todas/os⁴³⁵ nas pelejas simbólicas da vida

“*Quem não sabe escrever, dita. Quem sabe, escreve para quem for ditar*”. A observação de Valdir Black⁴³⁶ tornou-se costumeira nas reuniões de pauta para construção do jornal *Quatro de Outubro- a luta pelo solo urbano*, como maneira de se assegurar a maior participação possível no jornal ou em outras publicações no movimento das/os posseiras/os urbanas/os. Retoma-se, aqui, uma prática muito comum no universo popular, atualmente⁴³⁷. Ou seja, uma maneira de superar as barreiras mais que linguísticas, mas da negação do direito de se aprender.

Por um lado, as impossibilidades, impostas pelas (não) políticas públicas, de se garantir o acesso à escola e o aprendizado de determinados conteúdos que permitam a todas/os dominar um código específico, no caso, a língua portuguesa na sua grafia comunicativa. Por outro, também as não- garantias de acesso e/ou uso das tecnologias de comunicação (na era de informação) articuladas ou não à internet. De fato, “*analfabetos funcionais*” de Saramago ou os “*neo-analfabetos*” de Ramonet necessitam, às vezes, de um tipo de apoio, para intervir nestes sistemas ou códigos.

Metodologia compartilhada assegurou, inclusive, as leituras coletivas dos comunicados, boletins e, depois, o próprio jornal, não só o envolvimento de mais pessoas nos processos internos de produção coletiva mas tornar compreensível, de maneiras objetiva e subjetiva, cada conteúdo divulgado ou cada ato a ser praticado. A leitura coletiva dos comunicados, quadra a quadra que alimenta, em continuidade, os processos na diversidade das falas e das leituras do mundo - também na relação, mais democrática e aberta, da base social e direção do movimento.

⁴³⁵ “Semiocapitalismo es el modo de producción en el cual la acumulación de capital se hace esencialmente por medio de una producción y una acumulación de signos: bienes inmateriales que actúan sobre la mente colectiva, sobre la atención, la imaginación y el psiquismo social. **Gracias a la tecnología electrónica, la producción deviene elaboración y circulación de signos.** Esto supone dos consecuencias importantes: que las leyes de la economía terminan por influir el equilibrio afectivo y psíquico de la sociedad y, por otro lado, que el equilibrio psíquico y afectivo que se difunde en la sociedad termina por actuar a su vez sobre la economía” (Berardi *apud* Gago, 2007, setiembre 12) (Grifo do pesquisador).

⁴³⁶ “Valdir Gomes, ou Valdir Black/era como ele atendia/Gomes era o sobrenome/Black, negro de valia. [...] Dos livros era professor,/mas era aluno da vida/ Ensinava filosofando/[...] Nos domínios da Universidade,/ele era professor/trajava impecavelmente/agia com um doutor/Mas quando lá não estava/sem reservas se mostrava/era um simples invasor/[...] Na política, era de esquerda/Candomblé era a sua religião/Forte liderança na luta [...] Pela consciência negra/luta de libertação/Participou do movimento/desde sua fundação” (Rodrigues, *op.cit*: 155).

⁴³⁷ O filme *Central do Brasil*, de Salles, Walter, 1988, retrata bem esta questão, partindo inclusive de uma das mais importantes cidades e ex-capital da república e do império, Rio de Janeiro.

Metodologia de ação no cotidiano, que se estenderia também aos processos de comunicação nas publicações - ou mesmo nas rádios e na *TV Ambulante* - que, de fato, garantiu uma tradução didática e contínua dos conteúdos para a mobilização interna, em determinadas ocasiões, como sustentar ampla compreensão das questões, mais sofisticadas ou mais delicadas, que se apresentavam ao movimento ou às posses em suas especificidades. Tentativas de superação que apoiam a construção de narrativas escritas às escolas populares, para se aprender a ler e a escrever.

A questão da escrita, enquanto ferramenta determinante da ordem proprietária - porque os contratos, pela lógica burguesa, passar todos escritos, ao contrário da prática popular da palavra dada e o aperto de mãos como seladores também de um contrato, inclusive de venda - tornou-se evidente e, por consequência, de grande repercussão depois do veto, da prefeitura, à participação de uma das principais lideranças da ocupação do Finsocial, a Índia, numa comissão de moradoras/es, por não saber, àquela altura, saber ler e escrever.

Ele (Iris), para ser um homem do poder, deveria honrar a sua palavra e dar aos posseiros o direito sobre a área, conforme anunciou. Falou dentro da televisão, falou em todo canto que ia doar aqui, no Finsocial, e lá, na Nova Esperança". Se a gente pudesse possuir um lote, nos tinha comprado na imobiliária, não tinha invadido, não. (*Quatro de Outubro*, 1983: 6)⁴³⁸.

Líder da resistência às investidas da polícia, fotos e espaços até nos jornais convencionais, foi excluída de Comissão de Moradores, em artimanha da prefeitura, por razão simples: temia-se, na verdade, sua liderança e pontos de vista em relação à terra. O seu engajamento na ocupação – sitiada um período pela polícia militar - acabou contribuindo muito na conquista da área: "*Depois da cobra morta, aparecem os frenteiros. Como é que eu agi trazendo o povo lá pra dentro? Eu e os outros. Lutando, igualmente com a carabina enterrada nos peitos, sofrendo fome*" (idem: 6).

Competência que não ficará apenas com os adultos, uma vez que as crianças sempre desempenharam uma função importante na posses urbanas. Seja no caráter organizativo - vigilância e controle dos *não profanos*, assim como em Trombas e Formoso -, em pequenas tarefas nos enfrentamentos, ou, como letradas, na compreensão familiar de determinadas informações, especialmente as escritas. Afinal, descobre-se no processo, as crianças também são produtoras de sentido e importantes mobilizadoras sociais e leitoras nas famílias populares⁴³⁹.

⁴³⁸ "Índia barrada porque não lê", op. cit, p. 6.

Assim é que Marcos José da Silva, o Marquim, 8 anos, representa bem esta dimensão⁴⁴⁰. Face à ameaça de um grupo armado contra a posse de Vila Adélia, organiza um grupo de 60 crianças e se apresenta ao comando de resistência, decididos a cumprir duas tarefas: atirar pedras⁴⁴¹ (com estilingues) ou furar os pneus dos carros. Um canal italiano, passando pela cidade, se interessou em ouvi-lo. E *Quatro de Outubro* destinou a ele meia-página⁴⁴² nas suas primeiras edições que, pela importância na compreensão desse novo fazer, aqui transcrita na sua totalidade⁴⁴³:

QO- Marquim⁴⁴⁴, quantos anos você mora aqui na Vila Adélia?

⁴³¹ O que não é uma questão pacífica no país, ainda hoje, quando se trata dos movimentos sociais populares. Tanto é que *Tv Record*, canal evangélico, ataca até mesmo encontro nacional dos Sem Terra. “O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra vem a público denunciar e repudiar a distorção de informações veiculadas na noite deste domingo (10) no Programa Domingo Espetacular. A reportagem “A Polêmica dos Sem Terra” tem como único objetivo manipular a opinião pública e fortalecer o processo de criminalização de organizações populares, que lutam pela defesa de seus direitos. Em um país, em que o número de analfabetos supera a marca de 11 milhões de pessoas e que 1 a cada 5 crianças está fora da escola, nos surpreende que um Encontro Nacional de Crianças Sem Terra, onde foi discutido temas como os direitos das crianças e a produção de alimentação saudável, seja classificado como doutrinário” (Nota do MST 13.02.2019). Conferir ainda, neste sentido, documentário *Sem Terra em Movimento: brincar, sorrir, lutar!* (<http://www.mst.org.br/2019/02/13/sem-terra-em-movimento-brincar-sorrir-lutar.html>).

⁴⁴⁰ O engajamento de crianças e adolescentes, como coprodutoras e co-gestoras dos processos, tem uma forte tradição nos projetos de comunicação popular, comunitária e popular, nos movimentos sociais, começa, em Goiás, com o *TV Che*, no assentamento Che (ex-fazenda Santa Rosa), em Itaberaí, e *TV Lancha Criança*, na escola Municipal Aristoclides Teixeira, na cidade de Goiânia. E o *Circo da Comunicação da Infância e Juventude*, em parceria do *Coletivo Magnífica*, do Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Goiás e o *Circo Laheto*. É referência, também, o projeto *Rádio Meninada do Sertão e Escola de Comunicação Meninada do Sertão*, em Nova Olinda, Ceará. Ver, ainda, Teixeira e Kran op.cit. e “As crianças tomam conta do mundo”, *El País*, 2019, fevereiro 17: “Num planeta governado por adultos infantilizados como Trump e Bolsonaro, meninas de diferentes países lideram um rebelião pelo clima e marcam uma greve para o dia 15 de março”. Trata-se do movimento *Skolstrejk for Klimatet*, greve escolar pelo clima, liderado pela sueca Greta Thunberg, de 16 anos. Ilustrativo, ainda, o documentário *Acolá, um ser-tão*, de Amanda Oliveira e crianças da Escola Municipal Santo Antônio da Parida, em Alto Paraíso. <https://www.youtube.com/watch?v=tqq7xcXOMx8> . e *Mujeres con la dignidad*

Rebelde sobre o universo zapatista (https://www.youtube.com/results?search_query=mujeres+por+la+dignidad+rebelde&spfreload=10)

⁴⁴¹ Prática de resistência nas lutas pela moradia, retratada inclusive no que se definiu como MPB, música popular brasileira, com em *Grileiro vem, pedra vai* (Carvalho, Rafael, 1964):

“*Oi grileiro vem/Pedra vai/De cima desse morro/Ninguém sai/Construí meu barraco de madeira/Em cima deste morro pra morar/Vem o cão de um grileiro de rasteira/Querer meu barraco derrubar[...]*Ao grileiro nós vamos resistir/ Todo povo daqui vai descer../E uma ordem geral partir/ Que é botar o grileiro pra correr.”

⁴⁴² “Conhecidos como “newsboys” ou “newsies”, os jornaleiros eram o lumpem do jornalismo, sua parte mais sofrida. Filhos de famílias carentes, órfãos ou abandonados, os meninos, a maioria descalços e maltrapilhos, eram, no entanto, parte importantíssima da indústria. Numa época em que a internet não era nem um delírio na imaginação de criadores de ficção científica, aqueles garotos tinham se tornado os principais propagandistas dos jornais, gritando as principais manchetes do dia nas esquinas das cidades: “Extra! Extra!” Tanto era assim que, durante a greve, a circulação dos jornais caiu de 360 mil para 125 mil exemplares. “Não comprem o World e o New York Journal, porque os jornaleiros estão em greve”, diziam. A população se sensibilizou e seguiu à risca. (Menezes, 2015 :3).

⁴⁴³ “*Nós é que ajuda nós mesmo*”, op. cit.: 7.

⁴⁴⁴ Marquim, ou Marcos José da Silva, liderava, também, um movimento de engraxates que, dentre outras coisas, defendia o direito das crianças-trabalhadoras, no caso, tivessem passe livre no transporte coletivo e não fossem obrigadas a passar por baixo das catracas, arrastando-se de alguma maneira pelo chão do ônibus. Uma reivindicação de crianças populares, anteriormente:

Marquim -Três anos.

QO- Você gosta daqui?

Marquim - Acho bom aqui. Tem muito menino pra brincar. No Bairro Goiá não gostava porque não tinha menino pra brincar.

QO- Mas aqui vocês tem alguns probleminhas?

Marquim - Os grileiros vêm aí. Querem tomar a nossa terra aí, mas nós não vamos deixar, não.

QO- Já aconteceu isto?

Marquim - A gente brigou com eles quando queriam derrubar a casa do Celso e da Eulange.

QO - O que que o grileiro quer?

Marquim - Ele já tem casa e quer tomar a nossa⁴⁴⁵. Aí ele agride nós. Ele quer fazer dinheiro com o nosso terreno.

QO - Por que a polícia protege o grileiro?

Marquim - O grileiro⁴⁴⁶ dá dinheiro pra ele agredir nós.

QO - Você acha que tem direito à terra?

Marquim - A terra é de todo mundo, não é do grileiro, não.

QO - Depois, tem muita terra por aí, né?

Marquim - Muita terra vazia⁴⁴⁷. Por que eles quer mexer com a que tá cheia de família?

QO - Você disse que gosta daqui, mas aqui não tem nada. Não tem escola...

Marquim - É porque o prefeito não gosta de nós. Gosta dos ricos, né? Apoia os ricos, não nós.

QO - Não tem hospital.

Marquim - Só lá em Goiânia. Se tivesse um hospital aqui ia ser bom demais. Quando têm doentes tem que elevar para o médico.

QO - E quando machuca um menino, quando alguém fura o pé brincando?

Marquim - A mãe tem que levar pra farmácia pra dar injeção e cobrir o pé com aquele negócio branco, assim, ó (faz um gesto cobrindo a sola do pé). Se não der

- Tá. Quem escreve agora um direito que a criança e adolescente têm?

- *Eu, Tia. Quero escrever que nós temos o direito de pular a catraca do ônibus pra não pagar a passagem* (Oficina de Jornal, projeto *Todos os Contos* – Dias e Kran, 2004:37) (Grifo do pesquisador)

⁴⁴⁵ *Convierten el pueblo en banco/La mierda en oro y lo negro el blanco.../Es indecente y es indecente/ Gente sin casa y casa sin gente sin casa* (Perez Cruz, 2016) (Grifo do pesquisador).

⁴⁴⁶ *“Que esta gran culpa no es tuya ni mía. /Mentiras, Sonrisas y amapolas /Discursos, periódicos, banqueros y trileros. / Canciones, monos y pistolas, Bolsos, confetis, cruceros y puteros/ Te roban y te gritan /Y lo que no tienes también te lo quitan”.* **Quanto ao grileiro, verificar nota**

⁴⁴⁷ Goiânia, na época dos grandes conflitos pelo solo urbano, tinha mais de 100 mil lotes baldios. Ao lado de Salvador, liderava estes vazios urbanos para especulação.

injeção é perigoso, porque se não dá tétano. Aplica injeção na Canãa depois vai ao médico pra ver se é grave.

QO - E o que você gosta de fazer?

Marquim - Brincar, estudar e trabalhar⁴⁴⁸.

QO - Você trabalha em que?

Marquim - De engraxate.

QO - O que você vai ser quando crescer?

Marquim - Vou aprender um pouco de cada coisa, porque quando eu for demitido, eu arrumo outro emprego⁴⁴⁹.

QO - Você gosta de televisão?

Marquim - Gosto.

QO - O que você gosta?

Marquim - De desenho, de filme, de filme de guerra.

QO - Mas a televisão mente de vez em quando, né?

Marquim - Mente sim. O governo⁴⁵⁰ fala lá que vai melhorar a invasão, não sei lá o quê. E acaba que não arruma nada.

QO - Aí na invasão tem colega seu que passa fome?

Marquim - Tem. E eu não acho bom, não. É ruim ter gente que não tem o que comer⁴⁵¹.

QO - E quando você encontra um menino aqui que não pensa como você?

Marquim - A gente tem que fazer ele pensar em nós. Não é só em mim, mas também nos adultos. Nós temos que pensar no meu pai e nos pais deles.

QO - E quando aparece a polícia, fiscais da prefeitura, o que os meninos devem fazer, na sua opinião?

Marquim - Chamar os adultos. Arrumar as coisas pra gente enfrentar eles. Nós é que ajuda nós mesmo⁴⁵²

⁴⁴⁸ Trabalho infantil é, assim, quando a criança tem que trabalhar para o sustento de sua própria família, tia. Exemplos de trabalho infantil são vender laranjinhas, fazer frete na feira, engraxate, etc. (oficina de jornal in Dias e Kran, op.cit. 40-41).

⁴⁴⁹ “Todos nós sabemos que antigamente as crianças trabalhavam na roça com os pais. Mas os tempos não mudaram até hoje as crianças também trabalha. Não na roça, mas na fera fazendo frete, na rua vendendo laranjinha, salgado [...] para nós trabalho infantil são as crianças e adolescentes menos de 18 anos trabalhando para o sustento de sua própria família. E isso pode até tirar seu futuro, ficando sem escola e no final de tudo isso crianças e adolescentes são prejudicados porque em sal infância elas nunca tiveram nem um pouco de aprendizagem com a escola” (Idem: 62-63).

⁴⁵⁰ “Conflitos à parte, reina a crescente desconfiança de que escola pública de periferia merece o mesmo tratamento que os maiores interessados, no caso, as camadas populares, que sempre tiveram historicamente: o cortejamento, no discurso; o descaso, na prática. O *Lambança* reinventa a escola ao se apropriar e usar, de outro modo, das novas tecnologias de comunicação no espaço da sala de aula. E planta desafios que, se o adulto teme, as crianças têm enfrentado e superado com respostas surpreendentes. O mundo, para elas, aparece que se encolhe nos braços das novas tecnologias. Os caminhos para dialogar com o poder público é que ficaram compridos em demasia” (Rocha, 2001: 3 *apud* Rocha, 2004: 125).

⁴⁵¹ . *No hay tanto pan, pan, pan /No hay tanto pan, pan, pan* (Perez Cruz, op.cit).

Capítulo VI - A comunicação compartilhada popular é cosmopolita e contra- Hegemônica

[...] una rede colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una rede intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una rede intercontinental de resistencia por la humanidad [...] una red de comunicación entre todas nuestras luchas y resistencias. Una rede intercontinental de comunicación alternativa contra el neoliberalismo, una rede intercontinental de comunicación alternativa por la humanidad.

(CCRI-CG del EZLN, *apud* Ceceña, *op.cit* 86)

Tais resistências constituem o segundo de modo de produção de globalização, a globalização contra-hegemônica, alternativa ou globalização “a partir de baixo”. É constituído por dois processos de globalização: o cosmopolitismo insurgente e subalterno e o patrimônio comum da humanidade [...] um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação

(Santos, 2006)

⁴⁵² “As crianças e adolescentes participam no processo de observação, reflexão, apreciação e expressão criadora que, tomando isto como condução para os problemas por eles identificados, os convertem em protagonistas de processos de mudança em suas comunidades” (Rivera, 2004: 113).

6.1. Um outro modo de se ver e viver no mundo, uma comunicação cerradeira

O campo teórico, salvo curtos períodos, tratou com seletivo descaso a comunicação e o jornalismo populares. Recusa em refletir sobre algo que, do ponto de vista das meganarrativas legitimadas, se encaixaria na esfera do “impensável” (Trouillot, 1995: 27). Ou seja, reconhecer um modelo de comunicação, controlado pelo capital e suas elites, como “único sujeito significativo” (Lander, op.cit:16) capaz de elaborar e gerenciar os circuitos simbólicos de informação e conhecimentos no mundo.

Toda recusa à “massiva formação discursiva de construção”- esse mundo “como lugar de enunciação” – e as alternativas ao “modelo neoliberal, e ao modelo de vida que representa” (Mignolo, 1995: 328 *apud* Lander, op.cit:11) não estão na base teórica que o sustenta. A ideia de libertação só virá da práxis, “que pressupõe a mobilização da consciência e um sentido crítico que conduz a desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo” (Montero, 1988 *apud* Lander, op.cit: 15).

De acordo com Maritza Montero (1998), a partir das muitas vozes em busca de formas alternativas de conhecer que se vêm verificando na América Latina nas últimas décadas, é possível falar da existência “de um modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele” que constitui propriamente uma *epistemé* com o qual a “América Latina está exercendo sua capacidade de ver e fazer de uma perspectiva *Outra*, colocada enfim no lugar de Nós”. (Montero *apud* Lander, op.cit: 15).

O que, para a autora, representa a independência e, ainda, a resistência; “a te nsão entre minorias e maiorias, bem como os outros modos alternativos de fazer-conhecer”. Paradigma com “uma concepção de comunidade e de participação, assim como do saber popular, como formas de constituição e, ao mesmo tempo, produto da uma *epistemé* de relação”. O que está na reciprocidade de povos cerradeiros, “na multiplicidade de vozes, de mundos de vida que reivindicam, assim, uma pluralidade epistêmica” (idem: 15).

Pluralidade que, no bojo do pós-colonial e ambição de uma sociologia da comunicação compartilhada, se atira, irreversível, para a participação como eixo central das práticas populares, de rupturas e eficiência, na esfera do simbólico num projeto para cidade/humanidade. Caracteriza-se “pela participação ativa horizontal do cidadão: na produção, na emissão e na recepção” e pertence “à comunidade ou ao movimento social a quem deve submeter as suas demandas” (Peruzzo *apud* Barbosa, 2016: 161).

O desenvolvimento de formas mais ousadas de participação popular na comunicação, ou seja, quando a população pode gradativamente criar, planejar, produzir, transmitir conteúdos e gerir seus canais de comunicação populares e comunitários, representa a ampliação no exercício da cidadania comunicacional [...]O exercício da cidadania passa pela participação ativa na comunicação, na condição de sujeito, e não meramente de consumidor de conteúdos. A

comunicação popular participativa passa pela questão da cultura, da redefinição da cultura e das práticas, pelas necessidades percebidas e pelas oportunidades vividas. Afinal, participação popular é algo que se constrói lentamente, algo que se conquista (idem: 161-162).

Peruzzo ressalta o uso do *popular, comunitária e alternativa* é tentativa de síntese de comunicação constituída, em práxis histórica, por “actores coletivos⁴⁵³ que se articulam con el fin de provocar la movilización social y realizar acciones concretas para mejorar las condiciones de existencia de las poblaciones empobrecidas y la conciencia sociopolítica” (2011 :134); definida “ora de comunicação popular, ora educativa, de comunitária, de participativa, de alternativa ou de radical” (2016: 158).

Ou seja, é um modo de comunicação bem característico “das lutas populares para dar fim aos regimes ditatoriais na América Latina e, em seguida, para reorganizar as sociedades em bases democráticas, social e politicamente equitativas”. São processos, portanto, “coletivos, participativos, educativos, críticos, voltados a resolver problemas de determinados segmentos sociais e visando a emancipação social” (idem: 161). Daí, portanto, campos de embates e combates contínuos.

Mientras esas “batallas” por cambios siguen lentamente y en posición contra-hegemónica, sectores populares inventan sus propias maneras de democratizar la comunicación, **aun en la ausencia de políticas públicas específicas**. Son movimientos sociales, colectivos y organizaciones sin fines lucrativos, que percibiéndose ausentes o tratados de modo tendencioso y parcial por el gran *mass media*, **pasan a forjar una comunicación propia visando a la transformación social** (ibid:131) (Grifos do pesquisador).

O que, de maneira oportuna, confere dimensão expandida à esta “*outra comunicação*” (Kaplún *apud* Peruzzo, op.cit: 159). As pequenas humanidades (Santos, op.cit) - comunidades, grupos e povos - ganham, pelo caráter compartilhado em todas as etapas, uma amplitude para além círculo de suas ondas eletromagnéticas, os 25 watts⁴⁵⁴. Porque, como sugere Melucci, ao andar pela cidade, relacionar com inúmeras pessoas, o corpo popular contamina e influencia para além de seus lugares (1989a).

Chega-se, desta maneira, à *incircunscritibilidade* dessas práticas político-comunicacionais. Ou seja, mais que um lugar geográfico específico, também “um espaço comunicativo sem limite (Di Felice, 2004: 229), de ação política” (Rocha, 2012: 255). Pensar as práticas sem desconsiderar os circuitos simbólicos, intensos e quase invisíveis, que persistem e se auto alimentam na Região Noroeste, a exemplo do hip-hop, onde a FM comunitária poderá se constituir, enquanto desafio e desejo coletivos.

⁴⁵³ Para autora, seriam “em organizações progressistas e movimentos sociais populares” (idem: 134).

⁴⁵⁴ Transmissores de 25 watts, em cidades quase planas como Goiânia, podem atingir raio de até 25 quilômetros.

Na mesma linha de raciocínio, Halimi prefere seguir um veio mais profundo e aponta as contradições, também mais profundas, ao tratar das lutas sociais populares *face aux médias* (face aos meios). O que, de todo modo, retira a chamada neutralidade e que, pela teoria, estes mesmos meios se autoconferiram. “De agora em diante, os meios dominantes não são mais somente retransmissores ideológicos da mundialização capitalista: eles são mesmo atores de primeiro plano” (Halimi, 2003: 1 *apud* Rocha, op.cit: 264)⁴⁵⁵ (Grifo do pesquisador).

Assim, as práticas contra hegemônicas, na comunicação, ganham uma dimensão mais significativa que, apenas, fazer circular no movimento ou no bairro as informações e ideias de seu interesse. O local é, portanto, o lugar onde as ideologias e pulsões elitárias, bem como os interesses do capital, ganham concretude (Bakhtine,op.cit). Dele, então, as contrapartidas, simbólicas e materiais, que vão, também, esvaziá-las/os ou subvertê-las/os. Em vez de aderir a um sistema de informação *pervetie*, combatê-lo

A comunicação, com bases populares, estreitaria as proximidades mas, sobretudo, revelaria a existência de uma gigantesca plataforma imaginária que assegura os vínculos nas relações, concretas e simbólicas, entre a cidade e o campo, a montanha e os cerrados, a mata e o sul metafórico das cidades metropolitanas? Quebrados os muros e as distâncias, o mundo *indígena* e o mundo *não-indígena*, o mundo da floresta e o da cidade “deixam de estar separados e incommunicantes” (Di Felice, op.cit: 229 *apud* Rocha, op.cit: 268).

Terra-e-território, os cerrados, reencontram sua importância determinante no imaginário coletivo popular e renovam, sempre, a chama da rebeldia e a recusa às estruturas legais que legitimam injustiças e consolidam a cidade *das letras*, com muros e cercas elétricas. Dimensões, visíveis e invisíveis, que a comunicação compartilhada, enquanto processo e escolha, aporta, pela radicalidade democrática que auto-exige, no edificar uma vida plena - e de direitos integrais - nessa parte do mundo, a *cerradania*.

6.1.1. Pela Terra, a grande batalha simbólica

Três notas - na mesma edição, maio de 1980 - na coluna política, *Giro*, do jornal *O Popular*, conseguem, num surto de falsa consciência, definir, com precisão invejável, as questões de fundo que botavam lenha na ferveria⁴⁵⁶ dos violentos conflitos pela conquista e uso do solo urbano e, ao mesmo tempo, desvendar as bases em que os meios de comunicação das burguesias locais, mesmo com disputas entre suas facetas rural e urbana⁴⁵⁷ pelo poder

⁴⁵⁵ No original: “Désormais, les médias dominants ne sont plus seulement des relais idéologiques de la mondialisation capitaliste: ils en sont eux-mêmes des acteurs de premier plan” (Halimi, 2003: 11).

⁴⁵⁶ Numa referência oportuna à peça *Segura o tacho que a ferveria vai arder*, do grupo *Araguaia Pão e Circo*, que atuou na diocese de São Félix, Mato Grosso, ao longo do rio Araguaia.

⁴⁵⁷ É do *nanico Top News*, tablóide de distribuição gratuita, a mais mordaz avaliação da benevolência oficial à submissão dos veículos de comunicação em Goiás, já no século passado: “A *Folha de Goyaz*, por longos 44 anos

local e estadual, funcionam como aparelhos ideológicos do Estado (Althusser, *op.cit*) e da classe social que o administra, provisoriamente:

Invasão (I)

As autoridades que já se dispuseram a examinar sensatamente o problema dos invasores não conseguiram maior progresso no trabalho pela incidência de uma questão permanente: **indisposição genaralizada para se aceitar o caminho do bom senso**. Como as pessoas envolvidas são em sua maioria necessitadas e como quase todas elas não dispõem de dotes para um discernimento maior, conclui-se que estão sendo orientadas para assumir essa posição que em nada ajuda.

Invasão (II)

O episódio da Vila João Vaz deixou claro que uma determinada intervenção do poder público - a desapropriação - não leva a resultados melhores. É fácil explicar: o simples anúncio de que uma área está sendo desapropriada **multiplica o número dos necessitados**. Hoje, Goiânia não tem um número certo de pessoas carentes de moradia. O número é determinado a partir do anúncio de uma determinada providência, como, por exemplo, uma desapropriação. Em termos de solução do problema, essa medida torna-se assim inócua.

Invasão (III)

Desapropriação leva à conflagração já ficou provado. E, a despeito da magnitude do problema social que é essa leva de famílias sem ter onde morar, outros caminhos precisam ser buscados. O problema é ainda mais delicado em Goiânia, onde o percentual **mais alto da poupança está localizado na terra, ou seja, não se investe, aqui, em papéis, mas em lotes. O direito da propriedade, que deve ser preservado, é, em Goiânia, uma questão ainda mais complexa**. Esses pontos são básicos para a reflexão que o grave problema exige⁴⁵⁸ (Grifos são do pesquisador).

A terra no Brasil, portanto, continua como eixo determinante aos interesses do capital global especulativo, na cidade como no campo. O estatuto de terra apenas legitimou, de alguma maneira, interesses privilegiando determinados grupos. No caso, das oligarquias rurais ao hidroagronegócio, como ponta de lança mais avançada do capitalismo no campo, em que se prioriza a produção de alimentos, boa parte a ser exportados em grãos, como a soja e milho, para garantir a segurança alimentar das metrópoles, onde se inclui o sustento de animais para o mesmo consumo humano.

Da Lei das Terras⁴⁵⁹, em 1850, à *sojificação* da sociedade, podem-se cartografar, ao lado das grandes narrativas sobre o desenvolvimento ou progresso do interior do país, os

de serviços prestados; *O Popular*, como porta-voz oficial, portanto, funcionário público; o *Diário da Manhã*, como viúva do *Cinco de Março*; e o *Top News*, como menor abandonado”.

⁴⁵⁸ In *O Popular*, éd. 08.14.80, p. 2. O texto original não tem os destaques introduzidos nas três notas.

⁴⁵⁹ “Uma das razões que justifica esse tipo de explicação é a de que a Lei foi elaborada e executada por um grupo de pessoas que estava muito diretamente vinculado ao problema da terra e sua ocupação, constituído por fazendeiros, sesmeiros e grandes posseiros, tradicionalmente identificados como *senhores e possuidores* de extensas áreas. Outro argumento muito presente nas análises que buscam explicar os porquês de a Lei não ter “pegado” é o de que o seu objetivo era regularizar a questão da propriedade fundiária, dificultar o acesso fácil à terra, para, mediante a extinção do tráfico negreiro, garantir a mão de obra necessária ao funcionamento das fazendas, especialmente nas áreas onde a cafeicultura vinha se desenvolvendo. Desse modo, discutia-se que a discriminação entre os domínios públicos e particulares da terra iria garantir a tranquilidade necessária para atração e estabelecimento dos imigrantes europeus que

passos e etapas da perspectiva pela terra que se assenta, hoje, no coração das grandes cidades, tendo o Estado do Rio de Janeiro como o exemplo dessas disputas, onde estão implicados as milícias⁴⁶⁰ que, de modo raro, se sustenta no controle de áreas populares como favelas. Ou, como em Goiânia, a simbiose entre interesses capital/crime organizado, encrustados também nas estruturas administrativas do município e do Estado.

Breves trechos não só revelam a perspectiva proprietária sobre o solo urbano, que marca a história da cidade no país, antes e depois das *Lei das Terras*, mas explicitam, de maneira pública, que a função social da terra, embora nos preâmbulos da Constituição brasileira, não passa de um desejo abstrato e distante, que só as lutas sociais são capazes de dar-lhe concretude (Piketty, 2018). Apontam que a elites, na gestão do Estado, usam a violência sistemática, *la violence de riches* e, ainda, articulam as narrativas para *défendre ses espaces* (Pinçon-Charlotes e Pinçon, 2007, 2010 e 2013).

Em 1932, esta área chamava-se Fazenda Caveiras e pertencia ao fazendeiro Licardino de Oliveira. Nesta época, para a construção de Goiânia, essa fazenda foi doada ao município [...] Em 1979, milhares de famílias sem lugar de morar ocuparam essa terra que estava abandonada. O então prefeito, ÍNDIO DO BRASIL ARTIAGA, DONO DE UM CARTÓRIO, falsificou escrituras em favor de firmas instaladas na região, que eram invasoras daquela área. As escrituras fora registradas no Cartório de Registros da Família Valadão. Na época, ARY VALADÃO era o governador do Estado⁴⁶¹

Na Nova Esperança, em 1980, três religiosas e seis posseiros foram presas/os, além de vários feridos. No ano seguinte, na tentativa de ocupação no Jardim Boa Sorte, a violência extrapola, de maneira determinada e estratégica, foram agredidos três jornalistas e um cinegrafista, atacados por cães e por policiais, sendo espancados, também, o diácono Oziel e o advogado Francisco Montenegro, da Comissão Pastoral da Terra - CPT. Na ocasião, um tenente, da polícia militar, tentou intimidar alertando que era “*para meter o pau, inclusive na imprensa, pois estão fotografando*”⁴⁶².

Cerca de 400 soldados da Polícia Militar, sob o comando do coronel Raimundo, chefe do policiamento da capital, auxiliado pelo coronel Bittencourt, comandante do Batalhão Anhanguera, pelo capital Franco e o major Batista, promoveram ontem,

substituiriam os trabalhadores escravizados. Processo que José de Souza Martins denominou de "o cativo da terra" (Silva, 2015: 89-90).

⁴⁶⁰ As milícias, grupos paramilitares “compostas por policiais, ex-policiais, agregando bombeiros militares e agentes penitenciários, elas passaram, também a **controlar o tráfico, além de uma lista que vai de controle do transporte alternativo, venda do gás, tv a cabo e internet, agiotagem, grilagem e contrabando de cigarros**” **controlam 26 bairros do Rio de Janeiro (onde vivem 2,2 milhões de pessoas) e atuam em mais 14 cidades do Estado**” (Tijolaço, 2019, março 31) (Grifo do pesquisador).

⁴⁶¹ “Alerta! Nova Esperança na Associação”, *Comunicado aos Moradores*, fév. 1986: 1.

⁴⁶² “Polícia contém a invasão”, in *Diário da Manhã*, 1981, abril 04. p.13. Ver ainda “Prefeitura retirou os invasores”, in *O Popular*, pp. 1, 6; do mesmo dia. Os jornalistas agredidos são José Lindomar, de *O Popular*; Armando Araújo, *Rádio Difusora*; Edimilson de Souza Lima, do *Diário da Manhã*; e o cinegrafista, João Nogueira, da *TV Anhanguera*. Um dos fotógrafos do *DM*, na ocasião, teve que fugir, correndo do local, para salvar as fotos feitas, quando a polícia tomava material e anotações produzidas até então.

no Jardim Boa Sorte, uma verdadeira onda de violência contra a imprensa e os invasores do local. [...] derrubando barracos em sua incursão [...] lançaram-se também sobre os invasores, quando muitos ficaram feridos a golpe de cassetete. O povo reunido entorno de uma cruz de madeira tosca, com uma coroa de arame farpado, assistia a uma missa celebrada pelo diácono Oziel quando chegaram quatro caminhões conduzindo a Tropa de Choque (idem: 13).⁴⁶³

Se um jornal denuncia a violência policial contra posseiras/os, o *Popular* reforça a sua proximidade com os grupos das imobiliárias e incorporadoras. Assim, reduz em $\frac{3}{4}$ o número de policiais na operação e confere outra perspectiva à ação policial, a função de, com cães, *proteger os fiscais da prefeitura municipal no despejo*. Apesar de outros veículos, por interesses imediatos, fazer uma cobertura mais objetiva da violência policial e judiciária, na realidade, o exemplo reforça o que Vianninha dizia: *preocupa não pelo que mostra, mas o que deixar de mostrar* (1983).

Com a proteção de mais de 100 soldados da Polícia Militar e quase 30 cães adestrados, cinco caminhões da Comurg retiraram, ontem à tarde, os cerca de 300 invasores que estavam no Jardim Boa Sorte. Todos os barracões foram desmanchados por fiscais da Prefeitura (*O Popular*, 1981: 6).

Mesmo a ex-*Folha de Goiaz*, do grupo Chateaubriand, que sempre manteve posição conservadora em relação às lutas sociais populares e muito próxima às narrativas oficiais da polícia e do aparato estatal, se distancia ligeiramente ao denunciar o envolvimento de um delegado no assassinato do regente de coral evangélico, Joel Marcelino, que fotografava a mesma ação da política, com um tipo pelas costas, em julho de 1982. Embora chamado a depor na Corregedoria da Polícia, o processo não responsabilizou o Estado de Goiás ou a polícia pelo assassinato.

O delgado Alcione Silva, adjunto do 5º Distrito Policial, é suspeito de assassinar pelas costas o regente de coral evangélico Joel Marcelino de Oliveira, de 26 anos, quando este tirava fotografias da repressão policial aos invasores da área denominada Fazenda Caveira [...] ao mesmo tempo em que era convidado pelo diretor do DPJ, Ibrahim Chediak, a redigir minucioso relatório e apresentar no órgão até o horário do almoço ainda ontem⁴⁶⁴.

No entanto, por outro lado, dois anos antes, deu suporte às tentativas do então prefeito Indio Artiaga em se aproximar dos ocupantes no solo urbano. Primeiro, publicou fotos dele com os moradores no Jardim Nova Esperança, onde abre um texto dizendo que “os invasores pedem assistência ao prefeito” e denuncia “30 elementos”⁴⁶⁵ que suposta comissão que não aceitaria a prefeitura participar da demarcação dos lotes definitivos. Assim, as

⁴⁶³ in *Diário da Manhã*, edição 28.04.81, p. 13. 2.

⁴⁶⁴ “Pastor morto a bala na invasão” e “Delegado acusado de matar fotógrafo”, in *Folha de Goiaz*, edição. 15.06.82, pp. 1 e 18.

⁴⁶⁵ *Elementos* - e não pessoas, invasores ou moradores - é o termo técnico da crônica policial para, bem a gosto da polícia, se referir aos bandidos. Utilizado aqui, parece, é a bandização das posses urbanas.

matérias jornalísticas, no caso, contribuem em reforçar a tática oficial em dividir o movimento de posseiras/os ou, desde então, em criminalizá-los.

Se o senhor for esperar que este grupinho que vem atrapalhando os pobres desta invasão concorde com a Prefeitura, agente nunca vai receber benefícios. Todos nós queremos assistência da Prefeitura, porque a situação aqui está insustentável. O único jeito é o senhor trazer a polícia. Quase todo mundo aqui aceita os 250 metros, disseram.

[...] Eu acho que vocês devem se unir e mostrar força. A prefeitura quer entrar aqui, mas enquanto houver esta rejeição não podemos fazer nada. De maneira alguma vou requisitar força policial. Tudo está dependendo da união de vocês', frisou Índio.

[...] Nos contatos mantidos com os moradores, comprovou-se que a resistência [...] está partindo daqueles que cercaram áreas de até 400 metros quadrados, influenciados por elementos desta 'comissão' que fundou na invasão a Associação dos Moradores do Jardim Boa Esperança (*Folha de Goiaz*, 1980: 5 e 7) ⁴⁶⁶.

Consolidada como fruto da resistência de suas e de seus ocupantes, e, a partir daí, a chegada de equipamentos públicos, a posse urbana passa a despertar o faro especulativo das imobiliárias e construtoras, para aproveitar, nos empreendimentos, a estrutura construída com recursos públicos. Assim, coronel de Exército e Secretário de Segurança, Anical Coutinho, observa que a fazenda Caveira, ao lado do Nova Esperança, seria ideal loteamento, “uma vez que, além de ser plana, ela tem os limites regulares, de forma retangular” (*O Popular*, 1982) ⁴⁶⁷. Doze anos depois, no entanto, o veículo dirá o oposto

[...] área imprópria para habitações, segundo a Carta de Risco de Goiânia, por estar próxima à nascente de vários córregos e da estação de captação do sistema de abastecimento de água. Seu relevo é de topografia plana, com uma leve inclinação na direção do Córrego Caveirinha [...] A sua localização não é adequada para os grandes adensamentos habitacionais, não se aconselhando moradias coletivas. Entretanto, esta recomendação não foi respeitada pelos invasores ⁴⁶⁸.

Em 2010, com os equipamentos urbanos no setor, começam grandes lançamentos de condomínios verticais ou horizontais na região Noroeste, a exemplo do *Tropicale*, da incorporadora Borges Landeiro, com 1920 apartamentos, 12 torres e população estimada em 6 mil pessoas, ocupando área de um alqueire ao lado – com apenas uma rua separando – do Jardim Nova Esperança. Para a empresa, “trata-se de uma região com uma população de cerca de 300 mil pessoas, com renda e potencial de consumo crescentes, mas que ainda não tinha uma oferta residencial com este conceito” ⁴⁶⁹.

Entretanto, leque amplo de apoio que leva o prefeito Índio Artiaga, num encontro com moradores do Nova Esperança, apertado, de novo, só que agora em seu gabinete, pelo

⁴⁶⁶ “Invasores pedem a ajuda da Prefeitura”, in *Folha de Goiaz*, ed. 19.01.80.

⁴⁶⁷ “Prefeito indica a área para invasor”, ed. 09.07.82.

⁴⁶⁸ Faria, João Carlos de – “Um rincão de miséria que prospera”, in *O Popular*, éd. 13.02.94, p. 10.

⁴⁶⁹ Dejair Borges, presidente da empresa. In Portal VGV (<https://www.portalvgv.com.br/site/juliana-paes-estrela-campanha-publicitaria-da-construtora-borges-landeiro-em-goiania-go/>).

número de pessoas e o não cumprimento de suas promessa, ataca à Comissão de Justiça e Paz, da Arquidiocese, responsabiliza o então vereador Vieira de Melo, como responsáveis pela agitação. Descontrolado, tenta expulsar o presidente da Associação de Moradores, Robinho Azevedo, ameaça destituir toda diretoria e agride ao repórter Armando Araújo, da rádio *Difusora*, quebrando seu gravador.

6.1.2. Quando a mulher e o homem simples fazem os seus combates

Evidente, de algum modo, a desconfiança de que mulheres e homens simples fossem capazes de fazer circular suas riquezas imateriais e, muito menos, estabelecer conteúdos – e métodos – para o combate simbólico nas sociedades⁴⁷⁰. Uma viseira, oriunda do convencimento que os próprios meios (burgueses) de comunicação estimularam, de que só se fala a grupos sociais ampliados através deles (Halimi, 2003; Rocha, 2011). O fazer comunicativo popular está, portanto, como fator determinante e estratégico também da luta de classe e das suas lutas específicas e localizadas.

Falar pelos *meios*⁴⁷¹, para o autor, comporta dois problemas centrais: ceder às suas exigências, à pressa da notícia, que difere do tempo mais lento das deliberações coletivas e da organização democrática; e, sobretudo, se calar sobre eles. Em vez do combate aos sistemas de uma informação *pervertie* (idem: 4) pelo marketing, mergulha-se, na colaboração ativa com eles. Mover-se no terreno dos (das) jornalistas é permitir que escolham os movimentos e seus porta-vozes. Abandonar a educação popular (ibid: 3 *apud* Rocha, *op.cit*: 265).

Os limites estão na falsa crença de que questões ou batalhas simbólicas são exclusivas de uma classe ou categoria social, também específica. Nunes reconhece que a entidade de posseiras/os, UPG, na gestão dos meios, construiu “*formas alternativas de comunicação de massa*”, para maior divulgação-conhecimento “*democraticamente entre direção e bases*”. Mas aponta que a entidade “*criada visando o crescimento de uma cúpula de pessoas com objetivos políticos, para usar a massa menos informada como massa de manobra para o crescimento de uns poucos*” (Nunes, 1990: 15)⁴⁷².

⁴⁷⁰ “Halimi prefere seguir um veio mais profundo e apontar as contradições, também mais profundas, ao tratar das lutas sociais populares *face aux médias* (face aos meios). O que, de todo modo, retira a chamada neutralidade e que, pela teoria, estes mesmos meios se autoconferiram: “*De agora em diante, os meios dominantes não são mais somente retransmissores ideológicos da mundialização capitalista: eles são mesmos atores de primeiro plano*” (Halimi, 2003: 1 *apud* Rocha, 2012: 264).

⁴⁷¹ “Parler pour le médias, c’est se taire sur les médias. Se croyant tributaires des médias pour exister, les mouvements qui prétendent vouloir changer le monde ont renoncé à faire leur travail d’éducation populaire sur la question du régime de propriété des médias du statut social des journalistes et de animatrices/eurs qui les invitent, du rôle joué par le moyens d’information et de communication dans la mise em place et dans l’imposition de la pensée de marché” (idem: 5).

⁴⁷² “Halimi prefere seguir um veio mais profundo e apontar as contradições, também mais profundas, ao tratar das lutas sociais populares *face aux médias* (face aos meios). O que, de todo modo, retira a chamada

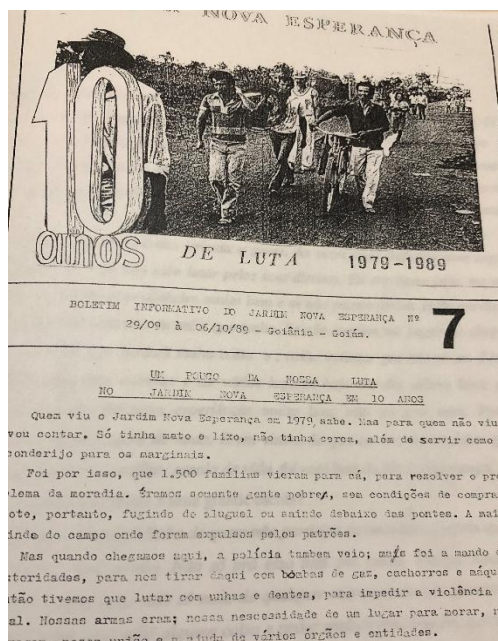


Figura 13: Comunicados e boletins

A autora, no entanto, além de não acompanhar bem os significados de *democraticamente e alternativas de massa*, não só reforça a visão elitista de que os meios burgueses, realmente, falam ao todo social, formatando uma possível opinião pública geral, e reduz importância mobilizadora de se conseguir falar às suas bases sociais que abarcava um terço da população, nas 110 posses existentes à época, e, indiretamente, as camadas populares e média sem moradia. O Parque Anhanguera revela como as crises financeiras e da habitação empurraram *levas diferentes* de trabalhadoras/es às ocupações.

[...] sem deixar de reconhecer a importância destes empreendimentos enquanto instrumentos de educação popular, uma questão fundamental ainda permanece, qual seja, a eficácia, como formadora de opinião desses instrumentos alternativos se reduz aos grupos diretamente atingidos pela UPG, não se constituindo nem de longe, em alternativa à formação da opinião pública mais geral, que desconhece estas atividades e que continua sendo alimentada pela grande imprensa (idem: 15)⁴⁷³.

A vocação hegemônica da chamada *opinião pública* - como algo metafísico e nunca autoritário - a ser construída por alguém e com responsabilidade atribuída para tal, terá de Roque Dalton, poeta salvadorenho, sábia e conhecida ironia, também de classe, *‘não existe opinião pública, apenas opinião publicada’* (apud Rocha, 2011: 4). Ou seja, desses meios

neutralidade e que, pela teoria, os mesmos meios se autoconferiram: “De agora em diante, os meios dominantes não são mais somente retransmissores ideológicos da mundialização capitalista: eles são mesmos atores de primeiro plano” (Halimi, 2003: 1 apud Rocha, 2012: 264).

⁴⁷³ “Parler pour le médias, c’est se taire sur les médias. Se croyant tributaires des médias pour exister, les mouvements qui prétendent vouloir changer le monde ont renoncé à faire leur travail d’éducation populaire sur la question du régime de propriété des médias du statut social des journalistes et de animatrices/eurs qui les invitent, du rôle joué par le moyens d’information et de communication dans la mise en place et dans l’imposition de la pensée de marché” (idem: 5).

burgueses não se poderia esperar generosos espaços aos temas populares, sobretudo às práticas que contrariam seu projeto de hegemonia na sociedade e, como no caso dos posseiros, quebrem a espinha dorsal do capitalismo, a propriedade privada⁴⁷⁴.

Esses meios são, portanto, esferas estratégicas das elites nas disputas societárias, pobres ou ricas. Sentido que torna mais atualizada a observação de Robrinho Azeredo de que era (é) preciso travar e ganhar, também, a batalha da informação. Ao interromper a apropriação – muito clara hoje, no mundo todo – da mais valia simbólica (Dussel, *op.cit*), retira de um grupo social específico e de seus agentes a primazia da palavra, das narrativas em grande escala. Perceber isto é contrapor às megas narrativas (Lander, *op.cit*) e compreender como as ideias se organizam e caminham nas sociedades, justas ou injustas.

Seria, em sentido objetivo, um diálogo com Tronti, quanto, do ponto de vista político e/ou simbólico, à existência de dois ou mais lados em que as ações podem se apoiar e, nelas, também os engajamentos. Há, para o autor, *um outro lado da barreira* nos conflitos e questões sociais, sempre (Tronti, 1987). Mas é de Mendes, vindo da concretude das lutas populares em Portugal, a maior evidência de, também na contramão, como jornalismo e jornalistas têm lado, quem os financia e com quem se relacionam, “*muito à-vontade*”. Ou seja:

A comunicação social, atendo-se à espectacularidade dos acontecimentos, abordou os mesmos como uma relação agonística entre as autoridades e a população, como um simulacro de um combate com vários rounds. Todas as notícias e imagens celebravam a restituição da ordem e o restabelecer da normalidade. Os jornalistas, **fisicamente sempre do lado das barreiras onde se encontravam as autoridades**, marcavam a sua distância relativamente às pessoas e o seu à-vontade com as forças policiais. **As reportagens transmitidas e escritas participavam plenamente no trabalho ideológico de desvalorização das acções de protesto, e reforçavam a ideia de que as mesmas se revestiam de lirismo e idealismo** (Mendes, 2005: 182) (Grifos do pesquisador).

Razões pelas quais tornam-se determinantes, a título de exemplos nos processos de guerra simbólica, a capacidade popular na construção e uso de uma, também, eficiente comunicação: a observação do *Irmão*⁴⁷⁵ quando relata a contribuição de uma câmara de vídeo escorando o avanço da polícia militar - ancorada por grupo de repórteres - sobre

⁴⁷⁴ “Leitura que vai, em certo sentido, de encontro com a ilusão das/os trabalhadoras/es com *La Ruche Populaire* (ir à p. 265 e notas 455 e 456), convencer às/aos ricas/os da generosidade social. Mas, ao mesmo tempo, reforça a visão de que só se fala a esse todo social por meio da estrutura de comunicação das oligarquias políticas ou religiosas, também donos da chamada mídia, como alerta Hallimi (*op.cit*) *no falar pelos meios* que seria, repete-se, *se calar sobre eles*”. Marcondes, *op.cit*, vai na mesma direção.

⁴⁷⁵ Andreilino Gonçalves da Rocha, o *Irmão*, Jardim das Amendoeiras, à época com 42 anos. O apelido vem do tratamento comum entre os evangélicos de várias denominações. Hoje tem 69 anos. Conferir fragmentos de seu depoimento à **página 346**.

crianças, mulheres e homens na ocupação Jardim das Amendoeiras; e a contribuição de Tiãozinho do Universitário, pintor de parede, filósofo popular e dirigente do movimento, também assina um texto no jornal *Quatro de Outubro*:

Neste ano vamos fazer uma das maiores manifestações na Praça Cívica. Além de comemorar o nosso dia, vamos exigir de Iris Rezende o cumprimento das promessas feitas durante a campanha de 82 e reafirmadas no dia 16 de agosto do ano passado e que, até agora, só ficaram em conversa [...] **Vamos dar o último prazo para o governo Iris Rezende apresentar propostas concretas e rápidas para nossas propostas. Os posseiros urbanos apresentaram uma proposta (saiu no último jornal *Quatro de Outubro*) e o governo vem empurrando com a barriga [...]** Ainda a partir desse 4 de outubro, vamos começar os preparativos para a realização do nosso **1º Congresso dos Posseiros do Brasil, previsto para 1987 aqui em Goiânia, vindo representações de todos os Estados** (Tiãozinho do Universitário, *Quatro de Outubro*, op.cit. 3) (Grifos do pesquisador).

Na luta pela energia elétrica - com idas ao Ministério, em Brasília - para se garantir direito social básico, o *Boletim*, edição 13, relata, de maneira didática, passo a passo processo com base nos “ofícios, nº 380 e 454, do Departamento Nacional de Água e Energia Elétrica, endereçado à Presidente da Associação dos Moradores da Nova Esperança” que, entre outras coisas, menciona cobrança à CELG⁴⁷⁶ das razões por não ter, ainda, encaminhado a questão da energia. E cita a reação do prefeito municipal ao abaixo-assinado encaminhado ao órgão federal, “**ele não vale nada**”. (Boletim 13, set-1981)⁴⁷⁷.

VAMOS LEMBRAR

Fizemos um abaixo assinado para a desapropriação do Jardim N.Esperança.

- *E foi desapropriado.*

Fizemos um abaixo assinado para a Araguaína pedindo linha de ônibus

- *A linha foi sedida*

Fizemos um abaixo assinado para os lotes de 300 m2

- *E conseguimos*

Fizemos também abaixo assinado para conseguir a energia

- *A energia veio*

Todos os benefícios que conseguimos até hoje foi através de muita pressão, entre elas o abaixo assinado.

Mas a luta não terminou. Precisamos lutar pela doação dos lotes e a

Libertação (sic) **imediate das escrituras (idem: 12)** (Grifos do pesquisador).

A leitura dos boletins permite compreender que esse tipo de jornalismo ajuda a reforçar a memória coletiva - ao sair da oralidade, para um tipo de escrita - e, ao mesmo tempo, perceber a consistência ideológica do grupo ao se auto-assumir enquanto invasora/or e, depois, posseira/o, e a capacidade do movimento em, utilizando-se de recursos materiais humildes – mimemógrafo - trabalhar temas variados, em rápidas

⁴⁷⁶ Centrais Elétricas de Goiás, ex-companhia pública estadual. Setor, atualmente, privatizado embora haja uma pressão popular pela reestatização da empresa, pela sua ineficiência na garantia da energia a cidade do interior e no campo (*Politicare*, in Portal *Berra Lobo*, março-2020).

⁴⁷⁷ A data possível da edição, pelos relatos dos fatos, seria setembro (Grifo do pesquisador).

pinceladas, e amarrar os vínculos entre eles e a lógica de exclusão que os produz e, por coerência, tenta impedir qualquer superação deles.

Sem perder de vista que há um universo mais amplo que os limites específicos da posse a ser incorporado, tanto nas análises como nos direitos efetivos e plenos que se configuram para além da abstração, agora como *cerradania*. Ou seja, é preciso revelar as contradições enfrentadas, os adversários a serem combatidos e, ainda, as possibilidades do contexto, às vezes rude. Identificar, inclusive, no texto, a violência direta, via polícia, e a simbólica, na *verdade* que o poder tenta plantar, como orientadoras - não muito claras - de suas possíveis ações de força.

Nós já vimos que as autoridades não estão do lado dos pobres:

Ao invés de se preocupar com energia elétrica para os pobres, o que o prefeito faz? Baixa um decreto proibindo a ligação de energia em todas as invasões.

Ao invés de se preocupar com terra para o trabalhador morar e trabalhar, o que as autoridades fazem é bater e prender gente inocente, para intimidar o povo, **inventando responsável para incubir a verdade** (ibid:2) (Grifos do pesquisador).

Marcada pela violência simbólica, no gesto de ocupar coletivamente, a posse urbana será esfera, quase sempre, das violências policial e jurídica. Em 26 de setembro de 1979, o juiz indica Reinaldo Limeiro para defesa futura das/os posseiras/os, no mês seguinte, quando se iniciaria processo sobre legalidade da área e de sua ocupação. Mas, “no dia 2 de outubro, por volta das 4 e meia da madrugada, fomos surpreendidos pelo ataque inesperado de patrulas e de aproximadamente 100 soldados da PM. A polícia dizia que estava ali para garantir o trabalho de destruição dos barracos”⁴⁷⁸.

[...] depois de tanta luta – limpar a área, levantar os barracos – resolvemos resistir e ficar. Enfrentamos a polícia e as patrulas.

Exigimos do sr. Prefeito a imediata desapropriação; **exigimos** ainda a indenização dos barracos destruídos; **exigimos** a imediata devolução do material transportado pela prefeitura para local ignorado. Por causa de **nossa firmeza e decisão de não abandonar a terra, o prefeito Índio do Brasil Artiaga se viu obrigado a sair de seu gabinete e vir conversar diretamente com nós**. Nessa conversa, o prefeito reconheceu ter sido ele o responsável pelos acontecimentos. Prometeu, então, várias coisas entre elas a desapropriação da área e a devolução do material de construção que as patrulas derrubaram (idem: 1) (Grifos do pesquisador).

Como o movimento consegue avançar suas demandas e consolidar a questão da posse da terra, ainda que sem titulação, e ao tomar iniciativa na questão da moradia - o que quebra de algum modo a lógica da propriedade privada sobre o solo urbano - e, ao mesmo tempo, ajuda a consolidar uma jurisprudência insurgente. Algo que leva o governo estadual, com Iris Rezende, tentar se (re)apropriar do símbolo popular, os mutirões, na

⁴⁷⁸ *Comunicado* -Moradores da Nova Esperança, 12.10.79. p. 1

construção de casas populares com placas de cimento e teto de amianto ou criar tipos de assentamentos urbanos, com entrega apenas do lote sem infraestrutura.

Antes um pouco, 1980, o *Boletim*, que já coabitava com os comunicados, depois de convidar “**TODOS Á INAUGURAÇÃO DA LUZ**”, quando “encher a praça da liberdade, praça da Casa de Reunir. Vamos cobrir de fogos, quando acender a luzes”⁴⁷⁹, reforça as conquistas como consequência das lutas conjuntas, juntando ideias e construindo ações determinadas. [...] “*nós ainda estava morando aqui se tivesse lutando separados? Nós tinha conseguido a desapropriação se não tivesse lutado juntos? Não teria conseguido as ruas que já temos sem juntar nossa ideias?*”⁴⁸⁰.

6.1.3. O *chão vermelho* ou pulsões ideológicas de uma cidade sem trabalhadoras/es

A cidade planejada e deslumbrante, que Rama descreve com precisão, termina por se concretizar nos cerrados com um nada sutil e incontido desejo das elites em ter uma cidade sem trabalhadoras/es, desbancando, inclusive na sua indecifrável irresponsabilidade socioambiental, a *cidade eloquente* que, embora da vigilância, reservava espaços específicos para quem trabalha porque, de fato, reconhecia como parte determinante, às/aos que a sustentam. O que vai contrariar qualquer ideia de que o projeto de Aflílio Correia, para Goiânia, nutriria um mínimo de pulsões socialistas.

Mesmo antes de sofrer alterações – para servir às ambições especulativas de Coimbra Bueno⁴⁸¹ e do poder político-econômico na época – o projeto não pensou em espaços para quem veio da construção civil, mobilizada/o para dar forma à cidade. Contradição profunda que vai servir de inspiração para a obra literária de Brasiliense (1956), que, no zelo pelos destinos dessa gente, se ocupa da exploração do humano e a representação de uma sociedade injusta, “dominada por interesses de uma minoria, que imperava na região do norte goiano no início do século XX” (Abreu, 2010: 44).

Joviano ficou assuntando a cidade. Já não podia abarcar, como antigamente, as casas todas olhando para um rumo só. Eram casas desordenadas no mato ralo da campina na terra vermelha. Havia ainda residências brotando do charravascal, em setores novos, **naquela terra podre que desmoralizava os construtores apressados, rachando paredes e desconjuntando alicerces.** (Brasiliense, 1993: 96) (Grifos do pesquisador).

⁴⁷⁹ *Comunicado, n° 12*, sd, p. 3.

⁴⁸⁰ *Boletim Informativo da Nova Esperança*, n° 2, janeiro, 1980, p. 1.

⁴⁸¹ Jerônimo Coimbra Bueno, engenheiro responsável por ajustes no plano diretor da cidade e, depois, governador do Estado e senador. Chama atenção que dois grandes bairros, hoje bem centrais, fazem dobradinha com seu nome setores *Coimbra e Bueno*. Ou seja, a gestão pública favorecendo aos interesses privados da especulação imobiliária.

Abreu observa que, como de praxe, antes de se executar o projeto urbanístico se montou “uma cidade-suporte para abrigar operários que ergueriam a cidade planejada”. Como a cidade deslumbrante não incorpora a gente que trabalha, a cidade-suporte se impôs, desde o início, às margens ou nas lateralidades (: 102). O que estabelece, já de saída, o princípio e a convicção da “segregação espacial na cidade”, onde o “distanciamento do espaço planejado” em que “cabiam no projeto urbanístico somente no período em que o executaram, ou seja, os idealizadores de Goiânia”. (: 99).

A vantagem de quem morava naquele bairro era a paisagem. Uma riqueza de panoramas e em baixo a cidade que tomava corpo. **Pobre, porém, não podia viver de panoramas. Em redor havia sujeira, doença, desamparo. Paisagem era para gente de casa arreada e gastos sem medida** (Brasiliense, *op.cit*: 45 apud Abreu, *op.cit*: 105) (Grifo do pesquisador).

No entanto, para o autor, uma cidade não cabe apenas nos esquadros ou rabiscos do que pré-definido como planejamento, que, em princípio também, significa tomar decisões antecipadas e autoritárias. São as experiências humanas que, de fato, moldam os espaços “antes de sua construção”. Ao se materializar-se, “isto é, quando transcenderam os limites da prancheta e se lançaram para a terra vermelha”, a cidade se configura, também, segundo “a experiência humana que, em sua multiplicidade, não coube nos esquadros” do que seria “lôcus do moderno e do progresso” (*op.cit*:98).

Chão Vermelho, num viés crítico, faz uma narração das contradições mais profundas da realidade que se apresentava, contrariando, de maneira frontal, as megas narrativas oficiais e do capital, onde as/os que trabalham podiam passar pela cidade, mas ela se recusava integrá-las/os (idem: 98), numa rigorosa separação por córregos ou largas avenidas, como concepção herdada da visão escravocrata também do grupo que, ao apelar a oligarquia Caiado do poder, a reproduzia para além da arquitetura *art déco*⁴⁸² e do urbanismo apartado; fragmentada/o e de fundo racista, como se vê:

Surgiram então, **em apreciável número, ranchos, barracos e casebres, construídos de madeira e de tábuas, em sua maioria, com cobertura de capim, sem o mínimo de condições higiênicas, verdadeiras favelas que se estendiam pelas margens do córrego Botafogo**. Em um relatório, o superintendente das obras assim procura justificar esta situação, conforme transcrição de Geraldo Teixeira Álvares (*Apud* Abreu, *op.cit*: 103) (Grifo do pesquisador).

⁴⁸² Goiânia tem o maior acervo de *art déco* (francês, *arts décoratifs*) no Brasil. “Assim como Brasília, Goiânia é uma cidade planejada e símbolo de modernidade. Mas a capital goiana surgiu três décadas antes da nova capital do Brasil. E, para deixar uma marca, os construtores da cidade distante 210km do Distrito Federal escolheram o *art déco* para definir a fisionomia dos primeiros prédios daquela que viria a ser a primeira metrópole do Centro-Oeste, hoje com quase 1,5 milhão de habitantes” (Alves, 2017).

A observação da esposa do interventor federal⁴⁸³, Gercina Borges, em 1945, não só reafirma a segregação espacial da cidade e, mais grave, impõe *o entre córregos*⁴⁸⁴ como limite *legitimado* da cidade. Desta maneira, cinge “essa materialidade com uma imaterialidade vista sob um olhar de diferença” (idem: 103), quando determinou o desmanche com tratores de moradias, de quem construiu Goiânia, depois do córrego Botafogo, para construir um asilo, dá-se, de fato, o primeiro grande confronto entre o moderno da nova cidade e os interesses populares. Ou, as/os que viviam do lado de lá.

Enquanto os vários setores de **Goiânia propriamente dita foram delineados obedecendo aos mais modernos princípios da técnica urbana**; enquanto as casas que aqui se constroem à risca dos preceitos de higiene e saúde [...] **os barracos levantados no bairro Botafogo e na Vila Nova primam pela insalubridade e pela promiscuidade dos seus moradores.** (ibid : 103) (Grifos do pesquisador).

Na realidade, em algumas décadas, as oligarquias, que se mantiveram na gestão do Estado de Goiás e, conseqüentemente, da cidade, salvo três mandatos do Partido dos Trabalhadores que, nem sempre modificou as práticas políticas na relação com as periferias e o financiamento generoso dos meios de comunicação privada. Agora, via jardins com cercas elétricas e muros, disputam as periferias e mesmo espaços rurais, para seus condomínios fechados, com muros, cercas elétricas e rígida vigilância, os seus *novos burgos*⁴⁸⁵, ou as metrópoles para poucos (Martins, 2009; Davis, 2006; Eco, 1983).

Pedreiros, mestre-de-obras, carpinteiros, serventes eletricitistas, recrutados pelo capital ou não, vinham em bandos ou sozinhos, de cavalo, de carona, a pé, em busca de trabalho em Goiás, de melhoria das condições de vida, enfim, em busca de riquezas. Portanto, à crescente migração cuja meta era Goiânia, o Estado via-se na contingência de responder à situação construindo alojamentos à margem direita do Córrego Botafogo (Abreu, *op.cit*:104) (Grifos do pesquisador).

⁴⁸³ Pedro Ludovico Teixeira, também de oligarquia que governou o Estado e que tomou a iniciativa, para atender demandas do capital – que precisava de uma base mais sólida para a conquista do oeste e da região amazônica – de construir Goiânia.

⁴⁸⁴ A cidade se situava tendo os córregos Botafogo, à leste; Anicuns/ Macambira (cuja bacia drena 70% dos cursos d’água da cidade), a oeste; Cascavel, no extremo oeste, onde a cidade chegaria bem mais tarde, mas onde fora instalado o primeiro matadouro; e o Rio Meia Ponte, mais ao extremo sul, onde todos desaguam. “De acordo com a Agência Municipal do Meio Ambiente – AMMA, **todos os 83 cursos de água catalogados que cortam Goiânia estão poluídos, sofrendo ainda com outros problemas na área urbana da cidade**, sendo os principais: as edificações em área de preservação, **os processos erosivos, os lançamentos de esgotos in natura nos mananciais, a disposição de resíduos sólidos ao longo dos vales e a falta de proteção adequada para as áreas de recarga dos lençóis freáticos.**

O Ribeirão Anicuns é classificado como o mais poluído dentre todos” (PUAMA, prefeitura de Goiânia, Programa Urbano Ambiental Macambira Anicuns, Prefeitura de Goiânia/Banco Interamericano de Desenvolvimento-BID. <https://www.goiania.go.gov.br/shtml/puama/principal.shtml> (Grifos do pesquisador)

⁴⁸⁵ “Na cidade sem calçada, **a elite se fecha em burgos**, como no condomínio de luxo Parque Cidade Jardim” (Martins, 2009, janeiro 22) (Grifo do pesquisador).

Exemplo concreto da anomalia – porque da distinção⁴⁸⁶ - da cidade apartada, são o *Vale do Sonho*, de construção popular e em mutirão, e a *Aldeia do Vale*, com 11 quilômetros de muros de três metros de altura. Uma rodovia, que liga a cidade à Brasília, separa os dois espaços. No bairro, um arco-iris deseja boas vindas. Na *aldeia*, o convívio, sem remorso, com o *muro da vergonha* ou o seu *Trumps's wall*⁴⁸⁷. O *burgo*, auto-sitiado, e a cidade popular que, teimosa, se constitui nas gretas, nas barrancas dos córregos, lotes baldios e/ou na ação de gente simples - aberta, insubmissa e festeira.

Situação a que o desenhista Carlin, do *Errar es Urbano*, define como *o pior racismo é aquele que as pessoas dizem que não existe* (Maisonave e Prado, 201). Sobretudo se estão (ou estamos) submersas/os nele, cercadas/os por muros, visíveis e invisíveis. Assim, Goiânia se destaca como a décima maior concentração de renda do mundo, segundo a ONU⁴⁸⁸, e está entre as 50 mais violentas⁴⁸⁹ (Piketty, *op.cit*). O que consolida uma das teses centrais deste texto, a cidade como base guerreira mais eficiente do projeto de conquista dos cerrados centrais do país, numa lógica neoliberal.

O que não significa que, depois, a questão da *moradia popular* e uso do solo urbano tenham merecido atenção adequada de políticas (*não*) *públicas*, porque, ao se constituir, atendem parcialmente às necessidades populares mas reforçam a visão elitista da cidade letrada, com o isolamento ou apartheid social . Mesmo, em muitos casos, o programa *Minha Casa e Minha Vida*, do PT, consolida os guetos residenciais, em separado, como o recente Jardim dos Cerrados, também Goiânia, distante do centro da cidade e que se destina, de maneira exclusiva, a camadas populares.

A histórica especulação rentista baseada na propriedade fundiária e imobiliária foi potencializada a níveis nunca vividos nas cidades. Loteamentos fechados – erradamente (e convenientemente) chamados de condomínios horizontais – e os conjuntos habitacionais populares do Programa Minha Casa Minha Vida

⁴⁸⁶ Bourdieu (1979); Botas, *op.cit*; De Massi (2000).

⁴⁸⁷ Numa alusão ao muro de Berlim. Mas também, na atualidade, como os muros xenófobos e racistas (como Estados Unidos-México, que pode chegar a 1,4 mil quilômetros; Cisjordânia/Israel, cerca de 500; Coreias do Norte e do Sul, 250; Ceuta e Melilla – Espanha/Marrocos – 20; Grécia-Turquia, muro de Evros, 10). Os *novos burgos* (condomínios ou jardins fechados) impõem bruscas separações pelas mesmas razões.

Conferir, ainda, Reis (2017) sobre muros em condomínios ou em avenidas para impedir que turistas vejam as favelas e isolam comunidades; e Maisonave (2017) sobre a mesma questão em Lima, Peru.

⁴⁸⁸ “Cinco cidades brasileiras estão entre as 20 mais desiguais do mundo. Relatório apresentado ontem na abertura do V Fórum Urbano Mundial da Organização das Nações Unidas (ONU), no Rio, revela que Goiânia (10ª), Belo Horizonte (13ª), Fortaleza (13ª), Brasília (16ª) e Curitiba (17ª) são as que apresentam as maiores diferenças de renda entre ricos e pobres no País” (Junqueira, 2010:1). O documento da ONU é o “O Estado das Cidades do Mundo 2010/2011: Unindo o Urbano Dividido”

⁴⁸⁹ “Goiânia e Aparecida de Goiânia (Brasil), 39,48 homicídios a cada 100 mil habitantes”, vinham, até 2018, figurando entre as 50 cidades mais violentas do mundo (Ao mesmo tempo, quatro cidades aparecem entre as 30 mais violentas do país. Duas, Trindade e Senador Canedo, no entorno de Goiânia; Novo Gama e Luziânia, o entorno de Brasília (Portal G1, 2017).

(PMCMV) funcionaram como vetores de dispersão e fragmentação urbanas. Em 7 aos, aproximadamente R\$ 788 bilhões provenientes do FGTS, Orçamento Geral da União (OGU) ou setor privado foram investidos nos mercados residenciais urbanos, isto é, sem considerar as demais obras urbanas como as de mobilidade e saneamento (Maricato e Rooyer, 2017). Ao invés da necessária regulação fundiária e imobiliária para aplacar o vendaval especulativo, governos e câmaras municipais flexibilizaram a legislação e ampliaram o perímetro urbano incluindo nele verdadeiros latifúndios, especialmente nas cidades de porte médio (Maricato e Akaishi, 2018: 1).

A quase total ausência de estudos sobre as elites, uma sociologia da burguesia, *Sociologie de la Bourgeoisie* (Pinçon- Charlot e Pinçon, 2000), no caso, termina por deixar um vácuo como elas, na co-gestão do Estado em diversas escalas, se apropriam do plano diretor da cidade pois contam com o envolvimento e/ou cumplicidade de vereadores ou ex-vereadores e outros políticos implicados, legal mas não moralmente, nos projetos e processos de especulação imobiliária sobre a cidade, como ocorre desde seu início e, marcantemente, com o ex-governador Coimbra Bueno e na atualidade.

Ao anunciar, em março-2019, o projeto *Plateau D´or* e falando em inglês, o arquiteto James Rayner, da Broadway Malyan, da Inglaterra, suaviza o conceito dos novos *burgos urbanos* como “novas centralidades”, um condomínio horizontal numa área de 1,6 milhões de metros quadrados, incorporando e privatizando uma mata, segundo os princípios de *walkability e placemaking* que, na contramão das cidades *impessoais*, como acredita, “criam comunidade com sentimento de pertencimento, lugares com maior presença da natureza, segurança e conectada”.

[...] uma nova centralidade – um polo de negócios, lazer, educação e bem-estar, contando com serviços essenciais a fim de diminuir distâncias e proporcionar mais qualidade de vida para **os moradores da região**. O *masterplan* prevê espaços para instalação de lojas comerciais, escritórios, restaurantes, farmácias, prestação de serviços na área da beleza e saúde como centros médicos e academia, além de ter previsto em seu projeto **a implantação de duas escolas de nível fundamental e médio de alto padrão de ensino e heliponto** [...] um projeto exclusivo que privilegia as pessoas, a natureza e o bem-estar, propondo um **estilo de vida sustentável e interativo** (Nota para Imprensa, do Grupo Toctao, 2019) (Grifos do pesquisador).

Entretanto, em 2018, se criou uma linha de transporte urbano, 313, (com 28 paradas nos 8,5 quilômetros, quase todas na rodovia federal, BR-060) ligando o terminal Praça da Bíblia ao condomínio, horizontal e fechado, *Aldeia do Vale*, para que trabalhadoras/es possam chegar e deixar, *pontualmente*, o local de trabalho⁴⁹⁰. Ao mesmo tempo, no dia após dia, cerca de 2.800 pessoas do *Vale dos Sonhos*, depois de atravessar a

⁴⁹⁰ A nova linha foi inaugurada pelo atual prefeito da cidade, Iris Rezende, que, no entanto, embarcou diante do condomínio e não chegou ao ponto final, Terminal Praça da Bíblia. Temendo manifestação popular, saltou do ônibus pontos antes.

mesma rodovia contribuem para garantir o funcionamento das atividades na aldeia, incluindo os serviços domésticos e o cuidado com crianças e adolescentes.

De Johannesburgo a Budapeste, do Cairo à Cidade do México, de Buenos Aires a Los Angeles, processos semelhantes ocorrem: o erguimento de muros, a secessão das classes altas, a privatização dos espaços públicos e a proliferação das tecnologias de vigilância estão fragmentando os espaços da cidade, separando grupos sociais e mudando o caráter da vida pública de maneira que contradizem os ideais modernos de vida urbana. (Caldeira, 2000: 38 *apud* Saraiva, 2009: 33).

Assim, “*na cidade sem calçada, a elite se fecha em burgos, como em condomínio de luxo*” da cidade apartada, no desejo do retornar, com exclusividade, “*ao velho e eterno conceito de vilarejo*” (Fuksas *apud* Martins, 2010: 3), em gestões do Estado e nos interesses do capital, ela mesma condicionou políticas para seu desmonte, inclusive com o hidroagronegócio. Nessas dimensões profundas, se trava a grande batalha simbólica, no presente dos movimentos populares, pela e nas periferias urbanas - mais cobiçadas e estratégicas (Davis, *op.cit*) - por outro modelo de sociedade.

6.2. Os sonhos e as possibilidades de uma imprensa democrática

6.2.1. Uma postura coletiva e não-autoritária

Um dia, Engels, percebendo a força da imprensa nascente como instrumento de acomodação social, reivindica, então, a urgência de uma inteiramente controlada pelas/os trabalhadoras/es e que fosse capaz de fazer circular, com intensidade, as verdades ou causas pelas quais o movimento operário se batia. Percebia que, paralelamente, às tentativas burguesas de subordinar, através da imprensa, à sua visão as esferas públicas e privadas do todo social, o movimento socialista já criara, com eficácia, os seus contra meios. O seu uso político entre as/os trabalhadoras/es, não começa hoje

O que mais ajudaria a manter, à época, viva a paixão revolucionária entre os trabalhadoras/es foram os cartazes que transformam cada esquina em um grande jornal, onde, quando passavam, podiam saber dos acontecimentos do dia aí registrados e comentados; as diversas opiniões colocadas e debatidas, onde elas encontram reunidas; ao mesmo tempo, pessoas de todas as classes e opiniões, com as quais elas poderiam discutir os cartazes, em uma palavra, onde elas/es têm um jornal e um clube numa coisa só, sem que lhes custe nenhum tostão (Engels, 1969: 199 *apud* Marcondes, 1985: 33).

Mais tarde, Lenin admite que as palavras de ordem do proletariado percorrem o mundo há 50 anos, lidas em todas as línguas, mas “em milhões de exemplares e de periódicos

socialdemocratas”. Queixava-se, no entanto, da dificuldade em circular a informação e reconhecia sua importância na organização dos trabalhadoras/es que, “para se libertar”, deveriam se unir em todos os países “à uma grande associação, a um partido. Mas os milhões de operários não podem se unir se o governo de polícia absolutista proíbe todas reuniões, todos os jornais operários” (Lenin, 1974: 13-14).

As vitórias, temporárias ou não, do movimento revolucionário ajudam visualizar que, apesar das tentativas de controle da informação, em quase todos regimes na história, há sempre um vácuo onde a contrainformação, vinda das/os excluídas/os, penetra as dinâmicas sociais e, aos poucos, corrompe o bloco de unidade que o poder deseja preservar. No entanto, o desejo de transparência, reivindicado nas lutas sociais, nem sempre será consentido após a tomada do poder. Seria altamente arriscado permitir que as camadas populares façam a cogestão dos processos simbólicos públicos?

O mito paternalista, encrustado na alma do projeto de revolução proletária, reivindicará, depois, via de regra, o controle da informação em nome de uma pouco clara centralização democrática. Ou, o que dará no mesmo, fortalecerá - como ocorreu no Brasil, durante o governo do Partido dos Trabalhadores - a transferência da responsabilidade de fazer circular as informações e conteúdos simbólicos, que o conjunto da sociedade precisa, como uma tarefa quase exclusiva dos meios burgueses de informação e/ou comunicação, de modo especial em quase aliança com a Rede Globo⁴⁹¹.

O que trabalhadora/or, da cidade e do campo, pode ler, ver ou dizer (em termos de discurso público) passará pelos limites da *democracia* que o partido ou os partidos - que revezam no exercício de gestão e controle do aparato estatal - únicos apropriadores das vontades e discursos coletivos, delimitam. As pequenas subversões, perigosas mas necessárias, que se processam, no dia-a-dia, na autogestão coletiva da comunicação, enriquecedora da vida e da sociabilidade em qualquer época, não vão ser toleradas no socialismo igualitário nem no projeto democrático-capitalista.

O jornalismo acaba sendo visto como coisa importante ou perigosa demais para ficar sob o controle dos excluídas/os, das imensas maiorias. Como mercadoria preciosa, quase nunca esteve sob crivo de grande debate nas chamadas democracias. Quer dizer, democratização dos processos e de suas etapas foram esquivadas por conter elevada

⁴⁹¹ Rede de TV, do grupo Globo, fortalecido no apoio ao golpe de estado de 1964 e com recursos norte-americanos, Time-Life, dois anos antes. (Observatorio *do Direito à Comunicação*, 2010, setembro 09 – on line, <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=24911>). Circula, ainda à boca miúda, possível resposta do ex-ministro José Dirceu, no governo Lula, a políticos e lideranças populares de Goiás, quando cobraram uma tv específica para defender interesses mais progressistas: “*Nos já temos nossa tv, a Rede Globo*”. Também Oliveira, 2020.

transferência de poderes ou competências. E o movimento proletário quase não se preocupou em *formar* seus jornalistas e, em contrapartida, ter controle absoluto das etapas de produção/distribuição da notícia e conteúdo de seu interesse.

Jornais com essas características não parecem frequentes nas histórias das sociedades. Benjamin encontrou um, *La Ruche Populaire*, editado nos bairros mais pobres de Paris, em 1939, Rue des Quatre-Fils. “Era uns dos raros jornais dirigidos por operários [...] Parece ainda mais marcante quando se pensa que, mesmo naquela época, todos os artigos eram escritos por verdadeiros trabalhadores, todos com atividade profissional”⁴⁹². Mas, por influência cristã, alimentavam a ilusão de, ao revelar a miséria em que viviam, conferir consciência às/aos ricas/os benfeitoras/es (Benjamin, 198) ⁴⁹³.

Le but principal de *La Ruche Populaire* est d’indiquer les misères cachées aux riches bienfaisants. Elle ouvre en outre aux ouvriers une tribune où chacun d’eux peut faire entendre ses justes réclamations, exprimer ses coeux légitimes, ses esérances d’améliorations. Or telles son aujourd’hui la multiplicité et la divergence de doutrines sur toutes choses, qu’on ne saurait s’attendre à trouver parmi les écrivains de la *Ruche* l’unité d’opinions, qui n’existe nulle part. Le but de notre recueil n’est donc, sous ce rapport, que de faciliter d’intervention des hommes de Travail dans la discussion de moyens propres à remédier às de maux universellement avoués. Em leur laissant une pleine liberte d’exprimer leurs idées, elle leur em laisse aussi toute responsabilité, se bornant à exiger d’eux, avec un ton décent, de respect que l’on doit toujours à la morale publique (Duquenne, ouvrier imprimeur, neuvième année, aout, *Programme* 1847).

No começo do século XIX, Simon Rodriguez parece ser um dos primeiros, na América Latina, a perceber a necessidade de, ao lado de uma educação popular em que meninas e meninos sentassem juntas/os, garantir uma comunicação que realmente informe, segundo ele, “*con arte*”. Que, dessa maneira, estabelecesse uma relação entre uma coisa e outra. Ou seja, “*palabras no son cosas, pero sirven para ordenarlas*”, dizia. Não basta, para ele, traduzir as coisas para o vulgar e reproduzi-las em *pregones, carteles o gacetas* (*apud* Castillo, 1987: 103).

Rodriguez já preconizava fundamentos que, tanto Gramsci, Marti e algumas/uns teóricas/os de comunicação viriam, cada um a seu modo, levantar depois: “*Lo que no se hace sentir no se entiende y lo que no se entiende no interesa*”. Na realidade, defendia, num continente de línguas e culturas tão distintas se misturando e redesenhando um outro corpo popular, que o segredo da palavra não estava na massificação dos conceitos e das

⁴⁹² “C’était uns des rares journaux dirigés par des ouvriers [...] Cela paraît encore plus remarquable lorsque l’on songe que, même à cette époque, tous les articles étaient écrits par des véritables ouvriers, qui avaient tous une activité professionnelle” (Tradução livre do pesquisador, no corpo do texto).

⁴⁹³ Cependant, le journal avait un objectif légèrement différent, en effet il prétendait “**de porter la misère cachée á la connaissance des riches beinfaiteurs**”. Benjamin, W., *op. cit.*, pp. 713-714 (Extrait de Englander, Sigmund, *Geschichte des franzosischen Arbeiter -Associationen*, Hambourg, 1864, II, pp. 78-80, 82-83) (Grifo do pesquisador).

informações, mas no esforço em “*hablar a cada uno en su lenguaje es la táctica de la palabra*” (idem: 109 e 112)⁴⁹⁴.

Preocupações que, de certo modo, vão orientar o surgimento da imprensa operária no Brasil. Da metade do século XIX até hoje, o movimento operário editou mais de 400 jornais. Uma tradição que começa em 1847 com o *Proletário*, em Recife e editado por intelectuais. Com imigrantes europeus, de influência anarquista, a iniciativa ganha força. Em 1879, circula em S. Paulo, *La Giustizia* (em italiano), para o novo contingente de trabalhadoras/es importadas/os para substituir, gradativamente, face às exigências do capital e da industrialização, a mão-de-obra escravizada no país (Ferreira, 1988).

Além de se preocupar com publicação de jornais, os anarquistas se dedicaram também à tarefa de alfabetizar via sindicato⁴⁹⁵ a/o trabalhadora/or, estrangeira/o ou nacional. Não era suficiente a publicação, era preciso tornar possíveis as leituras⁴⁹⁶, suas traduções. Um tipo de jornais que conviveria com os satíricos, os *pasquins*, que surgem antes e ocupam lugar de destaque no segundo império (1830), no combate à monarquia, na luta pela igualdade entre negros e brancos e no desnudamento das vicissitudes da família imperial, gastadora irrecuperável e zelosa representante dos interesses ingleses no Brasil.

O humor, dessa maneira, vai sustentar sua veia combativa durante a república (1889) e torna-se, no governo militar de 1964, “*apesar da censura, da repressão e do medo*”, portavozes da crítica social. Papel que a imprensa *alternativa*⁴⁹⁷, na década de 70 - jornais e revistas que vendiam de 5 a 200 mil exemplares - sustentou ao condenar o regime, representa interesses da média e pequena burguesias, da intelectualidade e de trabalhadores. Parte dela teve sucesso em bancas, mas a venda se dava de mão em mão. Publicações que introduzem a democracia nas redações, linguagem e temáticas novas⁴⁹⁸.

Representando, em muitos casos, interesses de setores diversos que as ditaduras na América Latina conseguem juntar, ciclicamente, os veículos se diluíram estimulados por cisões ou reorientações políticas internas, pelo abandono publicitário de antigos aliados ou,

⁴⁹⁴ Referências a Rodriguez se encontram em *Consejos de amigo dados al Colejio de Latacunga*, Vol. II, p. 8, et *Luces y virtudes sociales*, vol. II, pp. 82, 104, 161. cf. Castillo, D. P. *op. cit.*, pp. 103, 109, 112.

⁴⁹⁵ Prática, de maneira objetiva na Itália, pode ser vista no filme *1900*, de Bertolucci (1976).

⁴⁹⁶ Ver Ferreira- *Imprensa Operária no Brasil* (1988).

⁴⁹⁷ “A imprensa alternativa [...] se esvaziou com a chamada redemocratização do país. Como se nós tivéssemos os veículos democratizados. Então, aí teve um grande equívoco [...] esses grupos acreditavam muito que a mídia, os meios de comunicação controlados – eu vou falar uma palavra que é meio estranha-pela burguesia, pela elite, pode um dia ser democratizada. Eu tenho minhas dúvidas [...] democratizadas no sentido dos interesses dessas maiorias. Lógi o, Roberto Marinho, o Jaime Câmara, o Batista Custódio acreditam piamente que eles estão fazendo um projeto mais democrático possível, numa perspectiva da elite” (Rocha *apud* Marinho, 2009: 69).

⁴⁹⁸ Festa, *op. cit.*

simplesmente, pelo bloqueio político e econômico da polícia ou receita federais (Caparelli, op.cit). Também sufocados pelo preço, à época, do papel e da impressão gráfica. Ou, ainda, ameaçados por bombas de paramilitares, em bancas de jornais e revistas, onde se instalaram também muitos militares das diversas corporações e armas⁴⁹⁹.

A ideia desse grupo não era matar ninguém. A ideia era... era moda aquele negócio de banca... de bomba em banca de jornal. Era pegar uma bomba, uma bombazinha, uma bomba e jogar lá fora, nas imediações pra... Ato de presença: 'nós estamos aqui; vocês estão aí.' No...no...no evento de comemoração de 1º de maio. Mas nós tamos aqui... Não era matar ninguém. Era um grupinho. Não era nada comandado por ninguém de cima. Eram eles mesmo, por conta deles (Newton Cruz, General, Globo News, 2010)⁵⁰⁰.

Apesar de função desempenhada, a imprensa *alternativa ou nanica*, em alusão ao formato tabloide, se enveredou por vias de difícil retorno face às ilusões gestadas no bojo da redemocratização. Com o fim do ciclo militar, embora porta-vozes de um ou vários tipos do protesto social, não criaram vínculos diretos com a dinâmica social popular. Eram veículos para e não do próprio movimento. Frei Beto insiste que ela nunca se interessou em perguntar como seria o discurso popular. Ficou num discurso “*de companheiro para companheiro e não um texto de militante ideologizado para as massas inconscientes*”⁵⁰¹.

Com o vigor do movimento sindical, floresce, a partir dos anos 80, especialmente, uma imprensa que retrata os sentimentos, reivindicações e inquietações do meio. Se as conquistas, tanto metodológicas como de quebra do monopólio da informação, foram amplas e diversas, a questão, entretanto, que virá à tona será quanto ao método de produção desses veículos. Em resumo, observa Ferreira, em muitos casos, caiu-se no discurso da direção para a massa operária. Palavras de ordem e uma informação de cima para baixo, no velho e surrado estilo burguês (1991: 6)⁵⁰².

No Brasil, são editados 12 milhões de exemplares de jornais nos sindicatos, mensalmente. Há, inclusive, o Sindicato dos Bancários de S. Paulo que edita um jornal diário. Mas onde está o erro? O erro é que eles não funcionam. Nós temos que pensar que estes instrumentos de comunicação precisam mudar sua característica, precisam ser diferentes. Se você pegar um jornal operário vai ver que é um saco fazer a leitura. Ele é chato, pesado, não é um jornal cativante. O jornal operário precisa ter piada, receita de bolo, aniversário, uma série de coisas. Precisa ser um jornal leve e no meio disso tem que aparecer palavras de ordem, de conscientização [...] O trabalhador não precisa de um jornal diário, porque ele não

⁴⁹⁹ O caso mais famoso foi o atentado ao Riocentro, em 1980 durante um show musical em apoio à reabertura política, quando a bomba estoura antes no colo de um sargento do exército, ferindo gravemente seu comandante, na operação, o tenente Wilson Coutinho, oficial superior e na ativa.

⁵⁰⁰ A entrevista compõe o dossiê Globonews, de Geneton Moraes Neto.

⁵⁰¹ *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁰² “Como é que se faz um jornal hoje? Se faz assim: a direção do sindicato quase faz o jornal sozinha. Ela contrata uma assessoria e determina como ela deve fazer as coisas, sem nenhuma consulta à base. A maioria esmagadora dos jornais sindicais não conhece seus leitores, não sabe para quem está fazendo o jornal, por isso ele não é lido” (idem: 6).

tem tempo de ler. Mas que fosse um jornal semanal e o trabalhador tivesse prazer de sentar-se, sábado e domingo, para ler e ali encontrasse as notícias das greves, palavras de ordem, da luta econômica, receitas de beleza - porque a mulher é mulher em qualquer lugar. E a mulher operária é mais mulher que as outras. O trabalhador encontraria a entrevista que foi feita com o colega de trabalho dizendo o que pensa do governo, do time de futebol, da mulher. Enfim, é preciso mudar esse jornal. É preciso mudar essa comunicação, trazer o operário para dentro dela (ibid: 7).

Ou seja, os processos e a metodologia de produção da notícia em si. O ponto de partida, como referência, seriam a/o mesma/o mulher e homem simples enquanto seres que lêem - ainda que coletivamente - e são capazes da fala. Sair da situação humilhante de meras/os receptoras/res, de meras/ros consumidoras/ores do que se produz em seu nome ou para o seu consumo. Seres que fabricam, criam e sustentam, com seu trabalho cotidiano, uma extraordinária máquina de produção, termina, irremediavelmente, aprendendo - a produzir para si, se autoproduzindo.

6.2.2. Um jornalismo popular - e suas peculiaridades

Primeiro, os versos colados em postes. Depois, em alguma casa menos temerosa. Na inauguração da escola, um cartaz sozinha. Se os homens sentiram vergonha dessa não-ausência de medo, o governador bradou aos ventos: “*quem defende o não pagamento das prestações das casas é subversivo*”. No primeiro aniversário da vila, meses depois, o locutor oficial fez, de maneira unilaretal, um acordo: “*vocês baixam as faixas, o governador entra, a tv filma e, depois, vocês podem levantá-las!*”. Às luzes da tv, as faixas se assanham e o governador, evangélico, esbraveja: “*é filho de satanás!*”.

O jornal *Quatro de Outubro*, das/os posseiras/os, retrucou: “*Subversivo é a miséria, governador!*”:

O governador teve coragem de chamar os companheiros da União das Invasões de “subversivos”. E nós perguntamos ao governador o é um subversivo? Se for uma pessoa que entende os problemas da classe trabalhadora no Estado de Goiás, que conhece a realidade desse povo trabalhador, uma realidade de miséria e de fome, de desemprego e que luta para que esse tipo de coisa se sabe, aí, realmente, a gente é subversivo.

[...] Gostaríamos de esclarecer ao governador Iris Rezende que esse povo não precisa estar pagando prestações parecidas com as do BNH. Se o governador tivesse deixado essas pessoas quietas nos locais em que estavam, se tivesse cumprido as promessas que ele fez e tivesse doado as terras, urbanizado e criado condições de sobrevivência nos locais em que elas se encontravam. Por isso hoje nada mais justo e de mais direito do que os companheiros da Vila Mutirão propor o não pagamento daquelas casas. Elas não ficariam de graça mas como troca pela posse antiga de onde foram desalojados, onde tinham casa com luz e água.

[...] Logo ele que passou muito tempo chorando isto por aí, dizendo que não compactuava com aqueles que, no passado, também o chamaram de subversivo.

[...] que não venha o governador vender um trabalho da comunidade e que não é dele. (*Quatro de Outubro*, n.3, abril-1984: 3).

A força dos versos populares e suas práticas comunicativas necessitam, para ser compreendidos/as, ser lidos/as para além dos contextos visíveis, mas nos circuitos simbólicos onde se constituem, deslizam e cimentam uma ideologia popular de transição ou de continuidade. Como ler os *pregones*, *carteles* de Dona Geralda se, ao pesquisar, não se caminha por onde andam esses versos ou onde se configuram como narrativa pública? Ou seja, ainda, um mundo não tão fácil de se acercar e, sobretudo, compreender, o imaginário coletivo popular das posses urbanas.

Assim é que postes e/ou paredes da Vila Mutirão testemunham e compartilham um midiativismo, com bases poéticas e políticas, no mínimo, inovador: os versos populares, para, dos micropolos irradiadores contrapor à uma lógica governamental, com impulsos autoritários. Poesia que, além dos prazeres estéticos e ferramentas leves de combate, desvenda a função também jornalística ou midiativista da oralidade. Aos poucos, ganha corpo à forma de comunicação popular, a que se está acostumada, com seu conteúdo diferente e consistente: o chão concreto da vida cotidiana.

A aparente singeleza ou repetitividade ganha caráter “de protesto , de renovação e não da imobilidade, repetição e conformismos sócias”, pois aí estão os germes de “uma consciência possível, de uma identidade”. Ou seja, fala e versos “de nossos poetas populares, de personalidade tão diversas, portadores de diferentes atitudes religiosas e mesmo políticas e vivendo espaços urbanos tão diferenciados há como um elo que liga, une e completa seus textos” e, alimento imaginário, conferem eficácia aos anseios populares de atualização e continuidade (Ferreira, 1981: 141; 1983: 131).

Confronto que, apesar de idas-e-vindas dos dois lados, será aguçado muito nos meses posteriores, pelos interesses estreitos do governador com as imobiliárias e, sobretudo, incorporadoras. Se quando prefeito, amplia o perímetro urbano com a Vila Redenção; como governador, construirá a Vila Mutirão, em área rural que, depois, será submetida proposta à Câmara Vereadores para a sua incorporação à cidade. Um ano depois de reunião em Palácio entre governo e movimento de posseiras/os, o *Quatro de Outubro*, num didatismo oportuno, aponta, ainda, outras contradições oficiais:

No dia 16 de gosto de 1985, fez exatamente 1 ano que o govenador Iris Rezende prometeu solenemente à União dos Posseiros Urbanos, em solenidade no Centro Administrativo, a desapropriação de 22 áreas que, segundo ele, resolveria o problema da posse Urbana em Goiânia. Tal promessa não foi cumprida e, ao contrário, aconteceu vários fatos, mostrando a verdadeira face da 'promessa de Iris'.

Para facilitar nossa compreensão, vamos dar uns exemplos bem significativos:

1- A Polícia Militar agiu várias vezes, nesse período, contra o legítimo direito da moradia, usando, inclusive, de violência, como aconteceu no Jardim Botânico e Vila Adélia, onde um ancião de 88 anos foi espancado pela Polícia.

2- Em 9 de outubro do ano passado, o governador revogou parte do decreto das 22 áreas, atendendo a pressões imobiliárias - a Faiçal, mais precisamente - e até de uma empresa particular, a Retífica Alvorada.

3- A tal de Comissão do Posseiro Urbano está pressionando os posseiros, pitando-as casas com a sigla CPU, fazendo com que muitas pessoas vendam seus lotes, como está ocorrendo, por exemplo, no Jardim Goiás. Além disso, pressionando para que os posseiros - que lutam para sobreviver - paguem as suas moradias ou lotes.

4- No Setor Ferroviário, para atender o Grupo Encol, está obrigando os moradores a se mudarem para locais afastados ou para apartamentos do BNH. A projetada Goiânia-2 virá, por sua vez, prejudicar o abastecimento de água da capital. O principal executivo da ENCOL é irmão do Secretário do Planejamento, sr. João Bosco Ribeiro. Confirmam.

5- A Vila Mutirão tornou-se um verdadeiro 'campo de concentração', com os moradores submetidos ao 'BNH do Iris', que empobrece ainda mais a população. O que agrava ainda mais é que várias casas estão desocupadas. Na segunda etapa, deverão ser construídas mais 10 mil, num só dia.

6- O governo ao invés de cuidar da imprensa local, está cuidando de divulgar sua imagem em outros estados, gastando para isso uma verba de 9 bilhões de cruzeiros. Fato denunciado recentemente à Federação Nacional dos Jornalistas.

7- Portanto, os posseiros, no dia 4 de outubro próximo, devem se reunir e cobrar as promessas de Iris em praça pública.

8- O candidato Daniel Antônio não fala mais em doação.

9- Iris só tem nove meses para fazer o que ele não fez pelos posseiros urbanos em dois anos e meio.

10- Por tudo isso, os posseiros devem votar em partido e políticos comprometidos com a luta do povo pobre e oprimido de Goiânia. (Quatro de Outubro, 1985: 2)⁵⁰³

Mas Dona Geralda, como era conhecida, ao lado de uma quase silenciosa, mas poética, resistência na Vila Mutirão, com casas de placas de cimento e coberturas feitas de telhas Eternit, de amianto⁵⁰⁴, puxa a fuga da vila e o início de uma nova ocupação ao lado. A guerra entre as partes deixa de ser surda e o novo bairro que se planta e, em contraste com o cerco da vila, se chama, não casualmente, *Jardim Liberdade*. Conflitos e dificuldades que se acentuam quando o governo, ao insistir na apropriação das bandeiras populares e, sobretudo, fazer este confisco de maneira autoritária.

A vila passa, no governo do MDB, em 1983, a ser o eixo central da plataforma

⁵⁰³ “Não confiamos em Iris. Veja porquê”, in *Quatro de Outubro*, ano II, nº 6, agosto; 1985, p. 2.

⁵⁰⁴ Denúncias antigas dos movimentos sociais populares e pesquisadores, sobretudo das ciências da vida e do meio ambiente, de que o amianto tinha alto teor cancerígeno, foram confirmadas, embora sem indenizar prováveis vítimas, pelo Supremo Tribunal Federal, em decisão de 29 de novembro de 2017 (D’Agostino, 2017).

política – *o homem que constrói mil casa em um só dia* – e espaço privilegiado dos confrontos simbólicos. Se para o governo era importante se apropriar, simbólica e concretamente, da prática popular, o Mutirão, sabia, ao mesmo tempo, que isto só seria possível se destituída do significado que representa para o imaginário e sobrevivências populares. Em magistral golpe de propaganda e mobilização, seduz parte considerável da intelectualidade e deixa transparecer que dialoga com as necessidades⁵⁰⁵ populares.

Assim, portanto, se a Vila Mutirão se transforma num dos principais campo de embates simbólicos e ideológicos, uma mulher pequena, cabelos brancos e voz mansa, se converte em símbolo de toda resistência inicial, pública, aos princípios e métodos autoritários do governo Iris Rezende. Como centraliza aí e, depois, no movimento de luta pela moradia, inquieta rebeldia aos impulsos da municipalidade quanto à guetização social de camadas mais pobres: no resistir silencioso e poético à vila - a (não) resposta às demandas populares - e ao articular a *fuga* para o Liberdade, com casas em alvenaria,

Poetisa, pintora, militante e midiativista, Dona Geralda encarna embate determinado, duro e perigoso, contra ideologia que governa, a quase totalidade dos meios de comunicação (agora, convertida - às vezes, forçosamente - às narrativas oficiais de ex-político cassado em direitos políticos pelos regime militar, quando prefeito de Goiânia), e a má vontade cotidiana de policiais e de servidoras/es do gabinete da Primeira dama, Iris Araújo, que, via OVG – Organização das Voluntárias de Goiânia, faziam o controle ideológico e policialesco da vila.

Seus poemas recebiam, quando viva, numeração sequencial e, às vezes, título específico. Um tipo de jornalismo, poético ou rimado, trata do cotidiano dos novos moradores da vila, sem o direito de sustentar vizinhanças anteriores, sobre acidente do “*sésio 137*”, temas nacionais como o governo Collor, da escravidão e o centro de concentração em que viviam. Além dos cartazes que, sozinha, apresentou e provocaram ira ao governador, a quem, nos seus versos, dedica uma violência simbólica remarcável: “*E sem receio peguei na mão dele/Com a minha cheia de carvão*”.

⁵⁰⁵ Para o movimento, embora não ditas, as razões são outras: 1. A maioria dos moradores da nova Vila tinha uma antiga moradia e teve que e deslocar para fora do perímetro urbano e, em muitos casos, perder o indispensável direito de morar próximo ao trabalho; 2. As transferências foram feitas, em muitos casos, com a presença policial; 3. O pagamento de prestações por uma nova moradia, sem indenização pelas antigas; 4. O *abandono* da antiga casa retira o direito de posse e- portanto – de ressarcimento; 5. Os desconfortos de uma casa pré-moldada: paredes de cimento, tamanho reduzido, baixa altitude, fria, no inverno; quente demais, no verão

6.2.3. A poetisa subversiva, do *capeta*, e o governador, de mãos sujas com carvão



Figura 14: Dona Geralda e uma de suas pinturas, no *Quatro de Outubro*.
Fonte: Jornal dos Posseiros

6.2.3.1 (Poemeu II) – o midiativismo popular⁵⁰⁶

Escrevo porque gosto

Gosto de escrever⁵⁰⁷,

Sou curiosa e preocupada

E de tudo gosto de saber

Gosto muito de fazer crítica

Presto atenção nos candidatos

E gosto de falar de política

Sou uma simples trabalhadora⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ “Do monopólio da imprensa nos tempos coloniais às enxurradas de concessões dadas a políticos durante o governo Sarney, pouca coisa mudou. Ainda assim, por pior que fosse a censura, movimentos sociais de resistência sempre conseguiriam criar rotas de fuga, propagar seus ideais e difundir suas lutas [...] A mídia livre é um conceito antigo consolidado, ainda que assuma diversas roupagens. A cultura digital apenas a colocou em evidência.” (Belisário et al, op.cit.). Assim, o conceito, *mediativismo popular*, embora pareça uma redundância, busca ressituar a contribuição de pessoas comuns e seus movimentos sociais, historicamente.

⁵⁰⁷ Ressonância na intensidade do texto em Pessoa, “**eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo** (s/d: poema443: 527); Jesus(1960) e no prazer do texto (le plaisir du texte), em Barthes (1973). E, também, Drummond de Andrade, sobre o escritor: “**não somente uma certa maneira especial de ver as coisas, senão também uma impossibilidade de as ver de qualquer outra maneira**” (Andrade, 1975) (Grifos do pesquisador)

Ou ainda: “Une œuvre est ‘éternelle’, non parce qu’elle impose un sens unique à des hommes (*femmes*) différents (tes), mais parce qu’elle suggère des sens différents à un (e) homme (femme) unique, qui parle toujours la même langue symbolique à travers des temps multiples: l’œuvre propose, l’homme (*la femme*) dispose. (Barthes, 1966: 51-52) *apud* Fernandes, 2016: 2) (Por liberalidade e coerência de gênero, os acréscimos, em destaque, são de responsabilidade do pesquisador).

⁵⁰⁸ Lucas, Geralda. *Pulitica* - 02.06.90.

Ninguém está enganado
Todos sabem que a contaminação do lixo radioativo em Goiânia
Ele é o principal culpado.
Preste atenção como aconteceu
Quando surgiu o sésio 137⁵⁰⁹
Goiânia lá fora foi muito discriminada
Ele nem sequer se defendeu⁵¹⁰

Collor⁵¹¹

O Collor disse que acabou com a inflação
A ministra Zélia só fala em livre negociação
E no Senado sempre falta cloro para votação.

É mesmo de incabulada
Quando aparece uma lei que pode nos ajudar
No senado é votada, o presidente tem a capacidade de vetar
[...]
É mesmo muita inbromação
Esse tal de abono salarial
Reposição
*Defste*⁵¹² público

Produtividade
Privatização
Nada disso traz solução.

Está tudo muito errado
Muita gente acomodada
O lietrado mal informado e os outros medrosos desanimados
Para resumir mesmo
Está mesmo tudo bagunçado
Isto tem que acabar
Deixando o comodismo, o medo e procurar
Ser mais informado e se organizar⁵¹³

Fome não vai à tv⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Pela proximidade sonora, ela se refere ao acidente radioativo cujos descuidos, na derrubada da Santa Casa de Misericórdia, para construção de um Centro de Eventos, levaram ao abandono do equipamento de radiografia, com cápsula de césio 137, que foi aberto por catadores de material reciclável, no local.

⁵¹⁰ Idem: 02.06.90.

⁵¹¹ Ibid.: 30.07.90 . Collor é ex-presidente derrubado, em parlamento, depodis de forte pressão popular. Atualmente, é senador pelo Estado de Alagoas.

⁵¹² Corruptela de déficit ou déficite ou défice,” 1. *Défice* é o termo mais comumente usado em Portugal. É uma palavra esdrúxula (daí o acento) adaptada do latim *deficit*. 2. Também é possível recorrer ao latim *déficit* (3.ª pessoa do singular do presente do indicativo de *deficere*, «faltar»). Não havendo acentos em latim, a forma “*déficit*” não faz sentido.” (<http://portuguesemforma.blogspot.com/2012/10/na-ponta-da-lingua-defice-deficit-ou.html>),

----- Pessoa alerta:” **Mas odeio, com ódio verdadeiro, com o único ódio que sinto, não quem escreve mal português, não quem não sabe sintaxe, não quem escreve em ortografia simplificada, mas a página mal escrita**” (*op.cit.* n. 36: 327) (Grifo do pesquisador).

⁵¹³ Ibid, 30.07.90.

⁵⁰⁴ Lucas (1984: 2). Para Barthes, “Tout le lecteur sait cela, s’il veut bien ne pas se laisser intimider par les censures de la lettre: ne sent-il pas qu’il reprend contact avec un certain au-delà du texte, comme si le langage premier de l’œuvre développait en lui (*elle*) d’autres mots et lui (*elle*) apprenait à parler une seconde

Foi divertido à bessa
Todos nós estávamos cansados
De tanta promessa.
No dia da inauguração,
Tomei uma decisão:
Em vez de usar o pranto
Fiz um cartão e levantei
Com ele nas minhas mãos⁵¹⁵.
Eu sabia que ia haver repressão
Porque sofrimento aqui
Não pode aparecer na televisão.
Porque nunca fomos filmados aqui
Com as latas e os baldes nas mãos⁵¹⁶

20º Poema⁵¹⁷

Que situação,
Nós éramos aqui prisioneiros
O Brasil inteiro sabia que aqui
Era um centro de Concentração.
Era mesmo covardia,
Na entrada da Vila ficava
Um Guarda na portaria
Tudo que ia entrar ele proibia

11º Poema⁵¹⁸

Aqui na Vila Mutirão
Está voltando a escravidão⁵¹⁹
Só falta proibir os moradores
Comprar arroz e feijão
Veja como tenho razão
Só sai com objeto
Mas pra entrar precisa autorização

1º Poema⁵²⁰

Peço desculpas se lhe chamo covarde
Deixar nós passar o natal pelas
Ruas carregando água nos baldes
A rua principal muito bem iluminada
Papai Noel na entrada da Vila Mutirão

langue? C'est ce qu'on appelle *rêver*. Mais le rêve a ses avenues, selon le mot de Bachelard, et ce sont ces avenues qui sont tracées devant le mot par la seconde langue de l'œuvre. La littérature est exploration du mot" op.cit: 51-52) *apud* Fernandes, *op.*, cit:2) (Por liberalidade e coerência de gênero, os acréscimos, em destaque, são de responsabilidade do pesquisador).

⁵¹⁵ Inauguração da escola da Vila Mutirão, Dona Geralda, sozinha, levanta cartaz contra o pagamento das prestações das *novas* casas.

⁵¹⁶ Os meios de comunicação do capital, como esfera de poder não democrática.

⁵¹⁷ Ibid:29.08.86.

⁵¹⁸ Ibid:sd.

⁵¹⁹ O contraponto aos anseios de escravidão, os movimentos sociais populares, passa sempre pela *Liberdade*, nome do bairro, ao lado da Vila Mutirão, que Dona Geralda lidera a ocupação.

⁵²⁰ Ibid: 22.12.83.

Para incluir a criançada e aparecer na televisão⁵²¹.

14º Poema⁵²²

Foi uma boa diversão,
Dia 16 de outubro foi o primeiro
Aniversário da vila mutirão.

Ficou como recordação,
Não teve churrasco
Mas teve de manhã leite,
Bolacha e pão.

Tudo por parte do governador,
Teve desfile de estudantes
A banda de música
E também cantar.

A nossa comemoração,
Foram 10 cartazes com frases⁵²³
De aviso e carência e cobrança da audiência
Pela situação pedimos indenização.

E demais frases se leu para
Fazer uma boa avaliação.
[...] o que todos deve saber
Que naquele momento veio 3 pessoas
Me interromperam.

Foi bem visto,
Que todos 3 era acompanhante
Do Governador
Um deles era o eis administrador
O saudoso Dr. Benito.

Dr. Iris suou e fez careta
E disse que a conversa de B.N.H.
Só podia ser coisa do capeta⁵²⁴.
Entenda como queira
E o Dr. Iris passar essas casas
Para o B.N.H. de sua parte será
Muito sugerida.

Ninguém vai achar graça,
Porque isto foi garantido
Em cima do palanque nesta mesma praça.
Esta já está terminada,
Da próxima vez escrevo mais

⁵²¹ Os mesmos meios, agora, como de propaganda, os AIE, como precisa Althusser (op.cit).

⁵²² Ibid: 17.10.1984.

⁵²³ Mais que os cartazes em si, a dimensão da palavra escrita e sua força no universo popular, face à repressão policial à ela. “No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potência” (Foucault, op.cit: 139).

⁵²⁴ De subversivo à filho do “capeta”, a narrativa do governador, no caso, busca outra roupagem para se sustentar ideologicamente junto a mulheres e homens simples da vila; da ideologia política à religiosa.

Se for morta ou condenada
Porque desta vez fui bastante ameaçada⁵²⁵

27º poema⁵²⁶

Hoje calcei meu velho sapato,
Amarrei lenço na cabeça,
Peguei corda e machado
E fui buscar lenha no mato.

Mais muito preocupada,
Fiz o feixe de linha
Mas depressa virei o pé na estrada.

Parecia dizer meu coração,
Que o Sr. Iris Rezende havia chegado
Na Vila Mutirão.

Não posso ser interrompida,
Voltando depressa quando fui entrando
Na Vila já encontrei ele já de saída.

O feixe de lenha muito pesado,
Joguei no chão o feixe e o machado
E parei na frene do carro
E só tive que ficar parada.

Ele abaixou o vidro do carro
E deu a mão para mim cumprimentar
E sem receio peguei na mão dele
Com a minha cheia de carvão⁵²⁷.

Perguntou, tudo bem, o que a senhora deseja.
Eu respondi, não estou tão bem porque ainda
Não recebemos o terreno de nossa igreja.
Ele depressa respondeu: vou providenciar.

Eu disse, se demorar
Vou fazer como no dia da inauguração
Ou o senhor já se esqueceu?

Vejo como é bom pressionar,
Porque isto foi por volta das 12h,
Quando foi às 18h, mandou o Dr. Solon
O terreno nos entregar

⁵²⁵ A polícia militar, sob comando do governo estadual, é, desde o regime militar, uma das que mais mata no país. Em “*Violência policial segue sem freios no Brasil, denuncia Human Rights Watch*”, portal *GI* informa: “Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 437 policiais foram mortos no Brasil em 2016, a grande maioria fora do horário de serviço. No mesmo ano, 4.424 pessoas foram mortas por policiais no país, um aumento de 26% em relação ao ano anterior” (18/01/2018).

⁵²⁶ Ibid: 20.07.1984.

⁵²⁷ “La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política” (Foucault, *op.cit*: 140).

Cemitério de Inocentes

Vou contar uma história
da Vila Mutirão. Antigamente
era um campo adormecido,
debaixo de um sol clemente.
Hoje é a cidade dos crimes,
onde morre muita gente. Um cemitério
tão grande, onde dormem os inocentes.

Vila Mutirão. Antigamente
era um paraíso adormecido.
Hoje é a cidade dos crimes
por todos bem conhecidos.
Na chafia do Valdeci
Muita gente tem morrido.
Os filhos ficam sem pai
e as mulheres sem marido.

Quem ler esta história
fica tão penalizado
de ver morta e na praça pública
uma moça tão educada.
Não esperava ser vítima
na hora morreu matada⁵²⁸.

Valter, moço jovem na praça
também morreu. Foi crime monstruoso
que o chefe cometeu
O povo da Vila Mutirão
nesta hora entristeceu
De ver o rapaz morto
que nem um gemido deu.

O calango muito valente
também foi vitimado,
escapou seu irmão
da unha dos malvados
muma hora tão penosa
quase morreu matado
porque procurou: Justiça
no escritório do delegado⁵²⁹.

⁵²⁸ “No período de 2015 a 2017, a taxa de homicídios do País cresceu de 29,9 a 30,8 mortes por 100 mil habitantes. Com o crescente número de assassinatos nos últimos anos (63.895 somente em 2017), o Brasil se tornou a nação onde mais se mata no mundo. A taxa de homicídios brasileira está entre as 15 maiores do planeta” (*Carta Capital*, Brasil debate, 2018, outubro 04).

⁵²⁹ No período pós-governo militar, os governos estaduais, à exceção de Henrique Santillo, a violência policial contra movimentos sociais, incluindo meninas e meninas em situação de rua, segundo do artista, educador popular e dramaturgo Sebastião Taveira, do projeto Barro Midori. “Então, a Polícia Militar atacou. Com socos, pontapés, golpes com os fuzis e a coronha dos revólveres. Mulheres chorando, sangue escorrendo das cabeças golpeadas. E o desejo de resistir sendo muito maior que a violência que as autoridades mandaram espalhar na invasão [...] Mas a violência contra invasores não acabou a 15 de março de 1985” (*Revista da Arquidiocese*, 1983: 598).

Apareceu outro rapaz
com o corpo todo furado.
O Valdeci logo afirmou
este morreu suicidado.
Mandou que abrisse inquérito.
De acordo com o delgado
vai chegar a Justiça Divina
este crime vai ser confessado.

Muito Breve nós veremos
estes crimes serem punidos
com a vitória da oposição
e grito gemido
deste povo tão humilde
que tanto tem sofrido
nas garras do Valdeci
que é o chefe dos bandidos⁵³⁰. (Ibid: 8)

ABC do casamento⁵³¹

Todo rapaz quando casa
Pensa que vai entrar no paraíso
Não está consciente ou perdeu o juízo.

Zanguei com o casamento
Quero saber quem não se azangue
Eu quando disso me lembro
Na veia altera o sangue

O til é a letra do fim
Dela eu tenho pena e tenho dó
Antes morrer mil vezes
Do que casar um vez só⁵³².

6.3. Do conhecimento e outras insurgências nas lutas sociais populares

6.3.1. Das sombras da noite e das sombras da opressão – classes sociais e periferias

Em volta do barraco que a Prefeitura tinha mandado demolir, os posseiros formaram um cordão humano. Instantes antes, haviam convencido os trabalhadores braçais da Prefeitura a não aceitar aquelas ordens absurdas. Então, a Polícia Militar atacou. Com socos, pontapés, golpes com os fuzis e a coronha

⁵³⁰ Uma referência ao governo Iris Rezende, derrotado, em 1998, por Marconi Perillo que, de fato, não alterou a relação da polícia com as camadas populares. No período de seu governo, houve fortalecimento do crime organizado. °

⁵³¹ Ibid: sd

⁵³² “Em paralelo, porém, apontaram igualmente o forte papel jogado pelas mulheres, destacando as artes da sedução como um elemento específico do domínio feminino. A concepção da mulher como agente cativo nas relações sexuais e afetivas foi apresentada como um fator relevante na interpretação destes conflitos, onde o sexo emerge como um espaço de poder controlado pela mulher. Porque “tem muito homens, não é só um”, as acusações de adultério, vistas no cruzamento da interpretação do Islão com as práticas e costumes locais, adquirem contornos próprios” (Meneses, 2008: 82).

dos revólveres. Mulheres chorando, sangue escorrendo das cabeças golpeadas. E o desejo de resistir sendo muito maior que a violência que as autoridades mandaram espalhar na invasão.

Cenas com esta ocorrência com muita frequência nos quatro anos do governo Ary Valadão, particularmente no tempo em que Índio Artiaga foi prefeito de Goiânia. Derrotado o PDS nas urnas, os moradores de invasão sonhavam, se não com a doação dos lotes por eles pleiteada, pelo menos com o respeito a seus direitos mínimos de modo a poderem continuar sob um teto, ainda que não legalizado.

Mas a violência contra invasores não acabou a 15 de março de 1985. A cena acima descrita aconteceu dia 26 de agosto último, na invasão do Jardim Botânico, em Goiânia, sendo prefeito municipal o ser. Nion Albernaz e governador do Estado o sr. Íris Rezende. O primeiro, nomeado pelo segundo. Mas este, eleito pelo voto direto do povo goiano, que lhe conferiu por esmagadora maioria a legitimidade que os três últimos governadores não tinham (*Revista Arquidiocese*, 1983: 598).

O trecho, anterior, não só confirma as dimensões das lutas populares pelo solo urbano e direito de morar e viver em paz em Goiânia, mas, de modo especial, reforça perspectivas centrais deste texto quanto aos limites da democracia que está disponível, em cada época nos últimos 130 anos. Quadro em que as elites, mais conservadoras ou mais progressistas, segundo critérios como se auto-definem, estão determinadas a fundir os interesses do capitalismo e os seus, na gestão do Estado nas democracias de ocasião, mesmo que, para isto, tenham que utilizar a violência, policial e jurídica,

E, ao mesmo tempo, ter as narrativas mediáticas como suporte⁵³³ para sustentar suas ambições e projetos, além de justificar a violência que, com frequência, incluem a tortura e o extermínio. Antes, nos processos mais intensos das lutas urbanas; agora, de gente pobre e negra/parda das periferias urbanas e na criminalização dos movimentos populares. “*O rapazinho, um menor, foi cercado e executado pela polícia no galinheiro, no fundo da casa lá na Nova Esperança. Diante do bombardeio dos meios de comunicação, a mãe, três dias depois, não tinha certeza se foi mesmo uma execução*”⁵³⁴

À época, repercutiu forte a execução, pela polícia civil, de presos que, supostamente, fugiram de delegacia⁵³⁵, embora um deles, Edilson Valério, o Grandão, cumprisse “pena no Cempaigo⁵³⁶ e foi levado à DFRVA⁵³⁷, após denunciar policiais de receber propinas para soltar detentos no final de semana” (*O Popular*, 1982: 15).

⁵³³ O que retorna, também, ao mídia-suporte com Marcondes, op. cit.

⁵³⁴ Silva, Paulo José - in *Seminário de Comunicação Popular*, UFG, 2,3 e 4 . 10. 89. cf. Dos Reis Rocha, N. J., op. cit., (1990: 170).

⁵³⁵ Versão corriqueira nas polícias, no Brasil, como maneira de justificar as possíveis execuções.

⁵³⁶ O Centro Penitenciário de Atividades Industriais do Estado de Goiás – CEPAIGO, autarquia criada pela Lei n°. 4.191, de 22 de outubro de 1962.

⁵³⁷ Delegacia de Furtos e Roubos de Veículos Automotores, inda existente.

Jornais⁵³⁸ citam euforia entre delegados, agentes, peritos e funcionários da Segurança Pública, com os métodos de ação: “Pátio e a sala de corpos da Divisão de Medicina Legal eram disputadas pelos policiais que queriam ver os cadáveres” (idem: 15).

Os executores da matança não preocuparam em economizar tiros: Giovanni, Júnior e César foram mortos com mais de 15 disparos. Para explicar as mortes, a polícia usou de ironia, falando em troca de tiros entre bandidos ou em desova feita por policiais de outros Estados [...] Nos três achados macabros, os corpos foram deixados em local desabitado mas com possibilidades de servirem de trajeto para os moradores da região [...] César foi alvejado nas costas por quase uma dezena de disparos; Giovanni foi baleado no pescoço, próximo à clavícula, e um de seus dedos foi parcialmente decepado por um disparo. Júnior foi executado com um tiro na nuca. Para a hipótese de tiroteio entre grupos, armas não foram encontradas. Só sangue e estilhaço de vidro.

[...] **Muitos riam quando se mencionavam ‘direitos humanos’, achando normal torturar e até mesmo matar bandidos, pois eles são perigosos e homicidas e a política não está equipada para enfrenta-los em equilíbrio de forças, nem ganho o suficiente** (ibid: 15-16)⁵³⁹ (Grifo do pesquisador).

“*Onde estão os três rapazes da Vila Papel?*”, pergunta o *Diário da Manhã*, um mês antes da execução dos sete. Em janeiro, 8, os ajudantes de pedreiro Manuel Antônio Joaquim da Silva, Pedro Santana de Melo e Manoel Roberto da Silva foram presos na mesma delegacia. Uma semana depois, o juiz Alfredo Abinagem determina a liberação dos três, que, oito meses depois, não haviam chegado em casa. Num ambiente de violência oficial contra gente da periferia e de posses, a mãe de um deles, Carolina da Conceição Silva, culpa a polícia pelo desaparecimento de seu filho (Honorato, 1982: 15).

O drama da família de dona Carolina começou em 1972, quanto tiveram que vir para Goiânia na busca de um vida melhor, **pois em Formoso⁵⁴⁰, distante 417 quilômetros da capital, não ‘ havia mais lugar para nós ’**. Aqui, não tiveram sorte e hoje residem num pequeno barraco de madeira na Vila Papel, **onde são considerados invasores** (idem: 15)⁵⁴¹ (Grifos do pesquisador).

A cumplicidade de boa parte da mídia convencional não se dá apenas em reforçar preconceitos contra este ou aquele grupo social entre as categorias dos *inintégrables*⁵⁴² - o que já assegura um enorme espaço de manobra no sentido punitivo também para a justiça - como se presta a divulgar versões, fabricadas pela polícia e pelas diversas instâncias de poder, como se fossem informações verdadeiras. A prática costumeira de bombardeio, às vezes criterioso,

⁵³⁸ Na época, repórteres policiais de três, dos quatro diários existentes, eram, ainda, estudantes de jornalismo ou recém-formada/os (Conceição Freitas, José Luis e José Lindomar de Almeida) que fizeram um acordo antifurto e, com a troca de informações entre ela/es, evitavam que os jornais não publicassem as notícias, temendo os concorrentes.

⁵³⁹ Ibid: 16.

⁵⁴⁰ O que se refere aos conflitos que levaram ao movimento de Trombas e Formoso, tratado no item 2.3.3.

⁵⁴¹ Honorato, Carlos - *Onde estão os três rapazes da Vila Papel*, in *Diário da Manhã*, 14.07.82, p.15.

⁵⁴² Agamben, 11-12 fév-1995, p. 6.

que, ao martelar incessantemente, tem conseguido, em muitos casos, fazer uma inversão radical da realidade rumo à projeção fictícia e ideológica que se deseja.

Questões que vão reforçar nos meios sociais populares, no caso, também entre posseiras/os, nas questões como as relacionadas ao solo urbano, a necessidade de se investir energia e encontrar recursos financeiros – e mesmo parceiras – que contribuam no sentido de permitir a construção de um sistema de comunicação, sobre cogestão coletiva e comunitária, que, mais que contrapor a chamada mídia burguesa, fosse capaz de fazer circular, no movimento e no conjunto da sociedade, as informações e bens culturais de seu interesse na defesa de uma causa, para elas/es, justa:

A luta pelo direito a ter um lugar para morar, a resistência nas invasões avançou muito no ano de 1983. Os posseiros urbanos sentiram uma coisa muito importante: o trabalhador não é igual ao grandão, não é igual ao dono da imobiliária. **Está muito claro que existe uma luta entre o pequeno e o grande e a gente está de um lado ou de outra.** Esta é a razão que faz com que a Secretaria de Ação Urbana mande a polícia **ameaçar e retirar o trabalhador de sua posse, não importando se tem que espancar até mesmo velho, mulher e criança.** Assim é que, mesmo o PMDB prometendo acabar com a violência **contra o pobre e o posseiro**, no ano passado houve violência no Jardim Botânico, no Urias Magalhães, no Jardim Boa Sorte, no Bairro São Francisco, na Ciclovía e na Chácara do Governador (*Quatro de Outubro*, 1984: 2)⁵⁴³ (Grifos do pesquisador).

No início do primeiro governo no quase pós-ditadura militar, eleito com plataforma mais avançada de justiça social e, até mesmo, agroindústria no interior para se evitar a vinda de gente do campo para a cidade grande, como apregoava, em comícios, Iris Rezende. Em ligeira ilusão democrática, março-1983, após a posse, a União das Invasões escreve ao governador, solicitando encaminhar as doações de lotes, conforme compromisso público, “amplamente divulgado pela imprensa”, como reconhecimento à luta das/os trabalhadoras/es e não como gesto paternalista.

Sabemos que esse fato isolado (se isolado) não resolve de todo a situação de miséria do povo que vivem hoje nas favelas. Sabemos que as raízes do problema está no modelo econômico pelo Regime Militar implantado. Atendendo a uma Política que vem concentrando as riquezas nas mãos de uma **pequena elite, às causas do Arrocho Salarial, do desemprego, da miséria que cada vez mais pesam nos ombros da Classe Trabalhadora** (idem: 2) (Grifo do pesquisador).

Abrindo o leque de suas inquietações, o movimento, via sua entidade, já rebatizada como União dos Posseiros Urbanos do Estado de Goiás, investe contra a agressão noturna da Polícia Militar à famílias acampadas em frente ao Palácio do Governo, reivindicando terra. As contradições entre discurso e práticas das políticas (não) públicas, ao lado dos conflitos no governo com slogan *o povo no poder*, ajudam acelerar a compreensão de uma

⁵⁴³ Ano I, nº 2, fev. 1984, p. 1.

luta de classe: os que trabalham e produzem; e os *tubarões* que constroem, com o aparato estatal-jurídico-policial, a desigualdade.

Com muita luta mostramos, que a culpa das invasões de terra, a culpa do desemprego e a da fome não é nossa. **A culpa é dos grandes 'TUBARÕES'** que concentra as terras e as riquezas em suas mãos. A culpa é também do Governo que só executa as leis que ajuda os grandes. A culpa é também dos parlamentares que só aprovam as leis que ajudam os tubarões. A culpa é também dos juízes que servem de jagunços dos ricos.

Mostramos que o empobrecimento da população é culpa do sistema injusto em que vivemos. **A culpa é do sistema capitalista que incentivam a exploração, a desigualdade, a violência** (*Quatro de Outubro*, 1982: 3)⁵⁴⁴. (Grifos do pesquisador).

Utilizando, simbolismo ainda vivo no imaginário coletivo, em “*As sombras da noite e as sombras da opressão*”, a UPG lembra que direito de ocupar praças públicas foi reconquistado durante “a ditadura militar”, e que “o PMDB, que tanto combateu o PDS e os seus desmandos, parece hoje querer reeditar as páginas negras da repressão policial contra o povo indefeso”. E lembra debate⁵⁴⁵, “na Televisão Anhanguera”, em que Iris, com fotos da violência contra a Nova Esperança, garantiu que, se eleito, “**nunca mais a polícia será usada contra o povo**”. E o ataca de maneira áspera:

Hoje passados três (3) anos deste debate fica para nós posseiros de três coisas, uma:

1º- **Ou o Sr. Iris Rezende é um grande mentiroso ou**

2º- Ele perdeu a memória ou

3º- Ele **não tem controle sobre a sua polícia** (UPG, 1985)⁵⁴⁶ (Grifos do pesquisador)

A cidade é intenso campo de batalha simbólica, onde os lados se opõem também no cotidiano, mesmo quando a paz aparente das ruas esteja subornada por megas narrativas midiáticas e, daí, na violência justificada que elas, ao cumprir seu papel principal de combate nas sociedades, sempre se dedicam. A comunicação popular, no caso, compreendida e edificada nos processos desse cotidiano e das lutas sociais - com avanços, recuos ou derrotas - contribui a apontar as contradições mais profundas da ordem que impõe tal combate e, ainda, os caminhos da transformação do mundo.

[...] lendo este Boletim, podemos ver que cometemos erros e já tivemos muitas vitórias. Mas a maior lição que aprendemos é que nós, os pobres, precisamos ser unidos para poder vencer [...] **aprendemos que as autoridades tão do lados dos ricos e os trabalhadores com sua união e força é que vai ter que mudar o mundo** (*Boletim Informativo*, nº 3, setembro, 1980: 2) (Grifo do pesquisador).

6.3.2. O dia em que Paulo Freire foi ter com uma gente simples, nas suas posses⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ *Quatro de Outubro*, edição 18. 10.1982.

⁵⁴⁵ Debate eleitoral com o então prefeito Índio Artiaga no dia 08 de janeiro de 1982.

⁵⁴⁶ UPG, in “*As sombras da noite e as sombras da opressão*”, jan. 1985.

Na região norte, **dicá do córrego**, somos mais de 50 mil moradores e não temos nenhuma escola de 2ª grau. Não temos nenhuma posto de saúde, e muito menos hospital, temos mais **de 6.000 crianças sem escola, não temos água encanada e nem esgoto.**

No mês de dezembro saiu o **comunicado nº 6**, contando para todos os moradores, que a prefeitura e o Estado não quiz fazer o grupo para nós. No comunicado foi feitas algumas perguntas, jogando sugestão do que nós devia fazer

Todos os companheiros acharam **que nós mesmo é que devia fazer o grupo**, porque as autoridades não estão interessadas em fazer o grupo para nós e não não estamos dispostos a deichar nossas crianças sem escola.

Saiu a idéia de fazer mutirão todos os domingos. Já teve oito mutirão e o alicerce de 3 salas de aula já está pronto. **Os mutirão estão muiito animados e quase todos os domingos vem gente de outras invasões participar dos mutirão.** (*Comunicado*, 1981: 3)⁵⁴⁸. (Grifos do pesquisador)

O *Comunicado*, anterior, revela três coisas: 1. A preocupação com a educação das filhas e dos filhos, ainda que o Estado se mantenha indiferente, em principio, às demandas populares; 2. A importância do método da comunicação popular, no caso via *Comunicados*, que, das leituras coletivas quadra a quadra, desemboca na compreensão (objetiva e subjetiva) e na participação comunitárias; 3. Fenômeno que levará também à mobilização para além dos limites do bairro, pois “vem gente de outras invasões participar dos mutirão” (idem: 3).

Não é só a experiência dessa ação, cuja sedução extrapola o bairro, mas a linguagem que trabalhará a mensagem construindo a imagem de que a resposta coletiva para os problemas brota do pensamento, da conversa. Portanto, “*saiu a idéia*”, pensou-se que, ao mesmo tempo - e o que parece determinante - em que se aponta para aperfeiçoamento e eficácia da organização de quadra, dos micro-parlamentos como sustentáculo da democracia interna, do referendun às decisões do coletivo através de suas assembleias.

Todos os companheiros acharam que nós mesmo é que devia fazer o grupo, porque as autoriddes não estão interessadas em fazer o grupo para nós e **não estamos dispostos a deichar nossas crianças sem escola.**

[...] Essa semana aconteceu uma experiência boa. Uma quadra deu um caminhão de saibro. Outra quadra deu 3 mil tijolos. Uma outra quadra deu 3 metros de brita e outra deu 4 metros de areia de cimento. Outas quadras estão se organizando para dar a sua contribuição (ibid: 3) (Grifo do pesquisador).

“*Aí, saiu a decisão de nós mesmo construir a nossa escola*”. O *comunicado* nº 6, da Nova Esperança, em 1980, abre, no entanto, uma pista, um tanto objetiva, da dimensão

⁵⁴⁷ Narrativa que se aproxima, nas suas provocações, de *TV Criança Lambança: sete anos depois, o espanto. – Ou o dia, de sol, qme que Foucault foi ao Pompéia e viu que vida na periferia é fogo* (Rocha et al, 2002).

⁵⁴⁸ *Comunicado nº 7*, ed. 17.02.81.

que a educação ocupa no imaginário popular, ainda que ultrapasse os limites e os formatos que o projeto oligárquico⁵⁴⁹ do Estado tratou quase sempre as questões referentes à chamada educação das camadas populares, marcada por um descaso ou deliberada determinação em destruí-la desde que não reproduza, como ocorre atualmente, quando 60 mil escolas foram fechadas nas zonas rurais.

Já o comunicado 26, dezembro, critica dois vereadores, Jorge Hidasí e Daniel Antônio, do ex-PMDB, por estimular moradores da quadra da futura escola a resistir à toda negociação. Mas, na sua educação de dezembro, 1985, deseja feliz natal à comunidade e reafirma que, no ano novo, “tenhamos mais disposição e união para lutar contra o desemprego, contra a fome, pela legalização e doação dos lotes e pela Reforma Agrária Imediata”. E, na edição de janeiro, comunica “a todos moradores, mais uma vitória de nossa luta: o Funcionamento da Escola”:

1. As matrículas estão abertas a partir de 2ª feira dia 07 de janeiro com início às 12:00 horas na Casa de Reunião.
 2. O concurso para professores será dia 12 próximo e as inscrições iniciam dia 08, e, estão sendo feitas na Associação dos Funcionários Públicos- cito à Rua 70, nº 199, centro.
 3. convidamos os moradores para a Assembleia geral dia **12.01.85** às 14:00 horas, na Casa de Reunião.
- Participem: 24ª Assembleia da União dos Posseiros Urbanos do Estado de Goiás.
Dia: 20 de janeiro no Auditório da reitoria da UCG.
Assunto: **Renovação do decreto**: Urbanização das Áreas e Doação dos Lotes (Comunicado 29, 1985: 2)⁵⁵⁰ (Grifos do pesquisador).

Capacidade mobilizadora e poder de pressão da Nova Esperança levam à uma escola em prazo curto, face à lógica oficial nas relações com as demandas populares e da periferia. Algo que não ocorrerá com a maioria das posses urbanas. Assim é que, na posse do Jardim Guanabara – à cinco quilômetros do campus 2, da Universidade Federal de Goiás – Manuel Jardim de Oliveira, *seo* Mané, um ex-seminarista e pedreiro profissional desempregado e doente, funda uma escolinha que, além de evitar que “morresse de fome”⁵⁵¹, resolve, parcialmente, a questão.

Em conversas com a comunidade, ficou estipulado que o professor receberia, à época, uma contribuição mensal, Cr\$ 2 mil (dois mil cruzeiros)⁵⁵², de quem pudesse pagar e passou a atender 60 pessoas, entre crianças e adultos, em três turnos diferentes. Mas, segundo uma das mães, Maria Helena, “*se a gente não tem dinheiro num mês, paga*

⁵⁴⁹ O conceito está em Paixão e Silva (2013); Carone (1972); Moreira (2000); Campos (1987); Borges (1990); Leal (1986); Faro (1993); Moraes (1974); Palcín (1990); Villaça e Albuquerque (1965).

⁵⁵⁰ *Comunicado 28*, jan. 1985.

⁵⁵¹ “Uma escola que ensina e aprende”, *op. cit.*, pág. 7.

⁵⁵² A moeda cruzeiro sofreu ataques e teve uma desvalorização tamanha que o governo Sarney, em 1986, a substituiu pelo Cruzado. Entre os anos de 1983/85 a inflação acumulada foi de 230%.

quando tiver, mas a criança continua na aula. Isso é importante, porque a gente que é pobre não tem nada pra deixar pros filhos, só educação. E se a gente não deixa nem isso, é muito triste” (idem: 7).

Numa posse, onde, à época, 200 crianças esperavam uma vaga, seo Mané fez uma escola progressista e sem castigos. Quando alguém falta à aula “*e você pergunta o porque, a resposta é uma só: eu num vi porque tem dois que não tem nada pra comer em casa e eu tava passando mal, tava com fome. E, então, como castigá-lo diante disto?”*. Em *A Geografia da Fome*, Josué de Castro (1957) já revelava que este problema está na concentração de riquezas e das terras. Assim, a escolinha, enquanto método, ensina, se diverte e aprende:

[...] ajudar cada aluno a crescer, de acordo com o dom que tem. Se a criança tem jeito pra desenho, ou para ensinar, eu tento ajudá-lo nesse sentido. Aproveitar da peraltice das crianças para fazer com que elas fixem melhor as lições, se divertindo. Assim, faz parte do método de ensino a realização de festinhas, onde as crianças cantam, dançam, fazem dramatização. Isso serve de incentivo para que a criança goste de estudar e aprenda a viver socialmente, porque tão importante quanto à cultura é a educação, coisa que os estabelecimentos de ensino parecem ter esquecido (Ibid: 7).

Noutra ponta da cidade, região Oeste, José virou um dos heróis das cartilhas produzidas pela escola comunitária. Sai, portanto, Tiradentes, um herói “distante” - morto por liderar rebelião contra o domínio português ainda na colônia, estimulado por ideias libertárias difundidas pela revolução francesa - entra José, 78 anos, tenente aposentado, preso ao defender seu barraco da investida da polícia. Nesse ambiente, 26 alunos, frequentam a escola de alfabetização, criada e funcionando com recursos da própria coletividade.

Ali, na rua das Vitórias, de terça à sexta-feira de todas as semanas **se reúnem lavadeiras, carroceiros, carpinteiros, vendedores ambulantes**. Utilizando o método Paulo Freire, uma equipe escolhida pela comunidade⁵⁵³, as cartilhas foram montadas a partir das palavras chaves, “**palavras da luta da gente**”, **como lote, sindicato, fome, inflação, novela, José** (ibid:7)⁵⁵⁴ (Grifos do pesquisador).

Sem *professora/or* formalmente constituída/o, as aulas são “*conduzidas*” por duas pessoas, uma delas, Aparecida, lavadeira. Sem, ainda, ponto de referência, “*as questões surgem e, se a gente não sabe, outro aluno responde*”. O método estimula o raciocínio –

⁵⁵³ A equipe que elaborou as cartilhas são Aparecida, Sebastião, Batuira, Nice, Eulange, Ângela e Zezinho. “Uma escola que ensina e aprende”, *op. cit*, p. 7.

⁵⁵⁴ Ao contrário dos métodos de alfabetização convencionais que partem de um mínimo de palavras que o alfabetizando deve conhecer em cada etapa, o método Paulo Freire fundamenta-se nas palavras chaves, vinculada à realidade dos estudantes, de onde articulam não só outras palavras, mas, antes de tudo, “uma leitura do mundo”.

parte-se de palavra-chave e se estabelece domínio de cada etapa da reflexão – e não a memorização⁵⁵⁵ do grupo que tem Feliciano (55 anos), Joseta (38), Mauro (28), Francisco (14) e Maria Luiza (35) e sete filhos, que “*espera que Deus libere a memória da gente, porque fica mais fácil até para a gente achar as ruas*” (ibid: 7)⁵⁵⁶.

A escola popular, tradição muito comum nos movimentos e grupos organizados, na cidade e no campo, marca a história do país e do continente. Assim é que Marti reclama o professor ambulante, que iria à casa de camponesas/es que, mais que as tecnologias, desejam a ternura (1983), e, de certo modo, antecipa propostas de uma pedagogia específica que, mais tarde, Freire sistematiza numa pedagogia do oprimido. Antes, Rodriguez reivindicaria escola que estimula o raciocínio e não a *decoreba*. Em vez do latim, o quéchua, o quichua (*apud* Pietro, op.cit); as línguas originárias, afinal⁵⁵⁷.

Esforços articulados, historicamente, em alguns casos, para não só facilitar um tipo de comunicação desejada com universos e rotinas letradas/os, nas cidades, mas com a perspectiva de superar limites impostos por elas que concebem a *cidadania* como plataforma a mais de injustiça e de privilégios (Rama, op.cit; Dias, op.cit). Nesse longo contexto, ganham significado as escolas de fundo de quintal, dos quilombos (urbanos e rurais) e dos assentamentos no sentido de capacitar quadros populares para desvendar os segredos da escrita e seus contratos⁵⁵⁸, bem como assumir outros embates necessários.

A *educação*, no universo da gente que chega do campo e ocupa a cidade, vai além de apenas aprender a ler e escrever. “*A luta é uma escola*”, alerta Carmelita. “*A tv ambulante foi essa escola*”, diz Barbosa. Dimensões que Castells identifica, também, nas lutas sociais pela Moradia em Madri. A luta pela escola e pelo direito de aprender⁵⁵⁹ avança e se atualiza, no presente, na escola popular de comunicação *Casa das Palavras*, atualizada nessa aliança movimentos sociais populares e o núcleo de comunicação compartilhada da UFG, hoje laboratórios integrados *Magnifica Mundi*.

6.3.3. Da peleja mais contundente pelas liberdades plenas – as rádios livres

⁵⁵⁵ Quanto ao método na pedagogia do oprimido, ver Freire (2013, 2012, 1977 e 2014).

⁵⁵⁶ “Uma escola que ensina e aprende”, *op. cit*, pág. 7.

⁵⁵⁷ Muito recente, no país, as escolas em línguas originárias. A UFG, por exemplo, tem , desde 2006, licenciatura em Educação Intercultural para formação e professoras/es destes povos, hoje no NTFSI.

⁵⁵⁸ Reencontra-se, aqui, a observação de camponês de Trombas e Formoso entre os mistérios da mata e os das letras.

⁵⁵⁹ Uma reivindicação marcante, sobretudo, nas escolas do campo, exemplo do Sertão e das escolas família agrícola.

Há exatos 40 anos, depois que Robinho Azevedo sugeriu *travar e ganhar, também, a batalha da informação* (Rocha, op.cit), a primeira rádio comunitária, em cogestão de movimentos sociais populares, *Noroeste FM*, 87.9, fez sua transmissão experimental exatamente no segundo ponto mais alto da cidade, consolidando, assim, a trajetória de luta do movimento de posseiras/os urbanas/os pelo direito em distribuir, para o todo social, conteúdos em informação, bens culturais e conhecimento de seus interesses, sem qualquer mediação do capital e de suas elites locais.

Sua inauguração, em março de 2019, no setor Morada do Sol, seguindo, ainda que de maneira indireta, a trajetória da *Rádio Alternativa*, 104, FM, que por muito tempo funcionou de maneira livre - e quase clandestina - na Nova Esperança e com intervenção simbólica e política nos demais bairros existentes na região e em outros movimentos sociais. Práticas que, repete-se, valeram um processo, na polícia e justiça federais⁵⁶⁰ já que, à época, o radiolivrisimo era enquadrado na lei de segurança nacional (Matellart, op.cit; Coelho, 2002; Machado et al, op.cit.)

A história das rádios livres comunitárias, em Goiás, se inicia com dois polos marcantes: *Meia Ponte*⁵⁶¹, em Pirenópolis, a 125 quilômetros de Goiânia, e as emissoras - ao lado e, às vezes, utilizando o mesmo nome da *Alternativa* - do movimento pelo solo urbano. Os riscos da repressão policial-jurídico, a inexistência da internet e altos custos de equipamentos dificultavam, ao contrário de hoje, a construção dessas rádios apesar da eficiência e forte apelo popular. Assim, foi necessário um *esconde-esconde* em relação à polícia, como gesto político contínuo, de resistência e sobrevivência⁵⁶².

São coisas que vão acontecendo **porque a cada “taca” da polícia, você tinha que discutir a próxima estratégia. A polícia pegou nós aqui... então não podemos repetir esse erro. Uma vez polícia prendeu nossas cornetas. Então não dava pra gente dar bandeira de novo com as cornetas. A polícia queria me prender uma vez com uma câmera Panasonic. Bom, se a polícia prendesse aquela câmera, pronto, acabou a TV AMBULANTE, era a única coisa que nós tínhamos.** Então, em cada momento você vivia uma tática... ‘a própria forma de você toriar o pau é que o tom do machado’. **A polícia vai prender as cornetas, então amarra as cornetas lá na galha do pau, porque na hora que a polícia chegar, você pega apenas o microfone com o amplificador e sai correndo. Então, a corneta vai fiar lá em cima e policial não vai subir em poste para tirar corneta. Então, você vai criando fatos e condições, que vai permitindo você sobreviver.** Por exemplo assim funcionava a rádio... e era uma maneira... é claro que uma corneta em cima de um fusca, ela tinha uma área de alcance, lá no poste ela tinha outro. Então, essas técnicas você via, vivendo (idem: 91) (Grifos do pesquisador).

⁵⁶⁰ O processo recai sobre Helio Antonio Oliveira, então presidente da Associação de Moradores da Nova Esperança.

⁵⁶¹ Conferir, neste sentido, *A Rádio é Legal* (Rocha et al, 1995). Ainda Cruz (1995), Lima (1995) e Santos (1995).

⁵⁶² Algo bem retratado no documentário *Piratas para quem?* (Gomides e Peixoto, 2018).

A internet, além de permitir transmissão *dois-em-um*, com longo alcance - em ondas eletromagnéticas e via web - facilita participar na cogestão, na produção e na apresentação de programas à distância, via computador ou mesmo celular. E, em certos casos, ajuda driblar a vigilância e repressão policial pois os estúdios não precisam, necessariamente, estar, como antes, junto aos transmissores. Na Nova Esperança, o transmissor, mudava de endereço. Até à aliança tática com policiais, do bairro, e ficou bom período na Casa de Reunião, vizinha de muro do posto da própria polícia militar.

Assim, posseiras/os se inserem no movimento nacional de rádios livres e se ligam, de maneira objetiva, à vertente mundial da disputa popular pela democracia simbólica radical (Guatari, 1985; Berardi, op.cit; Dowing, op.cit; Machado et al, op.cit.; Coelho, 2002; Rocha, op.cit.), porque efetiva, da produção e distribuição de conteúdos imateriais, nas sociedades. As rádios, como instrumentos específicos, e o próprio movimento, em si, acabam sendo espaços de aprendizados, articulação e multiplicação das experiências noutros movimentos e grupos sociais, incluindo povos originários.

Recebido com desconfiança no Brasil - temia-se violenta repressão - o movimento pertence a quem o constrói, todas e todos - “são uma legião” - que sabem que jamais “poderão se exprimir de maneira conveniente nas mídias oficiais”. O esforço articulador é criar “as melhores condições de força possíveis para os movimentos de emancipação dos jovens, das mulheres, dos negros, dos trabalhadores, das minorias sexuais, dos ecologistas, dos pacifistas, etc.” (Guatari *apud* Machado et al, 1986: 11). E, ainda, de quem que não lê ou escreve em código linguístico específico - e legitimado.

Para o autor, as rádios livres não são filhas fantasmagóricas da “belle époque dos meia-oito”, segundo jornalista da Folha de S.Paulo, “trata-se, pelo contrário, de um movimento que se instalou, nos anos 70, como reação à uma certa utopia abstrata dos anos 60”. Representam, antes de mais nada, “uma utopia concreta, suscetível de ajudar os movimentos de emancipação desses países a se reinventarem” (idem: 12) Ao cumprir sua função mobilizadora, de embate e combate, contribuem, portanto, na organização permanente das sociedades e suas comunidades; uma escola popular.

Trata-se de um instrumento de experimentação de novas modalidades de democracia, de uma democracia que seja capaz não apenas de tolerar a expressão das singularidades individuais e sociais, mas também de encorajar a sua expressão, de lhes dar a devida importância no campo social global. Isso quer dizer que as rádios livres não são nada em si mesmas. Elas só tomam sentido como componentes de agenciamentos coletivos de expressão de amplitude mais ou menos grande. Elas devem se contentar em cobrir pequenos territórios; poderão pretender entrar em concorrência, através de redes, com as grandes

mídias: a questão fica em aberto. O que, a meu modo de ver, a resolverá é a evolução das novas tecnologias (Ibid:12).

Descentrar as redes de produção e difusão, com novos concessionários, não garantirá a pluralidade dos enfoques, para Machado *et al.* Rádio e televisão, no país, são a convergência - nunca democrática - do aparelho estatal, redes de comunicação e distribuição simbólica, sistema publicitário e indústria fonográfica, sempre organizados em forma de *pool* ou excessiva concentração. “A sociedade está excluída do monopólio que elas fabricam, pois só atua a nível de receptora de informação, mas ela própria não pode produzir e distribuir a informação que lhe interessa” (idem: 16).

Após a fase de dispersão, esboçou-se um processo de recomposição do *movimento* (palavra também muito importante no novo vocabulário italiano: Rádio Alice é uma rádio no *movimento*)⁵⁶³ [...].

A originalidade de Alice era o de ultrapassar o caráter puramente “sociológico”, digamos assim, das rádios independentes, e de se assumir como projeto.

Rádio Alice entrou no olho do furacão cultural – subversão da linguagem, surgimento de um jornal *A/traverso*. Mas ela também estava diretamente mergulhada na política e quis “transversalizar” (Guatari,1981: 57).

Três iniciativas passaram a se assumir enquanto projeto, segundo Guatari, de ser “rádio no *movimento*” e, portanto, *em movimento*: a(s) *Alternativa(s)* das posses urbanas⁵⁶⁴, a Meia Ponte e a *Magnífica Mundi*⁵⁶⁵, com laços afetivos e informais com curso de Jornalismo da UFG. Rádios livres que acabaram fechadas, temporariamente, pela Anatel/polícia federal. A primeira, quando emprestada a outro grupo, Movimento de Resgate da Cultura Popular; a última, quando em bairro junto ao campus 2, o Itatiaia, em parceria com o projeto cultural *Faz Arte*.

Assim, as transmissões dessa natureza se multiplicaram em assentamentos ou acampamentos de reforma agrária, escolas da rede pública estaduais e municipais, mulheres, sindicalistas. Algo que foi possível graças à aliança entre o movimento de posseiras/os, ex-cooperativa de jornalistas profissionais de Goiás e o núcleo de comunicação comunitária da Universidade Federal de Goiás que, de maneira consorciada, cogeriam o uso de transmissores

⁵⁶³ O que contraria o que Agamben (op.cit) atribui ao conceito e, ao mesmo tempo, vai de encontro às perspectivas vivas de posseiras/os e movimentos populares, bem como de outros teóricos, ainda que distintas em certos aspectos.

⁵⁶⁴ Embora encerrado pela ação do próprio ex-presidente da entidade, Hélio Antônio, que também, como advogado, cuidou da sua autodefesa, tais processos são demorados e desarticuladores, em muitos casos.

___ No caso da Magnífica FM, junto ao campus II da UFG, os fiscais da Anatel, depois de retirar a emissora do ar, foram surpreendidos por moradores, inclusive crianças, estudantes e professores da universidade que, em um lance rápido, confiscaram o transmissor e desapareceram com ele, na primeira esquina. Apesar de início de procedimentos, por iniciativa dos fiscais, na polícia civil, do bairro, por *desacato à autoridade* e na polícia federal. Mas, nos dois casos, não houve encaminhamentos posteriores.

que rodavam segundo as demandas de movimentos sociais e mesmo escolas de comunicação pelo país todo.

Não dá para dizer, rádio livre é isso ou é aquilo outro, pelo simples fato de que qualquer um ou uns podem fazer a sua própria rádio, falar do que bem entender ou não falar, tocar música ou cânticos, fazer entrevistas com a mãe ou a vizinha, discursar contra a morte de fulano ou o barulho das beija-flores, reclamar do salário o atrasado, dos políticos corruptos, da chatice das novelas da Globo e do SBT e da Manchete, propor melhorias para o bairro onde mora, candidatar-se a presidente do mundo, prometer acabar com a burrice travestida de inteligência do Jornal Nacional e dos meios de informação tradicionais, conversar com o papagaio do vizinho e entrevistar o filho recém-nascido da cunhada do irmão. Uma lista infindável. Livre é livre (Machado, op.cit: 33).

Rádio livre acaba, portanto, como a comunicação compartilhada e, necessariamente, postura política de recusa aos meios de comunicação do capital, mas, sobretudo, tratar das liberdades e dos direitos plenos. O que, inclusive, garante às crianças, cogerenciar a tecnologia e, ao mesmo tempo, gerar e distribuir conteúdo à cidade, em ondas eletromagnéticas. Se há quem preferiria torná-las invisíveis, “isto é:exterminar”, a “*emissão dos meninos de rua de Goiânia é uma conexão direta com as experiências significativas de rádios livres que o mundo conheceu*” (Vaz, 1996: 9 apud Rocha,op.cit)⁵⁶⁶.

6.3.4. Do fundo de quintal à *Casa das Palavras*, a vontade de uma universidade ⁵⁶⁷



Foto 15: Grupo de teatro Alma Nova, no campus da UFG, 1989.

⁵⁶⁶ “Do ponto de vista da autonomia sobre esta questão dos meios de comunicação de massa é que cem flores desabrochem, que cem rádios transmitam [...] A guerrilha da informação, a subversão organizada da circulação das informações, a ruptura da relação entre emissão e circulação de dados... situa-se no interior da luta geral contra a organização e a dominação do trabalho [...] A interrupção e a subversão dos fluxos de produção e circulação de signos emitidos pelo poder são um campo sobre o qual podemos agir diretamente.” (Guatari, 1981: 57).

⁵⁶⁷ A relação universidade - movimentos sociais ou a construção de uma universidade popular ou dos movimentos populares estão, com consistência, em Santos (2008), Berzaquen (2011), Valença (2014), Almeida (2019), Brandão (1981, 2005e, 2019), Borda (1981), Marti (1983), Gottlieb (1996), Rancière (2004).

A *experiência com a Universidade Federal, com seu Departamento de Comunicação*, foi fundamental. Hoje, se você chegar na redação de cada jornal, em cada sindicato, ligado à uma luta, tem um jornalista aí. Gente que ajuda nesses campos, fruto dessa política desenvolvida dentro da Universidade Federal. Hoje aqui em Goiânia, ao lado dos Sem-Terra, da Central Única dos Trabalhadores, da Fegip, do movimento da moradia, tem uma pessoa dessas. Um jornalista, ainda que não seja dono do meio de comunicação, mas é ligado a essa visão, a esse tipo de pensar, de compreender as lutas populares. O que, na maioria das vezes, faz com que os movimentos tenham algum espaço.

Como todos mantêm a universidade, nada mais justo do que dar uma resposta à sociedade. É uma elite caríssima, mantida com quê? Com o resultado da força de trabalho do povo deste país. Nada mais justo do que dar uma contribuição para que esse povo possa melhorar sua vida. Que esse povo possa se alimentar melhor, possa morar melhor, ter seus meios de comunicação. Então, eu acho que essa é uma resposta que precisa ser muito bem avaliada dentro das universidades.

Elas precisam de dar suas respostas, precisam de contribuir. Elas são um lugar estanque que retransmite para as cabeças de algumas pessoas todo conhecimento acumulado e que vão apenas repetir esta acumulação? Ou elas têm uma compreensão de que o que elas conseguiram aprender ali é o resultado de toda uma civilização? De todo um conjunto de pessoas. Então, a gente tem buscado fazer esta aliança, no campo da moradia popular, que deu muito resultado (Beraldo 2009)⁵⁶⁸.

A coincidência temporal de atividades do *I Encontro de Comunicação Popular*, no campus 2 da UFG, e 10º aniversário da ocupação da Nova Esperança, 1989, já revelava a existência de plataforma conjunta de busca, crítica e determinada, na construção de outra vertente de comunicação com o curso de Jornalismo, compartilhada e popular, que retorna agora no espírito do novo currículo do Ministério da Educação, para os cursos de comunicação. Ou seja, não reforçar os muros que tentam separar, com rigidez, a produção do conhecimento nesse caso.

Longas palmas rompem o silêncio didático do campus universitário, esvaziando salas de aula. Rejeitado, por três dos quatro cursos de Comunicação, o encontro teve, no campus e no bairro: show cultural, ciclo de debates, oficinas de comunicação, recital de poemas de Brecht, grupos teatrais de meninas e meninos em situação de rua e de posseiras/os urbanas/os e *O Beijo da Rua*.⁵⁶⁹ Nos painéis, pesquisadoras/es, jornalistas e leque de intelectuais populares: indigenistas, portadoras/es de necessidades especiais visuais, posseiras/os, sem-terra, prostituta, palhaços e educadoras/es de rua.

⁵⁶⁸ Beraldo, Maurício, ex-morador do Jardim Botânico, ex-presidente da UPG e da Cooperativa Popular de Habitação, além de ex-vereador. Ver, ainda neste sentido, Martins Azevedo, R., “Uma posição de classe ou uma questão de ideologia”, sobre o estágio de Serviço Social, na N. Esperança.

⁵⁶⁹ Jornal do grupo *Da Vida*, entidade das prostitutas com sede no Rio de Janeiro. Houve, no evento, o lançamento em Goiás e na Universidade.

Nos corredores do antigo Instituto das Ciências Sociais e Letras, onde a comunicação se inseria, manifestação, pouco silenciosa, da recusa direta e/ou da crença de que os muros ou os mundos da academia e da dinâmica social são intransponíveis ou mesmo autoexcludentes: “esses *meninos, descalços e sem camisa, dentro da universidade é, no mínimo, um absurdo!*”. Eram crianças e adolescentes, em situação de rua, que foram apresentar peças de teatro, construídas coletivamente em dinâmicas com o educador popular (de rua), diretor de teatro, escultor e monge, Tião Taveira.

Apesar das narrativas teóricas ou mesmo alguns projetos específicos romper este cerco e se constituir, enquanto conceito ou metodologia, no compartilhar com os movimentos sociais populares - como é o caso da comunicação comunitária que, por lógica e exclusão elitista, só é possível nesses universos - a relação universidade-movimentos sociais mais intensa durante os tempos mais repressivos do regime militar de 1964, se esvazia, de maneira considerável e contraditória, nas chamadas novas repúblicas, civilistas mas com sabores autoritários.

No caso da comunicação, por exemplo, a boa e importante convivência com a Rádio Universitária, esbarra, em determinado momento, quando a emissora veta posseiras/as nos processos de produção e apresentação do programa *A Outra Face*, sete anos no ar e vinculado à disciplina curricular obrigatória, comunicação comunitária. Vetar acesso à discoteca e ao telefone - só às quintas e sextas, 18 e 19 horas⁵⁷⁰. Pouco compreensível pela trajetória da antiga parceria, o que se temia na cogestão do microfone por estudantes e movimentos sociais populares.

Os **apresentadores do programa devem ser, sempre, alunos de Jornalismo e/ou Radialismo efetivamente matriculados na disciplina**" e que " **o uso da Discoteca Popular para a seleção de músicas destinadas ao programa, se dará às sextas-feiras, das 13 às 14 horas, assegurando-se o acesso de no máximo 02 (dois) estudantes (só estudantes de Comunicação Social)** (Ofício nº953/91: 2) (Os destaques sublinhados são e, ironicamente, do texto original⁵⁷¹. Grifos do pesquisador).

O tom lacônico do veto da direção ao programa, recebeu da UPG determinada resposta: “*não vamos legitimar uma falsa democracia*”⁵⁷². Nascia na cidade, assim, o movimento das rádios livres comunitárias e conectava posseiras/os com o que existiria de mais radical, do ponto de vista simbólico, no combate aos autoritarismos do período do governo militar e suas extensões totais ou localizadas nas instituições públicas posteriores.

⁵⁷⁰ Àquela altura, não havia sequer telefones públicos, na maioria das áreas de posse – e, ainda, não existia celular – as articulações na produção dos programas eram feitas durante a semana, para, se necessário, as pessoas serem encontradas nos locais de trabalho.

⁵⁷¹ Ofício nº 053/ 91, da direção da Rádio Universitária, 24.04.91, p.2.

⁵⁷² A conclusão é de Vidal Barbosa, ex-dirigente dos movimentos de posses urbanas e nacional da moradia.

A decisão arrasta, também, o núcleo de comunicação comunitária e popular da universidade, já implicado nas lutas sociais urbanas e nas rádios livres.

Com a recusa à meia democracia do microfone, posseiras/os retornam à *clandestinidade*⁵⁷³. Privilegiam-se, então, transmissores de fabricação caseira⁵⁷⁴, livres. As/os indesejáveis retornam à sua periferia. Na qualidade excludente, escapa a democracia simbólica na dimensão, concreta e radical, como tais movimentos ajudavam a construir na emissora. Sem espaço adequado para suas práticas, estudantes, a exemplo do vídeo, buscam o movimento para aprender determinadas técnicas ou conceitos (Rodrigues, op.cit) que caberiam, em tese, à universidade e à rádio, como seus laboratórios, assegurar⁵⁷⁵.

Se o mundo andar pra trás
Vou escrever num cartaz
A palavra rebeldia (Jonthan Silva, *Samba da Utopia*)

Na trajetória por uma *outra* comunicação (Kaplun, 1988), de bases popular e comunitária, entre movimento de posseiras/os e setor do Curso de Jornalismo, da UFG, e, por um tempo, também a ex-cooperativa dos jornalistas de Goiás – *Projornal*, não só se buscam articular compra de equipamentos e produção de jornais, boletins, tv comunitária, rádios livres, documentários, ao lado da formação de jornalistas, câmeras, fotógrafas/os e comunicadoras/es populares, se consolidou, conceitualmente, o que viria a ser a comunicação compartilhada, nas etapas do seu processo constitutivo.

Da preocupação em organizar escolas populares, para se aprender colocar no papel ideias que andam pela cabeça (Ginzburg, op.cit; Freire, op.cit; Brito, op.cit; Marti, 1983), surge, durante curso de formação em rádio comunitária no acampamento Dom Tomas (Talga, 2017), a proposta de se criar uma escola popular de comunicação compartilhada, *Casa das Palavras*⁵⁷⁶. Espaço pedagógico dos movimentos sociais - universidade para

⁵⁷³ “Está entrando no ar *Trem das Doze*, a sua viagem pelo mundo da música. Com essa chamada, Heliane, Bira, Daniela e eu, alunos de Comunicação Social da UFG, começamos nosso programa quinzenal, aos sábados, na Rádio Jornal Meia Ponte, 95.7, FM em Pirenópolis, Goiás. Acho que esse foi o desdobramento feliz de um outro acontecimento feliz, a finalização do vídeo *A Rádio é Legal*” (Santos, 1995: 43).

-----“E é em Pirenópolis que surge agora a *Rádio Jornal Meia Ponte*, “ilegal”, para os donos do poder, mas ‘o povo tá vendo que ela é legal até demais, no sentido de boa’. E nela o povo pode falar, e do jeito que bem entender, porque a ‘rádia’ é do povo, que fala português errado, até porque ele não quer saber do ‘comuniqêns [...]’

A resistência existe, subsiste, persiste. Porque como afirmou Eusébia, moradora de Calamita dos Antos. ‘o povo mesmmo qué sê u’ a famia só. Um óia pelo ôto’. E, como sonhou Félix de Guatari, ‘que milhões e milhões de Alices floresçam no ar’ (Cruz, 1995: 42).

⁵⁷⁴ “E como diria Krika, da Rádio Jornal Meia Ponte, “é aí que mora o perigo. Porque a coisa é muito simples. Basta um transmissor, que pode ser caseiro mesmo uma mesa de som um três em um” (Cruz, op.cit: 40).

⁵⁷⁵ Aos domingos, na *Alternativa*, estudantes de comunicação eram responsáveis pela programação da manhã, quando as pessoas do bairro, em boa maioria, estão ocupadas com atividades com o trabalho.

⁵⁷⁶ Núcleos iniciais, *Casa das Palavras*: 1. Projeto *Terra Encantada – gente miúda, direitos integrais –*

formar jornalistas, cineastas, radialistas e produtoras/es culturais e contribuir na construção de uma rede conjunta de comunicação popular.

Assim, *Casa das Palavras* avança sua auto-compreensão nos colóquios *Do Sertão e do Mar – palavras andantes e insubmissas* (I) e *Caminhos Peabiru e os povos cerradeiros – palavras andantes e insubmissas* (II), quando, em comitiva, estudantes e representantes de escolas família agrícola, assentamentos, escola/comunidade do Sertão, museus vivos da Esperança e comunitário da aldeia Meruri (povo Boe/bororo), núcleo de pesquisa em agroecologia, pesquisadoras/es e professoras/es universitários⁵⁷⁷ fizeram diálogos, desafiadores e mais sistematizados, com universidades pais afora.

No primeiro momento, a comitiva viajou para o Rio de Janeiro⁵⁷⁸ e São Paulo⁵⁷⁹, para diálogos e vivências com movimentos sociais populares, urbanos e rurais, teatro do oprimido, universidades e Escola Nacional Florestan Fernandes⁵⁸⁰, do MST. No segundo, mergulhou na tentativa de (re)encontro dos passos ancestrais, o mítico Peabiru, e as/os andarilhas/os da claridade, num esforço conjunto do Laboratório Modelo de Arquitetura e Urbanismo da Unila e os Laboratórios Integradados em Jornalismo Compartilhado *Magnífica Mundi*-UFG.

A esse esforço se juntam as primeiras experiências de rádios populares em rede, com transmissões, simultâneas, em rádioweb, rádios comunitárias livres ou autorizadas e webtv (*Magnífica Mundi*), como últimos passos determinantes na construção de dois - Portais, via web, o *Berra Lobo – jornalismo compartilhado* e *Médio Araguaia-Terra e Território* que, de fato, rearticulam, numa teia simbólica, movimentos sociais rurais e

comunidade e escolas municipal/estadual Santo Antônio da Parida, no Sertão, em Alto Paraíso; 2. EFAU; 3. EFAGO; 4. Grupo de *Mulheres no Combate Violência Doméstica* e Assentamento Oziel Pereira, em Baliza; 5, Núcleo Catalão (Universidade de Catalão, Assentamentos do MST e do MCP, Movimentos dos Atingidos por Mineração e Por Barragens); 6. Centro de *Formação Santa Dica dos Sertões*, MST, na cidade de Corumbá de Goiás; 7. Pré-assentamento e rádio *Buriti*, Ipameri; 8. Projeto *Energia das Mulheres da Terra*; 9. Projetos de Extensão *Médio Araguaia- terra e território*, *Terra Encantada – gente miúda, direitos integrais, Tanto Cerrado e Tanto Mar* (Brasil-Cuba), *Berra Lobo e I Ciclo Internacionl em Direitos Humanos- do isolamento à insurgência*, *Abya Yala – mostra de Cinema América Latina e Caribe. Brabo* (Brasil-Bolívia); 10. *Gwatá* -Núcleo de Pesquisa em Agroecologia (UEG), campus Cora Coralina, Cidade de Goiás; 11. *Museu Vivo da Esperança* – Jardim Nova Esperança, Goiânia; 12/13; CRJ e Faculdade das Culturas Negras, hip-hop, ciganos, quilombolas, cultos afro, etc., em Goiânia; 14. Escola e *Circo Lahetto*, Goiânia; 15. CineClube Ismael de Jesus – IFG; 16. Rádio comunitária *Noroeste*, FM, 87.9, em Goiânia; 17. Laboratórios Integradados em Jornalismo Compartilhado *Magnífica Mundi*, Curso de Jornalismo, da UFG. Além de parcerias com Projeto *Bakaru*, com Diversitas/USP, no reencontro com os mitos no universo do povo Boe; ICRT/TV *Serrana*, em Cuba; Brabo – sin fronteras, com Bolívia, etc; **18. Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Movimentos Sociais, Museu Vivo da Aldeia Meruri (povo Boe).**

⁵⁷⁷ UFG, campus Goiânia e Catalão, e UEG/Gwatá- agroecologia.

⁵⁷⁸ UERJ e UFRJ.

⁵⁷⁹ Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – DIVERSITAS, USP.

⁵⁸⁰ O que remete e reafirma, oportunamente, nota anterior no início do item, a 552.

urbanos, escolas do campo e a universidade, via curso de jornalismo, consolidando parcerias de quatro décadas por uma comunicação eficiente, livre e popular nos cerrados.

As transmissões de rádios populares em rede, no início de 2020, no conhecido *três em um* - rádio comunitária, webrádio e webtv - dá um passo sólido a mais nesse esforço. Com núcleos na cidade e no campo, jovens e adultos, além de estudantes de jornalismo, construíram, de fato, a segunda experiência, que se tem notícia, de transmissão de rádios populares em rede. A primeira, 2007, laboratório de duas horas, em *crioulo*, entre as rádios de Santa Cruz e Praia⁵⁸¹, Cabo Verde. Ou seja, articular, de fato, a apropriação e o uso das tecnologias de comunicação e ocupar o ciberespaço.

O que desagua, de maneira concreta, naquilo que Di Felice identifica como a *inscricunscritibilidade* - algo para além do espaço físico e geográfico - dessa comunicação compartilhada e em rede. Perspectiva que a internet, mais recentemente, veio responder pelas conexões à distância - que permite de maneira mais segura conectar tais conteúdos às rádios também em onda - mas que ainda terá um longo percurso por não se tratar apenas de estar fazendo transmissões mas de saber porque fazê-las e, sobretudo, como fazê-las; de maneira coletiva, compartilhada e horizontal.

Trajetória só possível pela contribuição, generosa, dos movimentos sociais, das primeiras ocupações aos projetos por uma comunicação e uma *cerradania* solidárias, matéria prima desta tentativa de construção teórica, numa civilização dos cerrados – rude, complexa e da reciprocidade (à qual pertence) – e do pensamento pós-colonial que instigou, ao limite, a necessidade de se desgarrar de conceitos que levam à auto degola, enquanto indivíduo e/ou desejo teórico, e investir na caminhada, trabalhosa e arriscada, de reencontrar, nas *posses* e no futuro, práticas populares insubmissas e realizáveis⁵⁸².

⁵⁸¹ Rádios comunitárias *Voz de Santa Cruz* e *Voz de Ponta d'Água*, respectivamente.

⁵⁸² *O I Ciclo Internacional de Direitos Humanos – do isolamento à insurgência*, com três eixos - *I Seminário Reinventar Direitos Humanos em Tempos de Resistência*, *II Seminário Internacional América Latina e suas Narrativas Insurgentes* e *Mostra de Cinema Direitos Humanos na América Latina e Caribe* – organizado por 18 instituições universitárias, núcleos de pesquisa e movimentos sociais populares, além do apoio de mais seis, revela a capacidade articuladora dessa perspectiva de comunicação do futuro e rumo à um modelo de universidade popular, democrática, de qualidade e insurgente.

Sem esquecer todo o labor de movimentos sociais populares de vocação urbana e todo o trabalho de educação popular realizado entre fábricas e favelas, uma vez mais, como na aurora dos anos sessenta no Nordeste do Brasil, é o campo e do campesinato que uma polissêmica e desafiadora re-escrita de alternativas de educação dos movimentos populares e a serviço dos movimentos populares emerge. É no bojo dos movimentos que em boa medida acabam de publicar o Relatório da Comissão Camponesa da Verdade, que uma educação popular para o século XXI desloca de uma então ainda vaga “ideia de cultura”, para a concretude geopolítica do “território”, não apenas o lugar social, mas toda uma simbologia de frentes de luta e de conquista (Brandão, op.cit: 10).

Há modos diferentes de ler este estudo e ele foi feito assim de propósito. Eu peço ao leitor paciente e tão preocupado quanto eu em desvendar alguns dos mistérios do que se discute aqui que leia tudo, mesmo sob o risco de encontrar um escritor que viu e escreveu demais, sem o cuidado rigoroso de se policiar, do mesmo modo, em todos os momentos. Mas a quem desagradem as análises que complicam as coisas simples na esperança de torná-las mais claras, eu peço que leia pelo menos os depoimentos e as seqüências de casos. Ali não fala qualquer ciência, nem a da Antropologia Social, nem a do Folclore. Fala a gente do povo em festa, ou em dança, ou em reza. E eu acredito, com a minha melhor verdade, que de todas as falas esta é a que mais precisa ser ouvida (Brandão, op.cit: 10).

7. Sobre o método – algumas considerações quase inabituais

7.1. O espaço e o tempo da observação

Livre dos complexos (que marcam a relação meio popular-investigação, com fins acadêmicos), este projeto esbarrou, de início, nos limites do procedimento metodológico sobre o terreno ao tentar compreender as múltiplas facetas da trama político -comunicativa que se desenvolvia nas ações das/os posseiras/os urbanas/os em Goiânia. Mais que resultados pontuais, percebeu-se, embora parecesse ambicioso, fundamental alcançar o processo como todo, noutra dimensão de tempo-e-espaço comunitários.

Optou-se, então, por “um olhar prolongado e acolhedor” (Bourdieu, 1993: 923), como sugere o axioma do cuidado (Santos, 2006: 118). Em vez de se medir uma performance pontual, com todas as potencialidades e limites na sua compreensão, se procurou, a partir de pistas oferecidas pelo agir do movimento, observar o seu alcance a mais *longo prazo*. De onde viria a rebeldia dessa gente simples e se ela, ainda, morreria nas conquistas imediatas ou, na ação continuada, influenciaria o conjunto da sociedade?

Outro incômodo surge ao identificar essa origem, para além das leituras mais conservadoras que se limitam, em muitos casos, reproduzir passos do capital que, ao avançar sobre as riquezas no interior do país, transformaria todos grupos pré-existentes em peões-e-peões. Um deslocar teórico – e histórico/metodológico – empurraria o (des)encontro colonial às suas reais dimensões na ferida metafísica da conquista⁵⁸³, mas, ao mesmo tempo, recolocaria as culturas cerradeiras no centro⁵⁸⁴, uma outra narrativa.

A quase inexistência de referências seguras que reencontrassem a trajetória insubmissa de quem, em levas, ocuparia a cidade e, de onde, contrariando expectativas teóricas e ideológicas consolidadas até então, arrancava tanta inquietação. Mais que penetrar no seio da comunidade ou do movimento, era indispensável o apossar da sua lógica, compreendê-la. As surpresas, dificuldades e conflitos, decorrentes daí, viraram o esforço na procura. O que, acredita-se, enriqueceu, sobremaneira, este estudo.

Assim, como a ternura e a cumplicidade, longe de ser fatores de bloqueio e desvios, "podem encaminhar as conversões do pensamento (de la pensée) e do olhar (du regard) que são freqüentemente a condição prévia da compreensão" (Bourdieu, *op.cit.* 922). O meio popular não reivindica, de quem pesquisa, a complacência teórica ou a cumplicidade

⁵⁸³ Neste sentido, conferir Scorza, *op.cit.*

⁵⁸⁴ Cf. Bajoit, *op.cit.*

metodológica, se isto torna-se algo intangível para quem busca a compressão ou percorre, por alguma razão, tais caminhos sociais.

Mesmo com divergências, teóricas e políticas, o movimento social popular reivindica duas coisas a quem investiga: o acesso completo ao resultado final da pesquisa e, também, que o ponto de vista do movimento seja seriamente levado em conta. Porque, ao contrário do que se acreditava, o meio popular não é neutro, nem dependente e, muito menos, mudo (Rognon, 1992). Imenso universo, de tantas maiorias, que são faladas e quase nunca falam (Interlandi, *op.cit*).

As ciências sociais acabaram por legitimar um caminho metodológico, com variações por determinantes epistemológicas, centrado em três pilares da percepção weberiana: seleção da matéria a estudar; a construção de *un outil*, o tipo-ideal; o que permite efetivar a pesquisa, cujo corpo se formará nas explicações que a confrontação entre os dois tipos permitirá. Assim, a título de exemplo, a ética protestante é um meio que permitiu desenvolver a hipótese central do trabalho, o espírito do capitalismo.

Caminho metodológico que busca analisar uma parte da realidade, ainda que ínfima, segundo normas de racionalidade, onde a seleção e a formação do objeto de pesquisa decorrem da relação com os valores de origem. Ou seja, o próprio interesse que o pesquisador se esforça em criticar no início do trabalho (Vercauteren, 1970: 43-44). Trata-se de compreender um fenômeno e a relação com diversos elementos, como sugerem os termos '*deuten*' (interpretar) e '*bedeuten*' (significar)". (Freund, 1968: 41).

Modelo de racionalidade a que o próprio Weber apontava possibilidades como limites. Caberia, então, ao interessado destacar, de maneira unilateral,

um ou vários pontos de vista e articulando uma multitude de fenômenos isolados, difusos e diretos – a ser encontrados em grande ou em número reduzido, não de todo aí – que, ainda, “serão ordenados segundo pontos de vistas prévia e unilateralmente escolhidos para formar um quadro de pensamento homogêneo” (Weber *apud* Vercauteren, *op. cit* .41).

Por um lado, fazia já o alerta de que o pesquisador não é uma individualidade isolada, mas pertence à uma situação social específica e dela incorpora seus valores; por outro, não é apenas ele que faz a triagem dos dados, eles também, ainda que paradoxalmente, o orientam. O que, num sentido freudiano - mesmo dentro de uma perspectiva metodológica mais conservadora - significa que o interesse que se atira sobre o mundo se baliza também dentro do mais profundo de nossa história pessoal. Ou seja:

On apprend à connaître autrui par la même mouvement dont nous nous connaissons nous-mêmes, et à donner un sens à la parole d'autrui en découvrant

dans nos propres paroles, les sens qui nous demeurant chachés (idem: 40-42)⁵⁸⁵

O *afeto* (Clough, 2000)⁵⁸⁶ pareceria oportuno ao fornecer, nesse sentido, pistas novas por estar atento à multiplicidade de vozes, perspectivas e visões e, sobretudo, considerar como elemento importante a experiência do impossível ou do invisível. Numa ética da impossibilidade, um atalho estratégico mas fundamental: na recusa das identidades, o caminho vasto das pertenças que permitiria investigar em que elas, de fato, seriam capazes de se transformar ou se assumir socialmente?

Por outro lado, esse *afeto* traz em si, contraditoriamente, um tipo de recusa ao diálogo. O *falar perto de* converter-se-ia, então, em um grau maior da proximidade. O que parece, apesar da contribuição fecunda, impor limites internos ao projeto e ao processo. A metodologia não pode ser tomada em separado do processo global da pesquisa, mas dentro das preocupações analíticas e dos pressupostos teórico-epistemológicos propostos (Estanque, 1997: 1).

Perspectiva em que Bourdieu sugere que determinados universos sociais só podem ser compreendidos se num ato de *cumplicidade* (Bordieu, 1994). Ou seja, quem pesquisa partilha, no esforço, o imaginário social que se estuda. E dele apreende não apenas o que interessa, mas também o que desagrada. Dessa maneira, não basta se apropriar de algo que agora é sabido. Compreende-se quando se participa “*dos círculos de diálogos em que aquilo que compreendemos é compreendido*” (Brandão, 2005: 6)

Na realidade, o diálogo dentro da pesquisa não elimina, de maneira alguma, os desafios da relação entre dois campos distintos. Entre seres diferentes e quase nunca iguais, situadas/os de um lado e, do outro, mas frente a um mesmo horizonte de humanização da vida social e do mundo (idem: 3), e na busca de respostas ou de construções futuras – dentro de uma compreensão solidária e coletiva – face à uma questão ou a um problema específica/o.

Para o autor, mais que procedimento de prática científica, a questão central é a postura diante da/o outra/o que traça ou define os contornos da pesquisa participante.

⁵⁸⁵ “Here, bodies become bodies of information and bodies as information as two domains of affective production and modulation meet: on the one hand, there is a biomedical imagining of the body and the mass production of genetic materials outside the organism; and on the other, we have the production of images for circulation by communications technologies such the television, film and the internet. Clough argues that these technologies are chaging: they are losing their orientation toward representation and the narrative construction of subject identities’ as they move toward “affecting bodies directly, human and no-human bodies” (Wissinger, 2007: 233).

Onde, de maneira alguma, desobriga-se da interrogação difícil: de que lugar social se pensa e se fala antes, durante e depois de uma investigação? A interação dialógica entre campos, planos e sistemas de conhecimento serve ao adensamento e ao alargamento da compreensão de pessoas, *nossas comunidades, a vida, nosso mundo, parte e partilha*.

Assim, a maioria das pessoas com quem se encontra dentro de uma pesquisa de comunidade é diferente e, ao mesmo tempo, portadora de determinadas igualdades face ao pesquisador ou pesquisadora. Trata-se ainda da medida *visível e, em boa medida, lastimável, de nossas diferenças*. No entanto, é no intervalo e no respeito efetivo entre o reconhecimento e a diferença entre eu-e-ela/e que torna-se possível o diálogo, criativo e construtivo na nova dimensão que se aspira:

Realizo a minha parte de uma investigação da/na comunidade porque ela é parte de meu trabalho. Mas eu participo dela para além da responsabilidade funcional porque quero acreditar que também ela é um instrumento a mais no trabalho solidário da aventura dos encontros entre pessoas vistas e vividas, de um lado e do outro, como seres a quem toca reduzir e destruir as desigualdades sociais para que não reste mais entre elas nada mais do que as desejadas diferenças de destino ou de escolhas (ibid: 6)

Para Brandão, a práxis, como ainda em Freire, é um pensar dialógico e crítico sobre uma realidade determinada. Onde a ação reflexiva – *ela própria o pensamento tornado uma atividade coletiva e subversivamente consequente* – se propõe a transformar *como e através* de um processo inacabado ou incompleto, que, entretanto, se realiza no fluxo da história humana. Que papel alimentador, a comunicação compartilhada e popular – e sua pesquisa - desempenharia(m) no contexto ?

É o momento da superação da hierarquia forçada entre conhecimento científico (*o dos outros sobre nós*) e o conhecimento vulgar (*o nosso sobre os outros*), que levará à experiência em que “*a prática será o fazer e o dizer da filosofia da prática*” (Santos *apud* Brandão, *op.cit*:10). É o falar de um lugar social, específico: da comunidade humana, concreta e cotidiana, que se dirige à comunidades humanas de criadoras/es da vida de todos os dias.

Os diálogos, *gerados* nessas comunidades e nos processos, tornaram-se a base de análise dos elementos simbólicos que se constroem ou que se provocam compreender no futuro. Indagando ainda se representam ou não o avesso daquilo que lhes é imposto no dia-a-dia, à medida que se convive, tolera, assimila, reproduz ou contrapõe à cultura oficial (Montenegro, 2001: 17). O objetivo, portanto, é construir um quadro narrativo partindo sempre desse universo da memória coletiva popular, colhido ou reencontrado .

7.2. As rupturas – os inversos sociais e seus diálogos

Ao transformar, também de forma antecipatória, a comunicação em campo de intervenção política muito além do geográfico (Di Felici, 2004), o movimento confere outra conotação à esta viragem cultural. A opção em criar, alimentar e auto-gerir seu próprio sistema de comunicação – para além dos latifúndios e seus venenos também simbólicos – traz um complicador/facilitador, uma vez que se trata de um *outro circuito*, uma esfera mediática da cultura popular.

Na busca de uma coerência possível na relação com o movimento social, foram retomados, portanto, numa metodologia participativa, os fios partilhados na construção do conhecimento sobre essas práticas comunicativas. Ou seja, recriar, no terreno, as condições objetivas desse diálogo, ciente dos riscos, tensões, limites e possibilidades que o gesto representaria, aos dois lados. (Ribeiro, 2005). Contígua à investigação inicial, se esforçar em respostas à provocação a quem se apresenta para o compartilhar.

E o desafio se apresentara, objetivamente, à ex-cooperativa dos Jornalistas Profissionais de Goiás⁵⁸⁷, quando, no intensificar os conflitos e para ampliar a eficiência de suas ferramentas simbólicas, o movimento de posseiras/os decide criar o jornal *Quatro de Outubro – a luta pela terra*, na compreensão de que era preciso travar e ganhar também a batalha da informação, campo predileto das elites (Dussel, *op.cit*) e necessária, para isto, da contribuição de jornalistas profissionais no processo.

Brotam-se, aí, as bases iniciais de longo processo de construção participativa de um modelo de comunicação popular compartilhada, muito além de um veículo isolado, que, em determinado momento, contava com o jornal, o vídeo comunitário (*TV Ambulante*), cantadoras/es, poetisas e poetas, grupos de teatro e a rádio *Alterantiva FM*, da Nova Esperança, articulada a outras três emissoras livres espalhadas pela cidade, num tempo em que a iniciativa se enquadrava na Lei de Segurança Nacional⁵⁸⁸.

Ce que cachent ces expressions “**comunication de masse**” et “ **culture de masse**”, c’est la fonction politique que remplit ce mode particulier de **production de marchandises**. En ce sens et par cette occultation, elles adhèrent parfaitement au projet déshistorisant qu’elles recourent. Cette culture de masse comme expression d’un rapport entre émetteur et récepteur, entre producteur et consommateur, comme ciment du consensus. , est en effet le prologement d’un système concret, celui de la démocratie libérale. Elle a accompagné **la nécessité d’ouverture de la bourgeoisie aux autres classes**, et **elle continue à épouser les pírípéties de son projet de cooptation sociale** (Mattelart, 1979: 9) (Grifos do pesquisador).

⁵⁸⁷ Ao seu núcleo de *Pequenos Meios*, em cuja coordenação, por coincidência, estava este pesquisador.

⁵⁸⁸ Crime da esfera *dos terrorismos*, na visão do governo militar. Cf. Mattelart, 1979; Coelho, 2004.

Com a testemunha⁵⁸⁹, as desigualdades e hierarquias não desaparecem, ficam sujeitas às condições em que o conhecimento é produzido. O que expõe quem investiga aos riscos e provas do terreno e das situações de seu saber e das suas competências enquanto intelectual (Haraway *apud* Nunes, 2001). O desafio da teoria, enquanto sociologia da comunicação, no caso, é superar os limites metodológicos que obrigaram as outras culturas a falar mas, sempre, *à nossa maneira* (Rognon, 1992).

Além de entrevistas - que se controlam mais facilmente - a memória do Nova Esperança, núcleo base da investigação, e das lutas pelo controle e uso democrático do solo urbano, virá contada *nos escritos* de suas/seus narradoras/es, poetas, cantadoras/es, ainda que a histórica coletiva esteja configurada também nas narrativas individuais⁵⁹⁰. Salta-se, assim, do *povo por escrito* (Bolléme, 1990; Santos, 2008: 17) às razões dos escritos populares e sua articulação na oralidade, como ocorre hoje (Sodré, 1988: 146-7).

O confronto entre a testemunha - que na longa observação também corre o risco de petrificar pontos de vista sobre o universo que investiga - e as *diversas escritas* oriundas do movimento do movimento social podem contribuir, de forma decisiva, para que a leitura da realidade, traga, nesses diálogos, uma superação parcial desses limites e faculte ao posseira e à posseira o que melhor sabem fazer: *falar de sua própria história*. Quem era falado, assume, no processo, o discurso em quase plenitude (Interlandi, 1982).

*El testimonio*⁵⁹¹, portanto, se apresenta como uma das bases desta construção e abriga, ainda que de maneira ampla, tudo o que privilegia as narrativas de posseiras/os, nas suas diversas formas e conteúdos gerados e publicados, de alguma maneira, durante os processos mais agudos da luta ou, depois, apoiando-se nessa memória, nos trabalhos acadêmicos a partir de esforços, dedicados e mesmo distintos dessa trajetória aqui edificada, e, sobretudo, nos livros e noutras narrativas construídas no próprio movimento.

⁵⁸⁹ “A testemunha não é um observador neutro, sendo marcada pelo mundo da vida que viu e do qual tem de dar testemunho. Ao interagir com os papéis referidos, o próprio cientista pode perceber que tem de ser testemunha, podendo efectivamente tornar-se naquilo a que podemos chamar um local, alguém que age e sobre o qual se age. Experimenta com os outros e consigo mesmo. Esse enraizamento duplo da ciência cria um quadro filosófico diferente, pois o cientista já não vê a ciência como algo desincorporado e desenraizado” (Visvanathan, 2004: 771). Ver ainda Nunes (2001).

⁵⁹⁰ Chakrabarty, neste sentido, critica o método individualista das ciências sociais “*al obligar a una serie de individuos a pronunciarse con respecto a actos realizados por un colectivo*”. Algo comparado às ações da policia e da justiça nos seus tribunais, segundo o autor (2008).

⁵⁹¹ Gênero literário latino-americano que toma, como válidas, a memória individual como síntese, de alguma maneira, da memória coletiva. Cf. Veizzer, 1981 (*Se deixam falar*); Burgos, 1985 (*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*); Jesus, 1961 (*O Quarto do Despejo*); Hernan, 1996 (*Terjas Verdes: Diário de un campo de concentración en Chile*); Droguet, 1940 (*Los asesinados del Seguro Obrero*). Ainda, Levi, 1990, 1977 (*Os afogados e os sobreviventes, Isto é o homem*);

Assim, escapa-se também à crítica marxista: “*Pero lo que resulta extraordinario es que[...]las únicas voces que encontramos en el libro son, precisamente, aquellas del Canon occidental que son acusadas de haber silenciado a Oriente*” (Ahmad *apud* Castro-Gómez, 2005: 30). Uma sociologia com nomes próprios (Mus, 1959) reduziria mais a distância fenómeno/análise. Espaço onde a fala pode atuar, objetiva e cientificamente. E as escritas populares, de forma concreta, se assumir como partes determinantes do texto.

7.3.Quando método e disciplinas inter cruzam-se

O vácuo aparente em que a comunicação, enquanto disciplina, surgiu, se traz os limites iniciais, presa em demasia a aspectos da psicologia, confere a vantagem ao sair da relativa rigidez de campos específicos bem delimitados e se situando em um novo lugar teórico interdisciplinar, o cruzamento das ciências sociais, ganhar maior liberdade para, das contribuições que outras esferas da ciência já acumularam ou que, partindo daí, utilizá-las na construção de um possível e *novo objeto* teórico.

Situada no núcleo de divergências entre as disciplinas tradicionais que tentaram mas não conseguiram dar conta dos fenômenos da comunicação, uma nova teoria (crítica) da comunicação deve ter origem e fundamento na necessidade de entender e explicar este fenômeno de forma integral [se possível], considerando-o como um todo unitário, estruturado e dinâmico, assentado sobre uma base histórica concreta dada (Ferreira, 1987: 3).

A comunicação, como ciência, não se limitaria a um conjunto de sistemas e métodos de conhecimento, mas algo capaz de conceituar e transformar as experiências de maneira permanente. Como processo, é na significação e intercâmbios de mensagens que “mulheres e homens” se identificam, se influenciam e se orientam a um fim social determinado” (idem: 3). Ou seja, o fenômeno se insere, primeiro, na relação social que se constrói por referência ao significado e sentido da existência e da atividade dos seres.

Do ponto de vista de referência ao significado e ao sentido, a comunicação é o meio pelo qual os homens organizam sua existência, a controlam e conferem significado e sentido à sua história (ibid: 3) (O grifo é do pesquisador).

Portanto, para a autora, o critério básico que garantiria seu reconhecimento e convalidação, no que diz respeito às categorias teóricas ou aos seus resultados concretos enquanto pesquisa, será conferido pelo princípio de transformação. Ou seja, a capacidade, também, de seus modelos lógico-conceituais para, no curto ou longo prazos, modificar as práticas concretas de comunicação, em função de objetivos sociais concretos e, às vezes, bem específicos.

E como princípio epistemológico geral aquele que reconhece não existir conhecimento verdadeiro e conclusivo se por sua vez, e como resultado deste, não se produz uma transformação do objeto investigado: **conhecer é explicar, prever e transformar a realidade** (ibid: 4) (Grifo do pesquisador).

O que comporta um elemento determinante, enquanto epistemé e método. Ou seja, os meios de comunicação perdem a falsa objetividade e se *assumem* enquanto de classe, onde cada uma delas necessita de autonomia, gestão e controle de seus próprios meios, para defesa e livre circulação de ideias e interesses. Ocorre que, conservadores, são instrumentos de expropriação da memória histórica (coletiva), ao tentar fazer valer, como história do presente, apenas a visão proprietária sobre o conjunto da sociedade.

“Falar pelos meios, é endossar a ideia de que eles têm o direito de distribuir a palavra na sociedade”⁵⁹², (Halimi, 2003: 2; *apud* Rocha, 2012 :268), bem como considerá-los esferas exclusivas das burguesias e das igrejas, proprietárias. Uma teoria que se atreva à ousadia só nasceria de práticas comunicativas radicais (Downing, 2002; Negri, 1987; Coelho, 2004) e/ou insubmissas (Rocha, 2011; Águas e Rocha, 2009), bem como do esforço em pensá-las fora dos limites epistêmicos tidos como dominantes.

Para Beto, a metodologia é, concretamente, a pedagogia na prática (*apud* Kotscho, 1985). Ou seja, os passos metodológicos seguem, no anseio de uma coerência mínima, as perspectivas teóricas (ainda que abstratas) que os estimulam ou provocam. Seria, assim, que os ciclos da práxis se complementam e, ao mesmo tempo, alimentam as suas incompletudes sucessivas; uma prática que leva à teoria que, por sua vez, retorna à prática, ciclicamente, num princípio freiriano (1987).

7.3.1. Das escritas populares, a consolidação de um método narrativo

Entretanto, se as pulsões por uma comunicação libertária - porque assumida, alimentada e gerida coletiva e livremente - induzem à uma prática específica, como esfera também de pesquisa, teriam, na coerência e consequência dos mesmos fluxos, que fornecer elementos, oriundos de procedimentos consequentemente participativos e compartilhados em todas as etapas do processo, para a formulação, como retorno, de elaborada reflexão de seus alcances - ainda que a longo prazo - no interior da sociedade.

O *Museu Comunitário da Esperança*, a *Casa das Palavras*, a *rádio Noroeste FM*, os Portais *Berra Lobo e Médio Araguaia* e a Faculdade das Culturas Negras, ao articular

⁵⁹² “Parler pour les médias, c’est inténiner l’idée que les médias ont le droit de distribuer la parole dans la société” (*op.cit.*).

núcleos e processos comunicacionais no campo e na cidade, cuidando da formação de jornalistas, cineastas e produtoras/es culturais, ao lado de uma rede comunicação de bases populares, dão corpo expandido e concreto, décadas depois, ao que Azevedo, reivindica: travar e ganhar também a batalha da informação.

Circuito e processos em que mesmo crianças e quem, também, não consegue ler e escrever, dentro de um código específico, participam como seres da palavra e produtoras/es de conteúdos e, em muitos casos, como cogestoras/es da estrutura tecnológica de transmissão em ondas eletromagnéticas ou mesmo pela web. O que remete à questão de que o método só se articula ou se constitui enquanto corpo implicado numa epistemé determinada, como proposta libertária.

Assim, o esforço de uma teoria, uma sociologia da comunicação popular compartilhada, terá como tarefa principal

[...] recuperar a história dos vencidos, dos fracassos revolucionários, cujo principal personagem é o povo, e retomar a sua análise. A análise da ação dos grupos sociais e das suas organizações, bem como do Estado e da ideologia, o que será capaz de dar conta da comunicação como instrumento para o bem social. **A questão central, portanto, é a análise das organizações populares, considerando que na sua trajetória dos seus movimentos genuínos, sempre conseguiram criar seus próprios meios de comunicação, de fazer, de uma forma ou outra, circular a contrainformação para corroer o discurso e a prática legítimas** (ibid: 7) (Grifo do pesquisador).

A sociologia, nas suas vertentes urbanas e rurais, contribuiu muito na compreensão das formas de comunicação e de linguagem que a/o camponesa/ês criou na sua adaptação ao espaço da cidade ou, ainda que em dose não menor, no seu retorno organizado ao campo, por meio de seus movimentos. Situada entre a história e a antropologia (Morin, 2001) dispõe das ferramentas para tentar recompor a memória expropriada de culturas em movimento, o presente de andarilhas/os da claridade.

Desafio que, de certo modo, atinge, também, a este texto. Como, afinal, garantir, num contexto de pesquisa participante - em processos com posseiras e posseiras, mesmo depois que a questão da luta pela terra urbana cede espaço ou se mescla em outras lutas pelo direito à cidade, aos direitos plenos - falas e narrativas outras estejam assumidas como compartilhamentos das análises, em busca de uma comprovação de hipóteses, sem serem, obrigatoriamente, mutiladas ou recortadas em demasia⁵⁹³?

Ao trabalho científico caberia não só articular, ainda que dentro da pragmática da escrita, uma compreensão das lógicas que, de uma certa maneira, se defrontam: o difícil

⁵⁹³ Para Rognon, a dicotomia entre o discurso científico e o *discours vrai* se prende onde o *selvagem* deve permanecer mudo e, quando fala, refletirá exatamente as lições que o etnólogo forneceu (*op.cit*).

equilíbrio entre o rigor exigido, armado de conceitos e estratégias oriundas, quase sempre, de um campo *adverse* à essas culturas, e a forma que o *logos* da/o outra/o se apresenta(m). Bem entendido, ainda, que na percepção grega, *logos* vai além do discurso. Seriam também *la pensée e le savoir* (Bourdieu, 1993).

Duas preocupações determinantes na pesquisa que, daí, reivindicam um percurso específico: primeiro, o esforço e confrontos com a literatura pré-existente, reencontrar os passos da mulher e do homem simples na sua longa trajetória pelos cerrados centrais, os sertões insubmissos, como cultura popular primeira, e seu projeto de compartilhar e co-evoluir com a natureza, atrelado à um projeto de sociedade/humanidade, em que cabem todos os mundos e na recusa à exploração do trabalho e da terra alheio/a.

Em segundo, como, na pragmática da escrita apenas, garantir fidelidade possível às falas populares que, muito além do que diz a garganta (Zumthor, *op.cit*), constroem uma narratividade, oriunda de sua cultura, cujos gestos, olhares, toques e afetos ou rejeições completam o que a boca articula e o corpo descrevem (Martins, 1984; Silva, 2007). Ao enfrentar esta questão⁵⁹⁴, Bourdieu (1993), após texto de quem conduziu a entrevista, completou capítulos com falas dos migrantes pobres de Paris, na sua íntegra.

Algo que, de certo modo, Castells (1982) utiliza ao refletir sobre o movimento popular pela moradia em Madri, anos 70 do século passado (: 82-139). Referências mais objetivas estão em Veizzer, *Se me deixam falar*, e outras obras do gênero testemunho. Em *As vozes do Mundo* (2009)⁵⁹⁵, Santos cede um quase roteiro em que se privilegiam as falas dos seres sociais populares, ainda que quem entrevista acrescente sua contribuição posterior, em forma de reflexão ou comentário.

Mendes inspira no uso das narrativas enquanto texto e percurso, “a partir do estudo etnográfico baseado na observação direta e em conversas informais com os participantes do Movimento local, procuro explicitar como as pessoas produzem política”. Para, assim, ultrapassar limites institucionais, onde se pode “apreender como os actores sociais [...] construíram e reconstruíram as suas identidades pessoais e sociais, tendo sobretudo como referências as dimensões política e espacial” (*op.cit*: 6-2)

⁵⁹⁴ Para leitura crítica ao trabalho, no entanto, conferir Brunelle, 1993: “Il me semble que l'on pourrait à cet égard tracer un parallèle fort intéressant et fort révélateur entre l'entreprise de Bourdieu et de son équipe et celle d'un Henry Mayhew qui a mené une vaste enquête auprès des pauvres et des criminels des bas-fonds de Londres au XIXe siècle (London Labour and the London Poor, 1849-1850; 1861-1862) ou encore avec l'enquête de Herbert Brown Ames sur Montréal (The City below the Hill, 1897), voire avec celle de Friedrich Engels (Le situation de la classe laborieuse en Angleterre) publiée en 1845.”

⁵⁹⁵ A obra traz entrevistas, narrativas e histórias de vida de ativistas e líderes de movimentos sociais, entre 2001 a 2005, que terminam, sempre, com um comentário de quem as realizou.

Utilizo como fontes as notícias publicadas **em jornais nacionais e locais sobre estes dois episódios, documentos oficiais (actas das discussões parlamentares; actas das comissões parlamentares) e folhetos e volantes do Movimento[...]** (idem : 6) (Grifo do pesquisador).

No caso, opta-se, assim, por priorizar, ao máximo, as falas e outros textos do interior do próprio movimento de posseiras/os, como rara entrevista de Marquinhos, à época com 8 anos e coordenador do curioso movimento dos engraxates, publicada no *Quatro de Outubro – a luta pela terra*. Sem estabelecer um quadro classificatório entre entrevistas específicas para a este trabalho e outros conteúdos existentes, publicados em sua maioria, por boletins, jornais, rádios livres, rádio universitária, peças teatrais, etc.

A intervenção do pesquisador vem com marcas. Uma, potencialmente viciada, pelo compartilhar os processos sociais ou, depois, as relações fraternas e de compadrio nas posses urbanas; outra, talvez mais positiva, ainda que autoritária e solitária, poder, de alguma maneira e quando necessário, amarrar alguns fios dessas narrativas para facilitar a compreensão e o respeito a um tipo específico de rigor acadêmico. Afinal, “l’histoire de la vie e de vivants de la terre est passionante” (Stengers, 2013: 24).

Assim, ousa-se utilizar três caminhos determinantes: apoiar-se, em certos casos, nas narrativas integrais de posseiras/os, sem esquartejar suas falas na visão de quem ordena a escrita – no respeito à diferença entre o meu *logos* sobre o *logos* da/o outra/o e, o que é bem diferente, o *logos* da/o outra/o. (Bourdieu, op.cit: Rognon, op.cit); ainda assim, dialogar, quando necessário, com parte dessas narrativas, sobretudo oriundas das entrevistas; estabelecer encontro delas (narrativas) com referências teóricas pré-existentes.

Ou seja, um empenho - no esforço teórico para identificar as coincidências entre vasta e sólida literatura pré-existente com as práticas sociais e suas narrativas – em (re)situar a trajetória de grupos e culturas populares, como no caso específico das/os posseiras/os urbanas/os de Goiânia, no pulsar também das lutas e percepções de outros grupos espalhados pelo mundo, da vida ou dos livros. Ou seja, em síntese, as pequenas humanidades pulsam inevitáveis, em suas especificidades, como a humanidade inteira.

Identificá-las como (re)encontros que reforçam a importância e a necessidade do campo teórico na compreensão das práticas sociais populares e, ao mesmo tempo, o reconhecimento do significado, para a humanidade, dessas práticas também espalhadas pelo mundo que, de alguma maneira, se articulam e alimentam fios condutores de solidariedade nos combates cotidianos e em busca de uma utopia societária, como projeto e possibilidade intelectuais, de (re)invenção do mundo.

Não se configurariam, por isso, em vácuo ocasional ou em “coice”⁵⁹⁶ social aleatório na (des)ordem que oprime. Ou seja, sábias/os dessas culturas, formularam sistemas complexos⁵⁹⁷e conhecimentos⁵⁹⁸(Lévi-Strauss, op.cit; Ribeiro, op.cit; Porto-Gonçalves, op.cit.) - como arquivá-los ao lado da memória (Mann, op.cit), ação política e teórica insubmissas (Dias, op.cit; Brito, op.cit; Mendes, 2004.2016) - e, daí, à disputa simbólica determinada (Di Felice, op.cit; Wu Ming, op.cit; Rocha 2010, 2011, 2015).

Narrar, no caso, em duas dimensões. A de quem, por responsabilidade acadêmica, ainda que (re)situando os contextos - nos tempos-espacos nem sempre retilineos e, às vezes, passageiros - em que tais gestos se processam; e a de seres, que donas/os desse tempo e desse espaço, porque dentro do ocorrer histórico, cujos relatos, aqui, serão, em alguns casos, mantidos em sua quase totalidade, cabendo a quem pesquisa, ainda que de maneira autoritária, articular uma lógica para compor o texto.

Isso pode ser observado no exercício de narrar as ações da personagem em terceira pessoa ou narrar como se fosse um acontecimento histórico (Brecht, 1996; Jameson, 1999). Tratar os acontecimentos como se estivessem acontecendo no passado é uma maneira de tornar sensível as determinações sociais que estavam escondidas sob o hábito. Além disso, historicizar as atitudes revela que o presente é tão transitório quanto o passado e, por isso mesmo, passível de mudança (Gaspar, 2009: 4).

Dos gestos - como possibilidade política - o desejo e o salto, em si, para novos tempos. Isto porque eles “se articulam com a rede de conexões sociais que sustentam as relações entre os homens. Essa rede de relações se efetiva em gestos e atitudes um conjunto de ações, aparentemente usados pelo homem comum” (idem: 2) Dentro da cultura, em que se encerram, eles que, em determinado momento histórico, provocam rupturas indispensáveis ou *impensáveis* face à situações insuportáveis, de forma consciente

A esta altura vocês compreenderam que a hipótese que pretendo sugerir é que a ética e a política sejam **a esfera do gesto e não da ação**, e que, na crise aparentemente sem saída que essas duas esferas estão atravessando, tenha chegado o momento de se perguntar o que poderia ser uma atividade humana que não conheça a dualidade dos fins e dos meios – que seja, nesse sentido, **gestualidade integral**. (Agamben, apud Gaspar 2018: 6).

O que levaria à “gestualidade integral”, como precisa Agamben, quando sugere que ética e política sejam esferas “do gesto e não da ação”? (Apud Gaspar, 2018: 6). Nesse sentido, Brecht vai um pouco além, tendo o *gestus* enquanto ideia de tensão, maior ou

⁵⁹⁶ O conceito é de Tânia Coimbra, em debate no Curso de Jornalismo da UFG (1985), com o cineasta e professor da UnB, Carvalho, Vladimir, sobre o seu trabalho e, de modo especial, o longa *País de São Saruê*, vetado pela censura no festival de Brasília, embora já na programação, em 1971, e liberado apenas 8 anos depois.

⁵⁹⁷ Strauss, op.cit; Ribeiro, op.cit; Morin, 2002.

⁵⁹⁸ Porto-Gonçalves, op.cit;

menor, frente às mudanças. É o momento da aprendizagem no avanço do *Novum* sobre o ego, “a alvorada de um mundo novo, assim como de novas relações humanas” (*apud* Gaspar, op.cit: 6)

Ela torna-se, a partir daí, indissolúvelmente ligada ao grande tema da mudança, e reforça a insistência de Brecht em que a mudança sempre traz o novo, bem como sua relutância em conceber uma mudança que fosse puramente regressiva ou degenerativa (Jameson, 1999: 129 *apud* Gaspar, op.cit: 6).

Para o autor, o gesto consiste em identificar e abarcar a dimensão social das atitudes cotidianas, “isso quer dizer que mesmo os sentimentos e pensamentos mais íntimos, aquilo que se chama mundo particular, tem sua dinâmica explicada por motivos sociais, econômicos, portanto, coletivos” (Jameson, 1999 *apud* Gaspar). Ao ser tomado, no capítulo IV, como conceito suporte em que práticas sociais, em dado momento, se revelam capazes em construir, no caso, o salto *de sem teto à posseira e posseiro, dona e dono* do lugar que ocupa.

É a repetição de determinadas atitudes, transformadas em atitudes-padrão, que irá se consagrar como representação de um povo e de uma época. É na **explicitação dessa determinação mútua que o *Gestus* pode demonstrar o caráter passageiro tanto das representações sociais quanto das representações individuais.** (

Daí, em sequência, o texto se sustenta nas narrativas escolhidas, às vezes em primeira pessoa e na sua (quase) integralidade. Quem narra, então, empresta sua fala, versos ou escritos que, superando, em certos casos, os limites da sociedade excludente das letras ao publicar sua produção em livros ou nos espaços do próprio movimento social – e de todo modo, suas reflexões – sobre ou naqueles momentos determinados, do ponto de vista individual ou coletivo.

*Se trago as mãos distantes do meu peito
É que há distância entre intenção e gesto
E se o meu coração nas mãos estreito
Me assombra a súbita impressão de incesto*

*Quando me encontro no calor da luta
Ostento a aguda empunhadora à proa
Mas meu peito se desabotoa*

*E se a sentença se anuncia bruta
Mais que depressa a mão cega executa
Pois que senão o coração perdoa*
(Ruy Guerra/Chico Buarque, 1973)⁵⁹⁹

Da mesma maneira, o conceito *te-ato* inspirará os capítulos seguintes, V, de modo

⁵⁹⁹ LP *Chico Canta*, Phonogram/Philips. 1973.

especial, e VI, por encarnar a capacidade criativa e disciplinada - numa singela cartografia do *mediativismo popular* - em Dona Geraldo e Maurício do Setor Universitário, e sua projeção no futuro com a escritora Maria de Jesus; as dimensões da fé-e-política, João Miguel; e a irreverência de Xandú. Atos capazes de alimentar a alma coletiva e *inibir* os riscos da luta que só virá da disposição em fazê-la, coletivamente.

7.4. Os campos e subcampos do universo social

Assim, e coerente com os pressupostos metodológicos mencionados, esta proposta, na busca de uma complementariedade comparada, ao investigar e refletir de maneira sistematizada, a comunicação popular, entre os posseiros urbanos de Goiânia, tendo os seguintes campos e subcampos do terreno, nos trópicos cerradeiros ou no ciberespaço:

1. *O Jardim Nova Esperança e o movimento de posseiras e posseiros urbanas/os* – eixo central da investigação e campo determinante dos gestos, visíveis ou invisíveis, que conformaram e definiram as lutas sociais populares na cidade e no país, onde se deu o entrelaçar com a comunicação que

2. Os *bairros Vale dos Sonho*, marca concreta da cidade em separado, e a *região Noroeste* (hoje com 80 bairros) - eixos simbólicos de continuidade das lutas sociais pela moradia e pelo solo urbano, onde se dá, ainda, o desdobramento dos embates simbólicos atuais pela cidade, com a rádio *Noroeste FM*, comunitária (a primeira emissora popular, com possibilidades de autogestão dos movimentos sociais, *confiscada* a um deputado federal) e o iniciante museu da esperança, espécie de articulador e guardião sistematizador da memória coletiva.

3. *Assentamentos Oziel Ferreira e Dom Tomas Balduino* – a relação de atração-rejeição campo-cidade metropolitana, onde se constitui a *Casa das Palavras*, como elementos em que a comunicação, articulada e articuladora, contribui, de maneira decisiva, como cimento metafórico que dá consistência e continuidade, no tempo e no espaço, às lutas sociais populares, aos imaginários individuais e coletivo e ao seu projeto milenar de sociedade.

7.4.1. Os passos metodológicos

Para facilitar as tarefas previstas, as atividades foram assim distribuídas:

1. Atualizar a literatura pré-existente sobre o tema e a produzida sobre o universo específico da pesquisa, numa releitura, ao reencontrar na trajetória de mulheres e homens simples nos cerrados centrais do Brasil, *as/os báku mógorége* (habitantes dos cerrados) dentro de uma civilização da reciprocidade, perspectiva determinante do ponto de vista epistêmico;

2. Reencontrar - para esta releitura mais calma e posterior aos grandes conflitos dos anos 80, do século passado - e contribuir num tipo de escolha e ordenamento da produção do próprio movimento (jornal, boletins, programas de rádio e de tv, peças teatrais, poesias, cantorias, atas), que, de fato, serão os elementos decisivos de demonstração, ou não, de uma hipótese geral anunciada;

3. Entrevistas, em formato de longas conversas, com um roteiro mínimamente pré-organizado, com militantes do movimento, procurando alcançar as dinâmicas das quatro regionais como estavam organizadas/os;

4. Reencontrar uma literatura produzida que, de uma maneira ou outra, tentou pensar também a trajetória desse movimento e os desdobramentos da relação cidade-campo, no imaginário e nas vidas concretas de trabalhadoras/es das periferias urbanas ou no enfrentamento ao agronegócio e suas multinacionais do veneno (Rocha e Talga, op.cit).

Alguns eixos orientaram a trajetória, não tão curta, deste trabalho, da pesquisa ao texto doutoral:

A grande agitação social do final dos anos 70, do século passado, construída por mulheres e homens simples, maioria vinda do campo, em resposta à ausência de moradia e à lógica privada da reserva de terra para evitar que se corra a riqueza, gerou, no seu bojo, dinâmicas que, por um lado, estimularam desejos de compreensão e de reflexão mais aprofundadas sobre elas; e, por outro, um desconforto face às ferramentas, teóricas e metodológicas, menos convencionais para estudá-las.

Universos sociais populares – e periféricos geograficamente – ocupam as cenas políticas da cidade, do país e do planeta, cujas ações transbordam inclusive para os meios de comunicação das elites ainda que em narrativas contraditórias ou em motes para a defesa da propriedade exclusivista e concentradora do solo urbano e dos meios de distribuição simbólica. Inquietação pouco tratada em volumosa e rica literatura pré-existente⁶⁰⁰. Por que a recusa popular é e seria quase pré-anúncio do fim dos mundos?

⁶⁰⁰ Dentro da sociologia clássica, entretanto, há autores que, ao pensar teorias do movimento social popular, emprestaram muito no surgimento e no esforço inicial em superar tal inquietação, a exemplo de Bajoit,

Face ao *nó*, teórico e humano, a escolha - imposta pelos limites também de quem pesquisa - foi não ter muita pressa, ainda que sob pressão do tempo acadêmico legitimado, para tentar compreender melhor o processo como um todo e seus desdobramentos no conjunto da sociedade, num futuro próximo e para além dos conflitos pontuais. Ou seja, o tecido social popular tem suas lógicas e seus tempos em que ideias e práticas compõem uma ideologia popular, de continuidade e transição.

Outra brecha importante é que, ao tentar compreender o imaginário popular, como desejo epistêmico, seria determinante, também, se aproximar, embora não sendo eixo central deste trabalho, dos zelos excessivos das elites na relação com a cidade, com a terra e a concentração das riquezas material e imaterial, que uma inventiva sociologia da burguesia⁶⁰¹ é capaz de fornecer os elementos para se visualizar como os interesses do capital se materializam assim numa classe específica, também nos cerrados centrais.

O compartilhar, enquanto método participativo, provoca um caminho inusitado: o movimento e suas demandas - urgentes ou no longo prazo do tempo social - ao empurrar o pesquisador rumo à sociologia e, conseqüentemente, ao seu cruzamento nas ciências sociais para, daí, retirar suportes teóricos que facilitassem compreender e, depois, explicar esse fenômeno social, ainda que nos desejos, limites e imprecisões da comunicação, como um processo aprendiz continuado.

É, portanto, o proceder dos movimentos que faz o trabalho de campo e a sua reflexão posterior deslizar para as águas inquietas da sociologia, ao compreender que a comunicação só ganha solidez ao estudar - para explicar - a dinâmica *social se* no cruzamento das ciências sociais. Ao focar apenas nos sistemas comunicacionais, padeceria de uma profundidade, a alma social, para, ao se considerar como resultado de processos culturais ativos e permanentes, se constituir enquanto possibilidade científica.

Momento em que a sociologia das ausências-e-das-emergências, enquanto conceito, atravessa, quase casual, essa trajetória. Algo que se dá em vivências comunitárias no povoado de São Jorge, Alto Paraíso, de grupos locais e estudantes de jornalismo sobre as suas práticas culturais, marcantemente no grotesco de Moacir, o Nô, nas paredes, que, no esbarrar conseqüente, vai também ao reencontro, de maneira inevitável, das inquietas e antecipatórias lutas sociais urbanas em Goiânia.

Moacir é um resistente. Resistiu à pobreza, ao bullying, aos ataques, à censura, à esquizofrenia, à solidão, ao moralismo ignorante. Sua arte não tem

op.cit; Debyust e Del Castillo, 1998; Melluci, op.cit, Castells, op.cit; Hoggart, op.cit; Bolème, op.cit; Bakhtin, op.cit; Ginzburg, op.cit;

⁶⁰¹ Pinçon- Charlot e Pinçon, op.cit.

condicionantes, não segue normas, padrões ou convenções acadêmicas, é livre de ataduras culturais e morais. Mas, Nô também é uma vítima. Vítima da tirania de uma sociedade que não o apoia e o transformou em atrativo turístico de São Jorge. Continua pobre, considerado louco e marginalizado.

Moradores mais antigos do povoado relatam que certa vez, após uma queixa formal à administração da Vila, todas suas pinturas foram apagadas com tinta branca, e a polícia local reprimiu o artista. Nos dias seguintes, seus desenhos ressurgiram na Vila com homens fardados copulando com seres fantásticos, facas e sangue. É bem possível que Moacir tenha gostado da tinta branca para realçar ainda mais seus desenhos (Abreu, 2016: 193 e 195).

Com a legalização das posses e com o tempo, como se observa, o movimento se dissipa e se espalha em outros movimentos no aprimoramento e na defesa de direitos plenos e de uma *cerradania* antecipatória⁶⁰²: nas lutas pela moradia e solo urbano, na mobilização de negras/negros e pardas/os nos terreiros, nas periferias, no hip-hop, nas/os lgbs, nos movimentos das mulheres e povos da terra, nas cooperativas e escolas populares, no retorno às rádios livres e comunitárias, em museu vivo.

Por utopia entendo a exploração, pela imaginação, de novos modos de possibilidades humanas e de estilos de vontade fundada na recusa em aceitar a necessidade da realidade existente apenas porque existe e na antecipação de algo radicalmente melhor pelo o qual vale a penas lutar e ao qual sente ter pleno direito (Santos, 1195: 479; 2000: 306-309).

O que leva a identificar que as práticas despertas e construídas nas posses, por mulheres e homens simples, ao se lançar ao combate, destemido, das injustiças sociais em tempos autoritários, contaminariam (Ferreira, op.cit), no futuro, parcelas amplas de uma *sociedade oligárquica*⁶⁰³. Ou seja, “*enquanto manifestação de um exemplo extremo de fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema*” (Santos, 2004: 205), como se vê.

⁶⁰² Dias, op.cit; Costa e Rocha, op.cit.

⁶⁰³ O conceito se aplica, com mais exatidão, aos grupos elitários do que se considera como sociedade goiana. Tantó é que o médico Ronaldo Caiado é, ainda que contraditoriamente, governador do Estado de Goiás nas ondas direitistas que avançaram no país nas eleições de 2018. Ex-fundador e ex-presidente da UDR - que defendeu o combate, pelas armas, de qualquer tipo de reforma agrária, é representante de uma das oligarquias mais violentas que governaram a ex-Próvincia de Goyaz e, depois, por via indireta em indicação do governo militar com seu tio Leonino Caiado, o governo do Estado. Conferir, nesse sentido, nota 156, no capítulo II.

Se estivéssemos sido vencidos, não estaríamos aqui, então, se existem povos indígenas no Brasil ou em qualquer outro lugar do mundo, é porque nós não fomos colonizados. Estamos aqui até hoje (Tukano,2019,Abril 7)

Zanguei com o casamento
Quero saber quem não se azangue
Eu quando disso me lembro
Na veia altera o sangue

O til é a letra do fim
Dela eu tenho pena e tenho dó
Antes morrer mil vezes
Do que casar um vez só

(Dona Geralda, op.cit)

Le domande che mettono in movimento l'imprensa sono queste:
In che cosa la persuasione se distingue dalla adulazione, dalla
seduzione: **dalla minaccia, cio è dalle forme piu sottili de
violenza?** Che significa influenzare col discorso?

(Ricoeur *apud* Cristaldi, 1979: 7)

8.1. Monocultura discursiva, uma história longa – bem longa

A monocultura discursiva atravessa a história recente do Brasil - nos últimos cinco séculos - e volta a ganhar relevância no universo das novas monoculturas. O que leva Nogueira e Bandeira à conclusão, de rara sutileza, que, óbvia, vem sendo moída, hábil e violentamente, nas narrativas neoliberais como bagaço de cana⁶⁰⁴: *o (hidro)agronegócio e a mídia brasileira, onde duas monoculturas se conectam* (2019: 1).

A *sojificação* da sociedade não se limita, portanto, ao uso inadequado dos solos e à aplicação criminosa de agrotóxicos, como defensivos agrícolas, que agressiva aos seres humanos, não-humanos e à própria natureza, formula e tenta impor um modelo de atividades econômicas de conquista e com fortes ambições racistas⁶⁰⁵, injustas portanto, que se mantêm vivas; da colônia às versões atuais da Marcha para o Oeste.

Os encontros, Nacional e Internacional, na Cidade de Goiás, no final de 2018, apresentaram contribuições sólidas, do ponto de vista da pesquisa acadêmica, e os assustadores efeitos dos agrotóxicos. Quadro no qual Rocha e Talga (2008) inserem as

⁶⁰⁴ “Em uma dessas propagandas, a voz de um narrador introduz o vídeo com a frase “cana é agro”, para em seguida conduzir o telespectador por duas ilustrações que reproduzem um engenho dos tempos coloniais. Nas imagens, pessoas mantidas escravizadas carregam nos ombros o corte do canavial. A voz completa a narrativa, dizendo que “desde o Brasil colonial, a cana ajuda a movimentar a nossa economia”. Nada é dito sobre a estrutura social daquele tempo histórico. Ao contrário, o vídeo da campanha segue com imagens dos maquinários utilizados no campo hoje e termina com um tom de conclusão absoluta: “Cana é agro. Agro é tech, é pop, é tudo” (idem: 1).

⁶⁰⁵ “Muito se fala sobre a escravidão e pouco se reflete a respeito. A escravidão é tratada como um “nome” e não como um “conceito científico” que cria relações sociais muito específicas. Atribuiu-se muitas de nossas características à dita herança portuguesa, mas não havia escravidão em Portugal. Somos, nós brasileiros, filhos de um ambiente escravocrata, que cria um tipo de família específico, uma Justiça específica, uma economia específica. Aqui valia tomar a terra dos outros à força, para acumular capital, como acontece até hoje, e humilhar e condenar os mais frágeis ao abandono e à humilhação cotidiana” (Souza, 2017: 1-2).

multinacionais do veneno simbólica. Apontam que, ao bombardear com *agro é pop*, as redes burguesas de comunicação confirmam que, de fato, a mídia é o próprio veneno.

O conflito central, para povos originários e movimentos sociais populares, parece não ter mudado muito seu eixo no período que sucede à longa construção do desafio em tornar a vida possível, harmônica e em sociedade com cerrados centrais do Mundo. Um ciclo que se inicia, há mais 18 mil anos, e se preserva, ainda em profundas contradições, nos povos dos cerrados ou seus mais de 40 milhões de pessoas hoje⁶⁰⁶.

Mais que o reencontro do *urihi*, enquanto espaço coletivo e sem cercas. O *nosso*, lugar da reciprocidade e direitos plenos - com a humanidade e sua natureza. O *nosso*, papel e pensamento. O *kri* e o seu entorno, circular, aberto e de relações e vivências horizontais. Terra-e-território sem limites, das coletividades em suas veredas e nos gerais. A imensa *Marãiwatsédé*, a aldeia mãe, como recusa à brasilidade única.

Projeto *cerradeiro* que, constituído numa trajetória milenar como sociedades - rudes, criativas e de liberdades plenas - se revigora agora no esgotamento da terra e no desmascarar, teórico e ético-moral, do modelo capitalista que, na concentração de renda e no desastre de sua globalização, também biológica, revela - revestido de narrativas sanitaristas até - o seu caráter efetivo: apropriação da terra e do trabalho alheia/o.

Dialogar com essa(s) memória(s) histórica(s) - muitas calcadas ainda na oralidade, mais confiáveis que certos modelos de arquivos (Hobsbawn, op.cit) - foi, talvez, o mais árduo esforço, do ponto de vista teórico, pois exigiu reaprender outras dimensões de tempo-e-espaço e, ousadamente, compreender e deslizar numa inventiva imbatível, no caso, de que o passado é que se apresenta, ciclicamente, ao presente.

A maior provocação, intensa de desafios e, ao mesmo tempo, gratificante, que se lançou às sociologias das ausências e das emergências, bem como ao pensamento pós-colonial: a grande recusa em se fixar no encontro colonial como referência básica para compreender e dialogar com a memória da/o *mullier/homo cerratensis* que, concreta, abarca passos do passado comum alargado e um de presente, ainda que de incertitudes.

Mas o sertão que, às vezes, escapa de si mesmo - mutilado nos deflorantes químicos do hidroagronegocio, seus tratores e correntões⁶⁰⁷ - ressurgiu vigoroso, no exílio das metrópoles, nas colônias sertanejas (Ribeiro, op.cit), no proceder, na crença e fé, nas

⁶⁰⁶ CIMI, mas comprometido com as lutas populares e, de modo especial, dos povos originários, articula a criação de um Tribunal em defesa dos direitos dos Cerrados e das Savanas brasileiros/as, para o 2019.

⁶⁰⁷

poesias e cantorias e, até, no produzir precarizado ou informalidade produtiva. A alma migrante delira em todo lugar, o mundo como sua casa, imensa posse legitimada..

Trajetória inquieta, nas ferramentas aqui utilizadas - misto de convicção histórico coletiva/pessoal e ambições teóricas arriscadas - de *não-colonizar* o mundo e liberar as narrativas, comprovadamente, insubmissas. Algo possível no devolver à comunicação – onde o jornalismo popular se situa, convicto – o cruzamento das ciências sociais para uma cientificidade, sólida e atenta, com e sobre as maiorias desse mesmo mundo.

8.1.1. Das barrancas do Araguaia e das escritas cerradeiras

Gladstone, da *Rádio Revolucionária*, na primeira oficina de comunicação comunitária no Assentamento da reforma agrária Oziel Ferreira⁶⁰⁸, deixou transbordar, de início, algo que teria formulado, durante a noite, ao preparar seu programa sobre o esporte no campo: “*Nós não somos passarinhos, mas nossas palavras podem voar. Temos, então, que ajudar a fazer a reforma agrária do ar*”⁶⁰⁹.

Depois, satisfeito da percepção, justifica-se que “*como camponês, só pensava na terra. Todas as coisas importantes estavam aqui no chão. Agora, percebo que as coisas mais importantes podem ser invisíveis, estão no ar*”. A prática *sem-terra* no interior de Goiás, nesse processo, reencontra o moleiro Menocchio (Ginzburg, 1988) que, há séculos atrás, reivindicou a palavra na (re)elaboração radical do mundo.

Ou, no mesmo movimento, o reencontro com Dona Geralda, a poetisa subversiva e do *capeta*, e que “gosto de escrever”. Ou o circuito que Mauricio, do Setor Universitário, só começa a compreender quando, noutras posses, “*vejo que as pessoas conhecem os meus versos*”. Ou seja, visualiza o ciclo imaginado onde as palavras, agora sob as escritas populares, também caminham ou voam com ou nos imaginários.

Também significativo gesto da secretária da posse Jardim Goiás/Arreião, Sônia, que decide fazer uma carta ao ex-Senador Henrique Santillo, depois governador do Estado, numa introdução reveladora do manuseio e a dimensão da palavra escrita, no imaginário popular: “*Saúdo com o meu cordial bom dia. Sentindo muito feliz em pegar na minha caneta,*

⁶⁰⁸ O assentamento, com 3 mil alqueires e uma extensão de 70 quilômetros, fica no município de Baliza, em Goiás, A área, que pertencia a único dono, tem hoje cerca de 600 famílias assentadas. Está a 450 quilômetros da capital, Goiânia.

⁶⁰⁹ Primeira oficina de rádio comunitária no Assentamento Oziel Pereira, em Baliza, 2008, “As sementes intuitivas desse projeto estão no convite de Vladia Correchel da agronomia, que, o coordenar outro projeto contra erosão, percebeu que o assentamento, pela dimensão, necessitaria de uma plataforma de comunicação, popular e interna” (Faria et al. 2003: 30).

para com a minha simples caligrafia mandar a minha humilde voz”⁶¹⁰.

Ou, nas esferas ancestrais e anteriores, a provocação poética de Zé Diluca “*meu leitor, peço licença pra mostra minha ciência/cantadô de consciência, rima onça e colibri*”, em as *peabas do Araguaia contra os tubarão besta fera*. Ainda, nos cerrados ao lado, as petulâncias de Abgail A’uwe, “*os homens não estão dando conta, temos que tomar o poder*”⁶¹¹, e Carmelita, “*então, a gente fez várias peças, e eu adoro. É o meu sonho!*”

Reencontros metafóricos (Santos, 2009) sugerem, concretamente, que todo *vivente* máquina, de forma incansável como Menocchio, as suas idéias na cabeça. Toda palavra é, portanto, sempre precedida do pensar. E que reivindica uma outra palavra de volta, um retorno (Bakhtin, 1990). O que reconduz, obrigatoriamente, à perspectiva freiriana de dizer a palavra é dizer o mundo, é recriá-lo (Freire, 1978; Meneses, 2004).

Tomar a palavra, recuperá-la na esfera pública confiscada - nos códigos, na moral, na cidade das letras e sua cidadania excludentes e de privilégios à poucas/os - e devolvê-la noutro circuito, também de ocupações simbólicas: a comunicação popular compartilhada, do *Quatro de Outubro*, dos comunicados, boletins, livros, teatro, versos, na viola e nos repentes, na tv ambulante e nas rádios livres do presente.

O que significa, também, visualizar que, nesses gestos, posseiras e posseiros arrancaram-se do isolamento e se vincularam, ainda que noutro tempo-espço, com o que existe de mais concreto e mais radical no combate às tiranias sociais e às injustiças, materiais e simbólicas, na cidade, no país e no mundo - num determinado momento: a compreensão antecipada da *incircunscritibilidade* da comunicação desejada.

A gente, é claro, teve que ganhar a vida, criar os filhos. Uma batalha que não é fácil. Mas, na época, fizemos uma comunicação muito competente. Imagina hoje, com a experiência que temos e as tecnologias que estão aí? Vamos dar muito trabalho (Santos, Nova Esperança)⁶¹².

O prazer do texto – da escola no método Paulo Freire à produção coletiva; *quem não pode escrever, dita* – cujo (re)encantamento Ginzburg revela no inquietante choque da cultura oral - onde o popular desliza - com a (sua) página impressa: ou seja, a experiência de formular “*para si mesmo em primeiro lugar, depois aos seus concidadãos e, por fim, aos juizes - as 'opiniões [...] [que] saíram de sua própria cabeça'*” (op.cit:).

Esse povo escreve por várias razões. Pelo prazer do texto, reencontros com Pessoa e Barthes; pelo desejo de uma radicalidade de suas aldeias, abertas e circulares; pelo apropriar

⁶¹⁰ Monte de Souza, Sonia Maria, Jardim Goiás e Arreião, in *Top News*, É. 16.05.81, p. 4.

⁶¹¹ *U Kururu*, op.cit.

⁶¹² Diálogo com o pesquisador, na articulação da rádio comunitária Noroeste, 2018.

dos espaços e instrumentos que a cultura proprietária, e adversária, se esforça em monopolizar. Nos embates simbólicos, se percebe, a produção cultural popular, no circuito das posses urbanas e fora dele, é que dará fôlego concreto para se projetar todo futuro.

Ao se *redescobrir* enquanto corpo pensante, portanto, apto a dizer alguma coisa para o conjunto da sociedade de seu tempo. Por isso, Dona Geralda decanta, ainda, seu prazer de fazer poesia, por uma razão bem simples: *tenho sempre muita coisa a dizer*. Ou, do poeta Zé Diluca que, na *história de um povo que se liberta*, pede permissão, segundo o hábito dos cantadores ribeirinhos, para " *mostrar minha ciência* " (op.cit).

Função educativa que o *Quatro de Outubro* vai cumprir, suave e com exatidão, porque " *atrás das letras, das matérias sobretudo, ele expressa aquilo que a gente quer dizer [...] esse jornal expressa aquilo que a gente extrai de nossas discussões. Então ele, distribuído, leva aquilo que a comunidade tá pensando* " (Barbosa, op.cit). Vai, assim, fortalecer o circuito, social e imaginário, onde as pessoas, todas elas, circulam.

Mas ele sai também dando o nosso conceito de cidade e aí você muda, porque você passa a ser visto como um sujeito que pensa, não só reivindica ou mendiga. Porque quando pensa, diz como é que ele quer que as coisas sejam feitas. **O nosso jornal cumpre esse papel, ele muda o conceito.** E, pra nós, ele é um fator de autocrítica, de politização [...] **Gente, representado e conseqüentemente, entendendo o que e porque ele estava no jornal. Ele sai no jornal porque ele tem uma história.** Participava das reuniões, dava sugestões. E estas sugestões dele, era importante publicar pro conjunto da sociedade o que aquela pessoa dizia. **Como ele não tinha condições de ler, não tem condições de ler na maioria, então a gente faz esta leitura. Analisar esta leitura na ótica de comprar o nosso jornal e não outro jornal, que é oficial** ⁶¹³ (Grifos do pesquisador)

Em síntese, a capacidade do jornal em contrapor não só às narrativas do poder e seus aliados nas elites sociais, mas revela os limites do seu projeto de sociedade como as artimanhas - jurídicas, midiáticas ou legislativas - para protelar mudança substancial no projeto de cidade, como fica evidente nos atuais condomínios fechados e nos parques públicos que são disputados hoje, mesmo na periferia, como *ses espaces*⁶¹⁴.

⁶¹³ Barbosa Vieira, Ronnie, ex-presidente da FEGIP, coordenador nacional da Articulação do Solo Urbano e, no momento, assessor junto à Companhia de Habitação da prefeitura de Goiânia.

⁶¹⁴ "[...] em 1977, Goiânia contava com 42 áreas de posse e com 10 a 20 mil posseiros Urbanos (O POPULAR 06/01/77); em 1981 ,o número de posseiros Urbanos já era de 120 mil (DIÁRIO DA MANHÃ 04/10/81); hoje, sete anos depois, as áreas de posse se elevaram a 72 e o número de posseiros a 200 mil, o que corresponde a 20 por cento da população.

A par desses dados chocantes verifica-se que os lotes baldios atingem, só em Goiânia, o elevado número de 108 mil e se encontram nas mãos de poucos empresários e especuladores imobiliários (O POPULAR 06/12/81). [...] Nota-se em tudo isso a falta de uma política adequada de uso de solo porque, apenas para exemplificar, esses 108 mil lotes ociosos abrigariam [sic] igual número de famílias que, tendo em média cinco pessoas, somariam 540 mil. O espaço seria mais que suficiente para acomodar a todos e, além da ocupação das áreas inúteis haveria o aproveitamento da infraestrutura já existente"

8.1.2. Algo, ainda, sobre a insubmissão popular

Na trajetória discursiva revelada, oralidade *do* e *no* universo popular, interessa se o *não* ou o *sim*, face às situações concretas - de maior ou menor opressão - tem a ver com a ideologia articulada pelas elites e as doses assimiladas, na ideologia popular, são frutos de percepção do seu pensar? Uma coisa é a submissão; outra, o avançar, pouco ou muito, sem perder o direito de continuar. O obedecer para não morrer (Freire, op.cit).

O pensar/agir popular leva, de algum modo, o contágio - ora mais, ora menos – dos sentimentos das/os que, enquanto classe, se afrontam na arena social. Não por acaso que, consciente do papel que se assume numa determinada sociedade, pode não estar totalmente ciente como “nosso atos e nossas crenças” atuam na elaboração da imagem daquilo que se acredita ser um cosmos social bem orientado⁶¹⁵ (Hobsbawn, op.cit).

Portanto, ao ocupar, isolada ou coletivamente, essa gente só incorporará a imagem da transgressão, como resultado da “*apropriação da terra através da infração aos códigos legais vigentes* ” que a *invasão*, como estereótipo, absorverá⁶¹⁶. O desejo da ação, anterior, é que a formata, a constitui. Ele que, consciente, empurra a atropelar os limites de um contrato social que nunca tenha subscrito.

A consolidação dependerá de correlação de forças e das alianças, medir (dividendos políticos, materiais e simbólicos da ação específica) e/ou fustigar as fragilidades do poder constituído. Não é o sucesso de ocupar que, fatalmente, impõe mudanças, a curto ou longo prazos, no arcabouço jurídico-político que sustenta a ordem injusta. A transgressão se caracteriza na própria tentativa em si, no gesto em desejá-la.

Se a questão fundamental, como precisa a autora, é “*a forma pela qual a população estrutura a noção do direito, e, conseqüentemente, as ações que empreenderão em função do seu exercício*” (: 9), o ato de ocupar, no entanto, aborta as leituras que as camadas populares fazem não só do direito, como revela, ainda que intuitivamente, indícios por onde fareja sua concepção de justiça.

É, em primeira instância, a percepção ideológica que determina, ainda que de forma difusa ou parcial, a ação. A necessidade, mais que fustigada, será uma das razões objetiva e subjetiva do arcabouço ideológico e simbólico, que estabelece limites à submissão ou à insubmissão sociais, contidos, há tempo, no modelo de sociedade

⁶¹⁵ Hobsbawn, op. cit, p. 32.

⁶¹⁶ Chaves, op. cit, p. 9.

proprietária⁶¹⁷, que determina o tipo de *cidadania* a ser exigido e não quem a merece.

Posição que encontra ressonância nos estudos sobre as sociedades camponesas. Táticas de ocupação de terra ao amanhecer, derrubando as cercas e avançando até aos limites da área que se reivindica, comuns na América Latina e na Itália. A ocupação coletiva atende à compreensão de que a terra é de **todos**, minimiza os riscos de repressão e elimina o debate entre quem bota o pescoço ao perigo e quem foge da luta.

Isso porque, afinal de contas, **o ato** já está infringindo a lei e “*a menos que ocorra uma revolução bem-sucedida, certamente serão castigados - mesmo que suas reivindicações sejam efetivamente atendidas*”. Além disso, a madrugada é escolhida por sólidas razões militares, “*surpreender o inimigo cochilando e para aproveitar, pelo menos, um pouco de luz solar para se instalar no local*” (Hobsbawn, op.cit: 28,29).

Camponesas/es são guiadas/os por senso realista das possibilidades e dos riscos a que estão se expondo quando fazem a ocupação, pois sabem, seguramente, quem morrerá se houver um enfrentamento com a polícia ou exército. Se no campo, antes e agora, sabem que não podem fugir⁶¹⁸; na cidade, muito mais, não há espaço físico e geográfico às vezes para indecisões e, tão pouco, para se esperar uma nova tentativa.

Posseiras e posseiros, em sua grande maioria, têm uma experiência histórica ou prática de ocupação ou expulsão da terra. A determinação em se (re)apossar da terra vazia obedece a seus princípios culturais-ideológicos - *a terra como propriedade coletiva*- e a consciência de que as cercas dos latifúndios, que fustigam no campo, imporão, se não reagir⁶¹⁹, enormes sacrifícios no espaço urbano.

Assim, ao contrário de um tipo de sentimento ilustrado, partilhado por parte das ciências sociais e pela mídia convencional local, *esse(a) invasor (a)* não só transgride os limites do ordenamento social, como encarna, no primeiro instante, uma identidade que, oriunda de um preconceito original da cidade, receberá o selo de sua individualidade, de sua concepção de mundo, a marca *das/os diferentes*.

A caminhada, mais ideológica que semântica, de invasora/or a posseira/o, reafirma as dimensões da comunicação nas trajetórias populares, jurídico-ideológica e cultural-simbólica. Instrumento estimulador na passagem de situação à outra, ao configurá-las/os – em *outra* estética ético-social- no novo universo. O que ajuda a dar corpo à uma ideologia

⁶¹⁷ A perspectiva está em Vianna, *op.cit.*

⁶¹⁸ Idem: 29.

⁶¹⁹ “Eu vim fugindo das cercas de lá do Mato Grosso e elas me seguindo. Agora, só saio daqui morto” (Irmão, Jardim das Amendoeiras, 1984). Em conversa com o pesquisador, após tentativa de investida da polícia.

de transição e a perceber seu alcance no espaço social.

Nesse sentido, Melluci incorpora a mobilidade, segmentada e *polycéphale*, que pessoas e seus movimentos sociais se autoconferiram para fugir à rigidez conceitual que, dogmática, se converte numa anestesia paralisante da dinâmica social. Para escapar à ela, segundo o autor, tais movimentos têm unidades diversificadas e, às vezes, autônomas e concentram, na solidariedade interna, parte significativa de suas energias.

Un réseau de communication et d'échange maintient cependant ces cellules en contact entre elles; des informations, des individus, des modèles de comportement circulent dans ce réseau, passant d'une unité à l'autre et favorisant une certaine homogénéité de l'ensemble [...] là où l'information devient la ressource centrale, la définition des codes est au centre même du pouvoir et la lutte pour d'autres codes anime les conflits sociaux (Melluci, 1989a: 14 e 41)⁶²⁰. (Grifos do pesquisador).

Possibilidades que levam, no curto espaço de tempo – e fruto de pragmatismo político – a impor à outra parte, que as/os nega, uma nova identidade: *posseira e posseiro*. Bem como parcela de seus interesses, específicos e ainda que localizados. Ou seja, aquela e aquele que tomam posse do que - determinado, rigorosamente, no espírito da constituição - está vazio e sem função social.

É preciso deixar uma coisa bem clara: só os posseiros urbanos, através da União dos Posseiros Urbanos do Estado de Goiás, apresentaram até agora uma proposta concreta, assim prontinha para a Assembleia Legislativa aprovar e o governador assinar para virar lei, para a doação das áreas públicas aos posseiros e a desapropriação de áreas particulares para o mesmo fim. Isto provou a nossa união e nossa organização. Mas o governo ficou assustado e agora quer nos dividir para obrigar à compra dos lotes. A desapropriação, para nós, é apenas o primeiro passado. E representa uma importante vitória que a gente conseguiu nesses quatro anos de muita luta. O documento, que **mostramos abaixo, foi entregue, no dia 16 [agosto] ao governador Iris Rezende Machado.** Deve ser lido e discutido para que a gente fortaleça a nossa posição pela doação e urbanização já⁶²¹ (Grifos do pesquisador).

Agressividade simbólica tal que posseira e posseiro ousam sustentar no discurso que as/os leva a proceder uma inversão total da conotação negativa que lhes era atribuída, transferindo-a para os ladrões, gananciosos e grileiros, *os tubarões que invadem terras*. E, ao mesmo tempo, os *maloqueiros* se convertem em “*necessitados*”; os *ladrões*, em “*trabalhadores*”; os *malandros*, em gente “*da luta*.”⁶²²

Sou filho de camponês⁶²³. A gente nasceu na roça mas os pais com a

⁶²⁰ “Mouvements sociaux, mouvements post-politiques” (: 14), e “partir des conflits pour analyser les mouvements sociaux” (réponse au débat) (: 41).

⁶²¹ “Nossa proposta está com Iris. Só não assina se não quiser”, in *Quatro de Outubro*, éd. set. 1984, : 4/5, na chamada de abertura da matéria.

⁶²² Chaves, *op. cit.*, p. 13.

⁶²³ Barbosa da Silva, Vidal, de origem camponesa do Tocantins, ex-policial, dirigente da União dos Posseiros

preocupação de que a gente deveria estudar, se preparar para o futuro. Se voltasse pra lavoura, mas com conhecimentos técnicos para lavrar a terra com mais condições [...] Não tive outra solução: voltava pra roça ou ia para um centro maior. Terminei vindo pra Goiânia. Vinha pra estudar, só que meus pais não tinham condições de me manter. Então fui lavar cisterna, vender Baú da Felicidade⁶²⁴, trabalhar de servente.

Na época que eu cheguei era época do milagre econômico. Tinha muito emprego na construção civil, havia inclusive falta de mão de obra não especializada. Só que não dava a menor condição de estudar. Você entrava às 7 horas e saía 8 ou até 9 horas da noite. Terminei entrando na polícia militar, que é um dos poucos serviços duros que dava condição de estudar.

Fiquei vários anos na polícia, que me dava condições de estudar, mas não dava condições de sobreviver. Eu não tinha condições de comer. Logo me casei, tive filho. Meu salário, se fosse tirar só para pagar o aluguel, não dava. **O que forçou a gente, que era filho de camponês, a ir sem constrangimento para a invasão do Jardim Botânico. Então, quem ia ter que reprimir os próprios companheiros?**⁶²⁵

Era uma coisa constrangedora. **Não tinha solução, você ia para a invasão ou ia morar debaixo da ponte. Ia pra invasão ou acabava me afundando mais. Não podia pagar ônibus. Então, acabei saindo da polícia. Fazendo esta opção: tenho meu local de morar ou tenho meu trabalho.**

Cheguei a entrar na Universidade Católica, não tive condições de pagar e tive que abandonar [...] Eu passei por três casos diferentes: filho de camponês, nascido e criado na roça; a de vir para cá como trabalhador braçal - gente que fala muito com liberdade, a liberdade de falar o que pensa; e a de policial, com limitação e preparado para a repressão. Ele não é preparado para a defesa dos direitos do cidadão, mas para reprimir (Barbosa, Vidal posseiro e ex-dirigente do movimento social do solo urbano e do movimento nacional pela moradia – depoimento ao pesquisador).⁶²⁶

8.1.3. Do encontro entre conhecimento e lutas sociais – o pensar compartilhado⁶²⁷

A produção sobre a Nova Esperança, de modo especial, e sobre movimento de posseiras/os revela bem uma inquietação teórica e, ao mesmo tempo, a dificuldade em considerar essa gente simples, capaz da ação e de antever as ambições elitárias sobre a

e da Federação de Posseiros; primeiro coordenador de comunicação na entidade e articulador da rádio popular nas posses e das rádios livres, e do Movimento Nacional de Luta pela Moradia. Foi, também, no primeiro municipal do PT, chefe de gabinete da Procuradoria de Justiça do Município de Goiânia

⁶²⁴ “Funciona desta maneira, você compra o carnê em várias locais, onde os mesmos vem com 12 prestações de R\$10,00 reais, que deverão ser pagas todos os meses de modo que sejam todos pagas em dia.

É muito importante que você mantenha sua prestação em dia, já que no final você poderá resgatar o valor de R\$ 150,00 em prêmios. Viu só, você paga o carnê do baú com R\$ 120,00 e recebe R\$ 150,00, ou seja, você ganha R\$ 30,00” (<https://ganharnaloteria.com/blog/carne-do-bau/>).

⁶²⁵ Conflito que Pasolini, também, trata em seu livro *Caos* (1982), ao lembrar que a polícia, a exemplo da igreja, requisita seus novos quadros nas camadas mais pobres da população que, nos conflitos, são enviados a reprimi-las.

⁶²⁶ O fracasso, antecipado, da transformação de escolas públicas em escolas militares, se sustenta nesta impossibilidade de se ter, por enquanto, como sugere o próprio Pasolini, *uma polícia democrática* (op.cit) e, muito menos, comprometida com os direitos humanos e não-humanos.

⁶²⁷ Do ponto de vista teórico, esta outra possibilidade tem o reforço, evidente, tanto no *Colóquio Dos Sertões e do Mar – narrativas andantes e insubmissas*, bem como noutros projetos compartilhados, nas esferas da extensão, ensino e pesquisa, que algumas universidades ousam construir, enquanto desafio e concretude criativa do presente, com os movimentos sociais populares, povos originários e quilombolas nos cerrados centrais e savanas *brasileiras/os*.

cidade e da opção, com radicalidade, em construir sistema de comunicação e de se vincular aos pêndulos mais radicais das batalhas simbólicas, as rádios livres.

Assim, a relação movimentos sociais populares e intelectuais - em Gramsci, Althusser, Foucault, mas, sobretudo, com Santos, Brandão, Freire, Meneses, Hooks, Ceceña, Maritza, Mendes, Peruzzo e as/os que, de maneira ou outra, se vinculam ao esforço teórico de *não-colonizar* o mundo e a gigantesca esfera simbólica - se colocam, também, nos conflitos e cumplicidades, das lutas dessa gente simples, em Goiânia.

Um diálogo só possível quando os limites dos dois mundos, o movimento social e academia, se transformaram em transfronteiras a serem apropriadas e, em algum momento, desrespeitadas por fragmentá-los, como desejo colonial do projeto neoliberal do mundo. O que não evita riscos, imprecisões, omissões ou, até mesmo, cumplicidades que, não mutilando a abordagem, pode, de algum modo, reorientar as análises futuras.

Por isto, Tronti e Mendes, cada um a seu modo, sugerem zelo teórico nessa construção: *de l'autre côté de la barrière* ou onde *jornalistas ficam à vontade com policiais*. O que os atrai, depois, às justificativas policial-jurídicas sem perceber que, assim, destilam sua própria violência simbólica. O que leva a Ricoeur: *dalla adulazione, dalla seduzione: dalla minaccia, cio è dalle forme piu sottili de violenza (op.cit)*

Como **nós vimos aquele radialista que esteve aqui com nós em (19)87**. Ele incrível aqui com nós. Arrancou o dedo aí nos tocos, aí de noite no escuro. **A DOPS vinha atrás de nós aqui, ele focalizava**. Aí, tivemos essa esperança, essa felicidade que ele estava **aqui**. **Quando a polícia chegava para prender nós aqui, ele jogava as câmeras, aí eles recuava um pouco, porque sabia. Porque quando focalizava eles, o jornal ia entrevistar. Então, eles ficava com medo de sair no jornal**. Inclusive eles foram entrevistados, mas eles não gostaram, porque **aquele filme foi passado lá no Tribunal de Justiça, que eles estavam agressivo aqui com nós**. Nós agradecemos a participação dele, constante aqui. Até o tempo em que ele saiu. Mas nós não largamos o pé dele. De vem em quando ele vem cá, ele vinha mais. **A Gina é outra colega de luta**. (o *Irmão*, Jardim das Amendoeiras) (Grifos do pesquisador).

Sobre o embate entre as sociedades das letras e a das camadas populares, a quem se nega direito de aprender e o exercício da emancipação intelectual⁶²⁸, com o fechamento de 60 mil escolas no campo e a militarização de escolas públicas urbanas, e, na contramão, o empenho e a capacidade articuladora - que se projeta no futuro - com curiosa aliança compartilhada com universidades e centros de pesquisa.

Oriunda do campo, a gente da posse confere *outra* dimensão à terra, para viver e trabalhar. Diferença radical face ao direito burguês (*tubarão*) ou lockiano no estado da natureza, condicionado ao equilíbrio do próprio trabalho e os seus recursos. Sentimento

⁶²⁸ O conceito é de Rancière (2008).

que condiciona., então, entrar na terra, trabalhá-la e, ao reivindicá-la, manter o princípio ideal dos direitos: “*se não se trabalha a terra, não se pode, com justiça, possuí-la*”⁶²⁹.



Figura 16: Rua Gina Louise, jornalista, ex-dirigente sindical e ex-Projornal

Foto: Nilton Rocha

A/o *invasora/or*, que enfrenta a polícia no desejo da terra⁶³⁰, a consciência das classes em separado e com interesses distintos/as. Posição evidente, ao rever boletins, jornais, poemas e peças de teatro. O que ajuda desnudar ou anular a reprodução integral ou parcial das ideias, “difundidas pela ideologia dominante”, ou efetivar a consciência de classe “forjada no dia-a-dia, nas relações sociais de produção”⁶³¹, apenas.

Na impossibilidade do *status social*, seguro e perene - a que se atribui *cidadania* e que exclui, das riquezas materiais e imateriais, imensas maiorias - é que se arranca a necessidade de, ao conceituar a conversa toda, percorrer a construção da *cerradania*, como assumência, direitos plenos e garantias de que a humanidade terá acesso, coletivo, às tecnologias ancestrais que necessita para continuidade, (re)equilíbrio e justiça social.

O que equivaleria reintroduzir, aqui, um novo desejo de revolução⁶³² e da recusa ao

⁵⁹¹ Hobsbawn, *op. cit.*: 29. E ainda “Não fosse a própria população de baixa renda ter assumido autonomamente a solução de seu problema habitacional, elegendo para tanto de forma totalmente independente e espontânea a tecnologia possível para ter sua casa, qual seja a autoconstrução com base no bloco/laje, a crise habitacional em muitas grandes e médias cidades brasileiras estaria atuamlemnte em um grau de total insuportabilidade. Hoje as zonas periféricas de expansão urbana apresentam-se como verdadeiros oceanos de habitações auto-construídas em bloco-laje. A própria família e amigos constroem, no ritmo permitido por seu tempo e seu orçamento” (Santos, 2019: 2).

⁶³⁰ “Paraíso do latifúndio, o Brasil tinha, em 1865, 80% de suas áreas cultiváveis nas mãos dos grandes proprietários. Ser dono de terras e escravos era sinônimo de prestígio social e poder político, mas, em grande parte, eram fazendas improdutivas, que em nada contribuíam para a produção de riquezas. “O monopólio da terra para deixá-la estéril e desaproveitada é odioso e causa de inúmeros e gravíssimos males sociais”, criticou, em 1887, o carioca Alfredo d’Escagnolle Taunay, futuro visconde de Taunay. [70] Abolicionistas como o pernambucano Joaquim Nabuco e o baiano André Rebouças defendiam a criação de um imposto territorial como forma de acabar com o latifúndio improdutivo e democratizar a propriedade da terra. Acreditavam” (Costa *apud* Gomes, 2013: 281).

⁶³¹ Ver Miranda, Telma Guimarães de “Sociedade e Estado: análise das representações de um grupo de migrante em Goiânia”, in *Cadernos de Estudos da Cultura Popular*, *op. cit.*: 18.

⁶³² As dimensões desta nova revolução está, nas pragmáticas e na teoria, em Alcoeza, *op.cit*, Negri, *op.cit*; Holloway, *op.cit*, Tronti, *op.cit.* e nos movimentos Zapatista e Via Campesina, a título de exemplos.

trabalho para outrem⁶³³. Porque “não podemos salvar o planeta nem preservar a vida digna se não nos dispusermos a aprender com os excluídos e oprimidos; se não formos capazes de assumir que as mulheres da ilha da Maré”, das posses e planuras *cerradeiras*, “são as nossas mestras, as garantes do nosso futuro” (Santos, op.cit: 2)

Da agricultura urbana, dos movimentos de mulheres no campo, dentro e não das lutas específicas pela reforma agrária, essa gente cerradeira, *mullier/homo cerratensis*, se atira, via seus movimentos, na possibilidade de uma outra perspectiva na relação com a natureza e todos seres vivos, a sua *cerradania*. Os impactos da globalização biológica parecem sugerir à humanidade um retorno à vida solidária e em comunidade?

A comunicação compartilhada e popular, coarticuladora dessas possibilidades, na cidade e no campo, está, como se constata, apta a cumprir suas responsabilidades dentro do movimento que a deseja e a desenha, mulheres e homens simples; na apropriação e uso por outra(s) gente(s); no formular teórico e como ferramenta, a ser ofertadas⁶³⁴, nos aspectos pragmáticos e insubmissos, à humanidade toda.

Momento, ainda, em que as perspectivas antecipatórias/os reivindicando outro mundo – ideia que persegue este texto – das/os sábias/os cerradeiras/os ganham volume já que a globalização parece não se sustentar no esgotamento da terra. A globalização biológica, já anunciada⁶³⁵, e seu vírus mutante reforçam o sentido do lugar, da *uhiri*, e lançam a humanidade rumo, ao que parecia impensável, à *desglobalização?*⁶³⁶.

⁶³³ Algo bem evidente em Holloway, op.cit, e nos estudos de Piketty (op.cit) sobre o capital no século XXI. No mesmo sentido, os estudos sobre *as/os vadias/os* nos sertões, da colônia à atualidade, ajudam a compreender este conflito, de fundo, entre o modelo de sociedade escravocrata que o capitalismo tenta sustentar em parte do mundo, incluindo o Brasil, com roupagens *de modernidade*, que, de fato, na origem está o desejo incontrolado das elites em impor o trabalho como base de sustentação de suas riquezas e de seu ócio. Uma literatura que, marcantemente, vem de Lafargue a De Massi, sobre o direito ao ócio e ao lazer, para quem trabalha.

-- A cidade da vigilância e da boa polícia, sempre recebeu a recusa ou até a violência popular, nos sertões de Goiás, ontem e hoje: “A gente tinha ficado de jeito que, quando um soldado vinha de lá, quem estivesse de cá, das duas uma: dava no pé ou sacava a arma e resistia. Não tinha essa regra do trivial de dar voz de prisão, levar preso. O negócio era no cacete, torcer braço, ponta-pé no saco, banho de facão, quando o elemento não ia atirando logo, de chegada”. (Bernardes, 1986: 230).

⁶³⁴ “Contra as mudanças climáticas, um retorno a práticas milenares” (Chade, 2019, 09 de set, disponível em: <https://jamilchade.blogosfera.uol.com.br/2019/09/08/contra-as-mudancas-climaticas-umretorno-a-praticas-milenares/>).

⁶³⁵ “Quando Cristóvão Colombo descobriu a América em 1492, abrindo para os impérios espanhol e português a conquista do novo mundo, seguidos por outros colonizadores europeus, começava uma nova era não só na história da humanidade, mas na própria vida do planeta. A globalização, não só econômica e política, mas principalmente biológica. Uma troca mundial de plantas, animais, germes e doenças que devastou as populações indígenas das Américas. Destruiu culturas e civilizações no hemisfério ocidental e revolucionou a ecologia de todo o planeta” (Mann *apud* Caetano, 2012: 1).

⁶³⁶ A leitura vem de economista e ex-diretor executivo do FMI: “Esse termo ‘desglobalização’ é muito apropriado, é muito provável que ocorra algo dessa natureza, já está ocorrendo, na verdade. Se você olhar para trás, o bicho saiu da jaula depois dos anos 70, que animal foi esse? Esse animal que saiu por aí foi a chamada globalização neoliberal que começou mais ou menos na década de 80 do século passado e durou

E, nos passos e estudos futuros, com base na diversidade, generosidade, contradições e mesmo violências, simbólicas e físicas de um ser sobre outro ser, também presentes nos universos populares, poder, com convicção e rotina teóricas, falar e refletir de um mundo em que caibam todo mundo, para além da cor e das orientações outras que a existência faculta. Um mundo não-binário⁶³⁷, de fato, para todas, todos e todes.

O que significa visualizar que, *nesses gestos*, posseiras/os/es arrancaram-se do isolamento e se vincularam, ainda noutra tempo-espço, com o que existe de mais concreto e radical no combate às tiranias sociais e às injustiças materiais e simbólicas - na cidade, país e no mundo - num momento determinado: a compreensão antecipada da *incircunscritibilidade* da comunicação popular⁶³⁸; perigosa porque desejada e realizável.



Figura 17 – Nova Esperança, 1979, a luta coletiva pela terra no espaço urbano

mais ou menos 30 anos. Desde 2008 ou 2009 você tem observado que esse animal tem sofrido repetidos baque” (Batista, 2020, abril 17) .

⁶³⁷.Determinante, ainda, destacar que a comunidade LGBTQIA+ não só constitui os movimentos sociais como, a exemplo do Valdir Black, tem aí atuação destacada e determinante.

⁶³⁸ O projeto Casa das Palavras, que se concretiza, de algum modo, em curso de formação no Centro de Formação Santa Dica dos Sertões, com acampadas e acampados do Dom Tomas,, *Tribunal Popular Internacional dos Povos dos Cerrados e das Savanas*, núcleos de pesquisa e universidades no país e no exterior, MUP, movimentos sociais populares na cidade e no campo, escolas do campo, grupos de mulheres, Lgbts+, povos originários, povos ciganos, povos quilombolas, cooperativas, grupos e movimentos da agricultura familiar, sem teto, sem terra e movimentos pela reforma agrária, secundaristas, Portais populares, rádios comunitárias em ondas e via web, tvs comunitárias webtvs, rede popular de rádios, e núcleo regional da Abpcom que, oportuna e corajosamente, reunirá pesquisadoras/es e comunicadoras/es em comunicação popular, comunitária e cidadã Inovação tecnológica camponesa, extrativismo.

Referências bibliográficas

- Abreu, C. (2016). Arte fora da norma: a obra de Moacir, o Nô, da Vila de São Jorge. *Revista Visualidades – Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual*, 14(2), 185-195. Recuperado de <https://www.revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/45217/22435>.
- Abreu, C. G. (2010). *História e literatura na cidade do Chão Vermelho* (Dissertação de Mestrado) Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil. <https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/Dissertacao_Clarismar_Versao_Final_CD.pdf.>
- Abu-Lughod, L. (1988). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland, California: University of California Press.
- Achugar, H. (1997). Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. *Revista Iberoamericana*, LXIII(180), 379-387. <<https://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6200/6376>.doi:<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1997.6200>.>
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Agamben, G. (1995). La double identité du peuple. *Libération*. Recuperado de https://www.liberation.fr/tribune/1995/02/11/la-double-identite-du-peuple_123802.
- Age, M. P. (2010). As mulheres parteiras na cidade de Goyaz: punições e controles nos diferentes discursos. *Revista Angelus Novus*, (1), 97-114. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/ran/article/view/88832>
- Águas, C. L. P. (2012). *Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social* (Tese de doutorado). Universidade de Coimbra, Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Águas, C. L. P., & Rocha, N. J. R. (2009). Grãos que não saciam: Agronegócio, “desenvolvimento” e a atualidade de Josué de Castro no Contexto do Cerrado Brasileiro (Agrobusiness « développement », l’actualité de Josué de Castro). Colloque JOSUÉ DE CASTRO dans le XXI^e siècle Alimentation, environnement et santé : l’actualité de l’oeuvre et de la pensée de Josué de Castro (1908-1973). Université Paris 8. 15-17 jan.
- Águas, C. L. P., & Rocha, N. J. R. (2010). Cerrados rebeldes: A festa e os rostos da resistência no Planalto Central. *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC*, nº4, 1-13. . Recuperado de <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n4/ensaios.php>.
- Alavina, F. (2017, março 24) Os “intelectuais homologados”. In *Portal Vermelho*. Recuperado de <https://vermelho.org.br/2017/03/24/os-intelectuais-homologados>.
- Albertoni, E. A. (1984). *La pensée politique de Gaétano Mosca*. Milan: Giuffrè.
- Albisetti, C., & Venturelli, Â. J. (1976). Enciclopédia Bororo, Volume III, Parte I: textos dos cantos de caça e pesca. Campo Grande: Museu Dom Regional Bosco.
- Alcoreza, Raúl Prada (2008). Los movimientos moleculares de la multitud. In Alcoreza, Raúl Prada, *Subversiones indígenas*. La Paz : Muela del Diabo Editores Comuna Clasco.

- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (2a ed.). Paris: François Maspero.
- Altieri, M. A., & Nicholls, C. I. (2011). O potencial agroecológico dos sistemas agroflorestais na América Latina. *Revista Agriculturas*, 8(2), 31-34. Apud LINS,
- Lins, J. (2015). Terra Preta de Índio – Policultivo tradicional da Dona Marieta sobre Terra Preta, São José da Enseada, Rio Urubu. In *Agriculturas*. v. 12.n.1.
- Alves, C. (s;d) O Navio Negreiro. Texto proveniente de: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>> A Escola do Futuro da Universidade de São Paulo . Texto-base digitalizado por: Jornal da Poesia - <http://www.e-net.com.br/seges/poesia.html>
- Alves, J. C. S. (2019, jan 29). No Rio de Janeiro a milícia não é um poder paralelo. É o Estado. *El País, edição brasileira*. Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/29/politica/1548794774_637466.html.
- Alves, L. R. (1986). A prosopopéia no meio da rua. In R. Festa, & C. E. S. Lins (Orgs.), *Comunicação Popular e Alternativa no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Amada, Comandanta (2019, dezembro 27) Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que luchan. *Segundo Encuentro Internacional Zapatista de Mujeres*, Chiapas- México, <[http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed 3A+EnlaceZapatista+28Enlace+Zapatista29](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%203A+EnlaceZapatista+28Enlace+Zapatista29)>.
- Amorim, M.D.G. (2018, maio 15) “A questão da terra é uma luta constante para nós mulheres”,. *Portal Oxfam Brasil*. Recuperado de <https://www.oxfam.org.br/noticias/a-questao-da-terra-e-uma-luta-constante-para-nos-mulheres/>
- ANA. Articulação Nacional de Agroecologia. (2014) Carta Política do III Encontro Nacional de Agroecologia (ENA). Juazeiro/BA.
- Andrade, C. D. (1952). *Passeios na Ilha*. Rio de Janeiro: Organização Simões.
- Andrade, I. (2019). De como o agronegócio e o Brasil serão arruinados. *GGN – jornal de todos os Brasis, online*. Recuperado de <https://jornalgggn.com.br/crise/de-como-o-agronegocio-e-o-brasil-serao-arruinados-por-ion-de-andrade/>.
- Andrade, K. S., & Bastinani, C. (2012). A hodonímia do Rio Araguaia nos séculos XVIII e XIX. *Tabuleiro de Letras*, 4, 1-23. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/161/112>. doi: 10.35499/tl.v0i4.161.
- Ansaldi, S. (2008). Ainsi se transforment les multitudes. *Multitudes*, 4(35), 105-110. doi: 10.3917. multi.035.0105.
- Anônimo (2010, abril 19). Juliana Paes estrela campanha publicitária da construtora Borges Landeiro em Goiânia-GO [Blog]. Recuperado de <https://www.portalvgv.com.br/site/juliana-paes-estrela-campanha-publicitaria-da-construtora-borges-landeiro-em-goiania-go/>.

- Arantes, O. B., Maricato, B., & Vainer, C. (Orgs.) (2000). *O pensamento único das Cidades: desmanchando consensos* (1a ed.). Petrópolis: Vozes.
- Araújo, R. M. (2017, agosto 24). Abordagem nos Jardins tem de ser diferente da periferia, diz novo comandante da Rota. Entrevistado por L. Adorno. *UOL Notícias*. Recuperado de <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/24/abordagem-no-jardins-e-na-periferia-tem-de-ser-diferente-diz-novo-comandante-da-rota.htm>
- Arendt, H. (1982). *L'impérialisme* (1a ed.). Paris: Fayard.
- Arendt, H. (1988). *Da revolução* (1a ed.). São Paulo: Ática/ UnB.
- Arendt, H. (1994). *Da Violência*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Arruda, J.J.D.A. (1983) . Immanuel Wallerstein e o moderno sistema mundial. *Revista de História*, Universidade de São Paulo. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61800>
- Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) (2014, maio). Carta Política do III Encontro Nacional de Agroecologia (ENA). *Encontro Nacional de Agroecologia (ENA)*, Juazeiro, BA, Brasil, 3.
- Assis, S. M. (2002). Mulheres da vila, mulheres da vida, Vila do Príncipe (1850-1900). *Mneme - Revista de Humanidades*, 3(5), 114-159. Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/153/143>.
- Associação Brasileira de Agronegócio - ABAG (2001). Recuperado de <http://www.abag.com.br/index.php?mpg=01.01.01>.
- Attali, J. (1979). *L'ordre cannibal*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Avry, C., & Panaccio, C. (1984). *L'idéologie et les stratégies de la raison*. Montréal: Brèches.
- Bachelet, C. (2014). Pré-História no Cerrado: Análises antracológicas dos abrigos de Santa Elina e da Cidade de Pedra (Mato Grosso). *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Anápolis-Goiás, v.3, n.2, jul.-dez. p.96-110.
- Bagdikian, B.H (2018) *O monopólio da mídia*. São Paul: Veneta (1ª edição em português)
- Bahia, A. (2007, agosto 5). O mutirão ideológico. *Jornal Opção On line*. Recuperado de <http://www.jornalopcao.com.br>
- Baiocchi, M. N. (2006). *Kalunga – povo da terra*. Goiânia: Editora UFG.
- Bairon, S. (2007). A linguagem hipermidiática como produção do conhecimento: relações interdisciplinares. In S. Bairon, & J. S. Ribeiro (Org.). *Antropologia Visual e Hiper(m)ídia*. (p. 43-60). Porto: Afrontamento.
- Bajoit, G. (1994). Pour une sociologie relationnelle.** In W. Claude (Org.). *Revue française de sociologie* (p. 326-328). Paris: PUF.
- Bakhtine, Mikhail(1970) - *L'oeuvre de François Rabelais et lla culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris:Gallimard.

- Bakhtin, M. (1990). *Marxismo e filosofia da linguagem* (5a ed.). São Paulo: Hucitec.
- Bakhtin, M. (1993). *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1a ed.). São Paulo: Editora Hucitec.
- Balandier, G. (1979). Violence et Anthropologie. In M. Maffesoli, & A. Bruston (Eds.). *Violence et Transgression* (p. 9-22). Paris: Anthropos.
- Baldez, M. L. (2010). Anotações sobre Direito insurgente. *Captura Crítica: direito, política, atualidade*, 3(1), 195-205. Recuperado de <http://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacritica/issue/viewIssue/216/73>.
- Lins, J. (2015). Terra Preta de Índio – Policultivo tradicional da Dona Marieta sobre Terra Preta, São José da Enseada, Rio Urubu. In *Agriculturas*. v. 12.n.1. março. <http://aspta.org.br/wpcontent/uploads/2015/06/Agriculturas_V12_N1_Artigo_5_TerraPreta.pdf>.
- Balibar, E. (1993). *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- Bandeira, L. A. M. (1998). De Martí a Fidel: a Revolução Cubana e a América Latina (1a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bandeira, M. (n.d). Evocação ao Recife. *Jornal de Poesia* [Blog]. Recuperado de <http://www.revista.agulha.nom.br/manuelbandeira03.html#evocacao>.
- Bandeira, M. (1975). *Cartéis e Desnacionalização*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Barale, A. M. P. (2004). Mujeres indígenas toman la Palabra... *Radiofónica*. In C.
- Barbero, J-M. (2001). Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ,
- Barbero, J-M (1987). Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales. In J. Martín-Barbero (Ed.), *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (p. 38). México: Gustavo Pili.
- Barbero, J-M (1985) La comunicación desde la cultura: crisis de lo nacional y emergencia de lo popular. *Comunicação & Sociedade*, ano 7, n.13, junho. São Paulo> Edições Liberdade/IMS/CNPq.
- Barbosa, A (2016) Cicilia Peruzzo e as Vozes das Classes Subalternas da América Latina. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Información – ALAIC – entrevista*. Recuperado de <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/viewFile/849/448>
- Barbosa, A. S. (2002). *Andarilhos da Claridade – os primeiros habitantes do Cerrado*. Goiânia: UCG.
- Barbosa, C. E. (2009). Navegando entre as províncias do Pará e Goiás: o rio dos Tocantins no século XIX. In ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História, Fortaleza, Ceará, Brasil, 25. Recuperado de <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0191.pdf>.
- Barbosa, S.V.S. (2017) Da Venda ao sertão: dois momentos da visão de Euclides da Cunha sobre Canudos. *Revista USP*. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/humanidades/article/download/140552/135529/274352>
- Barcelos, C. (1982). *A revolução das crianças*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

- Barreira, W. (2018). *Lampião e Maria Bonita: Uma história de amor entre balas* (1a ed.). Barcelona /Brasil: Planeta.
- Barros, M (1996). Gramática expositiva do chão.(Poesia quase toda). 3.ed., Rio de Janeiro:Civilização Brasileira.
- Barthes, R. (1973). *Le Plaisir du texte*. Paris: Editions du Seuil.
- Barthes, R. (1979). *Écrits sur le théâtre*. Paris: A. Moreau.
- Barthez, J. C. (1979). Culture populaire ou culture dominée? In G. Poujoul, & R. Labourie (Org.), *Les Cultures populaires: permanence et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses* (pp. 41-52). Toulouse: Privat.
- Basaglia, F., & Ongaro, F. B. (1980). *Les Criminels de Paix – recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés de l’oppression*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF.
- Bastide, R. (1972). Sociologie du rêve. In R. Bastide (Ed.). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion.
- Bastide, R. (1976). *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas.
- Batista, P.N. (2020, abril 17) Paulo Nogueira Batista Jr. prevê desglobalização no mundo pós-pandemia. *Porttal 247*. Recuperado de <https://www.brasil247.com/economia/paulo-nogueira-batista-jr-preve-desglobalizacao-no-mundo-pos-pandemia>.
- Baudrillard, J. (1982). *À l’ombre des majorités silencieuses*. Paris: Denoel/Gonthier.
- Beckett, S. (2005). *Esperando Godot*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Belém, E. F. (2014, outubro 25). Assassinou Nativo da Natividade e foi roubado pelo tio pistoleiro. *Jornal Opção Online*, edição 2051. Recuperado de <https://www.jornalopcao.com.br/colunas-e-blogs/imprensa/assassinou-nativo-da-natividade-e-foi-roubado-pelo-tio-pistoleiro-18916/>.
- Belisário, A., Barreto, G., Uchoas, L., Castro, O., & Bentes, I. (2010). Midialivristas, univós!. *Lugar Comum*, 25-26(1), 137-141. Recuperado de <http://uninomade.net/lugarcomum/25-26/>.
- Belleville, P. (1979). Attitudes culturelles actuelles des travailleurs Manuels. In G. Poujol, & R. Labourie (Eds.). *Les Cultures Populaires* (pp. 93-104). Toulouse: Privat.
- Bellezzia, C.M.& Rocha, D. (2015) A violação dos direitos humanos no Tocantins causados pelos crimes dolosos contra a vida e a invisibilidade da sua tipificação por classe social, por questão étnico-racial e gênero. *Revista ESMAT*, V.7, n.9, junho. Palmas. Recuperado de <https://doi.org/10.34060/reemat.v7i9.37>
- Beltran, L. R. (1981). Adeus a Aristóteles: comunicação horizontal. *Comunicação & Sociedade*, 6(1), 5-35.
- Benjamin, W. (1982a) *Paris: Capital du XIXe Siècle: le livre des passages*. Paris: Edition du Serf.
- Benjamin, W. (1982b) *Thèses sur la philosophie de l’histoire*. Paris: Gonthier-Médiations.

- Benjamin, W. (2004) *Imagens do pensamento: obras escolhidas de Walter Benjamin*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim,
- Bennet, W. L. (2003). *New Media Power: The Internet and Global Activism*. In N. Couldry & J. Curran (Eds.). *Contesting Media Power, Alternative Media in a Networked World* (pp. 17-37). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Berzaquen, J.F.(2011) *UNIVERSIDADES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: apostas em saberes, práticas e sujeitos descoloniais*. Tese doutoral CES-FEUC/ Universidade de Coimbra
- Berger, C. (1989). *A comunicação emergente: popular e/ou alternativa no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS.
- Berten, A. (1991). La Modernité, Modernité et posmodernité: un enjeu politique? *Revue Philosophique de Louvain*, 89, 84-112. Recuperado em https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1991_num_89_81_6673
- Berten, A. (1993, outubro 10). Faut-il enterrer Marx?. *La libre Belgique*, pp.7-10.
- .
- Bertho, A. (2008). *Nous autres, nous-memes: Ethnographie politique du présent*. Paris: Éditions du Croquant. Recuperado de <http://berthoalain.files.wordpress.com/2007/06/nanmcomplet.pdf>
- Bertho, A. (2011, fevereiro 21). *Revolutions d'un nouvel âge* [Blog]. Recuperado de <https://blogs.mediapart.fr/alain-bertho/blog/220211/revolutions-dun-nouvel-age>.
- Besnard, P. (1979). *La culture populaire, discours et theories*. In G. Poujoul & R. Labourie (Org.). *Les Cultures Populaires*. Toulouse: Edouard Privat.
- Bessis, S. (1979). *L'arme alimentaire*. Paris: François Maspero.
- Bezelga, I., & Aguiar, R. S. (2016). *Teatro, locus e Comunidade. Plural Pluriel, (14)*. Recuperado de <https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/28>.
- Boal, A. (1979). *Técnicas latino-americanas de Teatro Popular: uma Revolução Copernicana ao Contrário*. São Paulo: Hucitec.
- Boal, A. (1983). *Teatro do Oprimido e Outras Poéticas Políticas*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Boal, A. (1998). *Teatro del Oprimido - Juegos para actores y no actores*. Barcelona: Alba Editorial.
- Boal, A. (2005a). *O Teatro Como Arte Marcial*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Boal, A. (2005b). *Jogos para atores e não-atores* (8a ed.). São Paulo: Civilização Brasileira.
- Boal, A. (2009). *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Boaventura, D. M. R. (2007). *A engenharia em Goiás no Século XVII* (Tese de doutorado). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

- Bohm, D. (1980). *A totalidade e a ordem implicada: uma nova percepção da realidade*. São Paulo: Cultrix.
- Bolléme, G. (1986) *Le peuple par écrit*. Paris: Seuil
- Borda, O. F. (1981). Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In Brandão, C.R.(org.). *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense
- Borda, O. F. (2007) Globalização e segunda República1 Orlando Fals Borda . In A versão completa deste texto encontra-se em *Orlando Fals Borda Hacia el socialismo raizal y otros escritos*, Ediciones desde abajo, Capítulo III, pp.71-96, Bogotá.
- Bordoni, L. C. (1991, junho 25). Onda rádio livre já prolifera em Goiânia. *Diário da Manhã*, Goiânia.
- Borges, B. G. (1990). *O Despertar dos Dormentes*. Goiânia: Ed. UFG.
- Borges, M. V., & Leitão, R. M.(2000). *Projeto Avá-Canoeiro. Uma Proposta de Educação: vitalização da língua e da cultura*. Goiânia: UFG/FL/DELL.
- Borges, R. M. R. (2000). *A pedagogia Bonaesperense: um estudo de caso da Fazenda-Escola Bona Espero* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.
- Borja, J. (1999). Cidade ou barbárie. *Revista República*, Belo Horizonte, pp. 30-33.
- Borja, J. (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bosi, E. (1979). Problemas ligados à cultura das classes pobres. In E. Valle, & J. J., Queiroz (Org.). *A cultura do povo* (pp. 25-34). São Paulo: Cortez & Moraes.
- Botelho, J. A. (2003, abril 06). Haikais de Millôr Fernandes. *GGN – o jornal de todos os brasis*. Recuperado de <https://jornalggm.com.br/cultura/poesia/haikais-de-millor-fernandes/>.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction - Critique sociale du jugement* (1a Ed.). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Bourdieu, P. (2002, fevereiro). Pour un savoir engagé. *Le Monde Diplomatique*, 3. Recuperado de <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/02/BOURDIEU/16120>
- Bourdieu, P.(1993). *La misère du monde* (1a ed.). Paris: Editions du Seuil.
- Brandão, A. C. (2006). *O museu na aldeia*. Campo Grande: UCDB.
- Brandão, C. R. (1995) *Partilha da vida*. São Paulo: Geic/Cabral.
- Brandão, C. R. (1981). *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal.
- Brandão, C. R.(1981). *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes.

- Brandão, C. R. (198q). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense.
- Brandão, C. R. (1986). *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.
- Brecht, B. (1967). O Teatro Dialético. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira . Apud Sodré, N. W.(1972) .*Síntese de História da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Brecht, B. (1997). *A Santa Joana dos Matadouros*. Petrópolis: Paz e Terra.
- Bringas, A. M. (2004). *La cultura como derecho en América Latina. Ensayo sobre la realidad postcolonial en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto. Recuperado de <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/cuadernosdcho/cuadernosdcho35.pdf>.
- Brito, A. J. I. (2008). *Viva a Liberté!: cultura política popular, revolução e sentimento patriótico na independência do Grão-Pará, 1790-1824* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil.
- Brito, F. (2018, setembro 02). *O povo se comunica, muito além da mídia* [Blog]. Recuperado de <http://www.tijolaco.net/blog/o-povo-se-comunica-muito-alem-da-midia/>.
- Brito, F. (2019, fevereiro 27). *Otários* [Blog]. Recuperado de <http://www.tijolaco.net/blog/otarios/>.
- Brito, J. C. de N. (2006). *L'information des exclus: l'expérience des Calungas au Brésil* (Tese de Doutorado). Universidade de Paris, Ilha de França, Paris, França.
- Brochado, I. C. (2014). Teatro de Bonecos Popular do Nordeste - Mamulengo, Babau, João Redondo e Cassimiro Coco: Patrimônio Cultural do Brasil. *Arte Da Cena (Art on Stage)*, 1(2), 67-87. Recuperado de <https://www.revistas.ufg.br/artce/article/view/34771>. doi: <https://doi.org/10.5216/ac.v1i2.34771>
- Bruce, A & Milliken, W. (2019) Urihi A. A Terra-Floresta Yanomami . São Paulo/Brasília: Isa - Instituto Socioambiental
- Brunelle, D. (1993) Compte rendu de [Pierre Bourdieu (dir.), *La misère dumonde*, Paris, Seuil, 1993, *Cahiers de recherche sociologique*, 21,187–190. Université de Quebec, nontreal. <https://doi.org/10.7202/1002229a>
- Buck-Morss, S. (2011). Hegel e Haiti. *Novos estudos CEBRAP*, (90), 131-171. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002011000200010#back85. doi: 10.1590/S0101-33002011000200010.
- Burgos, E. (2011) *Me Llamo Rigobeta Menchú y así me nació la conciencia*. 20ª edição. Ciudad de Mexico: Siglo XII.
- Burke, P. (1989). *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das letras.
- Cacique Seattle (1955) A carta do Cacique Seattle, em 1855 [Blog]. Recuperado de <https://www.culturabrasil.org/seattle1.htm>.
- Caetano, M. (2012, mar. 09) Entrevista com Charles C. Mann: a globalização que Cristóvão Colombo impôs ao Mundo. *Globonews*. In *Blog Margarida Caetano*.

Recuperado de <http://jornaldamargarida.blogspot.com/2012/03/entrevista-charles-c-mann-globalizacao.html>.

Callado, A. A. (1977). *Quarup*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Callado, A. A., & Estrada, M. I. D. (1985). *Como se faz um jornal comunitário*. Petrópolis: Vozes/Ibase.

Campos, F. I. (1987). *Coronelismo em Goiás*. Goiânia: UFG.

Caneti, E. (1960). *Masse et Puissance*. Paris: Gallimard.

Caparelli, S. (1986). *Comunicação de massa sem massa*. São Paulo: Sumus.

Carlsen, L. (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. *Revista Chiapas*, 7, 2-17.

Carneiro, M. E. F. (1981). A revolta camponesa de Trombas e Formoso (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

Carone, E. (1972) Oligarquias: definição e bibliografia. In *Revista Administração de Empresa*. vol.12 no.1 São Paulo Jan./Mar. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0034-75901972000100006>.

Carreira, A. (2002). Teatro popular no Brasil. A rua como âmbito da cultura popular. *Urdimento-Revista de Estudos em Artes Cênicas*, 1(4), 005-011. Recuperado de <http://www.revistas.udesc.br/index.php/urdimento/article/view/1414573101042002005>. doi: 10.5965/1414573101042002005.

Carreira, A. (2016). O teatro de rua é teatro popular?. *Plural Pluriel*, (14). Recuperado de <https://www.pluralpluriel.org/index.php/revue/article/view/27>.

Carta povos dos Cerrados (2007). Carta política do II Encontro Nacional de Povos das Florestas. Brasília. Recuperado de http://www.redecerrado.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=66:red-cerrado-lancarta-polca-no-ii-encontro-nacional-dos-povos-dasflorestas&catid=3:curtas&Itemid=48.

Carta Régia (1811). Carta Régia de 23 de setembro de 1811 - Aprova o plano de uma Sociedade de comercio entre as Capitâneas de Goyaz e Pará e concede isenções e privilegios em favor da mesma sociedade. *Coleção das Leis do Império do Brasil – 1811* (pp. 101-115). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Recuperado de https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-42292-5-setembro-1811-578529-publicacaooriginal-101469-pe.html.

Carvalho, F. A. L. (2010). Planejamento urbano, expansão colonial e relações de poder: planos de povoações nas fronteiras dos impérios ibéricos na América: vales dos rios Guaporé e Paraguai (ca. 1750-1800). In 3º Simpósio Iberoamericano de História da Cartográfica - Agendas para a História da Cartografia Iberoamericana (p. 1). São Paulo: Universidade de São Paulo. Recuperado de https://3siahc.files.wordpress.com/2010/04/francismar_simposio-historia-cartografia.pdf.

Carvalho, M. (1980). *Sangue da terra – a luta armada no campo*. São Paulo: Brasil Debates..

- Casanova, P. G. (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). In A. A. Boron (Ed.), *A teoria marxista hoje* (pp. 431-458). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>.
- Cassaldáliga, P. (1979). *Cantigas menores*. Goiânia: Projornal.
- Cassaldáliga, P. (1998). Entrevista sobre ciência, sociedade e violência no campo. *Redaction de Caros Amigos* (11), entrevistadora.
- Castells, M. (1982). *La Ville, la démocratie, le socialisme*. Bruxelles: Contradictions.
- Castells, M. (2006, agosto 01). A era da intercomunicação [Blog]. Recuperado de <http://diplo.org.br/2006-08,a1379>.
- Castillo, D. P. (1987). *Utopia y Comunicación em Simón Rodríguez*. Caracas: Caracas: Academia Venezolana de la Lengua.
- Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil..
- Castoriadis, C. (1991). *Le monde morcelé*. Paris: Seuil.
- Castro, J. (1983). *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. (10a ed.). Rio de Janeiro: Antares.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca, Instituto Pensar.
- Castro-Gomez, S., & Mendieta, E. (1998). *Teorias sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalizacion en debate)*. Mexico: Miguel Ángel Recuperado de <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>.
- Cava, B. (2011) Agora, a revolta é morro acima. *Outras Palavras/Biblioteca Diplô*. Recuperado de <http://ponto.outraspalavras.net/2011/03/20/imperio-euqndra-revolucao>.
- Chakrabarty, D. (2008) La historia subalterna como pensamiento político. In Traficantes de Sueños/Mezzadra, S. (Textos compilados). *Estudios Poscoloniales - Ensayos Fundamentales*. Madrid: Queimada Gráficas. 145-168
- Chaves, R. (1999) *A formação do romance angolano*. São Paulo: Via Atlântica / Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa.
- Chiavenato, J. (1980). *A guerra do Paraguai*. Brasiliense: S. Paulo.
- Chomsky, N. (2014) *Mídia, propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes
- Chauí, M. (1981). *Cultura e democracia*. S. Paulo: Moderna.
- Chauí, M. (1986) *Conformismo e resistência*. S. Paulo: Brasiliense
- Ceceña, A. E. (2002). Rebeldias sociales y movimientos ciudadanos. *Revista Osal, Buenos Aires*, 10, 11-16. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal6/cecena.pdf>.
- Ceceña, A. E. (2004a) El zapatismo. De la inclusión de la nación al mundo en el que quepan todos los mundos. In J. M. Gómez, & M. C. Smouts (Orgs.), *América Latina y*

- el (des)orden social neoliberal: hegemonía, contrahegemonía, perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ceceña, A. E. (2004b). Los desafíos del mundo em que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha. *Revista Chiapas*, 16. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/chiapas/chiapas16/CH16ceceña.pdf>.
- Ceceña, A. E. (2005a). Introdução: Hegemonias e emancipações no século XXI. In A. E. Ceceña (Org.), *Hegemonias e emancipações no século XXI* (pp. 7-12). Buenos Aires: CLACSO.
- Ceceña, A. E. (2005b). Estratégias de construção de uma hegemonia sem limites. In A. E. Ceceña (org.), *Hegemonias e emancipações no século XXI* (pp. 35-55). Buenos Aires: CLACSO, 35- 55.
- Cesarino, P. D. N. (2008). Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos estudos CEBRAP*, (82), 133-148. Recuperado de www.scielo.br/pdf/nec/n82/07.pdf.
- Chade, J. (2019, março 15). Conquista da democracia foi para os brancos. *UOL Online*. Recuperado de <https://jamilchade.blogosfera.uol.com.br/2019/03/15/conquista-da-democracia-foi-para-os-brancos/?cmpid=copiaecola>.
- Chakrabarty, D. (2008). La poscolonialidad y el artilugio de la historia:¿ quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?. In S. Dube (Ed.), *Pasados poscoloniales*, Cidade do México: CEEA. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410122627/chakra.pdf>
- Clastres, P. (2011). *Le Grand Parler – Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Seuil.
- Coelho, A. N. (2002). *Rádio comunitária não é crime - Direito de antena: o espectro eletromagnético como bem difuso*. São Paulo: Ícone.
- Coralina, C. (2015). *Poemas dos Becos de Goiás e estórias mais*. São Paulo: Global Editora.
- Comunicado (2019, agosto 17) Comitê Clandestino Revolucionário Indígena-Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertção Nacional, Chiapas, México. Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/18/comunicado-do-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-geral-do-exercito-zapatista-de-libertacao-nacional/>.
- Correio Braziliense (1813). Correio Brasiliense de março, 1813. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Recuperado de <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6891>.
- Cortês, J. (1958). *Os descobrimentos portugueses*. Lisboa: Arclidia. v. 1. Apud AMADO, Janaína (1995) “ Região, Sertão, Nação” In *Revista Estudos Históricas*, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC) da Escola de Ciências Sociais (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV) , Rio de Janeiro.
- Cristaldi, M. (1979).*La metáfora e lo Stato*.Cassino:Ed.Gargliano.
- Crozier, M., & Freieberg, E. (1977). *L'acteur et le système*. Paris: Seuil.
- Cunha, E. (2010). *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Soicais. <<https://books.google.com.br/books?id=Tt7OAwAAQBAJ&pg=PT11&lpg=PT11&dq=EntC3A3o,+destacadas+das+grandes+ilhas+emergentes,+as+grimpas+mais+altas+das+>

nossas+cordilheiras+mal+apontavam+ao+norte,+na+solidC3A3o+imensa+das+CA1gua
s5B...5DNCA3o+existiam+os+Andes+o+Amazonas,+largo+canal+entre+altiplanuras+
das+Guianas+e+as+do+continente,+separavaas,+ilhas+Para+as+bandas+do+sul+o+
maciC3%A7o+de+Goi%CA1s+-+o+mais+antigo+do+mundo+-
#v=onepage&q&f=false> .

D´Agostinho, R.(2017, agosto 23) STF proíbe em todo o país produção, venda e uso de materiais do amianto. Rede Globo, Brasília. Citato por portal digital da ABREA. Recuperado de <https://abrea.org.br/not%C3%ADcias/novidades-e-eventos.html?start=16>

Dauphin, S. (2017, agosto 02). Jour du dépassement mondial: nous vivons de plus en plus à credit sur les ressources naturelles [Blog]. Recuperado de <https://www.franceinter.fr/sciences/jour-du-depassement-mondial-nous-vivons-de-plus-en-plus-a-credit-sur-les-ressources-naturelles>.

Davis, M. (2006). *Planeta Favela*. São Paulo: Editora Boitempo.

De Certeau, M. (1996). *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

De Masi, D. (2000). *O Ócio Criativo*. Sextante. Rio de Janeiro..

Debuyst, F., & Del Castillo, I. Y. (dir.) (1998). *Amérique Latine: Espaces de Pouvoir et Identités Collectives*. Paris: Académie Bruyant- L´Harmattan.

Del Piore, M. (org) (2002). *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.

Deus, Sandra (2020) *Extensão Universitária – desafios e trajetórias*. Santa Maria: : Ed. PRE-UFS UFSM.

Dias, E. C. (2001, outubro). Arqueologia dos movimentos sociais. Congresso Estadual de Sociólogos do Estado de São Paulo (ASESP), Brasília, DF, Brasil, 11. Recuperado de <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie310empdf.pdf>.. 10, n. 1 (2009) > Dias

Dias, L.C.S. (2009) O Consórcio da Ciência e da Arte Enquanto Projeto Estético norteador D´Os Sertões, de Euclides da Cunha. Revista A Cor das Letras, v.10,n.1. Recuperado de <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1527>

Dias, L. O. (2005). *Mulheres de Fibra – as estratégias das quebradeiras de coco no Tocantins com um março empírico para o desenvolvimento sustentável* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Tocantins, Palmas, TO, Brasil.

Di Felice, M. (2004). As armas comunicantes, o papel da comunicação nos novos movimentos revolucionários: o caso zapatista. In C. K. Peruzzo (Org.), *Vozes Cidadãs: Aspectos Teóricos e análises de experiências de Comunicação Popular e sindical na America Latina* (pp. 281-303). São Paulo: Angellara.

Diluca, Z. (1991). *As peabas do Araguaia contra o tubarão besta fera*. Rio de Janeiro: CEDI.

Di Paolo, P. (1990) *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. Belém: Cejup.

Dolce, J. (2018, abril 12). 43% da nova "lista suja" do trabalho escravo é do agronegócio [Blog] Recuperado de <https://www.brasildefato.com.br/2018/04/12/43-das-novas-empresas-da-lista-suja-do-trabalho-escravo-sao-do-agronegocio/>.

- Doles, D. E. (1978). *Interpretação histórica da economia de Goiás e posicionamento do setor agropecuário no contexto econômico e social da reigão* (mimeo). Goiânia: CEPA.
- Domingues, P. (2011) *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica* *Revista História (São Paulo)* v.30, n.2, p. 401-419, ago/dez . ISSN 1980-4369.
- Dorigny, M. (1985). *Presse girondine et les mouvements populaires: nécessité et liiritedúneálisnoe*. In J. Nicolas (Org.), *Mouvements populaires et conscience sociale*. Paris: Maloine.
- Downing, J. D. H. (2002). *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Senac.
- Droguett, C. (1940): *Los asesinados del Seguro Obrero*. Santiago de Chile: Ercilla
- Duarte, M. T. (1996). *Se as paredes da catedral falassem:a arquidiocese de Goiânia e o Regime Militar (1968/1985)* (Dissertação Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil. Recuperado de http://www.ufg.br/this2/uploads/files/112/DUARTETeresinha_Maria._1996.pdf.
- Duarte, M. T. (1997). A Arquidiocese de Goiânia e o regime militar (1968/1985). *História Revista* 2(2), 77-102.
- Dufrenne, M. (1977). *Subversion-perversion*. Paris: PUF.
- Dunlop, C. (1983). *Llenos de niños los árboles*. Nueva Nicaragua: Manágua.
- Dussel, E. (1977). *Filosofia y ética latinoamericana*. Ciudad de México: Edicol.
de <http://www.ioe.sinica.edu.tw/chinese/seminar/100612/paper/FDutton.pdf>.
- Eco, U. (2009). *O Nome da Rosa*. São Paulo: Editora Record.
- Ela, J-M (1980) *Le Cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*.Paris:L'Harmattan
- Ela, J-M (1990). *Quand l'Etat pénètre en brousse: Les ripostes paysannes à la crise*.Paris: EditionsKarthala
- Ela, J-M (1994) *Restituer l'histoire aux sociétés africains: promouvoir les sciences sociales en Afrique noire* .Paris:L'Harmattan.
- Ela, J-M (1994) *Afrique, l'irruptions des pauvres. Société contre ingerence, pouvoir et argent* . Paris:L'Harmattan
- Elias, G. S., & Medeiros Filho, J. T. (2010, setembro). A luta pelo passe livre sob a perspectiva do direito à cidade no Distrito Federal. Encontro Anual da ANDHEP- Direitos Humanos, Cidades e Desenvolvimento, Brasília, DF, Brasil, 6.
- Engels, F. (1979). *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Engels, F. (1987). *Ludwig Fewerbach et la fin de philosophie classique allemande*. Paris: Ed.Sociales. Apud D'HONDT, Jacques. La connaissance de l'humain selon Marx. In SEEL Gerhard U. *Marx et les sciences humaines*. Univesité de Neuchatel.62.

- Escobar, A. (2004). Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências. In B. S. Santos (Org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* (pp. 639-666). São Paulo: Cortez Editor.
- Escobar, A. (2000) El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, E. (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. julio .. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>
- Esquivel, A. (1980), fevereiro). Esquivel: a arquitetura está enfrentando um grande desafio. *Revista Mensal do Sindicato dos Arquitetos de Minas Gerais*. 53, 20 -21.
- Estanque, Elisio (1997) Dilemas da Observação Participante – notas sobre uma experiência na linha de montagem. In: *Oficina do CES*, 95, set.
- Faonn, F. (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris> Seuil/Grove Press
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Parris: Éditions La Découverte/Poche.
- Faria, E., Chiarelli, J, Carmo, M.D., Pereira, N. & Rocha, N.J.R. (2013) Berra Lobo, um projeto e os sonhos. In Lima, A.P. et al (organizadoras/es). *Berra Lobo, palavras andantes*. Goiânia: Cegraf
- Faria, J. C. (1994, fevereiro 13) Um rincão de miséria que prospera, in *O Popular*. p. 10.
- Farias, M. F. L. (2011, julho). Mulheres no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). *Anais do Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, SP, Brasil, 26.
- Faro, R. (1993) *Os Donos do Poder*, v. 2. Rio de Janeiro: Globo.
- Fausto, A. N. (1979). *Cordel e a Ideologia da Punição*. Petrópolis: Vozes.
- Fernandes, B.M. et al (2003) Questões da via campesina. CNPq, do relatório de pesquisa “Movimentos camponeses: espacialização, territorialização e mundialização.” Recuperado em https://www.researchgate.net/publication/329717537_QUESTOES_DA_VIA_CAMPESINA.
- Fernandes, F. (1981) Reflexões sobre revoluções interrompidas (uma rotação de perspectivas). In *Poder e contrapoder na América Latina*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Fernandes, I. (2016). Du plaisir du texte à l'utilité de la littérature. *Carnets*, Série 6, 1-7. Recuperado de <http://journals.openedition.org/carnets/693>. doi: 10.4000/carnets.693. doi: 10.4000/carnets.693.
- Fernandes, M. (2011) *Poemas*, Porto Alegre: L&PM, 146
- Ferreira, C., & Bonan, C. (2005). *Mulheres e Movimentos*. São Paulo: Aeroplano.
- Ferreira, J.P.. (1985) “Quero que vá tudo pro inferno”. Cultura popular e indústria cultural. *Revista Comunicação & Sociedade*, ano VII, n. 13, junho, 5-13. São Bernardo do Campo: Ed. Liberdade/Instituto Metodista de Ensino Superior/CNPq
- Ferreira, M. N. (2013). Comunicação, Resistência e Cidadania: as Festas Populares. *Comunicação & Informação*, 9(1), 111-117. <https://doi.org/10.5216/c&i.v9i1.22807>

- Ferreira, M. N. (1987). A teoria da comunicação como ciência. *Textos 13*, UFBA, Salvador.
- Ferreira, M. N. (1988). *Imprensa Operária no Brasil*. São Paulo: Ática
- Ferreira, M. N. (1991) Comunicação e Resistência. *Anuário de Inovações em Comunicações e Artes*, São Paulo, 34-44.
- Ferreira, M. N. (2005). Globalizar a luta para globalizar a esperança. *Comunicação & Política*, 23(3), 190-204.
- Ferry, L., & Gauchet, M. (2008). *Depois da Religião*. São Paulo: Defil.
- Festa, R., & Silva, E. L. (Orgs). (1986). *Comunicação Popular e Alternativa no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- Fiaschitello, A. (2014, março 18). Grande mídia: a mentira como norma. *Epoch Times Online*. Recuperado em <https://m.epochtimes.com.br/grande-midia-mentira-como-norma/>.
- Figueiredo, G.G. (2007) Vamos ao baile: gingas da comunicação e da participação no zapatismo. In *Lua Nova 72.*, São Paulo. 47-82 Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/ln/n72/a03n72>.
- Fiore, J. L. (2011, setembro 30). Uma Revolução Intelectual. *Outras Palavras/Biblioteca Diplô*. Recuperado de <http://www.outraspalavras.net/2010/09/30/uma-revolucao-intelectual/>.
- Fiorotti, D. & Esbell, J. (2017) *Urihi - nossa terra, nossa floresta* . São Paulo: Editora Patuá
- Fleck, A. C., & Wagner, A. (2003). A mulher como a principal provedora do sustento econômico familiar. *Psicologia em Estudo*, 8(1), 31-38. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/%0D/pe/v8nspe/v8nesa05.pdf>.
- Flores, K. M. (2006). Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil (Tese de Doutorado). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO, Brasil. Recuperado de http://www.biblioteca digital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VGRO-6Y8LXR/tese_k_tia_maia_flores.pdf?sequence=2.
- Floriani, D. (1991). *Les agriculteurs modernisés au Paraná-Brésil. Trajectoires sociales et visions de classe* (Tese de doutorado). Université Catholique de Louvain, UCL, Louvain-La-Neuve, Bélgica.
- Fontenele, H. M. M. (1988). Thompson, Edward Palmer. In E. M. D. F. Nascimento (Ed.), *Costumes em Comum: estudo sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fortuna, C. (2002) Culturas urbanas e espaços públicos: Sobre as cidades e a emergência de um novoparadigma sociológico. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro-: 123-148. CES/FEUC-.Coimbra
- Foucault, M. (1990a) Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política. In M. Foucault (Ed.), *Tecnologías del yo: y otros textos afines* (pp. 95-140). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1987) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.

- Francheto, B. (2004). *Kiukuro*. Povos Indígenas no Brasil. Recuperado de <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kuikuro>.
- Franchetti, P. (1990). *Haikai: antologia e história*. Campinas: Unicamp.
- Freire, P. (1978). *Pedagogia do Oprimido*. Petrópolis: Vozes.
- Freire, P. (1992). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2014). *Pedagogia da esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Petrópolis: Paz e Terra.
- Freire, P., Betto, F. & Kotscho, R. (1987). *Essa escola chamada Vida. Depoimentos ao repórter Ricardo Kotscho* (9a ed.). São Paulo: Ática.
- Freitas, D. (1978). *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Editora GRAAL.
- Freitas, D. (1983). *Cabanos – os guerrilheiros do Imperador*. Rio de Janeiro: Editora GRAAL.
- Freud, S (1921) *Psychologie collective et analyse du moi* (Une édition numérique réalisée à partir de l'essai "Psychologie collective et analyse du moi" publié dans l'ouvrage Essais de psychanalyse. Traduction de l'Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1921, revue par l'auteur. Réimpression: Paris: Éditions Payot, 1968, (pp. 83 à 176), 280 pages. Collection: Petitebibliothèque Payot, n° 44. Traduction précédemment publiée dans la Bibliothèque scientifique des Éditions Payot.)
- Freund, J. (1968) *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris.
- Freyre, G. (1934). *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Global Editora.
- Furetière, A. (1701). *Dictionnaire Universel – Contenant généralement tous les mots François* (2a ed.). Haye et Rotterdam: Arnoud et Regnier Leers. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57951269/f7.image>.
- Gago, V. (2007, setembro 12) La felicidad es subversiva. Entrevista com Berardi, Franco. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-94544-2007-11-12.html>
- Galeano, E. (1979). *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galeano, E. (1988). *Contra Senha*. São Paulo: Ática.
- Galeano, E. (1990). *A descoberta da América (que ainda não houve)* (2a ed.). Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- Galeano, E. (1994) *As palavras andantes*. Rio de Janeiro, L & PM.
- Garcia, A. F. (2013). Notas sobre a história da escravidão em Goiás. *Revista Mosaico*, 6(1), 35-50. Recuperado de <http://seer.ucg.br/index.php/mosaico/article/viewFile/2744/1670>
- Garfield, S. (2000). As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, 20(39), 13-36. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882000000100002>.

- Garnot, B. (1990). *Le peuple au Siècle des Lumières*. Paris: Imago.
- Gaspar, F.A.N (2009) Gesto entre dois universos: a noção de gestus no teatro de Bertold Brecht e no cinema dos corpos de Giles Deleuze. *R. cient.FAP*, Curitiba, v.4, n.1.p.1-14, jan./jun. Recuperado de <http://periodicos.unespar.edu.br/index.php/revistacientifica/article/viewFile/1594/934>.
- Geledés – Instituto da mulher negra (2017, outubro 04). Femicídio mata oito mulheres por dia no Brasil; confira relatos [Blog]. <https://www.geledes.org.br/femicidio-mata-oito-mulheres-pordianobrasilconfirmarelatos/?gclid=Cj0KCQjwn_LrBRD4ARIsAFEQFKsCznx4ATiiAgDI4_bPNa75HMdEulkAKCXfdKGY1Px0kwFKxWHkDAaAv5cEALw_wcB>
- Genet, J. (1986). *O diário de um ladrão*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica.
- Guédon, J-C (1984) L'idéologie comme mode d'appropriation de la science. In Savary, C. & Panaccio, C. (sous la direction) *L'idéologie et les stratégies de la raison - Approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques* . Québec: Editions Hurtubise HMH
- Ginzburg, C. (1987). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1988). *Os andarilhos do Bem – Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2001). *Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras..
- Goés, J. R., & Florentino, M. (2000). Crianças escravas, crianças dos escravos. In: M. Del Piore (Org.), *História das Crianças no Brasil* (pp.177-191). São Paulo: Editora Contexto.
- Gohn, M. G. (2007) Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático . In *Política & Sociedade*, n. 11, outubro . p.41-70
- Gohn, M.G.(1999) *Educação não-formal e cultura política*. São Paulo: Cortez, (2005, 3. ed.).
- Gohn, M. G. (2008) Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina . In *CADERNO CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, Set./Dez.
- Gomes, A. C., Morais, J., Moura, M. V., & Rocha N. J. R. (2013). O Buen vivir como resposta à desordem do mundo – a cosmovisão latino-americana em oposição à modernidade e seus tempos. In A. R. V. Fernandes, L. L. Satler, & L. O. Dias (Orgs.), *Ressignificar as Fronteiras da Informação e Comunicação* (Parte 2, pp. 247-252). Goiânia: Editora Contato.
- . Gomes, A.M.R. & Kopenawa, D.(2015) *O Cosmo segundo os Yanomami - hutukara e urihi* . *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 22, n. 1.2, p. 142–159, 2016. DOI: 10.35699/2316-770X.2015.2743. Recuperado de: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/2743>
- Gomes, L. (2013) *1889 - Como um imperador cansado, um marechal vaidoso e um professor injustiçado contribuíram para o fim da Monarquia e a Proclamação da República no Brasil*. Rio de Janeiro: Globolivros. .v10.n1.2020.08.

- Gomes, N. L. (2008). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra* (2a ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Gomes, R.R.F (2012) O movimento messiânico de “Santa Dica” e a ordem redentorista em (1923-1925). Dissertação Mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em História. Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto.
- Gomez, G. (2011, julho 11). Agroburrice: La ignorancia y la estupidez del agro, por Graciela Gomez [Blog]. Recuperado de <http://www.ecodebate.com.br/2011/07/11/agroburrice-la-ignorancia-y-la-estupidez-del-agro-por-graciela-gomez/>.
- González, J. E. (1980). Manuel Scorza: Mito, Novela História. In M. Félix et al. (Orgs.), *Encontros com a Civilização Brasileira* (n. 25). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Gottlieb, L. (1996) Mafalda vai à escola. São Paulo: Iglu
- Chauí, M. (1981). *Cultura e democracia*. S. Paulo:Moderna.
- Chauí, M. (1986) *Conformismo e resistência*. S. Paulo: Brasiliense
- Gramsci, A. (1955). Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno. Turim: Einaudi.
- Gramsci, A. (1974). *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Torino: Riuniti.
- Grandmaison, O. L. C. (2006). Passé colonial, histoire et “guerre des mémoires”. *Multitudes*, 3(26), 143-154. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-143.htm>.
- Gregori, J. (2017). Feminismos e Resistência: trajetória histórica da luta política para conquista de direitos. *Caderno Espaço Feminino*, 30(2). Recuperado de <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/38949>.
- Grignon, C., & Passeron, J. C. (1991). *Lo culto y lo popular – miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: E. Nueva Visión.
- Gosfoguel, R. (2010) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: trasmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Groues, D, (2007) Conflits sociopolitiques entre villes et campagnes: le témoignage de la poésie populaire chilienne;.In Congresso Territoires et sociétés dans les Amériques. Rennes: GIS-
- Groues, D. (2008a). De la tradition orale à la presse populaire: la Lira Popular Chilienne”.Caravelle,nº90, juin. p.21-42.**
- Groues, D, (2008b).Descritivo de Grupo de Pesquisa FRAMESPA. Université de Toulouse. Recuperado de http://framespa.univtlse2.fr/260GROUES/0/fiche_annuairesksup/&RH=equipe8_framespa
- Gruzinski, S. (2004). Acontecimento,bifurcação, acidente e acaso... Observações sobre a História a partir das periferias do Ocidente. In E. Morin (Ed.), *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- Guatari, F. (1981). *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense.
- Guédon, J. C. (1984). L'idéologie comme mode d'appropriation de la science. In C. Savry, & C. Panaccio (Eds.), *L'idéologie et les strategies dela raison*. Montréal-Quebec: Brèches.
- Guimarães, L. B. E., Jonas, E., & do Amaral, L. R. O. G. (2018). Violência obstétrica em maternidades públicas do estado do Tocantins. *Estudos Feministas*, 26(1), 1-11. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2018v26n143278..>
- Gutierrez, F, (1976) El lenguaje total: una pedagogía de los medios de comunicación. Buenos Aires:Humanitas.
- Gutierrez, F (1975) Pedagoia del Lenguaje toral. Por una cultura de los trabajadores.: Santa Marta: Litografía Caribe.
- Habermas, J. (1978). La technique et la science comme" idéologie". Paris: Denoël-Gonthier.
- Habermas, J. (1988). El fin de una utopia. *La jornada semanal*, ano 1, nº 23, México, 25 fév. 1985. Apud CORRAL, Manuel, Comunicación popular y necesidades radicales, Premiá, Puebla.
- Habib, M. E. D. M. (2011, julho 04). Agricultura brasileira é deficiente. Entrevista à Wolfart, G. e Fachin, P. *IHU-online, Revista do Instituto Humanitas Unisinos* (Edição 368) Recuperado de <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3977-mohamed-ezz-el-din-mostafa-habib>.
- Hallimi, S.(2003) *Les Luttes anticapitalistes face aux médias - Contestation des médias ou contestation pour les médias?* . Intervention de Serge Halimi au séminaire : « Observation et critique des médias : les médias et les luttes sociales », à Ivry, Forum social européen, 14 novembre. Recuperado de https://infokiosques.net/lire.php?id_article=348
- Hansen, J. A. (2010). *Manuel da Nóbrega: Fundação Joaquim Nabuco*. Recife: Editora Massangana.
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Império*. São Paulo: Record.
- Hardt, M. & Negri, A (2005) *Multidão –Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Heckenberger, M. J. (2008, setembro 01). Arqueólogos descobrem grandes áreas urbanas na Amazônia pré-histórica. *Portal G1*. Recuperado de <http://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0,,MUL740598-5603,00 ARQUEOLOGOS+DESCOBREM+GRANDES+AREAS+URBANAS+NA+AMAZONIA+PREHISTORICA.html>.
- Helou,S.; Costa Neto,S.B.D (1995) *Césio 137. Conseqüências psicossociais do acidente de Goiânia* . Goiânia: Universidade Federal
- Hernan,V. (1974) *Tejas Verdes Diario de un Campo de Concentración En Chile* . Barcelona: Ariel
- Hill, C. (1990). Os pobres e o povo na Inglaterra do século XVII. In F. Krantz (Org.) *A Outra História: Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Hilsenbeck, A. M. (2009, abril 15). Zapatismo: Entre a guerra de palavras e a guerra pela palavra [Blog]. Recuperado de <http://passapalavra.info/2009/04/2677>.
- Hobsbawn, E. (1990). A outra história: algumas reflexões. In F. Krantz (Org.), *A outra história: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX* (pp. 18-33). Rio de Janeiro: Zahar.
- Hoggart, R. (1970). *La culture du pauvre*. Paris: Minuit.
- Holloway, J., & Negri, A. (2007, abril 09). Movimientos en acción. *II Manifiesto*. Recuperado de www.ilmanifesto.it.
- Hooks, B.(2017) *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade- A educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes.
- Hooks, B. (2019a) *Educação contra a barbárie- por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*. S, Paulo:Boitempo.
- Hooks, B.(2019b) *Minha dança tem história*. S. Paulo: Boitatá.
- Hooks, B. (2018a)*Meu crespo é de raina*. S. Paul: Boitatá.
- Hooks, B.(2018a) *O Feminismo é Para Todo Mundo - Políticas Arrebatadoras* Rio de Janeiro> Rosa dos Tempos; 7ª edição
- Hooks, B. (2019c) *Eu sou uma mulher? Mulheres negras efeminismo*. São Paulo: Rosa dos Tempos.
- Hooks, B.(2000) *Tutto sullamore*. Catania: Feltrinelli.
- Honorato, C. (1982, julho 14) Onde estão os três rapazes da Vila Papel?. *Diário da Manhã*. 15.
- Horton, H. (Org) (1991). *Culture Métise*. Lausanne: Université de Lausanne.
- Huard, R. (1985). Politique populaire? In: J. Nicolas (Org.). *Les mouvements populaires et conscience sociale. Colloque de l'Université Paris VII*. Paris: Ed. Maloine.
- Imbert, (1972)
- Hurtado, C. N. (1998). *Educar para Transformar*. Petrópolis: Vozes.
- Internlandi, J. M. (1981). *Jornalismo Popular*. São Paulo: Cortez.
- Joffily, O. R. (2016). *Esperança equilibrista – Resistência feminina à ditadura militar no Brasil*. Florianópolis: Insular.
- Jorge, G.L.P. (1987, julho) Telão Democrático. *Revista Novos Dias*, Goiânia, p.43.
- Jesus, C.M. (1961) *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Livraria Francisco Alves.
- Jesus , C. M. (2017) *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP Editora. (Edição: Levine, Robert M).
- Joffily, M. (2016) Violências sexuais nas ditaduras militares latino-americanos: quem quer saber:?. *SUR 24 - v.13 n.24*•165 – 176. Recuperado de <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/15-sur-24-por-mariana-joffily.pdf>

- Jorge, G.L.P.(1987, julho) O telão democrático. Revista *Novos Dias*.Goânia,Goias
- Junqueira, A. (2010, março 20). Goiânia é a cidade mais desigual do Brasil. *Jornal O Estado de São Paulo*. Recuperado de <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,goiania-e-a-cidade-mais-desigual-do-brasil,526930>.
- Kaplún, M. (1983). *Hacia nuevas estrategias de comunicacion en la educacion de adultos*. Santiago: Oreal-Unesco.
- Kaufman, E., & Heller, K. J. (Eds.). (1998). *Deleuze & Guattari: new mappings in politics, philosophy, and culture*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- Konder, L. (1977). *Introdução ao fascismo*. São Paulo: Expressão Popular.
- Konder, L. (1981). *Marx, vida e obra*. Petrópolis: Paz e Terra.
- Konder, L. (2007). *Sobre o amor*. São Paulo: Boitempo.
- Kopenawa, D., & Bruce, A. (2015). *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kotscho, R. (1981). *O massacre de posseiros. Conflito de terras no Araguaia-Tocantins*. São Paulo: Brasiliense.
- Krantz, R. (1990). George Rudé e a outra História. In Krantz, F. (org) (1990). *A Outra História – ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, C. (1991). *L'envers de La pschanalyse*. Paris: Seuil.
- Lafargue, P. (1980). *O direito à preguiça*. São Paulo: Kairós.
- Lander, E. (2005). Ciencias sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas* (pp. 21-53). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO).Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>.
- Langlois, S. (1986). Consommation, mode et éclatement de classe. In J. Zilberberg (Org.), *Masses et posmodernité* (pp. 105-116). Québec: Les Presses de l'Université de Laval.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Decouverte.
- Le Bon, G. (1918). *Psychologie des fools*. Paris: Alcan.
- Leitão, L. (2005). Quando um muro separa e nenhuma ponte une. *Cadernos Metrôpole, geopolítica da América portuguesa*. *Tempo*, 19(35), 185-209. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042013000200011. doi: 10.5533/TEM-1980-542X-2013173511
- Leal, V. N. (1986)Coronelismo, enxada e voto. São Paulo: Alfa-Ômega.
- Lefebvre, G. (1932) *La Grande Peur de 1789*. Paris: Armand Colin

- Lemieux, V. (1986). Réseaux et pratiques de communication dans les masses. In J. Zilberberg, (Ed.), *Masses et post-modernité*, (pp. 144-149). Quebec: Les Presses de l'Université de Laval.
- Lemos, M. A., & Winck, J. (2004). Os intelectuais e a cibercultura: além de apocalípticos e integrados”. *Revista Espaço Acadêmico*, (33). Recuperado de <http://www.espacoacademico.com.br/033/33clemos.htm>.
- Lenin, V. (1974). *Os pobres do campo*. Lisboa: Germinal.
- Levi, P. (1990). *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Levi, P. (2001). *Se Isto É Um Homem*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Levi, P. (2004). *A Trégua*. São Paulo: Planeta De Agostini.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1976). Apresentação. In C. Albisetti, & A. J. Venturelli (Eds.), *Enciclopédia Bororo, v. III, parte I – Textos dos Cantos de Caça e Pesca*. Campo Grande: Museu Dom Bosco.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Saudades do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2005a). De perto e de Longe (entrevista a Didier Eribon). São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2005b). *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus.
- Libération (2009, dezembro 21). Vol à Auschwitz: l'inscription “*Arbeit macht frei*” retrouvée. Recuperado de https://www.liberation.fr/planete/2009/12/21/vol-a-auschwitz-l-inscription-arbeit-macht-frei-retrouvee_600487.
- Lima, N. B. (2014). *O Teatro como Ação Social. Manifestações do teatro na cidade de São Paulo* (Trabalho de conclusão de curso). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Linenburg, J. (2014, agosto).. Cegos cantadores rabequeiros do Sertão Nordestino. Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música, São Paulo, SP, Brasil, 24.
- Lins, J. (2015). Terra Preta de Índio: uma lição dos povos précolombianos da Amazônia. *Agriculturas*, 12(1), 37-41. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Juliana_Lins/publication/278727252_Terra_Preta_de_Indio_uma_licao_dos_povos_pre_colombianos_da_Amazonia/links/5584579b08aef58c039b35ee/Terra-Preta-de-Indio-uma-licao-dos-povos-pre-colombianos-da-Amazonia.pdf.
- Loiola, M. L. (2009). *Trajatórias para liberdade: escravos e libertos na capitania de Goiás*. Goiânia: Editora UFG.
- Longo, M. (2011, junho 06)Desertificação atinge 7% do Cerrado, *O Popular*, Recuperado de . http://www.policiacivil.goias.gov.br/dema/noticia_id.php?publicacao=21112.
- Lopes, J. A., & Oliveira, M. F. (2018, outubro). O rio Araguaia nas fronteiras da História e da Literatura. Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG –CEPE, Pirenópolis, GO, Brasil, 2.

- Lopes, R. J. (2008, setembro 01). Arqueólogos descobrem grandes áreas urbanas na Amazônia pré-histórica. *Portal G1 Online*. Recuperado de <http://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0,,MUL740598-5603,00ARQUEOLOGOS+DESCOBREM+GRANDES+AREAS+URBANAS+NA+AMAZONIA+PREHISTORICA.html>
- Lopes, R. J. (2011, agosto 03). Sistema republicano pode ter existido em cidade indígena. *Jornal Folha de São Paulo Online*. Recuperado de <http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/922486-sistema-republicano-pode-ter-existido-em-cidade-indigena.shtml>.
- Löwy, M. (2005). Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. *Estudos Avançados*, 19(55), 105-116. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300008&lng=pt&tlng=pt. doi: 10.1590/S0103-40142005000300008.
- Liotard, J. F. (1986). *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Galilée.
- Macciocchi, M. A. (1975). *Pour Gramsci*. Paris: Seuil.
- Machado, A., Guattari, F., Magri, C., & Masagão, M. (1986). *Rádios Livres e a Reforma Agrária no Ar*. São Paulo: Brasiliense.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps de tribus: le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens.
- Magalhaes, M. P. (2002). O homem das cavernas de Carajás. In J. B. G. Teixeira, & V. R. Beisiegel (Orgs.), *Carajás: geologia e ocupação humana*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Recuperado de <http://static.recantodasletras.com.br/arquivos/1631453.pdf>.
- Maisonnave, F., & Prado, A. (2017, agosto 21). Peru, um mundo de muros: as barreiras que nos dividem. *Folha de São Paulo*. Recuperado de <https://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/peru/segregação/>.
- Malvezzi, R. (2005) Hidronegócio. In: III Congresso Nacional da Comissão Pastoral da Terra. 14-a18 julho. Goiás, 31- 36.
- Mann, C. C. (2005). *1491- Novas revelações das Américas antes de Colombo*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Marcelo, C. (2004). Ímpeto de foguete. In C. Marcelo, & N. Behr (Eds.), *Nicolas Behr: eu engoli Brasília*. Brasília: Editora do Autor.
- Marcondes, C.F.. (1986). *O Capital da Notícia: Jornalismo como Produção Social da Segunda Natureza*. São Paulo: Ática.
- Marcondes, Ciro. F. (1985) *Política e Imaginário*. São Paulo: Summus.
- Marcos, P. (2003). *O melhor teatro de Plínio Marcos*. São Paulo: Global Editora.
- Maricato, E., & Colosso, P. (2017, dezembro 17). Da Cidade Segregada à Cidade Insurgente. *Outras Palavras*. Recuperado de <http://outraspalavras.net/capa/da-cidade-segregada-a-cidade-insurgente/>.
- Marinho, M. B. (2009). *A Imprensa Alternativa e a Comunicação Comunitária em Goiás – décadas de 70/80: da resistência à cidadania*. Goiânia: Editora PUC.

- Markale, J. (1992). *Fest noz graz (Grande fête de nuit)*. Gant: Liberté.
- Márquez, G. G. (2014). La soledad de América Latina. Discurso de entrega do Prêmio Nobel de Literatura 1982. *Revista Venezuelana de Educação*, 18(59), 167-170.
- Martí, J.(1983). *Nossa América..* São Paulo: Hucitec
- Martin, D. C. (2000). Cherchez le peuple... Culture, populaire et politique. *Critique internationale*, 7(1), 169-183.
- Martins, E. (1979). *Nossos Índios, nossos mortos*. Rio de Janeiro: Codecri.
- Martins, J. S. (1973). *O Massacre dos Inocentes*. São Paulo: Hucitec.
- Martins, J. S. (1985). *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Martins, J. S. (2000). *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec.
- Martins, K. O., & Lacerda Jr, F. (2014). A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. *Revista Psicologia Política*, 14(31), 569-589.
- Martins, R. (2010, janeiro 22) Metrópole para poucos. *Revista Carta Capital* online.
- Marx, K. (1975). Marx Engels Collected Works, vol.38.p.95. International Publishers. Carta de Karl Marx a Pavel Vasilyevich Annenkov, Paris, 28 de dezembro de 1846, na Rue d'Orleans, 42, Faubourg Namur. Original completo em francês em M.M. Stasyulevich i yego sovremenniki v ihr perepiske, v.III, 1912.
- Marx, K., & Engels, F. (1947). *Études philosophiques: Ludwig Feuerbach, le matérialisme historique, lettres philosophiques*. Paris: Éditions sociales.
- Mattelart, A.(1992). *Communication monde*. Paris: La Découverte.
- Mattelart, A. (2000). *A mundialização da comunicação*. Florianópolis: EDUSC.
- Mattelart, A. (2005, janeiro). Novas frentes de luta na comunicação. *Terraviva*. Recuperado de <http://www.ipsterraviva.net/tv/wsf2005/viewstory.asp?idnews=135>.
- Mattelart, A (1973). *La Comunicacion Masiva En El Proceso de Liberacion*. Buenos Aires:Siglo Vientiuno.
- Mattelart, A (2004). *Pensar as mídias*. São Paulo: Loyola.
- Mattelart, A (1976) . *As multinacionais da Cultura*. São Paulo: Civilização Brasileira
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (1979). *De l'usage des medias en temps de crise*. Paris: A. Moreau.
- Mattia, O. M., & Lazzarotto, V. A. (1996). *Comunicação popular: perfil, história e alternativas das falas de um povo*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.
- Maurizac, C. (2002, janeiro 31). Politique de la Rébellion. *L'Humanité*. Recuperado de <https://www.humanite.fr/node/259492>
- Martin, D-C,(2000) Cherchez le peuple.... Culture, populaire et politique In: *Critique Internationale* n^o 7. Québec.

- M'Bokolo, E. (2017) In I Seminário de História da África e suas Diáporas. Curso de História. Universidade Federal de Goiás, 13 setembro.
- McChesney, R. (1999) *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. Urbana: University of Illinois Press
- McLeod, J. (2000). *Beginning postcolonialism*. Manchester/New York: Manchester University Press.
- McLuhan, M. (1969). *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (1989) *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Medeiros, E. A., & Cormineiro, O. M. M. (2014). Barqueiros, navegação e cultura: Narrativas e representações acerca da dominação e das resistências nas águas dos rios Araguaia e Tocantins entre os séculos XIX e XX. *História Revista*, 19(3), 151-188. Recuperado de <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/viewFile/30308/18887>
- Medeiros, S. & Brotherson, G. (Orgs) (2007) *Popol Vuh*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Medina, C. (Org.). (1990). *A casa imaginária*. São Paulo: Editora Cje Eca USP.
- Mello, F. P. (2018). *Apagando o Lampião: Vida e Morte do rei do Cangaço*. São Paulo: Global Editora.
- Melo, L. (2010, novembro 14). Fazendeiros ocupam 90% da reserva xavante no Mato Grosso com criação de gado e plantação de soja. *O Globo*, p. 30, Economia. Recuperado de <https://oglobo.globo.com/economia/fazendeiros-ocupam-90-da-reserva-xavante-no-mato-grosso-com-criacao-de-gado-plantacao-de-soja-2926202>
- Melucci, A. (1989) *Les mouvements sociaux post-politiques*. Montréal: Revue de Action Communautaire International.
- Menchú, R., & Burgos, E. D. (2007). *Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la conciencia* (20a ed.). Cidade do México: Siglo veintiuno..
- Mendes, J. M. (1999). *Do Ressentimento ao Reconhecimento: vozes, identidades e processos políticos nos Açores (1974-1996)* (Tese de doutorado). Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Mendes, J. M. (2004). Media, públicos e cidadania: Algumas notas breves. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (70), 147-158.
- Mendes, J. M. (2005). Só é vencido quem deixa de lutar: Protesto e Estado democrático em Portugal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (72), 161-185.
- Mendes, J. M. (2007). Vulnerabilidade social, risco e segurança das populações: o papel do planeamento. In C. G. Soares, A. P. Teixeira, & P. Antão (Org.), *Riscos públicos e industriais* (pp. 33-44). Lisboa: Edições Salamandra.
- Mendes, J. M. (2010). Pessoas sem voz, redes indizíveis e grupos descartáveis: os limites da teoria do actor-rede. *Análise Social*, (196), 447-465.
- Mendes, J. M. (2016a) Risco, catástrofes e a questão das vítimas. e-cadernos CES[Online], 25 | colocado online no dia 15 junho 2016.; DOI : 10.4000/eces.2029 Recuperado de <https://journals.openedition.org/eces/2029>

- Mendes, J. M. (2016b). A dignidade das pertenças e os limites do neoliberalismo: catástrofes, capitalismo, Estado e vítimas. *Sociologias*, 18(43), 58-86
- Mendes, J. M., & Araújo, P. (2012). Corpos e territórios contaminados: o urânio e a nuclearidade em Portugal e França. In J. M. Mendes, & P. Araújo (Orgs.), *Os lugares (im)possíveis da cidadania. Estado e risco num mundo globalizado* (pp. 121-157). Coimbra: Almedina.
- Mendes, J. M. & Pereira, L.H.M; (2015) Tradução entre saberes: construção teórica para o debate ambiental no telejornalismo do Sul. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação* | E-compós, Brasília, v.18, n.2, maio/ago..www.e-compos.org.br| E-ISSN 1808-2599 |.
- Mendonça, M. R. (2004). *A urdidura espacial do capital e do trabalho no Cerrado do Sudeste Goiânia* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, SP, Brasil.
- Mendonça, M.R. (2010) Complexidade do espaço agrário brasileiro: o agrohidronegócio e as (re) existências dos povos cerradeiros.; In *Terra Livre*. São Paulo/São Paulo. Ano 26, v. 1, n. 34. P.189-202. Jan-Jun/2.
- Mendras, H. (1973). *Sociétés paysannes*. Paris: A. Colin.
- Meneses, M. P. (2003). Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique. In B. S. Santos (Org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as Ciências' Revisitado* (pp. 683-715). Porto: Afrontamento.
- Meneses, M. P. (2008a). Mulheres insubmissas? Mudanças e conflitos no norte de Moçambique. *Ex aequo*, (17), 71-87. Recuperado do <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aeq/n17/n17a05.pdf>
- Meneses, M. P. (2009). Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In B. S. S., & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 177-214). Coimbra: Almedina.
- Meneses, M. P. (2018). A questão negra entre continentes: possibilidades de tradução intercultural a partir das práticas de luta?. In L. O. Xavier, C. F. D. Avila; V. Fonseca (Orgs.), *Direitos Humanos, Cidadania e Violência no Brasil: estudos interdisciplinares* (pp. 125-148). Curitiba: CRV.
- Meneses, M. P. G. (2008b). *Outras vozes existem, outras histórias são possíveis*. Coimbra: CES/ Universidade de Coimbra. Recuperado de http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf.
- Menezes, C. (2015). Como a grande imprensa cresceu explorando o trabalho infantil. *Socialista Morena - Jornalismo anticapitalista*. Recuperado de <http://www.socialistamorena.com.br/como-a-grande-imprensa-cresceu/>.
- Mezzadra, S., & Rahola, F. (2008). La condición postcolonial: unas notas sobre la cualidad del tempo histórico en el presente global. In S. Mezzadra *et al.* (Eds.), *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales* (pp. 261-277). Madrid: Traficantes de Sueños. <<http://caosmosis.acracia/net=content/uploads/2008/07/estudios.poscolinales.pdf>>.
- Mignolo, W. (2004). Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In. B. S. Santos (Org.), *Pensamento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Editora Cortez.

- Mignolo, W. (2006). *El Pensamiento Descolonial*. Recuperado de <http://waltermignolo.com/2006/11/19/el-pensamiento-descolonial/>.
- Mignolo, W. (2009). *¿Giro a la izquierda o giro descolonial? Evo Morales en Bolivia*. Recuperado de <http://caosmosis.acracia.net>.
- Miguel, L.F. (2002) Os meios de comunicação e a prática política. *Lua Nova – revista de cultura e política*, n. 55-56. São Paulo. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-64452002000100007>.
- Monjardin, A.L & Milán, D.R.M. (1999) Los municipios autonomos zapatistas. *Revista Chiapas* 7. México: ERA-IIEc Recuperado de <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7monjardin.html> tónomozapatistas.
- Montenegro, A.T (2007) História e memória: combates pela história. *História Oral*, v. 10, n. 1,, jan.-jun. 27-42
- Moore, C. (2010). *O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro.
- Moraes, M. S. (1974) *História de uma Oligarquia: Os Bulhões*. Goiânia: Oriente.
- Mora-Osejo, L. E., & Borda, O.F; (2004). A superação do eurocentrismo. Enriquecimento do saber sistêmico e endógeno sobre o nosso contexto tropical. In S. B. Sousa (Org.), *Pensamento Prudente para uma Vida Decente* (pp. 711-720). São Paulo: Editora Cortez.
- Moreira, C.O. (2000) *História política de Goiás: a dinâmica do desenvolvimento – 1945 a 1964*. Dissertação em História das Sociedades Agrárias UFG/Goiania. Recuperado https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/MOREIRA__Cleumar_de_Oliveira._2000.pdf
- Moreira, E. H., & Barichello, E. M. M. R. (2015). A análise da vigilância de Foucault e sua aplicação na sociedade contemporânea: estudo de aspectos da vigilância e sua relação com as novas tecnologias de comunicação. *Intexto*, (33), 64-75. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/intexto/article/view/50075/34203>>
- Morin, E. (2001). *A Religação dos Saberes: os desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E., & Kern, A. B. (1993). *Terre-Patrie*. Paris: Editions du Seuil.
- Moscatelli, L. (1985). *Política da repressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Moscovici, S. (1985). *L'âge des foules*. Bruxelles: Complexe.
- Mossri, S. (1994, agosto 30). Jaguaribe defende o fim dos índios até ano 2000. *Folha de São Paulo*. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/8/30/brasil/12.html>.
- Mostafa Habib, M. E. D. (2011) Agricultura brasileira é deficiente. Entrevista a WOLFART, Graziela e FACHIN, Patricia. In *IHU-online*, Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo. Edição 368, 4 jul. Recuperado de http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3977&secao=368.
- Motta, M. M. M. (2008). *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do*

- Moura, D.(2010) “Revolução e revoluções” In *Debate acadêmico* do Portal Unesp, no endereço . agosto. Recuperado de <http://www.unesp.br/aci/debate/270110-denisemoutra.php>.
- Mus, P. (1939) “Resumée des cours de 1958-1959”. *Annales du Collège de France*, LVIX, 1959, p. 413-423. In Lemieux, Vincent. “Réseaux et pratiques de communications dans les masses” apud. Zylberberg, J.(org.)(1986). *Masses et postmodernité*. Paris. Meridiens Klincksieck.
- Nancy, J-L. (s/d) *Monogrammes XIII. Multitudes – revue politique, artistique e philosophique*. Recuperado de <http://www.multitudes.net/monogrammes-xiii/>
- Negreiros, A. (2018) *Maria Bonita: Sexo, violência e mulheres no cangaço*. São Paulo: Objetiva
- Negri, T.& Holoway, J (2006), setembro 04) *Movimientos en acción*.. Entrevista a Tari, M. e Sergi, V. *Il manifesto*. Tradução para espanhol Sadier, E., Buenos Aires, abril. Recuperado de <http://truenasmoroi.blogspot.com/2011/06/movimientos-en-accion-entrevista-con.html>
- Negri, T. (2017, novembro 05). *Il nuovo Pallazo d’inverno sono le banche centrali*”. *Il Manifesto*. Recuperado de <https://ilmanifesto.it/toni-negri-il-nuovo-palazzo-dinverno-sono-le-banche-centrali/>.
- Negri, T. (2017, novembro 11). *O novo Palácio de Inverno são os Bancos Centrais*. *Outras Palavras*. Recuperado de <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/toni-negri-o-novo-palacio-de-inverno-sao-os-bancos-centrais/>.
- Neruda, P. (1974). *Libro de las preguntas*. Buenos Aires: XXI, Ed. Rosada.
- Nicolas, J. (Org.). (1985). *Mouvements populaires et conscience sociale : XVIe-XIXe siècles* Paris: Maloine.
- Nicolas, J. (2002). *La rébellion française: mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789*. Paris: Seuil.
- Nicolas, J (2009, juillet 8) *Jean Nicolas et les émeutes d’avant 1789*. In *Anthropologie du présent – Recuperado* de <https://berthoalain.com/2009/07/11/jean-nicolas-et-les-emeutes-davant-1789/>.
- Nogueira, P. (2012, novembro 01). *O segredo da terra preta*. *Opera Mundi, Portal Samuel*. Recuperado de <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/36700/o+segredo+da+terra+preta.shtml>.
- Nóbrega, C.& Bandeira, O..(2019, janeiro 21) *A gronegocio e mídia brasileira: onde duas monoculturas se conectam*. *Le Monde Diplomatique* Brasil – online. Recuperado de : <https://diplomatique.org.br/agronegocio-e-midia-brasileira-onde-duas-monoculturas-se-conectam/>.
- Noronha, S., Ortiz, L., & Schlesinger, S. (2004). *Agronegocio e biocombustíveis: uma mistura explosiva-impactos da expansão das monoculturas para a produção de bioenergia*. Rio de Janeiro: Núcleo Amigos da Terra/Brasil.
- Novaes, W.(2006) *Diário da Manhã: o leitor no comando do jornal. O direito de não mentir ..* In *Vozes da Democracia: histórias da comunicação na redemocratização do Brasil* – São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: *Intervozes* – Coletivo Brasil de Comunicação Social. Depoimento a Milani, Aloisio; Savazoni, Rodrigo;

- Biondi, Antônio e Araguaia, Milena. pp.152-163. Disponível http://www.dhnet.org.br/verdade/rn/bibliografia/livro_vozes_da_democracia.pdf
- Nunes, J. A. (2001). Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. In B. S. Santos (Org.), *Globalização: fatalidade ou utopia* (pp. 297-338). Porto: Afrontamento.
- Nunes, J. A. (2009). O resgate da epistemologia. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologia do Sul*. Porto: Afrontamento.
- Nunes, P. P. L. (2014) *Transposição do rio São Francisco : a funcionalidade do Estado capitalista no simulacro das políticas de reordenamentos territoriais*. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. Recuperado de <https://ri.ufs.br/handle/riufs/5589>.
- Nunes, T.D.J.C (coord) (1990) Situação e perspectivas dos Movimentos Populares em Goiânia Associações de posses urbanas. AMPUS: Universidade Católica de Goiás, Goiânia, julho
- O Popular (1984, agosto 13) Achados mortos os sete assaltantes. *Jornal O Popular*, pp. 15 e 16.
- Oliveira, A. B. F. & Leite, J. F. (2016) Produção de sentidos sobre a militância política de mulheres vinculadas ao MST. *Rev. Subj.* [online]. v.16, n.1, pp. 181-190. ISSN 2359-0769. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.16.1.181-190>.
- Oliveira, O. P. (1987, dezembro). Notícias da imprensa. *U Kururu*, ano 2, n.9. Universidade Federal de Goiás. Goiânia: Cegraf. p.7
- Oliveira, R.P. (2020, junho 10) Lula sabe o que faz. *Revista Fórum*- online. Recuperado de <https://revistaforum.com.br/colunistas/rodrigo-perez-oliveira/lula-sabe-o-que-faz/>.
- Oliveira, V. F. (2014). Do BNH ao Minha Casa Minha Vida: mudanças e permanências na política habitacional. *Caminhos de Geografia*, 15(50), 36–53. Recuperado de <http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia>.
- O POPULAR (2008, janeiro 08) Pesquisa identifica desertificação na nascente do rio Araguaia. *Recupado de* http://www.labjor.unicamp.br/midiaciencia/article.php3?id_article=519
- Orrico, Neblina (2009, abril 28) Movimentos sociais conectados: o MST e o Exército Zapatista. *Diplô* (biblioteca e edição brasileira) Recuperado de <http://diplo.org.br/2009-04,a2843>
- Ortega, J., & Gasset, J. (1976). *La rebelion de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe d'Édition.
- Pádua, J. A. (2006). *Uma história viva do Cerrado*. Recuperado de http://www.oeco.com.br/colunas-blogs/67-jose-augusto-padua/17224-oeco_15896.
- Paixão, F. O. e Silva, M.R.C (2013) A formação histórica do território goiano e a política coronelística In *Estudos*, Goiânia, v. 40, n. 3, p. 215-227, jun./ago. pp. 215-227.
- Palacín, L.(1990) Coronelismo no extremo norte de Goiás: o Padre João e as três revoluções de Boa Vista. Goiânia: Ed. UFG, São Paulo: Loyola.
- Palazón-Saéz, G. D.,P. (2007) Antes, durante, después de la revolución...La lucha continua del Movimiento feminista en Nicaragua, In. *Lectora*, 13: 115-131. ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995 . Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2297458>.

- Palazón-Saéz, G. D (2004) Nuevos géneros, nuevas estrategias y espacios comunicativos en la sociedad red In *Interlinguística*, n. 15, fascículo 2. Págs 1075-1084. ISSN 1134-8941. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1180267>.
- Pareto, V. (1968). *Traité de Sociologie générale*. Paris: Genè-Droz.
- Parry,B. (1987). Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Litterary Review*, 9(1-2), 27-58.
- Pasolini, P. P. (1982). *Caos*. São Paulo: Brasiliense.
- Passeron, J. C., & Grignon, C. (1989). *Le Savant et le Populaire - Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Le Seuil.
- Patativa do Assaré (2008). *Cante lá que eu canto cá.- Filosofia de um Trovador Nordestno*. Petrópolis: Vozes. 15ª edição
- Patativa do Assaré (2003) .: *Ispinho e Fulô*. São Paulo: Hedra
- Patativa do Assaré (1956) *Inspiração nordestina* Rio de Janeiro: Borsoi,
- Pazello, R. P. (2017). A práxis da assessoria jurídica popular como vetor para o estudo da relação entre Direito e movimentos populares: ensaio sobre o Direito insurgente. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 4(2), 94-117.
- Peixoto, F. (1983) *Vianinha - Teatro, Televisão, Política*. São Paulo :Brasiliense.
- Pelá, M., & Mendonça, M. R. (2010). Cerrado Goiano: encruzilhada de tempos e territórios em disputa. In M. Pelá, & D. Castilho (Orgs.), *Cerrados: perspectivas e olhares* (pp. 51-70). Goiânia: Editora Vieira.
- Pereira, L. H. M., & Mendes, J. M. (2015, September). Tradução entre saberes: construção teórica para o debate ambiental no telejornalismo do Sul. *E-Compós* 18(2), 1-14.
- Pereira, N. M., & Mathias, M. (2017, dezembro). As mulheres e a revolução sandinista: hegemonia e transformismos na construção de uma nova Nicarágua. *Congreso ALAS – Asociación Latinoamericana de Sociologia*, Montevideo, Uruguai, 31.
- Peréz-Victoria, S. (2005). *Les paysans sont de retour*. Paris: Actes Sud.
- Pericás, L. B. (2010). *Os Cangaceiros. Ensaio de Interpretação Histórica* . São Paulo: Boitempo.
- Perucchi, J.& e Adrião, K, G. (2007)Mulheres em movimento : histórias do feminismo pela fotografia. *Cadernos Pagu*, n. 29, Campinas, july/dec. On-line version ISSN 1809-4449 Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332007000200019>
- Peruzzo, C. M. K (2015) Community Communication and Education for Citizenship. Critical Studies in *Media Communication*. Vol. 32, No. 3, August pp. 143–157. ISSN: 1529-5036 ((Online). Disponível em: <http://www.tandfonline.com/toc/rcsm20/32/3>
- Peruzzo, C.M. K; Tufte, T. & Casanova, J.V. (2011) *Trazos de otra comunicación en América Latina / Asociación Latinoamericana de Inves-tigadores de la Comunicación*, Red Danesa de Investigación en Nuevos Pensamientos sobre Ciudadanía, Autoridad y Espacio Público en América Latina, Universidad del Norte. -- Barran-quilla, Col. : Editorial Universidad del Norte,

- Peruzzo, C. M. K. (2004a). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania* (3a ed.). Petrópolis: Vozes.
- Peruzzo, C. M. K. (2004b). TV Comunitária no Brasil: histórico e participação popular na gestão e na programação. In: C. M. K. Peruzzo (Org.), *Vozes cidadãs*. São Paulo: Angellara.
- Peruzzo, C. M. K. (2007). *Televisão comunitária: dimensão pública e participação cidadã na mídia local*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Peruzzo, C. M. K. (1998) Mídia comunitária. *Comunicação & Sociedade*, n.38. Recuperado de <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/7874/6801>
- Peruzzo, C. M. K. (Org.). (1995). *Comunicação e Culturas Populares*. São Paulo: Intercom.
- Pessoa, F. (1986) Desassossego (por PESSOA, Soares). São Paulo: Brasiliense. Retirado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/vo000008.pdf>.
- Pessoa, F. (1942) Poesias.. (Nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor.) Lisboa: Ática, (15ª ed. 1995). – 150.
- Piketty, T. (2014) *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Piketty, T. (2019, set. 30) In *Debates on equality – capital and ideology – École d'économie*. Paris. <https://wid.world/event/capital-and-ideology-thomas-piketty/>.
- Pilon, Bruno (2018) “Fóruns discutem o hidro-agronegócio no Brasil”. In *PensarPiauí*, online. 22 março. Recuperado em <https://pensarpiaui.com/noticia/foruns-discutem-o-hidro-agronegocio-no-brasil.html>
- Pinçon-Charlot, M., & Pinçon, M. (2000). *Sociologie de la bourgeoisie*. Paris: La Découverte, Repères.
- Pinçon-Charlot, M., & Pinçon, M. (2007). *Comment la bourgeoisie défend ses espaces*. Paris: Le Seuil.
- Pinçon-Charlot, M., & Pinçon, M. (2010). *Le Président des riches. Enquête sur l'oligarchie dans la France de Nicolas Sarkozy*. Paris: Zones/ La Découverte.
- Pinçon-Charlot, M., & Pinçon, M. (2013). *La violence des riches. Chronique d'une immense classe sociale*. Paris: Zones/La Découverte.
- Polito, R. (2009). *Mario Quintana – o livro dos haicais*. Porto Alegre: Globo.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS.
- Pontes Mendes, E.P (2005) *Produção rural familiar em Goiás: as comunidades rurais no município de Catalão*. Tese doutoral. Universidade Estadual Paulista- Faculdade de ciências e Tecnologia, Presidente Prudente
- PROJETO DONOS DA MÍDIA (2010, 27 de julho). Recuperado de <http://www.fndc.org.br/arquivos/donosdamidia.pdf>.

- Porto-Gonçalves, C. W. (2015) Os Seringueiros e a Invenção de um Outro Paradigma. Portal digital *Movimiento Por la Tierra*. Recuperado de <https://porlatierra.org/documentos/196>
- Porto-Gonçalves, C.W. (2006) A geograficidade do social: uma contribuição para o debate para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Três Lagoas Três Lagoas - MS*, V 1 – n.º 3 – ano 3, maio.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2002a) O Latifúndio Genético e a R-existência Indígena-Campesina. *GEOgraphia*, ano IV, 4(8), 30-44. Recuperado de <http://periodicos.ufrj.br/geographia/article/view/13431>. doi: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i8.a13431>.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2006). A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In A. E. Ceceña (Ed.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp. 151-197). Buenos Aires: Clacso.
- Proença, D.F. (2004) A trajetória do negro na literatura brasileira. In Estudos Avançados, av.vol.18,n. 50. Versão online S. Paulo, Jan/apr. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017.
- Quéau, P. (2004). Cibercultura e info-ética. In E. Morin (Ed.), *A religião dos saberes - o desafio do século XXI* (pp. 460-480). Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Queiroz, M. I. P. (1968). Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues. In G. Balandier, R. O. G. E. R. Bastide, J. Berque, & P. I. E. R. R. E. George (Orgs.), *Perspectives de la sociologie contemporaine, hommage à Georges Gurvitch*. Paris: PUF.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Eds.). *Epistemologias do Sul*. Porto: Afrontamento.
- Quijano, A. (2008) El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina” *El Cotidiano*, n. 151, septiembre-octubre; Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México pp. 107-120.
- Quijano, A; (2005), Colonialidad do poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO,
- Quintana, M(2005) Mário Quintana: Poesia Completa. In *Caderno H*. Rio de Janeiro> Nova Aguillar - 257
- Quintana, M (1983) Elegia Urbana. Antologia Poética de Mário Quintana, poema 11, LP, gravadora Philips. Recuperado de <https://immub.org/index.php?/album/antologia-poetica-de-mario-quintana>
- Quintanero, T. (1988) *Cuba e Brasil, da revolução ao golpe, 1959-1964*. Belo Horizonte: UFMG.
- Quintela, A. C. (2006). Os Índios “Goyá”, Os Fantasmas e Nós. *Revista UFG*, 8(1), 44-47. Recuperado de http://www.proec.ufg.br/revista_ufg/junho2006/arquivo/indiosgoya.pdf.
- Rabelo, D. (1997). *Os Excessos do Corpo: a normatização dos comportamentos na Cidade de Goiás, 1822-1889* (Dissertação de mestrado). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.
- Rama, A. (2015). *A Cidade das Letras*. São Paulo: Boitempo.

- Ramonet, I. (1993, outubro). S'informar fatigue. *Le Monde Diplomatique*, p. 28. Recuperado de <https://www.monde-diplomatique.fr/1993/10/RAMONET/45706>.
- Ramonet, I. (1999). *La tyrannie de la communications*. Paris: Galilée.
- Ramonet, I. (2007). Os novos imperadores da mídia. In A. Martins (Ed.). *Caminhos para a Comunicação Democrática* (p. 109). São Paulo: Instituto Paulo Freire. Recuperado de http://projetos.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/542/3/FIPF_2007_EDL_01_002.pdf.
- Ramos, C. A. (2011) Hegel e a crítica ao estado de natureza do Jusnaturalismo moderno. *Kriterion*, 52(123), 89-104. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100005. doi: <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100005>.
- Ranciere, J. (2004). *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rancière, J. (2007^a) Universalizar las capacidades de cualquiera. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 73-74.
- Rancière, J. (2008). O espectador emancipado. *Questão Crítica – revista eletrônica de críticas e estudos teatrais*, 1(3), Recuperado de <http://www.questaodecritica.com.br/author/jacques-rancire/>.
- Rancière, J. (2012). *O Espectador Emancipado*. São Paulo: Martins Fontes.
- Randall, M. (1982). Estamos todas despertas (Cannabrava, B. A., & Trajber, M. A., Trad.). São Paulo: Global Editora.
- Reed, J. (1980). *Os dez dias que abalaram o mundo*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Reiner, N. (2012). Haicais em Manoel de Barros. *Revista Lumen et Virtus*, 3(7), 79-96. Recuperado de http://www.jackbran.com.br/lumen_et_virtus/numero_7/PDF/haicais_manoel.pdf.
- Reis, J.J.& Aguiar, M. G.D.(1996) “Carne sem osso, farinha sem caroço”: o motim de 1858 contra a carestia na Bahia. IN: *Revista de História – FFLCH-USP.*, n 135. São Paulo, 2º semestre.
- Reis, L. G. (2017, outubro 04). O muro da vergonha. *Pragmatismo Político*. Recuperado de <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2017/10/muro-da-vergonha.html>.
- Ribas, L. O. (2015). Direito insurgente na assessoria jurídica de movimentos populares (Tese de Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Ribas, L. O. (2016). Para uma teoria marxista do antidireito. *Revista InSURgência*, 2(1), 375-403.
- Ribeiro, A. C. T. (2005) A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades. In A. G. Macedo, & M. E. Keating (Orgs.). *Colóquio de Outono: Estudos de tradução. Estudos pós-coloniais* (pp. 77-87). Braga: Universidade do Minho.
- Ribeiro, A. C. T. (2005). Outros territórios, outros mapas. *Osal*, 6(16), 263-272.

- Ribeiro, A.S, Macdowell, C. & Maeso, S. R. (2010) Violência, memória e representação In *Revista Crítica de Ciências Sociais*.ISSN 0254-1106, ISSN-e 2182-7435, Nº. 88, (Ejemplar dedicado a: Violência, memória e representação), págs. 5-7
- Ribeiro, D, .(2000)“*Os negros* “. Páginas Amarelas.In: *Veja*, Cidade de Brasília com a data de 21 de abril de 1960”. In: *Fogo Cerrado*.Novembro 2000, Brasillia.
- Ribeiro, D. (1995)“No meio da luta”. In: *Veja- Páginas Amarelas*. 18.01.95.
- Ribeiro, D. (1960). In M. M. Oliveira (Ed.). *Fogo Cerrado*.Novembro 2000, Brasilia.
- Ribeiro, J. U. (1984). *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ribeiro, M. C. (2006). As ruínas da casa portuguesa em'Os cus de Judas'e em'O esplendor de Portugal', de António Lobo Antunes. In M. R. Sanches (Org.), *Portugal não é um país pequeno: contar o" império" na pós-colonialidade* (pp. 43-62). Lisboa: Livros Cotovia.
- Ribeiro, M. C. (2007). África no feminino: as mulheres portuguesas e a Guerra Colonial (Vol. 55). Porto: Edições Afrontamento.
- Ribeiro, R. F. (2005). *Florestas Anãs do Sertão: o Cerrado nas História de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Ribeiro, R. J. (1988). Pós-facio. In: C. Ginzburg (Org.), *O queijo e os vermes*. São Paulo: Schwarcz.
- Ricouer, P. (1979). Paradosso storico del problema della metáfora. In M. Cristaldi (Ed.). *La metáfora e lo Stato- saggi di retórica e di politica*. Cassino: Garigliano.
- Rivera, P. R. (2004). “Gêminis”, uma proposta no universo da educomunicação. In R. D. Teixeira, & R. B. Kran (Orgs.). *Todos os Contos: verificação do imaginário infanto-juvenil (uma experiência de educomunicação)* (pp.106-115). Goiânia: Kelps..
- Rocha, M. R. T. (2002). A luta das mulheres quebradeiras de coco babaçu, pela libertação do coco preso e pela posse da terra. *Anais do Núcleo de estudos Integrados sobre Agricultura Familiar*, Quito, Equador, 7.
- Rocha, N. J. R., et al (1987). *Nueva orden internacional de la información, alternativas populares*. Ponencia Final. La Habana: Instituto José Marti de Periodismo,
- Rocha, N. J. R. (1991). Na serra onde corre o Paranã, um paraíso dos felizes Calunga. *Jornal de Ciências*, 1, 6. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- Rocha, N. J. R. (1998). A mídia comunitária nos tempos da globalização - *Vícios , preceitos e preconceitos contra o comunitário*. I Encontro Internacional de Educação para os Meios. SESC-Pompéia
- Rocha, N. J. R. (1999). A humanidade contra a comunidade: uma cria aturdida da era da comunicação. *Comunicação & Informação*, 2(2), 243-259.
- Rocha, N. J. R. (2001). O absoluto da teoria na comunicação: as meias-verdades contra culturas e povos. *Comunicação & Informação*, 4(1/2), 93-120.
- Rocha, N. J. R., Gouveia, J. V., & Moulrier, Y. (2002a). E a aranha teceu os fios compridos: a felicidade de ser um comum dos mortais nesse mundo mundializado. In Peruzzo, C. E. A., Cogo, D., & Kaplún, G. (Orgs.). *Comunicación y movimientos populares: cuales redes?* (pp. 69-87). São Leopoldo: Unisinos.

- Rocha, N. J. R. (Org.). (2002b, setembro). TV criança lambança: sete anos depois, o espanto: Ou dia, de sol, em que Foucault foi ao Pompéia e viu que vida na periferia é fogo [Resumo]. In *Congresso Brasileira de Ciências da Comunicação*, Salvador, Bahia, Brasil, 25. Recuperado de http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso_2002_Anais/2002_COMUNICACOES_ROCHA.pdf.
- Rocha, N. J. R. (2004b). TV Lambança, a tecnologia e os desafios da escola pública na sociedade planetária. In R. D. Teixeira, & R. B. Kran (Eds.). *Todos os Contos: verificação do imaginário infanto-juvenil (uma experiência de educomunicação)* (pp.124-133). Goiânia: Kelps.
- Rocha, N. J. R. (2004c) O circo e seus sonhos andantes. In C. Peruzzo (Org.). *Vozes Cidadãs: Aspectos Teóricos e análises de experiências de Comunicação Popular e sindical na America Latina* (p.221). São Paulo: Angellara.
- Rocha, N. J. R. (2006a). La contemporaneidad de las culturas ancestrales y el pueblo Krahô. *Foro Internacional de Sabidurías Ancestrales*. Cochabamba, Bolívia, outubro.
- Rocha, N.J. R. (2006b) Lições de um jornalismo debochado. In *Vozes da Democracia: histórias da comunicação na redemocratização do Brasil* – São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: *Intervozes* – Coletivo Brasil de Comunicação Social. Entrevista à Rodovalho, M.; Horácio, E. ; Ribeiro, F. & Bringel, P/. pp 168-181, Recuperado de http://www.dhnet.org.br/verdade/rn/bibliografia/livro_vozes_da_democracia.pdf.
- Rocha, N. J. R. (2007a). Comunicação comunitária: uma alternativa política ao monopólio midiático. In: *I Encontro da ULEPIC-Brasil – Economia política da comunicação: interfaces sociais e acadêmicas no Brasil*. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, out.
- Rocha, N. J. R. (2007b, abril). Magnífica Mundi, sujeitos sociais e a web no curso de jornalismo. *Fórum Nacional de Professores de Jornalismo (FNPJ)*, Goiânia, GO, Brasil, 10. Recuperado de <http://www.fnpj.org.br/soac/ocs/viewabstract.php?id=52&cf=1>.
- Rocha, N. J. R. e Silva, K. R.(2007c).Oralidade – e o povo sobrevive na sua fala reinventada. In. *Comunicação & Informação*.v 10.nº1.pp.114-125.jan-jun. Goiânia:UFG-Cegraf.
- Rocha, N. J. R. (2007d, setembro). Por uma comunicação popular, independente e contrahegemônica. Bienal Iberoamericano de Comunicación, Córdoba, Portugal, 6.**
- Rocha, N. J. R. (2008). Idéias e vidas entre os cerrados e a montanha- redes indígenas de conhecimento [Palestra]. Seminário As Lutas Indígenas no Brasil: Memórias, Territórios e Direitos. Centro de Estudos Sociais-Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal, julho
- Rocha, N. J. R. (2010). O Projeto Brabo e suas histórias longas, muito longas. In J. F. Maia (Org.). *Jornalismo UFG*. Goiânia: FUNAPE/FACOMB.
- Rocha, N. J. R. & Freire, P. I. (2011). As batalhas simbólicas, das praças e da guerra no ciberespaço: a hora e a vez da comunicação compartilhada. In J. F. Maia (Ed.). *Gêneros e Formatos em Jornalismo* (pp. 162-180). Goiânia: Editora PUC.
- Rocha, N. J. R. & Costa, A. O(2016, outubro). Berra Lobo, por umacomunicação comunitária e libertária em tempos de tirania. In XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC). Recuperado de <http://alaic2016.cua.uam.mx/documentos/memorias/GT8.pdf>.

- Rocha, N.J.R.; Rocha, R F. & Silva Neto, L (2019) Casa das Palavras, uma escola popular - Cerrados insubmissos e comunicação compartilhada no sul global. In XVII Congresso Internacional do Fórum Universitário Mercosul (*FoMerco 2019*), na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 26 set.
- Rocha, N.J.R. (1979, outubro 5) Algumas considerações sobre o medo. *Jornal Opção*, Goiânia
- Rodrigues, M.J. (2018) *Fatos e Retalhos*. Goiânia : Kelps
- Rodrigues, M. J. (2013) *Retalhos de uma lembrança*. Goiânia: Kelps, 2ª edição (1ª edição 2009)
- Rodrigues, M.J. (2002) *Mágico Olhar – poemas*. Apresentação de Dom Pedro Casaldáliga. Goiânia: Independente
- Rodrigues, M. J. (1989). *Os 10 anos de uma Nova Esperança – posses, lutas e vitórias*. Goiânia: Arte Final.
- Rognon, F. (1991). *Os primitivos, nossos contemporâneos: ensaios e textos*. São Paulo: Papyrus.
- Rosa, J. G. (.1965) *Grande sertão; veredas*. 4' ed. Rio de Janeiro, José Olympio
- Rudé, G. F. E. (1950). *The Parisian wage-earning population and the insurrectionary movements of 1789-91* (Tese de Doutorado). Universidade de Londres, Londres, Inglaterra.
- Sachs, I. (2006). Nouvelles opportunités pour un développement rural fondé sur le communautés. *Conférence internationale sur la réforme agraire et le développement rural (CIRADR)*. Recuperado de http://www.icarrd.org/fr/icard_doc_down/Issue_Paper3.pdf
- Sader, E. (1995). *Quando Novos Personagens entraram em cena. Experiências e Lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. São Paulo: Paz e Terra.
- Sala-Molins, L. (1987). *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*. Paris: Press Universitaire.
- Salles, P. (2008). *Ditadura militar em Goiás: Depoimentos para a História*. Goiânia: Poligráfica.
- Sandburg. C. (1916). I Am the People, the Mob. *Poetry Foundation, Chicago Poems*. Recuperado de <https://www.poetryfoundation.org/poems/45036/i-am-the-people-the-mob>
- Santana, I., Ferrari, M., & Costa, R. (2010, junho). Margarida Alves: uma mártir camponesa. *Anais do Fórum de Educação e Diversidade*, Cuiabá, MT, Brasil, 4.
- Santana, J. C, Fortes, N. M.; Andrade, A.V. Soares, A.P.F & Lima, J.R. M (2012) Acolhimento em um serviço da Atenção Básica à Saúde de Minas Gerais. *Revista de Enfermagem do Centro Oeste Mineiro*, São João del-Rei, v. 2, n. 2, 166-176
- Santiago, A. R.; Carvalho, J.C.; Barros, R.C.S & Silva, R.S (org.) (2017.) *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*. Cruz das Almas/BA : UFRB, 2017. 328p. ISBN 978-85-5971-045-8
- Santiago, A. R. (2012). Marcas Socioculturais em Corpos Femininos Negros. In: *Saberes em Perspectiva*. v. 2, n.02, p.77-91, jan./abril. Disponível em:

<http://www.saberseemperspectiva.com.br/index.php/saberseemperspectiva/article/view/28/pdf>. Acesso em 07 de maio de 2014.

- Santos, B.D.S (2018, abril 17) Boaventura: da Ilha de Maré a outro mundo possível. *Outras Palavras – jornalismo de profundidade e pós-capitalismo*. Recuperado de <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/boaventura-da-ilha-da-mare-a-outro-mundo-possivel/>
- Santos, B. D. S. (Org.) (2004). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. D. S. (2006). *Gramática do Tempo – para um nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B. S.(2009a).Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a Esquerda? . Por *Oficina/CES*. Coimbra
- Santos, B. S.(2009b) Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes In: : SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula) Org.). . *Epistemologia do Sul*. Porto.Afrontamento.
- Santos, B.S.(org.)(2008) *As vozes do mundo*. Porto.Afrontamento.
- Santos, B.S. (2007) A questão indígena na América Latina. In: *Lutas Indígenas no Brasil: Memórias, Territórios e Direitos*. Centro de Estudos Sociais-Universidade de Coimbra. Jul.
- Santos. B.S (2004) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: . Santos, Boaventura de Sousa (org) *Pensamento Prudente para uma Vida Decente*.São Paulo: Editora Cortez.p. 777-821.
- Santos, B.S. (2002). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B.S. (1995) *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, São Paulo: Editora Cortez, 1995 (12ª edição).
- Santos, B. S. e Menezes, M. P..(Org.) (2009). *Epistemologia do Sul*. Porto.Afrontamento
- Santos, C.M. (2007, julho).Xucuru do Ororubá e direitos humanos dos indígenas: lutas pela terra-segurança e Estado no Nordeste”. In: *Lutas Indígenas no Brasil: Memórias, Territórios e Direitos*. Centro de Estudos Sociais-Universidade de Coimbra.
- Santos, F. S. D. (2007). O processo de transfiguração étnica dos índios brasileiros e o fortalecimento dos movimentos indígenas nas últimas décadas do século XX (the Latin America ethnicity: a watching from the revolutionary Darcy Ribeiro's position). *Revista del CESLA*, (10), 119-138.
- Santos, G. I. R. (2011). Ribeirinhas na Fronteira Cerrado/Amazônia: Um Estudo de Paisagens na Região do Bico Do Papagaio–TO. *Revista GeoNordeste*, ano XXII, (2).
- Santos, G. I. R. (2017). Espacialidades de gênero e movimentos sociais no estado do tocantins: um movimento de mulheres camponesas?. *Espaço e Tempo Midiáticos*, 2(2), 51-77.
- Saraiva, M. R.D. O. (2009) *A fábula da metrópole: a cidade do ponto de vista de crianças moradoras de condomínios fechados de luxo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Campinas, São Paulo

- Saramago, J. (1998m dezembro 01). De como a personagem foi mestre e o autor seu aprendiz. Discurso na Academia Sueca, pelo prêmio Nobel de Literatura. *Público*. Recuperado de <https://www.publico.pt/2010/06/18/culturaipsilon/noticia/discurso-perante-a-real-academia-sueca-de-como-a-personagem-foi-mestre-e-o-autor-seu-aprendiz-1442556>
- Sardinha, J.A. (2000) Tradições musicais da Estremadura. Vila Verde: Tradisom.
- Savary, O.(1980) *Manabu Mabe. O livro dos Hai-Kais*. São Paulo: Massao Ohno, Kempf
- Schwarcz, L. M. (1996). Questão racial no Brasi In: Schwarcz, L. M. & e Reis, L. V. S. (Orgs.). *Negras imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, , p.153-177.
- Schwarcz, L. M. & Reis, L. V. S. (Orgs.)(2017). *Negras imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, , p.153-177.
- Schwartz, A. (1986) Masse et individualité. In Zilberberg, J. (sous le direction) *Masses et posmodernité*. Les Presses de l'Université de Laval, Québec/ Méridiens Krincksieck.Paris
- Schiavini, F (1987, dezembro) E a natureza onde fica? Jornal U Kururu, ano II, n.9 . Universidade Federal de Goiás. Goiânia:Cegraf. p.2
- Schiavini, F. (2006) *De Longe Toda Serra é Azul: Memórias de um indigenista* . Brasília: Criativa Gráfica e Editora. 220 p
- Scott, J. C. & Mora. J. A. (2000) *Los dominados y el arte de la resistência*. México: Era
- Segal, L; (1945) O Desenvolvimento Econômico da Sociedade. 2. A Escravidão. In F. Engels, A. Talheimer, J. Harari e L. Segal *Introdução ao Estudo do Marxismo*, Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda. Versão digital. Recuperado de <https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/estudo/index.htm#topp>.
- Scorza, M. (1970). *Rufam Tambores por Rancas*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Scorza, M. (1972). *Redoble por rancas*. São Paulo: Universal Planeta.
- Scorza, M. (1975). *Bom dia para os defuntos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Scorza, M. (1977). *Garabombo, o invisível*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Scorza, M. (1979). *O Cavaleiro Insone*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Scorza, M. (2001). *A Tumba do Relâmpago*. Rio de Janeiro: Bertand.
- Semedo, O. C. (2007). *No Fundo do Canto*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Scott, James C. e Mora Jorge A. (2000) *Los dominados y el arte de la resistência*. México: Era

- Shiva, V; (2016, janeiro 11). A profunda ligação entre a Monsanto e o Facebook. *Carta Maior. Online. Recuperado de:* <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/A-profunda-ligacao-entre-a-Monsanto-Facebook/6/35309>.
- Shoris, E. (1983). *Pancho Villa o Revolucionário Mexicano*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Silva, A. L. (1982) *A revolução de 30 em Goiás*. Doutorado, Universidade de S. Paulo, S. Paulo.
- Silva, F. S. (2014). *Atos de prazer: O Grupo Palco & Rua e o teatro amador na cidade de Ouro Preto - 1976 a 2012* (Dissertação de Mestrado). Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil. Recuperado de <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/EBAC-9Q4LFD>.
- Silva, K. C. R., & Rocha, N. J. D. R. (2007). Oralidade—e o povo sobrevive na sua fala reinventada. *Comunicação & Informação* 10(1), 114-125.
- Silva, L. O. (2002, julho) Os indígenas da América, a propriedade privada e a construção dos “espaços vazios”. *Congresso Internacional de História Econômica*, Buenos Aires, Argentina, 13. Recuperado do <http://www.eco.unicamp.br/artigos/artigo289.htm>
- Silva, L. O. (2006). Notas introdutórias ao texto de F. Engels sobre a marca. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.17, p.141-146.
- Silva, M. A. B. D. (2015). Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. *Revista Brasileira de História*, 35(70), 87-107. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472015v35n70014>.
- Silva, M. B. O., & David, T. D. (2017). Movimentos sociais, direitos insurgentes e a (im)possibilidade de subversão do caráter reacionário do aparelho jurídico estatal/social movements, insurgent rights and the impossibility of subversion of the reactionary character of the legal state apparatus. *Revista Culturas Jurídicas*, 4(9). Recuperado de <http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/391>.
- Silva, M. J. (1974) *Sombra dos quilombos*. Goiânia: Ed. Barão de Itararé/Ed. Cultura Goiana.
- Silva, M. J. (2008). *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava, 1719-1888*. 2. ed. Goiânia: Kelps, 2008.
- Silva, M. L., & Tourinho, H. L. Z. (2015). O Banco Nacional de Habitação e o Programa Minha Casa Minha Vida: duas políticas habitacionais e uma mesma lógica locacional. *Cadernos Metrópole*, 17(34), 401-417. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2015-3405>.
- Silva, T.C.D; (2015) La catastrophe radioactive de Goiânia au Brésil Conflits sur l'interprétation d'un désastre, comment vivre après? *Multitudes* 51. 161-166. ISSN 0292-0107 Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2015-1-page-161.htm>
- Sloterdijk, P. (2002) *O Desprezo das Massas*. Peter Sloterdijk. Ano: 2002. São Paulo: Estação liberdade.
- Sodré, M (1988) *A verdade seduzida- por um conceito de cultura no Brasil..* Rio de Janeiro: DPEA
- Sloterdijk, Peter (2002) *O desprezo das massas*. São Paulo: Editora Estação Liberdade.

- Scott, J.C . (2000) *Los dominados y el arte de resistencia – discursos ucultos*. 1ªedição em espanhol.. México-Ediciones Era.
- Souza, J. (2017, agosto 4) A classe média é feita de imbecil pela elite. Entrevista à *Carta Capital*, jul. 2017.Recuperado de <http://bit.ly/2s12Kz9>
- Souza, M. (1980) *O empate contra Chico Mendes*. S. Paulo: Marco Zero
- Souza-Lobo, E. (2012) O Gênero da Representação: Movimento de mulheres erepresentação política no Brasil (1980-1990), Repositório Institucional Universidade de Santa Catarina. Recuperado de https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitos-das-mulheres/artigostesesdissertacoes/questoes_de_genero/elizabeth-representacao.pdf
- Staccone, G. (1987). *Bloco Histórico e hegemonia*. São Paulo: Centro Pastoral Vergueiro.
- Stengers, I. (2004) Para além da Grande Separação, tornamo-nos civilizados?. In Santos, B.D.S. Conhecimnto Prudente para uma Vida Decente- um discurso sobre as ciências revisado. S;ao Paulo: Cortez. 131-150
- Storey, J. (2015) *Teoria Cultural e Cultura Popular: Uma Introdução*. São Paulo: Edições SESC;
- Talga, D.O. & Rocha, N. J. R. (2016) Mídia e Agrotóxicos no Agronegócio do Capital, Envenenamento Humano e Simbólico do Planeta. *Razón y Palabra*, vol. 20, núm. 94, septiembre-diciembre, pp. 770-790 Universidad de los Hemisferios Quito, Ecuador.
- xeira, R. D., & Kran, R. B. (2004). *Todos os Contos: verificação do imaginário infanto-juvenil (uma experiência de educomunicação)*. Goiânia: Kelps.
- Tendler, S. (2011) *O Veneno Está na Mesa* Documentário . 49 min 23 seg.Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=mIwsVL75m8c>.
- Tendler, S. (2014) *O Veneno está na Mesa II*. Documentário, 72 min. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=fyvoKljtvG4>.
- Thomé, C. (2014, outubro 31) Mulher contribui com 40,9% da renda familiar, diz IBGE. *Jornal Exame/Economia*.. Recuperado de <https://exame.com/economia/mulher-contribui-com-40-9-da-renda-familiar-diz-ibge/>
- Thompson, E. P..(1998) *Costumes em Comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo : Companhia das Letras.
- Thorlby, T. (1987). *A cabanagem na fala do povo*. São Paulo: Paulinas.
- Tocqueville, A. D. (1963). *De la Démocratie en Amérique—Lvre II: Démocratie et Societé*. Paris: Union générale d'Édtions.
- Todorov, T. (1987). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Tolentino, H., Pannier, V., & Couffon, C. (1984). *Origines du préjugé racial aux Amériques*. Paris: Robert Laffont.
- Tolstoi, L. (1957). *Paz e Guerra*. São Paulo: Martins.
- Tolstoi, L. (2017). *Uma Confissão*. Mundo Cristão. Guarujá.

- Toral, A. (2008). *Avá-Canoeiro. Povos indígenas do Brasil*. Recuperado de <http://www.socioambiental.org/pib/epi/ava/contato.shtml>
- Touraine, A. (1978). *La voix et le regard*. Paris: Seuil.
- Touraine, A (1974) *Lettre à une étudiante* . Paris: Seuil
- Touraine, A (1984) *Le Retour de l'acteur*. Paris: Fayard
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Tronti, M. (1977). *Ouvriers et capital*. Paris: Christian Bourgeois.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Tukano, D. (2019 abril 07). Daiara Tukano: Nós nunca fomos colonizados! In Barreto, Jornal GGNN. Recuperado de <https://jornalggnn.com.br/questao-indigena/daiara-tukano-nos-nunca-fomos-colonizados-por-luisa-barreto/>
- U Kururu (1987, dezembro). Resistir é viver – Au'wê/Xavante. *Jornal U Kururu* , ano II, n.9 Goiânia: CEGRAF.
- Valença, M. M. (2014) . *Ecologia de Saberes e Justiça Cognitiva : o movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e a Universidade Pública Brasileira: um caso de tradução?* Tese de doutoramento CES- FEUC/ Universidade de Coimbra.
- Valenciano, R. C., & Thomaz Jr, A. (2002). O papel da mulher na luta pela terra. uma questão de gênero e/ou classe?. *PEGADA-A Revista da Geografia do Trabalho*, 3. Recuperado de <http://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/792>. doi: <https://doi.org/10.33026/peg.v3i0.792>
- Vasconcelos, L. (1991). *Santa Dica ou as coisas do povo*. Goiania: CEGRAF.
- Vercauteren, P. (1970)l, *Les sous-proletaires*. Bruxelles: Vie Ouvrière.
- Vettorato, C. (2005, abril) “Cette histoire de nègre est une sale histoire” :Frantz Fanon dans ses propres termes. *Malfini*, École normale supérieure de Lyon. Recuperado de <http://malfini.enslyon.fr/document.php?id=164#:~:text=Or%2C%20le%20moment%20historique%20qui,histoire%E2%80%9D%20devient%20l'Histoire>.
- Vianna, O. F.(1983). A cultura proprietária e a cultura desapropriada. In F. Peixoto (Org.). *Vianinha: teatro, televisão e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Veil, S. (1951) *La condition ouvrière* . Paris: Editions Gallimard; Collection idées.
- Vermeil, J. (2002) *Les Bruits du silence – L'autre histoire de France*. Paris: Les Éditions du Félin.
- Vieira, M. A.C. (2003) À procura das bandeiras verdes:viagem, missão e romaria: movimentos sócio-religiosos na amazônia oriental. *Rede Amazônia*, ano 2, n.1 . Dinâmicas de Ocupação e de Exploração- efeitos e respostas socioculturais. Recuperado de <http://www.redeamazonia.com.br/node/40>. acesso em 03.05.2009
- Viezzler, M. (1982). *Se me deixam falar*. São Paulo: Global.
- Villas Boas, O. (2001). *História e causos*. São Paulo: FTD.

- Villaça, M. V. & Albuquerque, R. C. (1965) *Coronel, coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,.
- Villarrubia, A. (dir. redação) (2016, fevereiro 19) A proposta dos irmãos Roberto para o plano-piloto de Brasília brilha pela sua humanidade. In *Revista Casa&Mercado* Recuperado de <https://www.casaemercado.com.br/bravo-perdedor/>
- Virno, P. (2004) *Palabras con Palabras. Poderes y límites del lenguaje* . Barcelona: Paidós Iberica.
- Visvanathan, S. (2004). Um convite para a guerra da ciência. In B. S. Santos (Ed.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* (pp. 757-776). São Paulo: Cortez Editora.
- Volleve, M. (1982). *Idéologies et mentalités*. Paris: Maspero.
- Voltaire (1750). *Des Embellissements de la Ville de Cachemire*. Recuperado de <http://www.voltaire-integral.com/Html/23/39Cachemire.html>.
- Wallerstein, I.(1974) *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic Press .
- Watson, F., Corry, S., & Pearce, C. (Eds.). (2000). *Deserdados: os índios do Brasil* (Holanda, T. C., & Gil, J. C., Trad.). Londres: Survival International. Recuperado de <http://assets.survivalinternational.org/static/files/books/Disinherited-Portuguese.pdf>
- Weber, M (2004) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Weber, M.(1965), *Essais sur la théorie de la science*. Paris:Plon
- Wetth, N. (2008) Violências de baixo, violências de cima na revolução russa. *Lua Nova*, São Paulo, 75: 217-228
- Winkin, Y (1996) *Anthropologie de la communication De la théorie au terrain*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, Collection Culture & Communication.
- Wright, R.R. (1992) “Uma conspiração contra os civilizados”: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- Wu Ming (2003, julho) Zapatismo ou Barbárie.. *Anarquismo*. Recuperado de <http://anarquismo.org>.
- Wu Ming 5 (2008) El tiempo de la metropolis ha terminado. *Areaciega*. Recuperado de areaciega.net/.../txt_art_WuMing_metropoli.pdf.
- Zanoto, M.A;C& De Rose, T.M.S. (2003) Problematizar a própria realidade: análise de uma experiência de formação contínua *45 Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p. 45-54, jan./jun.
- Zibechi, R. (2011, junho 07). Le rivoluzioni della gente comune. *Carta*. Recuperado de <http://www.carta.org/2011/06/le-rivoluzioni-della-gente-comune/>
- Zumthor, Paul (1983) *La poésie orale*. Paris: Seuil.
- Zumthor, P. (1984) *La poésie et la voix dans la civilization médiévale*. Paris : PUF.

- Zuñiga, V. (1985). L'exode rural continue dans la ville, à Monterrey (Mexique). *Revue française de sociologie*, 26, 455-473. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/3321744?seq=1#page_scan_tab_contents. doi: 10.2307/3321744.
- Zylberberg, J. (1986). *Masses et postmodernité* (Vol. 4). Québec: Presses Université Laval. Paris: Méridiens Krincksieck.