



# A CIDADE NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Organização

**Marco Aurélio Paz Tella  
Hertz Wendell de Camargo**



SYNTAGMA




### **FOTO DA CAPA**

**Autoria:** Liliane Cunha de Souza

**Local:** Manaíra, João Pessoa,  
outubro de 2024.





CURITIBA, DEZEMBRO DE 2024.

# A CIDADE NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Organização

**Marco Aurélio Paz Tella**  
**Hertz Wendell de Camargo**



SYNTAGMA

**Capa** > Ubiratã Brasil, foto Liliane Cunha de Souza  
**Diagramação** > Jonathan Figueiredo  
**Coordenação Editorial** > Hertz Wendell de Camargo  
**Revisão** > Josemara Stefaniczen  
**Produção Eletrônica** > Syntagma Editores

**Avaliação** > Textos avaliados às cegas e aos pares

**Conselho Científico Editorial:**

Dr. Antonio Lemes Guerra Junior (UEL)  
Dr. Aryovaldo de Castro Azevedo Junior (UFPR)  
Dra. Beatriz Helena Dal Molin (UNIOESTE)  
Dr. José Ângelo Ferreira (UTFPR-Londrina)  
Dr. José de Arimatheia Custódio (UEL)  
Dra. Pollyana Mustaro (Mackenzie)  
Dra. Vanina Belén Canavire (UNJU-Argentina)  
Dra. Elza Kioko Nakayama Murata (UFG)  
Dr. Ricardo Desidério da Silva (UNESPAR)  
Dra. Ana Claudia Bortolozzi (UNESP-Bauru)  
Dra. Denise Machado Cardoso (UFPA)  
Dr. Marcio Macedo (UFPA)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

A111 A cidade na perspectiva antropológica. / Organização: Marco Aurélio Paz Tella, Hertz Wendell de Camargo – Curitiba : Syntagma Editores, 2024.  
276 p.

ISBN: 978-65-984133-7-8

1. Cidade. 2. Antropologia. 3. Antropologia Urbana. I. Título. II. Tella, Marco Aurélio Paz. III. Camargo, Hertz Wendell de.

CDD: 306  
CDU: 572



**SYNTAGMA**

Syntagma Editores Ltda., Londrina (PR), 02 de dezembro de 2024.

[www.syntagmaeditores.com.br](http://www.syntagmaeditores.com.br)



# Sumário

## SUMÁRIO

**Prefácio — 10**

**Organizadores — 263**

**Autores — 266**



**1**  

---

**14**

**“Juiz filho da puta”: reflexões sobre masculinidades e formas de torcer entre homens vascaínos e atleticanos em João Pessoa**

Milena da Costa Matias  
Marco Aurélio Paz Tella

**2**  

---

**33**

**Entre a natureza e a cidade: a cura ancestral e a câmera calma no documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)**

Leandro Cunha de Souza  
Liliane Cunha de Souza  
Hertz Wendell de Camargo

**3**  

---

**68**

**Movimento hip hop da floresta, luta e festa na constituição da identidade beradêra em Porto Velho (RO)**

Betânia Maria Zarzuela Alves de Avelar

**4**  

---

**83**

**Ressignificações dos espaços urbanos a partir do skate: um estudo de caso na cidade de Mamanguape (PB)**

José Muniz Falcão Neto

**5**

**104**

**Cidade, prisão e tráfico de drogas:  
disputas faccionais em João Pessoa**

Luísa Câmara Rocha

**6**

**122**

**Tem excursão nessa praia:  
lazer, turismo e religiosidade  
na praia da Penha (PB)**

Adjane de Araújo Machado

**7**

**136**

**Intolerância religiosa contra a Umbanda  
e o Candomblé: os impactos do racismo e  
da violência na vida cotidiana e  
espiritual em Crato (CE)**

Vitória Tavares de Amaral Sousa

**8**

**144**

**Presença indígena na cidade de  
João Pessoa: principais aspectos  
da fricção interétnica**

Deise de Jesus Marques

**9**

**164**

**Transformações urbanas e memória  
social em Rio Tinto (PB): a influência das  
imagens de arquivo na construção de  
narrativas etnofotográficas**

Yuri Schönardie Rapkiewicz



**10**

**182**

**Reflexões acerca da categoria de  
Periferia a partir da experiência  
do Porto do Capim (PB)**

Marlon Nilton Da Silva Galvão

**11**

**200**

**As cidades e a saúde**

Eduardo Simon

Fernanda Layse da Silva Nascimento

**12**

**211**

**Distopia Urbana: a segregação racial  
como amálgama da identidade  
nacional brasileira**

Maktor Queiroz do Rêgo

**13**

**224**

**Construindo e vivendo na cidade:  
uma análise a partir de um grupo  
indígena Potiguará**

Maria Elita do Nascimento

**14**

**236**

**Vizinhança: um sistema  
regulador do capital?**

Cintia Pretti Di Giorgi



**15**

**248**

**O processo de envelhecimento,  
seu cuidado e percepções: o nascer e  
o viver de uma história na cidade**

Cristiane Macedo Vieira





# Prefácio



# Antropologia Urbana, a cidade além do material

Marco Aurélio Paz Tella<sup>1</sup>  
Hertz Wendell de Camargo<sup>2</sup>

Organizadores

O livro *A cidade na perspectiva antropológica* (2024) surge como uma coletânea que reflete as complexidades, as contradições e as singularidades da vida urbana a partir do olhar sensível da Antropologia. Organizado pelo professor Marco Aurélio Paz Tella, do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPB, e pelo pesquisador Hertz Wendell de Camargo, pós-doutorando do mesmo programa, esta obra reúne os textos produzidos pelos alunos da disciplina que inspirou o título do livro. A maioria dos capítulos é resultado das pesquisas em andamento dos alunos de mestrado e doutorado do

---

<sup>1</sup> Doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Curso de Antropologia (CCAUE/UFPB) e do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPB), vice-líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu/UFPB); membro da Rede de Estudos sobre Experiências e Ações Juvenis (Reaj). E-mail: marcoaureliopaz@hotmail.com.

<sup>2</sup> Pós-doutorando em Antropologia pelo PPGA-UFPB, sob a supervisão do professor Dr. Marco Aurélio Paz Tella. Doutor em Estudos da Linguagem, docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM-UFPR). Graduado em Jornalismo e Publicidade. Líder do grupo ECCOS - Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade. E-mail: hzwendell@gmail.com

PPGA-UFPB, enquanto outros capítulos são frutos de um trabalho de campo denso e cuidadoso. Todos os textos representam a rica diversidade das interações humanas no espaço urbano.

Essa coletânea vai além de um simples estudo acadêmico, oferecendo um panorama sobre a cidade como palco de identidades, lutas e reconfigurações sociais. Por meio de uma abordagem sensível e plural, os capítulos aqui apresentados investigam temas que transitam desde as disputas territoriais até questões de pertencimento cultural, resiliência e resistência urbana. Os trabalhos exploram desde a construção de masculinidades nas torcidas de futebol até a presença indígena nas cidades contemporâneas, passando pelas manifestações religiosas e movimentos culturais que emergem nas periferias.

A obra abre com uma investigação provocadora sobre a construção de masculinidades entre homens vascaínos e atleticanos em João Pessoa, oferecendo reflexões sobre identidade e pertencimento no contexto das torcidas de futebol. Em seguida, somos transportados para uma análise visual e espiritual do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022), que aborda as interações entre natureza, cidade e a cura ancestral.

A partir do estudo do *skate* em Mamanguape, exploramos as resignificações dos espaços urbanos, evidenciando como a juventude transforma a cidade em um espaço de convivência e expressão. Essa perspectiva se conecta com o estudo do movimento hip hop da floresta em Porto Velho, onde luta e festa se unem na constituição da identidade *beradêra*, ampliando a discussão sobre resistência cultural em espaços urbanos. O livro também oferece uma densa análise sobre as disputas faccionais e o tráfico de drogas em João Pessoa, abordando a complexa relação entre cidade, prisão e criminalidade. Outros capítulos trazem à tona temas urgentes como a intolerância religiosa contra religiões de matriz africana no Crato, Ceará, os impactos do racismo e da violência no cotidiano espiritual, além da presença indígena na cidade de João Pessoa e suas fricções interétnicas.

A obra também navega por questões de memória urbana, como em Rio Tinto, onde o uso de imagens de arquivo transforma as narrativas etnofotográficas e as percepções da cidade. A categoria

de periferia é revisitada a partir da experiência do Porto do Capim, demonstrando como a marginalidade se reinscreve nos discursos urbanos. Finalizando, os capítulos discutem temas contemporâneos como a saúde nas cidades, as transformações das relações de vizinhança e os processos de envelhecimento, todos profundamente ligados à vida urbana.

Por fim, estamos felizes por apresentar à comunidade acadêmica uma obra gratuita, de acesso livre e democrático. *A cidade na perspectiva antropológica* (2024) é uma obra que desafia o leitor a repensar a cidade, não apenas como um espaço físico, mas como um organismo vivo, em constante transformação. Cada capítulo revela um aspecto único das interações urbanas, oferecendo ao leitor uma visão ampla e crítica das cidades brasileiras, especialmente do Nordeste. O conjunto de textos aqui reunidos nos convida a olhar para a cidade com outros olhos – mais atentos às suas multiplicidades, contradições e às vozes que habitam seus espaços.

Boa leitura!



MATIAS, Milena da Costa; TELLA, Marco Aurélio Paz. "Juiz filho da puta": reflexões sobre masculinidades e formas de torcer entre homens vascaínos e atleticanos em João Pessoa. *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagma-editores.com.br/livraria>.



1

MILENA DA COSTA MATIAS  
MARCO AURÉLIO PAZ TELLA



## **“Juiz filho da puta”: reflexões sobre masculinidades e formas de torcer entre homens vascaínos e atleticanos em João Pessoa**

Milena da Costa Matias<sup>1</sup>  
Marco Aurélio Paz Tella<sup>2</sup>

Este artigo é um fragmento da minha tese de doutorado em Antropologia que está em andamento, onde trago dados etnográficos produzidos durante os primeiros meses de imersão em campo, do início do segundo semestre de 2023 até meados de 2024, onde estou observando alguns grupos de torcedores (as) de times de futebol, entre eles um grupo de torcedores do Club de Regatas Vasco da Gama (Vasco Paraíba) e um grupo de torcedores do Clube Atlético Mineiro (Galo

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Paz Tella. Linha de Pesquisa IV- Etnografias e Sociabilidades Urbanas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9741056741929721>. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES). E-mail: milenamatiasf@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Curso de Antropologia (CCAUE/UFPB) e do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPB), vice-líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu/UFPB); membro da Rede de Estudos sobre Experiências e Ações Juvenis (Reaj). E-mail: marcoaureliopaz@hotmail.com.

Jampa). Esses grupos se encontram em bares que ficam em bairros distintos, o que faz os (as) torcedores (as) adequarem seus trajetos para assistir à transmissão dos jogos, mostrando que o torcer também está ligado à forma de transitar pela cidade. Assistir aos jogos torna-se um momento de lazer, levando em consideração o ambiente em que acontece – o bar, que já se constitui enquanto espaço para tal. Espaço esse que permite uma série de interações orientadas primordialmente por um aspecto em comum: o torcer. As interações verbais e não-verbais entre os homens no momento dos jogos configuram-se enquanto uma forma de sociabilidade que o futebol proporciona. Na tese, falarei também sobre a presença das mulheres nos grupos de torcedores, mas, neste artigo, resolvi trabalhar com este recorte, focando apenas nos homens. Os elementos observados nas performances dos torcedores no momento do jogo evidenciam aspectos relativos às questões de gênero, arraigadas de vestígios de machismo, que tem início a partir da construção do gênero masculino e da ideia de patriarcalismo, revelando formas de afetividade entre os homens e outros elementos que são importantes para pensar o futebol como um Fato Social Total e como um recorte da sociedade, que aponta problemáticas que precisam ser discutidas na Antropologia e no âmbito das Ciências Sociais como um todo.

## **FUTEBOL: VIDA QUE ACONTECE DENTRO E FORA DO CAMPO**

Pensar o futebol é estar atento a acontecimentos que reverberam para além do campo. O mundo do futebol e tudo o que nele acontece são recortes de situações que se manifestam na sociedade como um todo e, por meio de uma observação intensa dos espaços onde se joga/consome/torce, podemos compreender as complexidades que se manifestam enquanto importantes elementos da organização da vida social.

Ao escolher pesquisar futebol, refleti sobre o quanto seria importante trazer a história dos clubes referentes aos grupos de torcedores

(as) e sabia que questões técnicas quanto aos jogos seriam tema de muitas conversas em vários dias de campo. No entanto, algo que nos motiva é investigar o que significa o momento de estar vendo um jogo televisionado e procurar trazer à tona o lado político do futebol. Pois, enquanto pesquisadora (Milena) de práticas culturais juvenis no campo de lazer e sociabilidade, acredito que é preciso enfatizar sempre, em nossas produções, o teor político dessas atividades. Com isso, enveredando para o lado do esporte, minhas curiosidades também se voltaram para o que envolve o futebol, além do jogo, em seus diversos aspectos sociais que envolvem o torcer desse esporte tão comentado, praticado e conhecido no Brasil e no mundo.

Nesse sentido, concordamos com a compreensão de DaMatta (1982), que concebe o futebol enquanto veículo de uma série de dramatizações da sociedade brasileira. Esse autor conjectura que, quanto mais adentramos no mundo do futebol, mais possibilidades temos de produzir interpretações sobre a sociedade brasileira. Da Matta faz uma leitura do sistema social brasileiro utilizando o futebol; para ele, devemos fazer uma análise do futebol junto a uma análise de sociedade. Portanto, estudar futebol é pensar a relação esporte/sociedade. Nesse sentido, alinhamo-nos à perspectiva que esse autor traz no sentido de compreender que, embora existam pessoas que defendam que o futebol tenha se tornado um produto do mercado e de relações de poder de uma civilização que tem seu alicerce na produção de riqueza (modo capitalista de produção), nele estão contidos elementos de relações complexas que constituem a vida em sociedade.

A discussão sobre o futebol não é recente; no entanto, hoje temos novas dimensões para abordar. Existem os canais de transmissão de jogos, as plataformas de apostas e as redes sociais virtuais, como o Instagram, que diariamente lançam conteúdos sobre futebol, o que fez com que o mundo do futebol deixe de se resumir à televisão, ao rádio, aos estádios e às peladas de várzea. Ainda que existam essas vias de consumo do futebol citadas, o *locus* desta pesquisa são os bares. Pretende-se discutir e analisar como se mostra o comportamento masculino durante os 90 minutos de transmissão de jogos em bares. Para este artigo, optamos por trazer as experi-



ências etnográficas que vivenciamos com os dois primeiros grupos para a pesquisa.

Quando se fala em Grupos de Torcedores (as) e Torcidas Organizadas, existem similaridades e diferenças. As Torcidas Organizadas são como uma categoria específica de torcedores (as), pois possuem uma dinâmica de organização muito bem estabelecida, com regras, estatutos e uma forma gregária de estar no estádio e/ou em suas sedes. Os Grupos de Torcedores (as), por sua vez, se aproximam, em parte, das Torcidas Organizadas, de acordo com minha observação dos grupos pesquisados, com uma organização interna, regras, disposição do material que as TOs chamam de patrimônio, a bateria e vários pontos em comum.

No entanto, as Torcidas Organizadas são, na maioria das vezes, vistas enquanto grupos que entram em confrontos com outras torcidas rivais, porque esses conflitos de fato acontecem. Mas não podemos reduzi-las a isso, conforme abordado nas pesquisas de Carvalho, quando analisa as torcidas do Botafogo - PB:

Importa agora apenas o fato de que, sim, existe uma multiplicidade de grupos que formam aquilo que genericamente é chamado de “torcida do Botafogo da Paraíba”. Ela não é indivisível, como muitos supõem e como os narradores de futebol costumam classificar. E é por isso que, ao longo deste trabalho, vou optar por falar sobre as torcidas do Botafogo - PB sempre no plural, sempre englobando várias identidades, várias formas de pertencimento (Carvalho, 2019, p. 25).

A afirmação da citação acima também pode ser mencionada ao pensarmos os Grupos de Torcedores, endossando assim sua pluralidade e suas diversas formas de pertencimento. Há distinções de um grupo para o outro, e também há pluralidade dentro de um mesmo grupo. Por isso se fez importante estarmos imersos o maior tempo possível com cada um dos grupos, percebendo suas nuances e especificidades, captando o que havia de único em cada um deles. Isso posto, concordo com Carvalho (2024) quando ele reitera que pode ser problemático pensar em termos totalizantes para falar sobre um grupo, pois estaríamos ignorando a multiplicidade de identidades torcedoras

dentro de um coletivo de um mesmo clube. Assim, não devemos ignorar que também existem relações de tensões e conflitos mesmo em coletivos que têm por premissa torcer por um mesmo clube.

Entre os Grupos de Torcedores (as) pesquisados, observamos que existem muitas famílias participando, possibilitando, na perspectiva desses torcedores (as) ter um espaço controlado. Outro termo conhecido e utilizado entre os membros das Torcidas Organizadas para se referir aos Grupos de Torcedores que não fazem parte das mesmas é “povão”. E ainda o termo “torcedores normais” identificado na pesquisa de Carvalho (2019), onde ele dialoga com um torcedor que não faz parte de nenhuma das Torcidas Organizadas do Botafogo - PB, e seu interlocutor, mostrando o orgulho e a necessidade de se diferenciar dos torcedores organizados, utiliza esse termo para explicar que fazia parte apenas de um grupo de torcedores (as).

Todos os membros dos Grupos de Torcedores (as) utilizarão ou se identificarão com o termo “povão”, que pode ter uma conotação que não agrada, pois no dicionário esse termo também se refere a “proletariado, plebe, populaça”, dentre outras palavras semelhantes. Dessa forma, em Grupos de Torcedores (as) onde há pessoas mais abastadas, que residem em bairros considerados nobres, de classe média, esse termo não é utilizado e não os contempla.

### **“A DISTÂNCIA É APENAS UM DETALHE”: VASCO PARAÍBA**

O Vasco Paraíba é um grupo de torcedores (as) do Club de Regatas Vasco da Gama, cujas alcunhas são: “Gigante da Colina”, “Cruzmaltino”, “Almirante”, e seu mascote é um pirata, que remete ao comandante navegador Vasco da Gama, pois o clube foi fundado por um grupo de imigrantes portugueses em 21 de agosto de 1898, na cidade do Rio de Janeiro. Esses portugueses decidiram criar uma agremiação esportiva, que de início se ateria aos esportes aquáticos. Então, iniciou-se como um clube de remo, e posteriormente, no ano de 1916, o futebol foi incluído no clube. E, daí em diante, conquistou uma legião de torcedores (as) pelo país.

Dessa forma, apesar de não ser um time local, o clube tem uma torcida significativa no estado da Paraíba, onde, em 2020, nasceu a torcida Vasco Paraíba, com o objetivo de se reunir para assistir às transmissões dos jogos do Vasco. “A distância é apenas um detalhe” é justamente o *slogan* do grupo, pois, mesmo de longe, apoia o clube em cada jogo, vibrando, torcendo e cantando durante a partida. As partidas são assistidas sempre no bar Espetos Zé Américo, localizado no Bairro José Américo de Almeida, que fica reservado exclusivamente para torcedores (as) do Vasco, ficando estritamente proibida a entrada de pessoas que torcem por outros times.

No Vasco Paraíba, cheguei (Milena) primeiro como torcedora e depois pesquisadora. Acionar a identificação na torcida do Vasco Paraíba ajudou no processo; eu fui vista mais como uma torcedora do que como pesquisadora, pois só em alguns momentos que precisava falar sobre entrevistas é que acionava a identidade pesquisadora. Essa identificação não atrapalhou o momento de ser crítica e analítica; pelo contrário, o exercício de estranhar o familiar foi feito e é muito bom pesquisar revisitando um espaço que já fazia parte do meu contexto; permitiu-me um olhar etnográfico ainda mais aguçado.

### “SAUDAÇÕES ATLETICANAS”: GALO JAMPA

O segundo grupo observado chama-se Galo Jampa. É um grupo de torcedores do Clube Atlético Mineiro, agremiação sediada em Belo Horizonte e fundada em 25 de março de 1908 por um grupo de estudantes de classe média. Seu símbolo e mascote é o galo, suas alcunhas são “Galo”, “Alvinegro”, “Galão da Massa”, “Galo Doido”, “Maior de Minas”, “Campeão do Gelo” e “O time do impossível”. O Galo Jampa tem uma particularidade: muitos (as) mineiros (as) no grupo. O presidente do grupo, Gustavo Teixeira, sempre recebe cada torcedor (a) com muita alegria, falando com sua voz firme e, ao mesmo tempo, empolgada: “Saudações atleticanas! Sejam bem-vindos!”.

Gustavo veio morar em João Pessoa com sua esposa, Daniela, e criaram o grupo no ano de 2012. Além dos mineiros (as) residentes em João Pessoa, frequentam o bar, mineiros (as) que estão em

viagem conhecendo a cidade e se juntam ao grupo em dias de jogos. O Galo Jampa se reúne em um bar que fica localizado no Bairro do Bessa: o Bessa Grill. O bar tem uma estrutura bem dividida e possui um salão central onde as atrações musicais acontecem e uma área menor que fica reservado para os jogos do Galo.

Chegar no Galo Jampa foi diferente. Estávamos indo especificamente para pesquisar, sem conhecer nenhuma pessoa que fazia parte do grupo. Ficamos um pouco ansiosos em pensar como seria nos aproximar de pessoas com quem não tínhamos nenhuma mediação. Começamos a frequentar o Galo Jampa em fevereiro de 2024. Acreditávamos que a primeira ida não traria muitos avanços, que seria uma ida para conhecer o ambiente, entender quanto tempo levaríamos para chegar e ter as primeiras impressões sobre o grupo.

No entanto, fomos surpreendidos. Chegamos ao Bessa Grill trinta minutos antes do jogo, que estava marcado para as 16h30. Logo, um homem se aproximou, cumprimentou-nos e perguntou se éramos de Belo Horizonte; tratava-se de Gustavo Teixeira, presidente da torcida Galo Jampa. Respondemos que éramos daqui de João Pessoa-PB, mas ficamos pensativos sobre como diríamos que não estávamos ali porque eramos atleticanos, e sim como pesquisadores. Nesse mesmo dia, tivemos outros momentos de conversa em que explicamos qual o nosso objetivo em estar frequentando os jogos, e assim iniciou-se um processo bastante fluido.

## O TORCER E A CIDADE

Fazendo um levantamento de grupos de torcedores em João Pessoa-PB, encontramos os seguintes grupos: Vasco Paraíba (@vascoparaiba\_), do Club de Regatas Vasco da Gama, Galo Jampa (@galojampa), do Clube Atlético Mineiro, Torcida do Ricão (@torcidadoricao.oficial), do Botafogo de Futebol e Regatas, Sport Jampa (@sportjampa), do Sport Club do Recife, Confraria Timbu Jampa (@timbujampa), do Clube Náutico do Capibaribe. E as seguintes torcidas organizadas: Fiel João Pessoa (@fieljoaopessoa), do Sport



Club Corinthians Paulista, Torcida Independente João Pessoa (@torcidaindependentejp), do São Paulo Futebol Clube, Força Jovem Vasco (@fjvparaiba), do Club de Regatas Vasco da Gama, Mancha Verde Paraíba (@manchaalviverdesubsedeparaiba), da Sociedade Esportiva Palmeiras, e diversas Torcidas Organizadas do Botafogo da Paraíba, time da capital pessoense, a exemplo da Torcida Jovem do Botafogo (@tjbmaioral), da Torcida Fúria Independente (@furiaindependenteoficial) e da Torcida Organizada Império Alvinegro (@imperio1931), das quais já conhecíamos a existência, por serem relativamente antigas, e, apesar de não ser nosso objetivo trabalhar com torcidas de times locais, achamos importante citá-las, pois fazem parte do circuito de torcedores (as) de João Pessoa-PB que movimentam a cidade expressivamente, conforme as pesquisas de Carvalho (2019, 2024), que mostram que, dentro de uma mesma torcida, existem diversos bondes, que são os agrupamentos de torcedores (as) e um determinado bairro, como, por exemplo, o Bonde dos Funcionários.

Ao fazer esse levantamento, percebemos que, na cidade de João Pessoa, existem núcleos futebolísticos, digamos assim, ou seja, espaços onde a sociabilidade ocorre a partir do futebol. Conforme Agier (2011), a Antropologia Urbana nos permite pensar a cidade além de muros, prédios e arquitetura, mas como um conjunto de dimensões políticas e relacionais.

Dessa forma, analisando as diferenças dos bairros onde residem os (as) torcedores (as) dos grupos, pudemos perceber também que a localização geográfica possui relação com a forma com que o (a) torcedor (a) se identifica e identifica os outros, pois a região onde moram também diz sobre outros lugares que frequentam, sua visão de mundo, seus posicionamentos políticos, e esses fatores influenciam quem são enquanto torcedores (as). Os (as) torcedores (as) que fazem parte do Galo Jampa não têm vínculos com Torcidas Organizadas e têm uma visão pejorativa delas. Enquanto os (as) torcedores (as) do Vasco Paraíba, que são, em sua maioria, oriundos (as) de bairros periféricos, simpatizam com Torcidas Organizadas e algumas pessoas do grupo já fizeram parte da Torcida Organizada do Vasco na Paraíba, a Força Jovem Vasco.

Todos esses grupos se movimentam pela cidade, movidos pelo futebol, seja nos estádios (como o caso das Torcidas Organizadas do Botafogo da Paraíba), nas sedes ou nos bares. Realizando algumas entrevistas com interlocutores (as) e a partir de diálogos informais, percebemos que muitos (as) torcedores (as) passaram a diferentes trajetos ou novas rotas em virtudes do torcer. No caso dos dois grupos em destaque neste artigo, os jogos são assistidos em bares, uma ou duas vezes por semana, ou, dependendo da frequência de cada um, é feito um percurso específico que, antes de fazerem parte dos grupos de torcedores (as), essas pessoas não realizavam. As pessoas transitam e circulam mais pela cidade a partir do torcer.

O torcer proporciona circular por diferentes bairros. No caso do grupo Vasco Paraíba, que se reúne no Bairro José Américo, existem torcedores (as) oriundos (as) de bairros como Bancários, Altiplano, Bairro das Indústrias e diversos bairros. Os relatos de alguns dos (das) interlocutores (as) da pesquisa são de que só circulam pelo Bairro José Américo por conta dos jogos, pois essa região não faz parte de suas rotas comuns. Já no segundo grupo, o Galo Jampa, acontece um movimento de se fixar nas proximidades de suas residências; o bar onde os jogos do Atlético Mineiro são transmitidos está localizado no Bairro do Bessa, à beira-mar, e os (as) torcedores (as) residem em bairros muito próximos, como Manaíra, Bessa/Jardim Oceania e bairros vizinhos.

Além de pensar a relação de nossos (as) interlocutores (as) com a cidade, em muitos momentos de imersão em campo, na nossa própria relação com o espaço público, que, enquanto pesquisadora mulher (Milena), precisamos pensar em estratégias de estar nos bares onde acompanho os grupos de torcedores (as). Alguns espaços que fazem parte do campo de pesquisa etnográfica não eram lugares antes frequentados por nós. E, assim como com nossos (as) interlocutores (as), alguns bairros passaram a fazer parte do meu trajeto devido ao objetivo da pesquisa, mas antes não eram espaços para onde nós costumávamos ir.

O Bessa Grill, bar onde o grupo Galo Jampa assiste às transmissões dos jogos, e o bar onde um outro grupo de torcedores que

também temos acompanhado assiste ficam localizados no Bairro do Bessa, um bairro considerado mais nobre que o bairro onde moro e geograficamente fica distante do meu. A relação entre corpo e espaço deve ser pensada não só a partir dos corpos de nossos interlocutores, mas o corpo do pesquisador e da pesquisadora em campo.

Para isso, eu (Milena) precisei treinar o meu olhar enquanto fazia meu percurso, como sugere Magnani (2009). Ser uma pesquisadora mulher é pensar em como chegará ao campo, qual o percurso que oferece menos risco, dentre outras questões que são exclusivas por ser mulher. Lembro-me do dia em que já se aproximava de meia-noite e mais de cinco motoristas de aplicativo recusaram a minha corrida (as corridas eram aceitas com um considerável espaço de tempo), alegando que era distante e não compensava, enquanto as horas se passavam e eu começava a ficar preocupada com a dificuldade que estava tendo para voltar para casa.

Ao discutir sobre corpo e cidade, Silvana Nascimento coloca que “esta revelação pública do corpo faz pensar sobre a articulação essencial entre corpo e espaços urbanos para compreender as suas novas ocupações, seus movimentos sociais e políticos, suas circulações e apropriações pelas cidades” (Nascimento, 2016, p. 2). Dessa forma, quando pensarmos o movimento dos corpos de nossos (as) interlocutores (as) pela cidade, também se faz necessário nos incluirmos, sem deixar de levar em consideração gênero e raça, pois esses marcadores influenciam nossa forma de estar no espaço urbano.

## **FUTEBOL E BAR: AS PERFORMANCES MASCULINAS EM DIA DE JOGO**

Como mencionamos na introdução deste artigo, consideramos que o futebol pode ser concebido enquanto Fato Social Total. Durkheim (2007) elucida que maneiras de pensar e de agir que existam fora das consciências individuais exprimem a concepção de fatos sociais. Os fatos sociais são um conjunto de hábitos/ações que as pessoas praticam ou, ou como Durkheim também descreve, uma consciência coletiva que influencia as ações dos indivíduos e que se

apresentam como regras, por intermédio das quais os sujeitos podem se integrar, fazer parte, pertencer a um grupo.

Portanto, podemos compreender que o futebol se insere nessa definição de Fato Social Total, pois ele apresenta um conjunto de formas de pensar e de agir, a partir das quais podemos compreender a dinâmica de organização da vida social de um grupo ou de uma sociedade. O futebol apresenta diversos recortes que podemos examinar e utilizar para entender alguns coletivos, a exemplo dos grupos de torcedores (as) que acompanhamos no campo de pesquisa etnográfica.

Um desses recortes é sobre a forma como os homens se relacionam nos momentos em que estão assistindo aos jogos. Ao refletir a partir de Simmel (2005), quando o autor discute a respeito dos problemas que vão surgindo com o que se chama de vida moderna, onde os sujeitos passam a prezar por uma individualidade, pensamos como o futebol quebra com esse caráter *blasé* trazido em “As grandes cidades e a vida no espírito”. Esse estar numa cidade de forma *blasé* é diferente do que se vê nos ambientes futebolísticos. Essa individualidade é bastante válida em algumas situações no espaço urbano, como também discute Machado Pais (2010) ao abordar os símbolos presentes na vida cotidiana urbana, repleta de urgências e tensões. No entanto, precisamos pensar que, em contrapartida, há uma ebulição de movimentos coletivos, seja como forma de resistência, ou mesmo de lazer e sociabilidade nas cidades, a exemplo dos Grupos de Torcedores.

Assistindo a uma partida entre Vasco e Flamengo, começamos a prestar atenção ao que estava sendo falado. Com isso, percebemos a indignação da torcida com o árbitro que estava apitando o jogo. Segundo a torcida, muitos juízes “roubam” para o Flamengo e dão advertência a jogadores do Vasco injustamente. Boa parte das pessoas com quem conversamos colocou que alguns juízes são flamenquistas e por isso beneficiam o time. Em um desses momentos onde a torcida discorda da ação do juiz, alguém puxa o seguinte grito: “Ei, juiz, vai tomar no cu!”. Percebe-se nesse grito uma conotação homofóbica, porque quem toma no cu é “viado” [*sic*], “leva pau”, “se dá mal” – de acordo uma conversa que tivemos com um interlocutor



quando falamos dessas expressões. Dessa forma, fomos provocados a adentrar em outras questões que permeiam essas formas de torcer e começar a pensar a relação dos torcedores homens e héteros com o ideal do Vasco, que se intitula como o “Clube da Inclusão”, por apoiar diversas causas e ser engajado na luta contra a homofobia e na luta contra o racismo.

Esse grito nos despertou para a seguinte observação: o quanto os homens falam expressões ligadas ao feminino ou ao que não é heteronormativo, de forma negativa, durante a transmissão do jogo. E que nos provocaram a estar sempre ouvindo e fazendo notas sobre o vocabulário utilizado pelos homens e problematizar o porquê do uso dessas expressões. Nesse momento, iniciamos anotações num bloco de notas com expressões como: “juiz filho da puta”, “filho de rapariga”, “buceta”, “zé buceta”. Todas iam sendo faladas em tom de raiva em momentos onde gols eram perdidos, onde o juiz agia em benefício do time adversário e etc.

Em *Nordestino: invenção do falo: uma história do gênero masculino*, Albuquerque Júnior (2013) traz o processo que levou à construção do gênero masculino e da invenção do tipo que representaria o homem nordestino. Ele disserta sobre as transformações sociais que aconteceram entre o fim do século 19 e início do século 20. Principalmente sobre como essas transformações estariam reverberando sobre as relações familiares no modelo patriarcal e sobre as demais relações sociais. O autor coloca o patriarcalismo como um eixo central para discutir a invenção desse tipo nordestino; o conceito de patriarcalismo não era utilizado apenas para descrever um modelo de família ou a forma de relação entre os gêneros, mas para descrever toda uma ordem social. E a família serve de modelo para análise, uma vez que é a instituição central e que se expande para todas as demais da sociedade. Instituição que preservava a verticalidade das relações, obstaculizando a consciência autônoma de seus membros, que estariam todos sob a égide de uma figura masculina e autoritária.

Utilizando a discussão de Albuquerque Júnior (2013), podemos pensar o falar do homem durante o torcer como um desmembramento ou uma consequência desse tipo nordestino criado no século 20. O autor assinala que a urbanização, a tecnologia e outras

esferas, ao passo em que traziam avanços sociais como um todo, modificavam as relações de gênero. O que na época chamou-se de feminização, pois as mulheres passavam a ocupar novos espaços e papéis que antes eram destinados aos homens, acontecendo assim um borramento das fronteiras de gênero que posteriormente foi pauta para discussão de grupos elitizados que buscaram resgatar a virilidade e o homem “macho”, para não serem sucumbidos por essa feminização que estaria acontecendo mediante as transformações do mundo moderno.

O homem que torce, sem estranhamento ou incomodo algum, profere palavras ligadas ao feminino, colocando sempre o sentido de negativo ou inferior. Nos bares e/ou nos estádios, é comum ver a utilização dessas expressões machistas. Funestamente, o futebol, enquanto um recorte da sociedade, carrega consigo uma herança de muito machismo, entre boa parte de quem o faz e quem o consome.

Outro aspecto que observamos durante os jogos do Vasco e do Atlético Mineiro é que os homens tendem a ter mais abertura a demonstrações de afeto e de contato físico. Em vários jogos, observamos que se beijam no rosto e se abraçam com muita naturalidade nos momentos de comemoração de gols, conforme mostrado na Imagem 1. O futebol é palco de formas de afetividade entre os homens que, em outros espaços, não acontecem, ou que acontecem em menor medida. É um momento em que a alegria de um gol dá espaço a ações que, em outros espaços, poderiam ser questionadas; no momento do gol, a euforia toma conta e é comum que aconteçam esses gestos.

Percebe-se então a ambiguidade desses momentos de assistir aos jogos. Os homens estão exercendo uma masculinidade que oprime e/ou que se refere ao feminino ou ao que não é heteronormativo de forma pejorativa, na maioria das vezes, e que coloca o feminino como mais fraco ou negativo, e, ao mesmo tempo, estão demonstrando afeto por seus amigos, companheiros de time, algo que muitas vezes é atribuído ao feminino.

**IMAGEM 1 - HOMENS SE ABRAÇANDO EM COMEMORAÇÃO AO GOL DO VASCO. MARÇO DE 2024.**



FONTE: Acervo da autora.

É muito nítido como há uma relação de troca entre os homens em diversos momentos; os dois grupos que citamos neste artigo são grupos que possuem mulheres. O grupo de torcedores (as) Vasco Paraíba é realmente misto: há uma presença masculina muito forte, mas, nesse grupo, as mulheres exercem um forte protagonismo, não só na diretoria, mas durante os jogos, indo e no apoio das atividades quando necessário. A começar pela diretora do grupo, Louise Almeida, que criou o grupo e vem coordenando as atividades desde então. Já o Galo Jampa é um grupo liderado por um homem e, entre seus membros, a maioria é de homens, diferenciando-se do grupo Vasco Paraíba, que tem a presença de muitas mulheres que frequentam os jogos de forma independente, sem seus cônjuges e possui uma torcida feminina mais expressiva.

Certa tarde, em um clássico entre Atlético Mineiro e Cruzeiro (07/04/2024), numa das últimas rodadas do Campeonato Mineiro, em que todos (as) estavam bastante preocupados (as) com o resul-

tado, eu (Milena) estava sentada na mesa com Dani, esposa do presidente do Galo Jampa e uma das nossas principais interlocutoras neste grupo, a primeira mulher de quem me aproximei, com a qual mantivemos contato por mensagens de texto via *WhatsApp*<sup>3</sup> mesmo em dias nos quais que não havia jogo.

Chegou o fim do primeiro tempo, o Galo estava disparado, vencendo por 3 a 0, e Dani logo exclamou “Olha lá, os técnicos!”, referindo-se a um grupo de três homens que se levantaram e estavam em pé conversando. Como habitual, comenta-se o andamento do jogo, as expectativas e os pontos negativos da partida. Os homens haviam-se levantado da mesa onde estavam suas mulheres para conversar sobre o jogo entre si, algo muito emblemático, uma vez que sabemos que muitos homens reproduzem o pensamento machista de que futebol não é “coisa de mulher”.

#### IMAGEM 2 - GRUPO DE ATLETICANOS COMENTANDO O JOGO.

ABRIL DE 2024.



FONTE: Acervo da autora.

<sup>3</sup> WhatsApp é um aplicativo de troca de mensagens instantâneas, onde se pode compartilhar fotos, vídeos e mensagens de voz. Pode ser baixado em aparelhos de telefone móveis do sistema Android ou IOS (Apple).

Em alguns jogos, observamos que acontece o que Radcliffe Brown (1973) chama de “parentesco por brincadeira”, que consiste em relações que são de antagonismo e amistosidade simultaneamente. Em outras palavras, pode ser compreendido como um desrespeito lícito. Nessas relações, as pessoas se importunam ou se zombam, mas não há um aborrecimento real com as palavras utilizadas. Há diferentes formas de essa relação se apresentar: pode ser apenas verbalmente ou pode haver contato físico ou gestos obscenos. Recordamos de um jogo específico em 2023 em que o Vasco estava lutando para não ser rebaixado; ao fim da partida que foi vencida, vários torcedores estavam com o telefone em mãos fazendo chamadas e/ou enviando mensagens de voz em tom de deboche e com ofensas, mostrando que o Vasco não havia sido rebaixado e xingando seus amigos (as)/familiares que eram torcedores do time rival.

No futebol, é comum que ocorram importunações amigáveis entre torcedores (as) de times adversários, conforme discutido por Radcliffe Brown (1973). Essa relação jocosa se materializa quando algum torcedor usa seu telefone e liga ou manda mensagem para algum amigo(a) e/ou parente que torce pelo time rival/adversário do dia e utiliza palavras ofensivas diminuindo o time adversário e colocando o seu time o superior. Esse é um gesto jocoso e muito simbólico nas relações entre torcedores (as) de diferentes clubes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões que nós, que pesquisamos o mundo do futebol e os seus entornos sociais colocamos, são questões comum a outros espaços em que a vida social se reproduz e, por meio da observação no âmbito do meio futebolístico, podemos compreender que o futebol, bem como os grupos de torcedores (as) revelam que os coletivos urbanos são heterogêneos, apresentando nuances cada vez mais complexas.

Embora seja um momento de devoção aos clubes, o torcer tem significados para além do esporte, como a tradição de socializar com

os (as) amigos (as). O momento de assistir aos jogos traz uma perspectiva de gregarismo/união, onde, ao mesmo tempo em que se propagam hábitos que representam uma sociedade ainda muito patriarcal, também se possibilitam expressões de masculinidades menos rígidas.

No que tange ao machismo, é importante compreender onde e como ele se manifesta, para que possamos lutar pela igualdade de gênero no esporte e na sociedade como um todo. Mas isso não anula a potência das camadas provenientes do lazer a partir do futebol, as relações humanas, as redes de afeto, as formas de ocupar a cidade e a fruição de vida social a partir de uma bola rolando em campo.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Nordestino: invenção do “falo”: uma história do gênero masculino (1920-1940)**. / 2.a Edição. / Durval Muniz de Albuquerque Júnior. São Paulo: Intermeios, 2013.

CARVALHO, Phelipe Caldas Pontes. **Colado com nós, colado com a maioral: uma etnografia sobre alianças e rivalidades da Torcida Jovem do Botafogo-PB**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Antropologia Social. Departamento de Educação e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Carlos, 326 f., 2024.

CARVALHO, Phelipe Caldas Pontes. **O Belo e suas torcidas: um estudo comparativo sobre as formas de pertencimento que cercam o Botafogo da Paraíba**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal da Paraíba, 202 f., 2019.

DAMATTA, Roberto e outros. **Universo do Futebol: Esporte e Sociedade Brasileira**, Rio de Janeiro: Pinakothke, 1982.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução:



Paulo Neves; revisão da tradução: Eduardo Brandão. Coleção Tópicos. 3ª edição: São Paulo. Martins Fontes, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A rua Quinze, de praça a praça: um exercício antropológico. **NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnaniruaquinze.html>. Acesso: 13 ago. 2024.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. A cidade no corpo. **Revista Ponto Urbe**, Ponto Urbe [Online], 19 | 2016, posto online no dia 31 dezembro 2016, consultado o 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/3316> ; DOI : 10.4000/pontourbe.3316

PAIS, JOSÉ MACHADO. O corre-corre cotidiano no modo de vida urbano. **Revista Tomo**, n. 16: São Cristóvão-SE, jan/jun, 2010.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. **Revista MANA** 11(2):577-591, 2005.

RADCLIFFE BROW, Alfred. Os parentescos por brincadeira. *In*: **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. *In*: NUNES, Edson de O. (Org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SOUZA, Leandro Cunha de; SOUZA, Liliane Cunha de; CAMARGO, Hertz Wendell de. Entre a natureza e a cidade: a cura ancestral e a câmera calma no documentário Txheleká Fale Comigo (2022). In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



## 2

LEANDRO CUNHA DE SOUZA  
LILIANE CUNHA DE SOUZA  
HERTZ WENDELL DE CAMARGO



## Entre a natureza e a cidade: a cura ancestral e a câmera calma no documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

Leandro Cunha de Souza<sup>1</sup>  
Liliane Cunha de Souza<sup>2</sup>  
Hertz Wendell de Camargo<sup>3</sup>

O presente ensaio busca discutir como os saberes ligados ao uso medicinal das plantas, à cura ancestral e à natureza são representados no curta-metragem *Txheleká Fale Comigo*<sup>4</sup> (2022), produzido pelo Coletivo Fulni-ô de Cinema, durante a quarentena da pandemia de Covid-19. A fim de responder a estas questões, realizaremos uma análise interdisciplinar, a qual coloca em diálogo uma descrição de aspectos técnicos da linguagem do documentário com o modo de

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação Social (UFPB), Cientista Social (UFPB), Especialista em Fotografia SENAC - São Paulo, Diretor de Fotografia e Fotógrafo. E-mail: leandrocunhadesouza39@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados Sobre as Américas (PPGECsA/UNB). Pós-doutoranda em Antropologia (UFPB), membro da Rede Ecos da Pandemia. E-mail: lilivertov@yahoo.com.br.

<sup>3</sup> Pós-doutorando em Antropologia pelo PPGA-UFPB. Doutor em Estudos da Linguagem, docente do PPGCOM-UFPR, líder do grupo ECCOS - Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade. E-mail: hzwendell@gmail.com

<sup>4</sup> Disponível em: <https://abrir.link/rgvSE>. Direção: Elvis Ferreira de Sá. Imagem Drone: Aritana Veríssimo - Fulni-ô Tapuya. Cinematografia: Acione Ferreira de Sá Filho e Elvis Ferreira de Sá.

como foram produzidas as cenas do filme, combinados a uma descrição dos elementos significativos da medicina Fulni-ô, presentes no curta-metragem.

Este ensaio é fruto de diálogos entre olhares interdisciplinares provenientes dos campos da antropologia da saúde, do cinema documentário e da comunicação social. Ele visa problematizar o papel do cinema indígena como instrumento político de expressão deste coletivo de cinema para narrar as histórias do povo Fulni-ô e fortalecer seus saberes ancestrais e identidade. Como em toda narrativa visual, a totalidade da medicina Fulni-ô não está representada no filme, portanto a forma como esse coletivo de cinema escolheu mostrá-la foi selecionando os seguintes elementos: o território; a mata da Serra dos Cavalos; a caatinga; as narrativas míticas; o fumo; as plantas de uso medicinal; a aldeia do Ouricuri; a coleta de uma planta e o preparo de um remédio.

Dentre os elementos citados acima, observamos que diversos aspectos da medicina Fulni-ô não aparecem no filme. O fora de campo (Comolli, 2008) é todo o universo que não está no quadro da imagem e que está relacionado aos limites do enquadramento da câmera. Nesse sentido, as rezas em *yaathe* e em português, bem como o segredo inviolável que envolve a cosmologia e o xamanismo Fulni-ô não foram obviamente mencionados.

No aspecto técnico do documentário, destacamos a forma de abordagem que utiliza o ator natural como guia, como roteiro e direção. É ele quem nos narra, conduzindo o espectador a passear no território indígena e nas práticas ancestrais. Percebemos ainda o enquadramento conduzido pela câmera na altura do olhar do ator natural, como se a câmera fosse outra pessoa visitante, sensível aos gestos, saberes, práticas e poderes da ancestralidade. O ritmo do filme, o tempo de duração dos planos, as escolhas dos enquadramentos, a linguagem, a forma de abordagem, o mostrado, o velado e o sagrado são elementos condicionantes e de força que norteiam a compreensão sobre o filme.

A originalidade deste ensaio não consiste na profundidade da análise do filme, mas no fato de podermos usar o cinema para discutir aspectos da medicina Fulni-ô. A novidade é o Coletivo de Cine-

ma Fulni-ô trazer como ferramenta de valorização e de construção de uma contra-narrativa que compõe uma representação coletiva da sua medicina, que foi decisiva na promoção, no cuidado e manutenção da saúde do povo Fulni-ô durante a pandemia, evento crítico que afetou o mundo, à época. Outro aspecto de novidade é que a saúde indígena pode ser vista de forma interdisciplinar, considerando como ela é representada no contexto do cinema indígena contemporâneo brasileiro.

O curta-metragem *Txheleká Fale Comigo* foi escolhido por se tratar de um filme que até o momento ainda não foi pesquisado, bem como por possuir uma linguagem própria, autoral e por revelar aspectos da realidade local desse povo indígena, como por exemplo ao mostrar a natureza sob a forma do bioma da caatinga. Outro aspecto decisivo em sua eleição foram os seus elementos técnicos, tais como: o modo de abordagem, tipo de montagem; as escolhas dos enquadramentos; a forma intimista de abordar o tema da medicina indígena que mais se parece uma conversa do ator consigo mesmo e seus ancestrais e, por fim, a sensação de calma, tranquilidade e paz que o filme transmite para o espectador, traduzindo a forma como o coletivo de cinema quis representar o *modus operandi* usado na elaboração do filme e o modo da escolha de representação que esse coletivo apresentou acerca da vida naquele território, um espaço-tempo de refúgio para que pessoas e outros seres possam viver, protegendo a biodiversidade, bem como fortalecendo a diversidade cultural, articulada à política e tecnologia (Haraway, 2016).

O documentário em questão foi realizado pelo Coletivo de Cinema Fulni-ô e produzido entre os meses de dezembro de 2020 e fevereiro de 2021, período marcado pela pandemia de Covid-19. Esse coletivo é composto por pessoas Fulni-ô de várias idades e profissões que atuam nas diversas funções dentro do campo do cinema, que vão desde a produção à direção dos filmes (Bezerra, 2023).

Antes de iniciarmos a análise do filme, vamos fazer uma breve apresentação do coletivo de cinema e do contexto sócio-histórico em que ele está situado, marcado pelo protagonismo desses povos no âmbito da emergência do cinema indígena contemporâneo e do ativismo dos mesmos na internet que se configura em uma forma

de conquistar espaço para suas vozes historicamente silenciadas (Rothber *et al.*, 2022).

É importante mencionar que o Coletivo de Cinema Fulni-ô<sup>5</sup> é um canal de *Youtube* que veicula voluntariamente documentários e ficções realizadas pelos membros do mesmo. Esse canal foi inaugurado, no *Youtube*, no dia 14 (quatorze) de maio de 2016. Ele possui 2,18 (dois mil e dezoito) mil inscritos e 122 (cento e vinte e dois) vídeos. Além dos vídeos, o canal dispõe de pequenos vídeos de até sessenta segundos, os denominados *shots*, como também transmissões ao vivo, comumente chamadas “*em direto*”, coleções de vídeos chamadas de *playlists* e *comunidade*, que significam em seu conjunto uma área de comunicação, promoção e engajamento em expansão, ativada nos canais de *Youtube* com mais de 1000 inscritos. Até o presente momento, o canal possui um total de 182.555 visualizações.

De acordo com Dornelles (2004), diferente da televisão, a internet proporciona a comunicação entre milhares de pessoas no mundo. Aspecto esse ligado ao potencial “produtor” dessa nova mídia. Diante disso, proliferam-se canais na rede, a exemplo dos canais produzidos por coletivos provenientes de grupos subalternizados, marginalizados, silenciados e sub representados como os povos indígenas, que criam e divulgam informações, que buscam desconstruir os estereótipos pelos quais são representados na grande mídia, possibilitando multidões acessarem-nas. Isso possibilitou o surgimento de muitos produtores de informação, que vão além daqueles produtores, provenientes da classe econômica e politicamente dominante, setor esse onde estão localizadas as emissoras de televisão.

Neste momento, o curta metragem *Txheleká Fale Comigo* possui 3.826 (três mil oitocentas e vinte e seis) visualizações. Ele foi publicado no dia 28 de fevereiro de 2021 e possui as seguintes hashtag: #indígenacinema, #pandemia, #índio, #Brasil, #quarentena. Os termos usados como hashtag são bastante reveladores do contexto em que o curta metragem foi produzido, elemento esse que não é mostrado de forma clara no curta. Observamos que as *hashtags* remetem à categoria de cinema indígena e à situação histórica da

---

<sup>5</sup> Endereço do canal do Coletivo: [www.youtube.com/c/ColetivoFulniôDeCinema](http://www.youtube.com/c/ColetivoFulniôDeCinema).



época em que o curta foi produzido, que consistia na pandemia de Covid-19, aspecto este a ser discutido a seguir. No canal do coletivo o filme apresenta a seguinte sinopse:

[...] Apresenta o cotidiano de Txhleka e seu trabalho com as plantas medicinais. Sua adolescência foi trilhada pelo aprendizado da cura ancestral Fulni-ô. É um personagem com consciência da câmera, que fala com naturalidade aquilo que considera importante ser registrado. Explica seu trabalho com as ervas, pede licença para uma árvore para tirar um pedaço de sua raiz. Explica suas razões. Ele sabe que ela o ouve. (Canal de Cinema Fulni-ô, 2021).

O Coletivo de Cinema Fulni-ô é um espaço em que pessoas Fulni-ô se apresentam enquanto sujeitos na produção de imagens sobre o seu povo para serem divulgadas na sociedade envolvente, bem como entre os outros povos indígenas (Nunes *et al.*, 2014). Ele é um importante meio de comunicação que veicula as memórias e histórias contadas pelos próprios indígenas. Esse coletivo foi inaugurado com o apoio de uma oficina realizada pela ONG Vídeo nas Aldeias, em 2013. Desde então, o coletivo tem realizado diversas produções, bem como participado de festivais nacionais e internacionais. O cineasta Elvis Ferreira de Sá, também conhecido como Hugo Fulni-ô, foi um dos fundadores do coletivo e dirigiu algumas de suas produções. Para o diretor, o cinema indígena é uma ferramenta para a retomada da própria narrativa, como esclarece Bezerra (2023), em uma reportagem sobre como o Coletivo se tornou referência fora da comunidade e motivo de alegria para o povo Fulni-ô<sup>6</sup>.

Segundo o cineasta, um dos coordenadores do coletivo, o cinema indígena é uma ferramenta tecnológica contemporânea que fortalece a identidade e cria uma contra-narrativa criativa que se contrapõe ao imaginário nacional, carregado de racismo e preconceitos de uma visão “colonial”, estática e estereotipada de que o indígena está ligado ao passado. O surgimento dessa contra-narrativa compõe um complexo de representações que se contrapõe a imagens estereotipadas produzidas nacionalmente, revelando as

---

<sup>6</sup> Disponível em <<<https://www.brasildefato.com.br/2023/03/18/coletivo-de-cinema-indigena-fortalece-e-divulga-a-cultura-dos-povos-originais>>>. Acesso: 15 set. 2024.

narrativas de pessoas e coletivos indígenas para o presente histórico, fato que proporciona maior visibilidade às culturas, às lutas, aos sofrimentos, às histórias e às memórias desses povos, bem como se configurando em um discurso de reelaboração de suas identidades, suscetíveis de produção de novos significados (Nunes *et al.*, 2014).

Após a apresentação de aspectos do filme a ser analisado, bem como do coletivo que o produziu, vamos discorrer sobre a metodologia e fundamentação teórica que embasa a discussão realizada aqui.

## **METODOLOGIA DA PESQUISA E FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

Esse ensaio se baseia inicialmente por uma revisão bibliográfica de autores indígenas e não-indígenas nas áreas de cinema, comunicação social, etnologia e antropologia da saúde, bem como pela realização da pesquisa de campo na TI Fulni-ô, com elaboração de diário de campo, condução de diálogos e entrevistas abertas.

O trabalho de campo junto aos Fulni-ô ocorreu entre fevereiro e março de 2024, na aldeia sede e entre indígenas que vivem no município de Águas Belas/PE. Essa pesquisa se deu no contexto do projeto de pós-doutorado, desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Antropologia/PPGA da UFPB por Liliane Cunha de Souza, intitulado *Memórias e Medicina Indígena: os impactos sociais e estratégias de enfrentamento da pandemia de Covid-19 entre indígenas Fulni-ô*, financiado pela CAPES. Essa pesquisa, ainda em andamento, visa compreender como o povo Fulni-ô viveu a pandemia de Covid-19, bem como identificar as estratégias locais de enfrentamento, dentre elas o papel que desempenhou, no contexto pandêmico e pós-pandêmico, o sistema de cura Fulni-ô e o modo como foram realizadas as políticas públicas, em especial as de saúde, educação, justiça e de proteção social durante a pandemia.

A pesquisadora realizou anteriormente pesquisa de doutorado, cujo trabalho de campo junto aos Fulni-ô ocorreu entre os anos de 2018 e 2019, bem como, entre 2005 e 2009, compôs, como consulto-

ra, a equipe intercultural e multidisciplinar do Projeto Estudos para Sustentabilidade Ambiental e Cultural do Sistema Médico Fulni-ô: Oficina de Manipulação de Plantas Medicinais. No contexto do Projeto citado, a pesquisadora conheceu e trabalhou de forma bastante próxima a Txheleká, o protagonista da curta analisado. Txheleká é um importante especialista de cura e elaborador de remédios preparados com plantas de uso medicinal. À época da realização do Projeto, Txheleká foi a referência de detentor de saber tradicional.

A fundamentação teórica deste ensaio está baseada em pesquisas sobre os saberes e práticas, no contexto das medicinas indígenas, e o cinema contemporâneo indígena no Brasil. Sobre o cinema indígena, compreendemos que no âmbito das representações coletivas audiovisuais contemporâneas, observamos o importante surgimento da “mídia indígena”, que consiste na utilização da tecnologia audiovisual para fins culturais e políticos dos povos indígenas no mundo (Shohat e Stam, 2006). Acerca das representações cinematográficas, Silva (2007, *apud* Nunes et al, 2014) entende que o cinema se configura como um modo de apropriação relativa do mundo, a partir do ponto de vista de cada grupo social que se posiciona como produtor das representações simbólicas em contraposição e em disputa com outros grupos. Nesse sentido, o cinema é considerado um *locus* das representações, em que a luta e disputa não ocorrem apenas em função das riquezas materiais, como também por representações coletivas.

No contexto das comunidades indígenas brasileiras, o cinema desempenha um papel importante, tanto na sua representação quanto como ferramenta de expressão. O cinema chegou a essas comunidades, inicialmente, de maneira externa, por meio de produções documentais que buscavam retratar o “exotismo” indígena. Contudo, nas últimas décadas, o próprio cinema indígena ganhou espaço, com cineastas indígenas, bem como com profissionais apoiadores das suas causas assumindo o controle das narrativas sobre suas culturas, como no caso de diretores como Vincent Carelli<sup>7</sup> e Mari Corrêa. É impor-

---

<sup>7</sup> Cineasta e documentarista franco-brasileiro, reconhecido por seu trabalho na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Fundador do projeto *Vídeo nas Aldeias* criado em 1986, cujo objetivo foi capacitar cineastas indígenas para que eles próprios possam registrar

tante destacar a contribuição de Mari Corrêa na transformação do Vídeos Nas Aldeias em ONG, objetivando o ensino e a produção do cinema com povos indígenas no Brasil. Ela veio de uma formação dos Ateliers Varan na França, que promoviam e produziam estudos e produções do cinema em países do terceiro mundo.

Essas produções não apenas retratam as tradições desses povos, mas também suas lutas contemporâneas por direitos e reconhecimento. O cinema indígena é fundamental para o fortalecimento e disseminação das histórias, xamanismo, visões de mundo, conhecimentos e práticas ligados aos epistemes dessas comunidades, tradicionalmente passadas oralmente ao longo de gerações. Ao usar o audiovisual, as comunidades indígenas podem contar suas próprias histórias, revelando ao mundo sua cosmovisão e sua relação com a natureza. Os filmes como *As Hiper Mulheres* (2011)<sup>8</sup>, com co-direção indígena, e o *Ex-Pajé* (2018), dirigido por Luiz Bolognese, possuem grande participação indígena. O filme *Ex-Pajé* aborda o processo de tensão e conflito, pela demonização das práticas xamânicas, resultantes da presença de uma igreja neopetencostal na comunidade que destituiu o antigo pajé Perpera Suruí. Este documentário aborda as transformações vividas na história recente pelo povo Paiter Suruí. *As Hiper Mulheres* (2011), por sua vez, explora rituais e práticas culturais do Alto Xingu intimamente ligados à natureza e aos mitos fundadores de suas sociedades, destacam a importância da floresta, no contexto que estamos vivendo, caracterizado pelas mudanças climáticas, pela contaminação por agrotóxicos e pela diminuição da biodiversidade.

Além dos modos de vida e suas visões de mundo, o cinema indígena permite a valorização das práticas e saberes indígenas, que são profundamente conectados à terra, à natureza, ao xamanismo e aos ancestrais. O cinema, nesse contexto, não só discorre sobre essas práticas e saberes, mas também os coloca em diálogo com o mundo

---

e narrar suas culturas, tradições e lutas. Carelli é conhecido por sua abordagem colaborativa e engajada, permitindo que os próprios indígenas sejam protagonistas das suas histórias.

<sup>8</sup> É um documentário brasileiro de 2011, dirigido por Carlos Fausto, Leonardo Sette e Takumã Kuikuro, que apresenta uma visão íntima e profunda da cultura indígena Kuikuro, localizada no Alto Xingu, na Amazônia. O filme retrata a preparação e realização do maior ritual feminino dessa comunidade, o *Jamurikumalu*, no qual as mulheres demonstram sua força e protagonismo cultural por meio de cânticos e danças tradicionais.

externo, mostrando sua eficácia e importância na manutenção da saúde e do bem viver de suas comunidades. Ao trazer à tona essas práticas, o cinema indígena desafia a visão hegemônica ocidental da biomedicina<sup>9</sup>, dando voz e vez a saberes milenares que promovem a cura em harmonia com a natureza.

O Vídeo nas Aldeias/VNA<sup>10</sup> consiste em um projeto pioneiro no campo do cinema indígena contemporâneo brasileiro, que se caracterizou por ser colaborativo. Seu objetivo se configurou em contribuir na luta dos povos, a fim de fortalecer suas identidades e garantir seus patrimônios territoriais e culturais com o uso de recursos audiovisuais e de uma produção compartilhada com os povos indígenas (Lacerda: 2018).

Esse projeto foi fundado no Brasil em 1986. Entre 1986 a 2000, o VNA esteve vinculado à ONG Centro de Trabalho Indigenista/CTI. A partir de 2000, o VNA se transformou em uma ONG independente. Ao longo de sua primeira década de funcionamento, os cineastas não indígenas do VNA filmavam e assinavam os filmes produzidos, orientados pelas demandas dos povos indígenas.

[...] A partir de 1997, o VNA se transformou numa escola de cineastas indígenas que organiza oficinas de realização e de montagem nas aldeias. As obras são filmadas e realizadas pelos indígenas, apesar de o espírito de colaboração continuar, especialmente durante as fases de revisão das filmagens, tradução e montagem. Traços culturais e aspectos do *ethos* ameríndio são os principais temas destes filmes. (Lacerda, 2018, p. 2)

Foi no contexto da escola de cineastas indígenas que Hugo de Sá, o coordenador do Coletivo Fulni-ô de Cinema, e outros indígenas Fulni-ô realizaram oficinas de cinema e fundaram o coletivo, contando com financiamento do Banco do Nordeste para realizar as oficinas, o que possibilitou a formação inicial em cinema de profes-

---

<sup>9</sup> A denominação “biomedicina” é utilizada para designar a medicina, proveniente da biologia e da fisiologia, que prevalece nas culturas ocidentais. Evitamos a designação de “medicina científica” por ela ignorar o fato de existirem outros sistemas médicos que são também científicos.

<sup>10</sup> O site do VNA: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/> e o perfil do instagram: <https://www.instagram.com/videonasaldeias/>. Acesso em 25 de setembro de 2024.

sores Fulni-ô. Em reportagem, Hugo destaca que esse coletivo se situa no movimento do cinema indígena brasileiro contemporâneo.

No que se refere aos saberes e práticas indígenas, compreendemos que o ato de conhecer com suas diversas possibilidades está relacionado ao nível de engajamento e de relação com a natureza, como também com os diversos seres que habitam o mundo, visando a promoção do bem viver. Esse ato é guiado por uma ética cósmica do xamanismo, onde o conhecimento se dá por meio do consentimento e apoio da natureza e dos ancestrais. Vale destacar que o bem viver significa ainda experienciar a vida de forma equilibrada, respeitosa, recíproca, com solidariedade e interdependência com a natureza, pois os seres que vivem no planeta são interdependentes (Baniwa, 2023).

Esses saberes são elaborados de acordo com um sistema de valores, usos e normas de produção e distribuição. Os processos de transmissão intergeracional oferecem também oportunidades privilegiadas para as readequações, reelaborações, atualizações e aperfeiçoamentos permanentes. Esses saberes são holísticos, bem como possuem diferentes aplicações do conhecimento que envolvem, de forma interligada, relações sociais, práticas rituais, trocas econômicas, estruturas políticas e cosmopolíticas.

Nesse sentido, a ancestralidade para os povos indígenas se configura em um complexo de princípios, valores e saberes preparados e estabelecidos nos tempos primordiais da humanidade e do mundo que chegam até a atualidade através de narrativas, histórias orais, mitos, rituais e cerimônias praticadas e repassadas de geração a geração. Nesse sentido, “[...] essa conexão com o mundo ancestral se materializa permanentemente por meio da cosmovisão xamânica de pensar através dos espíritos das coisas, dos seres e da natureza” (Baniwa, 2023, p. 280). As medicinas indígenas são compreendidas como sistemas socioculturais. Eles são analisados como sistemas sociais locais que integram componentes da sociedade relativos à saúde, tais como: representações sobre as causas das doenças, normas que governam a escolha e a avaliação do tratamento, status socialmente legitimados, papéis sociais, relações de poder, interações de cenários e instituições.



Esse modelo conceitual e analítico foi desenvolvido pelo médico-psiquiatra e antropólogo estadunidense Kleinman (1980), para fins comparativos, e está ancorado na interpretação da medicina como um sistema simbólico, desdobramento da perspectiva interpretativa da cultura no campo da saúde. Segundo Ruiz (2017), os sistemas sociomédicos indígenas se referem ao âmbito microssocial onde atuam, bem como à tradição cultural ligada a uma cosmovisão, crenças e atitudes que um povo específico tem em relação à saúde, à doença, à vida e à morte, considerando aspectos da organização social, econômica, familiar, religiosa e cultural. Nesse sentido, observa-se que a medicina indígena é praticada tanto nos espaços rurais e urbanos, habitados por pessoas desses povos.

No tópico a seguir, apresentaremos onde os Fulni-ô se localizam, compreendendo esse povo situado em um contexto predominantemente urbano, apesar de existirem áreas rurais e de natureza do bioma caatinga na Terra Indígena. As áreas naturais são entendidas aqui como espaços da natureza como “[...] áreas onde predominam processos naturais, embora a presença humana não seja desconsiderada. A ação humana ocorre de forma dispersa, preservando a estabilidade dos ecossistemas” (IBGE, 2023).

Considerando essa fundamentação teórica, buscaremos refletir sobre o papel das imagens e discursos audiovisuais para o fortalecimento de saberes e práticas da medicina Fulni-ô dentro e fora de seu território, a partir do documentário citado. É importante destacar que tais reflexões nascem de olhares interdisciplinares dos campos da antropologia da saúde, do cinema e da comunicação, enfatizando o papel do cinema como instrumento de valorização da cultura e fortalecimento da identidade.

## **OS FULNI-Ô: UMA APRESENTAÇÃO PANORÂMICA**

Neste tópico do ensaio, apresentaremos os Fulni-ô<sup>11</sup> de forma breve. Eles compõem uma população de aproximadamente 4.232 in-

<sup>11</sup> O etnônimo “Fulni-ô”, de acordo com informantes indígenas, significa “da beira do rio” que remete ao Rio Ipanema, situado na TI.

divíduos (DESI-PE/SESAI, 2012), que vive na TI. No censo de 2022, os Fulni-ô foram apresentados como possuindo uma população entre 5.000 (cinco mil) e 22.000 (vinte dois mil) habitantes (IBGE, 2022). Eles habitam na Terra Indígena/TI que leva o mesmo nome do povo, localizada no município de Águas Belas<sup>12</sup>, situado a cerca de 300 km de Recife/PE. Existem ainda diversas pessoas Fulni-ô que vivem em cidades, tais como: Águas Belas/PE, Garanhuns/PE; Recife/PE; Brasília/DF; Rio de Janeiro/RJ; São Paulo/SP etc. O município de Águas Belas foi instituído em torno do aldeamento dos Carapotó, que por sua vez foi fundado em 1681 pelo capuchinho francês José de Bluerme. Próximo a esse aldeamento, foi estabelecido o aldeamento dos Xocó, localizado no vale do Ipanema em 1688 (Dantas, 2010). Esses aldeamentos estavam situados na sesmaria dos descendentes de Nicolau Aranha Pacheco, doada em 1658 (Dantas, 2010). Os Carapotó realizaram também posteriores deslocamentos do aldeamento para a ribeira do Sirinhaém e do Ipojuca e depois para a vila de Penedo/AL. O município de Águas Belas/PE foi fundado em 1762.

Segundo Dantas (2010), observa-se um movimento articulado, em várias localidades do interior de Pernambuco, de aldeamentos administrados por missionários que com o passar dos séculos se transformaram em vilas e cidades. A antiga aldeia Fulni-ô, denominada de “Aldeia da Lagoa”, está atualmente aterrada pelo centro da cidade de Águas Belas (Foti, 1991). É importante destacar que a aldeia sede, a principal aldeia da TI, está separada da cidade de Águas Belas por uma barreira simbólica. Outro aspecto importante é o aluguel do “chão de residência” que consiste em áreas da TI alugadas a não indígenas, em que esses construíram residências para morarem, situadas entre a aldeia sede e o perímetro urbano de Águas Belas.

O povo Fulni-ô possui uma história milenar antes do processo colonial, realizado no século XVII. Não pretendemos discorrer sobre essa história tão complexa e longa. Nosso objetivo consiste em apresentar elementos introdutórios que possibilitam a compreensão do contexto atual e os principais desafios que esse povo enfrenta, aspectos esses que não são apresentados no filme objeto de

---

<sup>12</sup> De acordo com dados do IBGE (2021), o município possui uma população estimada em 43.923 habitantes.

análise deste trabalho. Os Fulni-ô possuem uma relação antiga com a população não-indígena. As ameaças à TI consistem no crescimento do município de Águas Belas-PE e na ocupação de áreas por arrendatários não-indígenas, especialmente a Serra do Comunaty, o que impacta na manutenção da segurança alimentar dos indígenas, especialmente no que se refere às fontes de água.

O povo Fulni-ô fala o *yaathe*, a língua mãe, e o português. No Nordeste brasileiro, exceto o Maranhão, eles são o único povo indígena que mantém a língua materna, classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê (Rodrigues, 1986 *apud* Schröder, 2011). Os principais elementos da cultura Fulni-ô são o parentesco organizado pela estrutura clânica, a língua *yathee* e o ritual do Ouricuri, todos esses elementos são protegidos pelo segredo. Seu sistema de cura é compreendido como um sistema xamânico. Langdon (1996, p. 28) destaca que o sistema xamânico é “uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana”. Nesse sistema de cura é importante considerar o papel da religião e do ritual do Ouricuri na manutenção do bem viver do povo. O ritual do Ouricuri é realizado durante três meses, ocorre geralmente entre setembro e dezembro.

A organização social Fulni-ô se caracteriza por ser clânica. Há lideranças espirituais desses clãs que geralmente não são conhecidas pelos não indígenas, pois essas informações são cobertas pelo manto do segredo. A cosmologia, a organização social e o ritual do Ouricuri são aspectos da cultura Fulni-ô protegidos por um segredo inviolável. Esse segredo também protege diversos saberes e práticas xamânicas de cuidado com a saúde, o corpo e o meio ambiente. A transmissão oral dos saberes e práticas de cuidado com a saúde se dá geralmente dentro de um contexto familiar e clânico. É importante destacar que essa ocultação sobre a religião, rituais, mitos, organização social e cosmologia consiste em uma forma de resistência, um fechamento resultante da aproximação cada vez maior dos não indígenas, ao longo da história dos Fulni-ô desde o processo colonial, que ainda vigora (Foti, 1991).

O Ouricuri é um ritual sagrado em que a comunidade se isola em uma aldeia onde ocorre um ciclo de rituais, durante um período

de três meses. Esse ritual se dá por meio da língua *yaathe* e possui diversas etapas em que os cinco clãs atuam de forma complementar (Cruz, 2024). No ritual, ocorrem processos de iniciação, de cura, limpeza espiritual, devoção, previsões, ensinamento e compartilhamento de saberes e práticas ancestrais, bem como a comunicação com a ancestralidade, aspectos esses fundamentais para promoção do bem viver da comunidade. Esse ritual acontecia apenas na aldeia do Ouricuri, situada a 6 km da aldeia sede. Atualmente, existem duas aldeias do Ouricuri, a antiga e uma construída recentemente. Desde 2018, o povo vive uma cisão política e religiosa. No momento atual, existem duas aldeias do Ouricuri, onde são realizados dois rituais respectivamente. O ritual na aldeia nova do Ouricuri está sendo iniciado em agosto, semanas antes do ritual do grupo ligado à antiga aldeia. Em 2018, o ritual do Ouricuri foi histórico, pois foi nele que ocorreu o evento de maior magnitude para esse tipo de ocasião: a escolha das autoridades, cacique ou pajé. Duas semanas antes da abertura do Ouricuri, período este que ocorre geralmente no primeiro domingo de setembro, faleceu o cacique João de Pontos aos 92 anos de idade. No ritual daquele ano, foi estabelecido um novo cacique. A definição do novo cacique resultou em insatisfação para uma parte da comunidade, o que promoveu uma ruptura na dinâmica social, política e religiosa do povo.

Este conflito bastante doloroso e traumático para a comunidade Fulni-ô trouxe uma novidade em relação ao fenômeno do faccionalismo, descrito por Melo (2013). Esse autor define o faccionalismo como um processo em que, dentro de um grupo social, subgrupos se organizam contrapondo-se, de modo estruturado ou não, aos indivíduos que detêm poder. Esse poder pode ser de ordem política, religiosa e ou social. Essa contraposição resulta em uma destituição do antigo poder vigente e/ou na ruptura do tecido social. Melo (2013) destaca que esse processo se intensificou nos anos 90 do século XX.

Segundo Melo (2013), as novas lideranças disputavam com as antigas apenas o poder político, não sendo questionados nem disputados aspectos da organização política e ritual internas ao povo, tal como está ocorrendo atualmente. Esse processo de faccionalismo é

resultante de processos de longa duração originados pelo colonialismo ainda vigente. Vale mencionar ainda que antigos eventos repercutem no atual processo de ruptura vivido por esse povo, tais como a divisão do território Fulni-ô em lotes, ocorrida em 1877, bem como a imposição de uma dinâmica política realizada pelos órgãos indigenistas como Serviço de Proteção ao Índio/SPI, sendo continuada pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI, que interferiu e deslegitimou as práticas da política Fulni-ô, no decorrer do século XX.

Após a breve apresentação dos Fulni-ô, vamos discorrer sobre os elementos fílmicos do documentário que serão analisados no decorrer desse ensaio. O primeiro elemento consiste na compreensão do protagonista como um ator natural.

### **TXHELEKÁ: O ATOR NATURAL**

Txheleká é um dos mais importantes e um dos mais velhos especialistas em atividade, no ofício da cura, no seu povo. Ele é um grande xamã, exímio curador, um dedicado pesquisador da natureza, da ancestralidade e professor. Conhece profundamente o território ancestral, os rituais xamânicos e de cura que se dão sob a forma de orações em *yaahte* e em português, bem como a elaboração de remédios a partir do uso medicinal de plantas. Ele também é um garrafeiro, ou seja, um especialista na produção de garrafadas, que consistem em remédios produzidos através do cozimento de cascas, folhas, frutos e sementes de plantas, como também por meio do curtimento de plantas na cachaça ou no vinho.

O significado do seu nome, Txheleká, em *yaahte*, é a árvore do pau-brasil (*Paubrasilia enchinata*). Morou toda sua vida na aldeia-sede, vive de forma engajada com a natureza, a ancestralidade e com as pessoas da comunidade. Participou ainda das mobilizações do movimento indígena nacional para a garantia dos direitos durante as Diretas Já e a Comissão Constituinte para a elaboração da Constituição Federal de 1988.

No documentário, como depoente, Txheleká se configura no

próprio roteiro, revelando o próprio sentido do filme a exemplo da montagem, como destaca Santeiro (1978), quando reflete sobre seu conceito de ator natural:

[...] A importância que atribuímos a este particular deriva do fato de a gravação, ela mesma, ser anti seletiva, anotando toda a expressão sonora contida na tela e não exclusivamente o que é percebido pelo autor. Mais do que isso, o registro obedece a uma organização que é própria do depoente nem prevista nem desejada, que antecede a escolha e permanece mesmo com a seleção posterior, a menos que a gravação seja completamente desfigurada, o que ainda neste caso ficará patente. (Santeiro, 1978, p. 3).

Segundo Santeiro (1978, p. 3), a dramaturgia natural é composta pelos recursos expressivos que o indivíduo utiliza para representar a si mesmo. Diferente das representações estéticas típicas das encenações teatrais, o ator natural busca apresentar seu papel social, ou seja, a maneira como ele vivencia e interpreta sua posição na realidade social como sujeito.

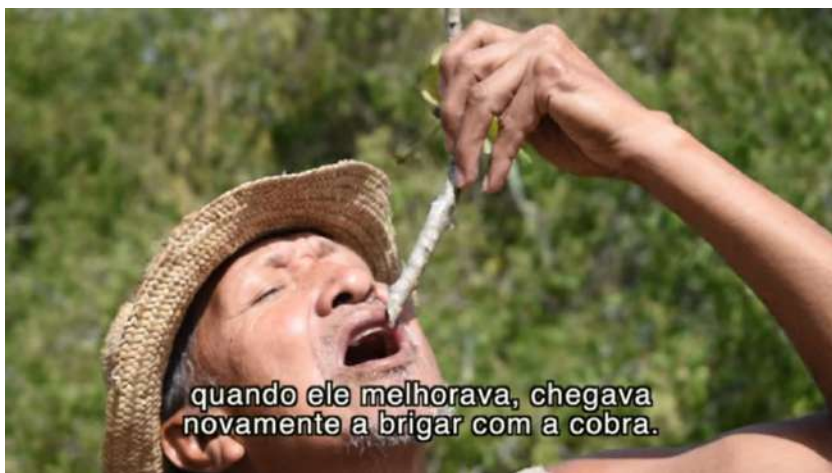
Na dramaturgia natural, as ações cotidianas, comuns e rotineiras, tornam-se expressões exemplares de uma visão de mundo moldada por diversos fatores e circunstâncias. Essas ações ganham um caráter dramático por serem mediadas pela consciência do ator: antes, ele vivia a experiência como sujeito, mas agora, ao lembrar, ele se torna o sujeito de uma memória revisitada, que pode ser selecionada e analisada de forma crítica para se adequar ao papel que atribui a si próprio.

Txheleká, nas primeiras cenas do filme, descreve por meio de narrativas míticas como os animais se curam, no caso como o teiú, um tipo de lagarto, (*Salvator merianae*), que está em conflito com a cobra. O teiú é picado pela cobra, ele sofre com o veneno da cobra. Segundo Txheleká, o teiú se cura do veneno da cobra por meio do ato de beber o leite de uma planta: o pião. Ele demonstra a importância da observação e realização de experiências junto à natureza. Para os povos indígenas, a natureza é:

[...] é fonte de todo conhecimento. Cabe ao homem desvendar, contemplar, cuidar, usufruir de forma respeitosa e

sustentável, além de compreender e conhecer ao máximo o seu funcionamento para seguir, levar em consideração sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício de sua vida. (Baniwa, 2023, p. 279)

**IMAGENS 1 E 2 - APRESENTAÇÃO DE TXHELEKÁ NO DOCUMENTÁRIO: O ATOR NATURAL**



FONTE: frame do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

Nesse sentido, é importante destacar que os saberes indígenas se configuram em um complexo milenar de práticas, ideias, símbolos, códigos que estão relacionados às demandas e projetos de vida



desses povos. Eles consistem ainda em crenças, valores e tecnologias que resultam de conhecimentos socialmente elaborados e controlados, com base na observação e experiências que sustentam o desdobramento de culturas particulares. Eles possuem epistemologias, ontologias, bem como saberes locais. Esses sistemas de saberes são autônomos, isto é, não necessitam de outros conhecimentos para sustentarem seus modos de vida (Baniwa, 2023).

Txheleká destaca ainda no documentário que se inspira no teiú e bebe o leite de pião para ficar forte como esse animal. Nesse sentido, o uso do leite de pião se configura em uma prática de autoatenção que de acordo com Menéndez (2003) consiste em um conjunto de:

[...] representações e práticas que a população utiliza, no nível individual e social, para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, suportar o sofrimento, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem a intervenção central, direta e intencional de curadores profissionais, ainda que esses possam ser a referência da atividade de auto-atenção, de tal maneira que a auto-atenção implica decidir entre a auto-prescrição e o uso de tratamento de forma autônoma ou relativamente autônoma” (Menéndez, 2003, p. 198).

Os saberes das medicinas indígenas são mais bem entendidos como práticas de autoatenção inseridas em um contexto dinâmico intermédico (Foller, 2004), que *“se refere aos discursos e apropriações de conhecimentos, aos processos de hegemonia locais e globais, às negociações interculturais e à produção de medicinas híbridas”* (Langdon, 2004: 48). Esses saberes e práticas de cuidado com a saúde são compartilhados considerando os diversos níveis na comunidade Fulni-ô. Há aqueles saberes que são conhecidos apenas pelos especialistas, bem como existem saberes que são compartilhados entre as pessoas da comunidade.

O documentário mostra o preparo de um remédio ou garrafada por meio do cozimento de cascas e folhas. Esse preparo vai desde a coleta da casca da planta até seu cozimento, em uma área aberta à sombra de uma árvore com grande copa. Considerando o contexto de elaboração do documentário, marcado pela pandemia,

observamos como o Coletivo e Txheleká enfatizaram a importância das práticas e saberes da medicina Fulni-ô ao mostrarem o processo de elaboração e a polissemia dos significados desse processo para eles. O discurso de Txheleká direciona o filme. Txheleká destaca que os medicamentos são bons, mas os remédios provenientes dos conhecimentos ancestrais Fulni-ô são melhores, são mais poderosos, tornando os indígenas mais fortes e protegidos pelos ancestrais.

Vale destacar que durante o processo da sindemia, a comunidade lançou mão dos saberes e práticas da medicina Fulni-ô como principal recurso terapêutico para tratar os diversos sintomas da Covid-19. A sindemia que marcou esse contexto se caracterizou pela complexa relação entre crises sociais, econômicas, políticas e a crise de saúde causada pela pandemia, reforçando assim a letalidade das condições sociais (Franch *et al.*, 2022).

Observamos um contexto caracterizado pelo pluralismo médico na TI Fulni-ô. Durante a sindemia, a biomedicina não estava conseguindo dar respostas adequadas às inúmeras mortes por Covid-19, no mundo, no Brasil, como também na TI. A comunidade ficou muito abalada e traumatizada com o fato das primeiras mortes de pessoas Fulni-ô por Covid-19 terem ocorrido em um contexto hospitalar. Devido a esse fato, apesar de terem se vacinado, usado álcool em gel e máscaras ao saírem da TI e obedecido às barreiras sanitárias no seu território, evitaram buscar atendimento nos hospitais das cidades circunvizinhas por medo da morte e preferiram acionar as práticas e saberes da medicina indígena.

No que se refere ao modo como os Fulni-ô vivenciaram a sindemia, é importante destacar que foi semelhante a outros povos indígenas nas Américas, devido ao fato de terem se apoiado nos recursos materiais, organizativos e espirituais que foram proporcionados por sua vida comunal, sustentando-se especialmente nos vínculos ancestrais com a terra, com sua comunidade e ancestralidade para enfrentar um inimigo até então desconhecido e que para enfrentá-lo não estavam preparados. Como afirma Villela (2022), muitos povos indígenas viveram a sindemia utilizando as medidas organizativas existentes nos seus sistemas normativos, tais como sua religiosidade, rituais, remédios tradicionais e crenças.

Os Fulni-ô consideraram que a realização do ritual do Ouricuri se configurou como uma forma de evitar a possibilidade de ocorrer muitas mortes devido à sindemia, mesmo se opondo à orientação da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena/SESAI que orientou na época a não realização de rituais a fim de evitar a aglomeração, seguindo a Recomendação N° 036, de 11 de Maio de 2020, do Conselho Nacional de Saúde.

Essa atitude esteve relacionada ao processo de ruptura que ocorreu em 2018 com a morte do cacique João de Pontes e a escolha do novo cacique. Desde esse momento de ruptura, diversas pessoas afirmavam que males e castigos iriam cair sobre o povo, provocando tristeza e grande pesar. As pessoas temiam essas previsões de males que iriam cair e abater pessoas e famílias Fulni-ô. Diante disso, compreenderam que com a realização do ritual seriam todos protegidos pelos ancestrais. Durante a pandemia, o povo realizou avaliações e identificou que o processo de realização do ritual do Ouricuri estava ajudando, protegendo e curando muitas pessoas que adoeceram de Covid-19. Diante desses resultados favoráveis, mantiveram a realização até ao término da pandemia.

O próximo tópico discorre sobre os movimentos calmos da câmera, no âmbito do curta metragem referido, e seus significados simbólicos.

## **O FILME E A CÂMERA CALMA**

Nesse tópico, finalmente discutimos que a câmera calma, que dá sentido ao título deste ensaio, está relacionada às escolhas de sua condução, tais como: sua movimentação; seu ponto de vista; seus enquadramentos, apoiados no tripé ou na mão; a montagem, levando em conta o ritmo do filme e os cortes secos, que estimulam menos cortes, o que estimula menos o ato de piscar dos olhos (Murch, 2004).

É interessante considerar a relação dos Fulni-ô com o tempo no seu cotidiano, isto é, o fato desse povo viver intensamente as práticas e rituais religiosos ligados ao Ouricuri e das “noites furtadas”,

que consistem em rituais realizados à noite, nas aldeias do Ouricuri, nos dias do meio da semana, no período do ano em que a comunidade está na aldeia sede, ou seja, entre os meses de janeiro a agosto, período esse que não está ocorrendo o ritual do Ouricuri.

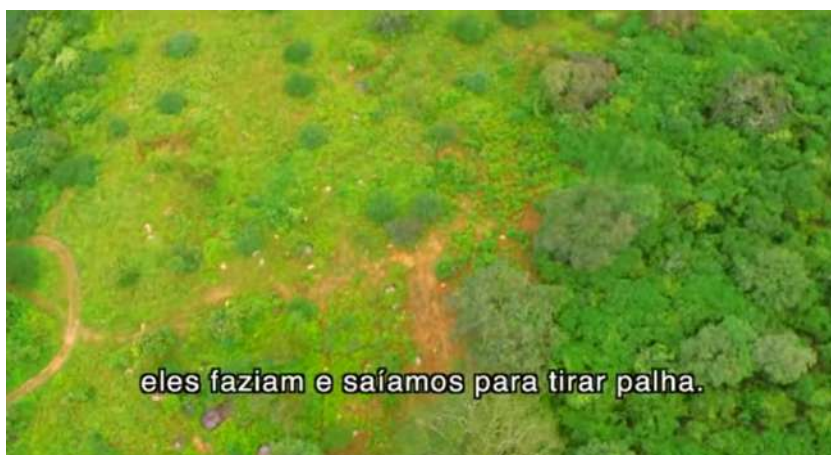
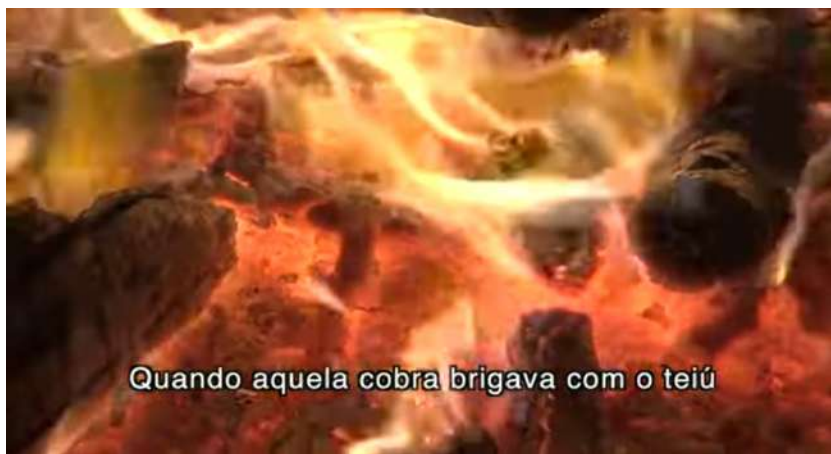
Nesse sentido, eles conciliam de forma intensa os rituais com as atividades de trabalhos, estudos e os cuidados com a vida, a casa e os familiares, considerando um contexto pré e pós pandêmico. Vale mencionar que no contexto pandêmico, os Fulni-ô evitaram ir para a cidade de Águas Belas/PE para se protegerem da contaminação por Covid-19. Eles buscaram permanecer na aldeia-sede e na aldeia do Xixiaclá, como também frequentaram a aldeia do Ouricuri, tal como mostra o documentário aqui discutido.

Percebemos que o filme começa com um olhar de cima para baixo, no sentido de apresentar ao espectador, uma perspectiva divina para quem vai receber a informação, como por exemplo, indicando a localidade, onde se passa a história, o país, o estado, a condição histórico-social do povo em que está inserida, o mapa geográfico deste local entre outras informações mais subjetivas. Portanto, as primeiras cenas estão relacionadas ao território. A mensagem revelada nessas primeiras cenas é que pensar em saúde para os povos indígenas é inicialmente pensar no território, na Terra Indígena demarcada e protegida.

Os Fulni-ô são um povo resultante da união, que ocorreu provavelmente no processo de vigência do aldeamento fundado pelos Capuchinhos, entre cinco povos distintos, são eles: Tapuia; Wal'Kya; Fola; Xocó e Fowklasa. Esses povos habitavam diferentes regiões que atualmente estão inseridas e próximas à TI, são elas: Serra dos Cavalos; Serra do Comunaty; às margens do rio Ipanema e do rio São Francisco (Cruz, 2024).

O filme inicialmente revela Txheleká apresentando a Serra dos Cavalos e narrativas míticas ligadas ao conflito entre o teíu e a cobra, comentado no tópico acima. O filme é inaugurado com um plano aberto captado por drone de áreas da Terra Indígena.

IMAGENS 3, 4 E 5 - CENAS DE AMBIENTAÇÃO, TERRITÓRIO



FONTE: frame do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

Notamos que ocorre uma abordagem com características dos modos participativo e observativo, pois, tanto quem conduz a câmera quanto quem está diante dela fazem parte da mesma população e cultura. Segundo Nichols (2009, p. 153) coloca que: “estar presente exige participação; estar presente permite observação”.

A câmera revela um ritual que ocorre por entre eles. A voz nos depoimentos contribui no sentido do roteiro. Com uma linguagem de contemplação, pausada, com poucas movimentações, tranquila, suave, que vagueia, que não é na mão<sup>13</sup>. É uma câmera fixada em um tripé<sup>14</sup> (Mascelli, 2010). Percebemos movimentações de caminhada, de *traveling*, fazendo a representação do percurso para o local, na mesma perspectiva de quem estivesse nos conduzindo a pé, até o ritual de preparação do remédio.

O filme é elaborado coletivamente como a Terra Indígena é ocupada coletivamente. O mérito da direção não é apenas de uma só pessoa, é discutido e construído em equipe, sem hierarquias nas posições e etapas de produção. Assim, há uma metáfora entre a Terra Indígena com a produção indígena, que a terra é da coletividade e é comunal, assim também o filme indígena é da coletividade e produzido comunalmente. É uma produção coletivamente dialogada, considerando os elementos não humanos, que são as plantas com as quais Txxhleká fala, dialoga e pede permissão antes de tocá-las, como também os encantados, entidades espirituais de ancestrais falecidos.

A linguagem conduzida pelo realizador operador da câmera é permeada por um olhar de observação, no qual é revelado o cotidiano do mestre garrafeiro, com suas práticas de autoatenção e sua relação com a natureza.

Observamos que a câmera é conduzida por um olhar observador de alguém de dentro, íntimo àquela realidade e à forma de abordagem e enredo (Nichols, 2009). Uma observação, um olhar de alguém de dentro que busca comunicar sua história e identidade para um público externo. Um olhar íntimo à narrativa, próximo

---

<sup>13</sup> O termo câmera na mão é empregado quando a movimentação da câmera é estabilizada e ou movimentada com o auxílio única e exclusivamente das mãos. Provocando assim uma fluidez e linguagem peculiar e própria, imprimindo as sensações corporais do condutor para a tela.

<sup>14</sup> Instrumento que possui três patas, ou pés, e um tronco (bastão). Para fixar a câmera e também promover movimentações horizontais (panorâmicas), e movimentações verticais (tilt).



à identidade mostrada, uma câmera que participa do enredo e se revela para um público não indígena e também indígena de outras localidades (Da-rin, 2008).

#### IMAGENS 6 E 7 - A SABEDORIA FULNI-Ô SE DESENHANDO NO FILME



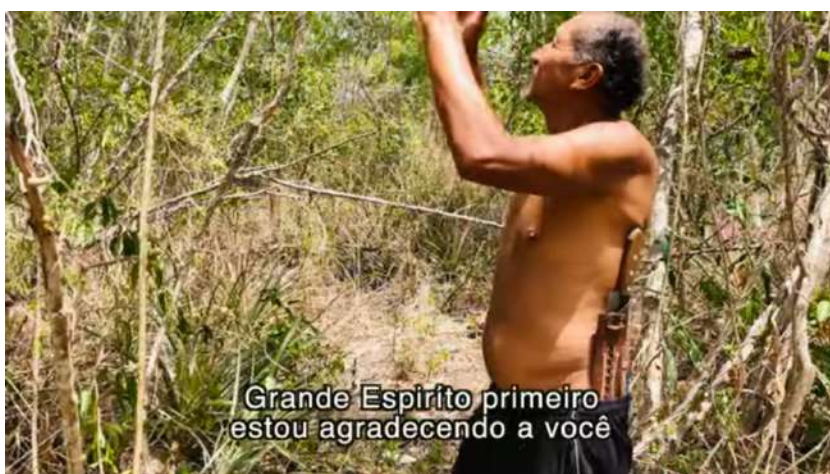
FONTE: Frame do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

Percebemos um comportamento de uma câmera calma, sem complexidades técnicas e estéticas, oposta às perspectivas e propostas de esquemas cinematográficos das grandes produções. É uma



perspectiva ligada e próxima da natureza, direcionada como uma flecha, no sentido literal da palavra, de alguém de dentro, com uma observação íntima. Porém, a estética resume bem o que é preparado e abordado. Acreditamos que um olhar distante, não indígena, jamais iria mostrar a convergência entre o que foi filmado e o que não foi filmado com suavidade, poesia e propriedade do que os próprios produtores, realizadores e cinematógrafos deste documentário (Jenkins, 2009).

**IMAGENS 8, 9 E 10 - A CÂMERA CALMA SUAVIZA AS CENAS**





FONTE: frame do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

Verificamos uma linguagem atemporal, por exemplo: em um dado momento o filme está sendo narrado no ano de 2021, e no processo de montagem, há um corte seco e retorna para o ano de 2020. Percebe-se ainda uma mudança na aparência física e visual do protagonista Txheleká, e com a qualidade e definição da imagem, havendo uma modificação na qualidade e estética do filme. No processo de montagem, ocorreu essa mudança, que é uma linguagem particular da equipe de realização e sensível à informação que se pretendeu transmitir. Houve este insight no processo de montagem, no caso, de trás para frente, na minutagem (07:27 / 14:32), utilizando imagens anteriormente gravadas para mostrar o modo de fazer os remédios à base de plantas de uso medicinal.

A câmera busca revelar a partir de um olhar de intimidade a situação histórica em que Txheleká está mergulhado, bem como a sua residência na aldeia do Ouricuri, a decoração da casa e o local onde condiciona as folhas e cascas das plantas de uso medicinal. Naquele período em que foi filmado o curta-metragem, estava acontecendo o ritual do Ouricuri. O diretor do filme, devido à mudança no clima seco para úmido por conta das chuvas, destaca o motivo das folhas estarem guardadas em sacos plásticos, dentro da casa de Txheleká. Dados o período chuvoso e as dificuldades e limitações impostas

pela pandemia de Covid-19 na obtenção de panos e outros recursos, a forma filmada de armazenamento das folhas foi a melhor maneira de condicionar o material, à época.

**IMAGENS 11, 12, 13 E 14 - A CÂMERA CALMA ADENTRA LENTAMENTE NA INTIMIDADE**



CONTINUA →





FONTE: frame do documentário *Txheleká Fale Comigo* (2022)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linguagem desse documentário desperta atenção e nos ensina a enxergar as subjetividades da produção da imagem cinematográfica no documentário de povos indígenas, no Brasil, em especial o povo Fulni-ô. Na tentativa de buscar uma visão apurada sobre o tema, o repertório e o olhar de intimidade com o filmado, verifi-

camos que, em todo momento, o filme está numa perspectiva do olho humano. A câmera está com uma angulação aberta (grande angular), isto é, maior do que a angulação do olhar humano, a fim de registrar o máximo de informação possível a partir do eixo<sup>15</sup> da câmera. Ela acompanha os gestos e movimentações do depoente e colaborador, por exemplo, quando ele senta, a câmera senta; quando ele está em pé, a câmera fica de pé; quando ele está andando, a câmera anda, acompanhando-o assim na perspectiva e posição do ombro (*over the shoulder*)<sup>16</sup>.

A câmera no ombro está posicionada com o visor mais próximo ao olhar humano, no caso dos cinematógrafos (Brown, 2012). A linguagem da câmera é permeada pela sensibilidade íntima de Acione Ferreira de Sá Filho e Elvis Ferreira de Sá, também conhecido como Hugo, conduzidos pela direção e ponto de vista de alguém que compartilha a cultura. É um olhar observativo, um olhar que comunica, transmitindo elementos do cotidiano e os conhecimentos de forma rica, complexa e leve, ao mesmo tempo. Elementos esses possíveis de serem filmados e revelados para um público espectador não indígena e ou indígena de outras etnias, por não estarem dentro da zona do segredo que protege a cultura Fulni-ô.

Percebemos que o não mostrado nos revela ainda mais o poder de cura da sua medicina tradicional. A linguagem da câmera neste documentário nos conduz a um passeio na cultura e localidade Fulni-ô, no sertão de Pernambuco, por meio das escolhas da abordagem, dos enquadramentos, do que foi mostrado, do que não foi mostrado, o campo e o fora de campo de visualização, apresentando apenas o necessário, sem pôr em risco suas tradições, sua ciência, sua resistência, respeitando os saberes tradicionais ligados à natureza.

A título de conclusão, a câmera (produto cidade) traduz esse olhar ancorado na natureza. É importante destacar a forma como os Fulni-ô cuidam da saúde, da natureza e da ancestralidade, pois não veem diferença entre elas.

O curta-metragem apresenta uma contra-narrativa expressa pelos membros do Coletivo de Cinema Fulni-ô sobre os saberes e

---

<sup>15</sup> Eixo de câmera significa o posicionamento que a câmera ocupa no espaço.

<sup>16</sup> Câmera posicionada no ombro.

práticas de cuidado com a saúde e a natureza por meio da fala com as plantas, os ancestrais e conosco que somos não indígenas para nos ensinar, transmitir a sabedoria desse diálogo que aproxima, cuida e ensina de modo gentil.

As imagens exuberantes do que resta da mata revelam o espírito coletivo de preservação e cuidado com a natureza do povo Fulni-ô, simbolizando uma prática que reflete suas tradições, seus conhecimentos e sua resistência. Sutilmente, esses ensinamentos desse povo nos impõem um alerta global – dada a relação entre saúde e natureza –, pois o forte impacto da super exploração do capitalismo sobre a natureza em busca do lucro, bem como a sobre a humanidade e o planeta, tem apresentado resultados danosos que configuram uma transição de idade geológica com significativas evidências de mudanças que podem comprometer a possibilidade de vida no planeta.

Enfim, enfatizamos que a responsabilidade por cuidar da biodiversidade e da natureza não pode ser atribuída exclusivamente a esses povos. É fundamental que o capitalismo não se relacione com o meio ambiente apenas com vistas à produção de *commodity* (Colón, 2024). A fala de Txheleká nos convida, nesse sentido, a pensar que esse cuidado deve ser tarefa a ser empreendida de forma coletiva e colaborativa, a fim de responder aos desafios, globais e contemporâneos, de saúde e ambientais.

## REFERÊNCIAS

BROWN, Blain. **Cinematografia: teoria e prática: tradução de imagens para cineastas e diretores** / Blain Brown. Trad.: Edson Furmankiewicz. - Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BANIWA, G. Povos Indígenas. *In*: RIOS, F.; SANTOS; M. A. dos; RATTIS, A. **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. Editora Perspectiva, São Paulo, 2023.

BEZERRA, Lucila. Coletivo de cinema indígena fortalece e divulga a

cultura dos povos originários. **Rádio Brasil de Fato**. 2023. Disponível: <<<https://www.brasildefato.com.br/2023/03/18/coletivo-de-cinema-indigena-fortalece-e-divulga-a-cultura-dos-povos-originarios>>>. Acesso em 15 set. 2024.

COLÓN, Marcos. Indígenas não podem assumir sozinhos a responsabilidade de salvar o planeta. In: **Amazônia Latitude: ciência e jornalismo pela floresta**. 2024.

CRUZ, Maria Amazonir Araújo da. **Conflito e resistência: perspectivas de uma mulher indígena sobre a dinâmica e as consequências do conflito interno de 2018 entre o Povo Fulni-ô**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília. 2024.

COMOLLI, Jean-Louis. **Ver e poder: inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário**. Editora: UFMG, 2008.

DA-RIN, Silvio. **Espelho partido**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860 – 1920)**. Dissertação de Mestrado em História. Univerdidade Federal Fluminense. Niterói/RJ, 2010.

DORNELLES; J. Antropologia e internet: quando o “campo” é a cidade e o computador é a rede. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 241-271, jan./jun. 2004

FERREIRA de SÁ, Elvis; COSTA, Januacele Francisca da; FULNI-Ô, Fabia; OLIVEIRA JR., Miguel. **Fulni-ô Sato Saathatise/A Fala dos Fulni-ô/ Fulni-ô's Speech**. São Paulo: Editora Edgard Blücher Ltda., 2018.

FÓLLER, M. 2004. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. GARNELO, L (Org.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia/ Contra Capa Livraria.



FOTI, M. V. 1991. **Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô**. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.

FRANCH, Mónica *et. al.* Apresentação: Dossiê etnografias de uma sindemia. A Covid-19 e suas interações. *In: Áltera Revista de Antropologia*, N. 14, 2022, p. 04-10.

GARNELO, L. Intermedicalidade, autoatenção e interfaces de sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados. *In: TEIXEIRA, Carla Costa; SILVA, Cristina Dias da; GARNELO, Luiza (Orgs.). Saúde indígena em tempos de pandemia [recurso eletrônico]: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

IBGE. **Proposta metodológica para classificação dos espaços do rural, do urbano e da natureza no Brasil** / IBGE, Coordenação de Geografia. - Rio de Janeiro : IBGE, 2023. 174 p. : il. color. - (Investigações experimentais. Informações Geocientíficas Experimentais).

IBGE. **Censo Demográfico 2022 Indígenas Primeiros resultados do universo**. 2023.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

KLEINMAN, A. *Culture, health care systems, and clinical reality*. *In: Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press. Pp.24-70.1980.

LACERDA, Rodrigo. O cinema indígena colaborativo do Vídeo nas Aldeias e o Patrimônio Cultural Imaterial. *In: Revista MEMORIAMEDIA* 3. Art. 1. 2018. Pp1-11.

LANGDON, E. J. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Editora da UFSC: Florianópolis, 1996.

MAGALHÃES, Aline Moreira. O Direito à Terra, o Direito de Ir e Vir: saúde e movimento indígena a partir da década de 1970. *In: PONTES,*

A. L. M.; MACHADO, F. R. S.; SANTOS, R. V. **Políticas Antes da Política de Saúde Indígena**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2021.

MASCELLI, Joseph V. **Os cinco Cs da Cinematografia: técnicas de filmagem** / Joseph V. Mascelli. Trad.: Janaína Marcoantônio. São Paulo: Summus Editorial, 2010.

MELO, W. Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco. In: SCHÖREDER, P. **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2011. Pp. 121-140.

DANTAS, M. **Dinámicas políticas indígenas: una interpretación etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil**. Universidad Iberoamericana. México-DF. 2013.

HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: **ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016**.

MENÉNDEZ, E. *Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas*. In: **Ciência e Saúde Coletiva**. 8 (1), p.185-207, 2003.

MURCH, Walter. **Num piscar de olhos: a edição de filmes sob a ótica de um mestre; tradução Juliana Lins**. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

NUNES, Kaline; SILVA, Renato Izidoro da; SILVA, José de Oliveira dos Santos. Cinema indígena: de objeto a sujeito da produção cinematográfica no Brasil, **Polis Revista Latinoamericana**, v. 13, Nº 38, 2014, p. 173-204.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Tradução: Mônica Saddy Marins. Campinas, SP: Papyrus, 2009. (Coleção Campo Imagético).

RAMOS, Fernão Pessoa. **Mas afinal... o que é mesmo documentário?** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

ROTHBERG, D; BARBETA; N. D; SILVA, A. B.G; BARION, T. A. M.  
O poder criativo do net-ativismo dos povos originários no Brasil. *In:*  
**Intercom, Rev. Bras. Ciên. Comun.**, v 25, e2022121, 2022.

RUIZ, Juan Gallardo. ***Hechiceria, comovision y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores P'urhépecha.*** Editorial Morevalladolid. UMICH, El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán. 2017.

SHOAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica:**  
multiculturalismo e representação. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

### REFERÊNCIA FÍLMICA

TXHELEKÁ, fale comigo. Direção: Elvis Ferreira de Sá e Hugo Fulni-ô.  
Realização: Coletivo Fulni-ô de Cinema. Produção: Expedito Lino  
Torres. 2021. Digital.

AVELAR, Betânia Maria Zarzuela de. Movimento hip hop da floresta, luta e festa na constituição da identidade beradêra em Porto Velho. *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



3

BETÂNIA MARIA ZARZUELA ALVES DE AVELAR



## Movimento hip hop da floresta, luta e festa na constituição da identidade beradêra em Porto Velho

Betânia Maria Zarzuela Alves de Avelar<sup>1</sup>

A antropologia urbana, uma ramificação da antropologia, foca no estudo das dinâmicas sociais e culturais nas cidades. Originalmente, a antropologia visava entender culturas não ocidentais, mas com o tempo, passou a questionar suas próprias metodologias e expandiu seu foco para os contextos urbanos. Esse campo examina a vida nas cidades, abordando questões como diversidade cultural, segregação social e adaptação em ambientes urbanos complexos. Michel Agier (2015) ressalta que a antropologia urbana envolve a construção e desconstrução contínua do objeto de pesquisa, enfatizando a importância de estudar a cidade a partir da perspectiva dos habitantes.

---

<sup>1</sup> Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela UNIR, Mestrado em Antropologia pela UFPB e Doutorado em Antropologia pela UFPB. Projeto de pesquisa relacionado à linha de pesquisa Território, Identidade e Meio Ambiente. Orientada por Alexandra Barbosa da Silva. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7987185787609444> E-mail de contato: [betavelar:amazonia@gmail.com](mailto:betavelar:amazonia@gmail.com)

Porto Velho, a capital do estado de Rondônia situada na Amazônia Ocidental, é caracterizada por uma rica história de migrações que moldaram sua memória e identidade, em constante evolução e disputa. Essas transformações são influenciadas pelas relações socioeconômicas com o rio Madeira (*Kayary*), onde comunidades indígenas, extrativistas e quilombolas estabeleceram práticas culturais alternativas. Esse entrelaçamento das tradições locais e das dinâmicas urbanas ajudou a desfocar as fronteiras entre campo e cidade, evidenciado no surgimento do Movimento Hip Hop Organizado (MH2O) e, posteriormente, no Movimento Hip Hop da Floresta (MHF).

O presente trabalho busca entender como o Hip Hop influenciou a reformulação da identidade *beradêra* e foi influenciado por ela. A pesquisa de campo, realizada por meio da metodologia de histórias de vida e observação participante, foi analisada à luz das teorias antropológicas urbanas. A partir disso, constatou-se que a produção artístico-cultural gera novas práticas na cidade, e é produzida por ela, que podem ser interpretadas como formas de aquilombamento urbano.

## ANTROPOLOGIA URBANA/NA CIDADE

A antropologia, como disciplina acadêmica, tem suas bases por volta do século XIX, embora se possa reivindicar sua “origem” muito antes disso enquanto pensamento. A antropologia moderna surgiu em resposta à necessidade de “entender” culturas não ocidentais durante a expansão colonial europeia, fortemente persuadida por ideias evolucionistas. Esse contexto influenciou a formação do pensamento antropológico e sua percepção pelo senso comum como ciência.

O desenvolvimento da antropologia também esteve intimamente relacionado ao trabalho de campo, um método empírico que envolve a observação direta das culturas, conforme descrito por Malinowski (1922), através da etnografia. Embora a etnografia seja um princípio fundamental da antropologia, ela não é obrigatória nem exclusiva a esta ciência. Com o tempo, a antropologia passou a

refletir criticamente sobre suas metodologias e a questionar as narrativas eurocêntricas.

As noções sobre as possibilidades de estudos antropológicos ainda são fortemente associadas à antropologia clássica, que “tradicionalmente” se concentram no estudo de sociedades originárias e pequenas comunidades isoladas, sobretudo no imaginário social. No entanto, na busca por uma compreensão mais abrangente da experiência humana, a antropologia também se expandiu para acompanhar processos como o êxodo rural e o desenvolvimento das cidades, através da antropologia urbana.

Embora frequentemente considerada um desenvolvimento tardio da antropologia, a “antropologia urbana possui antecedentes que foram contemporâneos àqueles da antropologia clássica” (Magnani, 2023, p. 82), como a Escola de Chicago que é considerada uma das primeiras iniciativas de compreensão dos centros urbanos. A antropologia urbana volta seu olhar para as dinâmicas sociais dentro dos “centros” urbanos, investigando questões como a vida cotidiana nas cidades, a diversidade cultural, a segregação social e as formas de resistência e adaptação dos indivíduos e grupos em ambientes urbanos complexos.

A pesquisa etnográfica urbana embora possa apresentar-se sob uma variedade de interlocuções, observa como se constitui a ideia de uma construção/ desconstrução da “cidade”, objeto de reflexão da antropologia da cidade. Esse campo se dedica a examinar como as cidades são vividas e experienciadas pelas pessoas, observando como se tornam espaços de construção de identidades em constantes negociações sociais e interação entre diferentes culturas e modos de vida. O antropólogo Michel Agier (2015), reflete sobre essa situação nos seguintes termos.

Meu argumento é epistemológico: é a relação de construção e desconstrução entre o campo de pesquisa e o objeto de pesquisa que torna possível um olhar antropológico sobre a cidade. Dito de outro modo, a resposta à questão de saber se uma antropologia *da* cidade é possível se encontra no coração mesmo do modo de conhecimento da antropologia,



que constrói e desconstrói seus objetos de pesquisa a partir de sua maneira particular, empírica, relacional e reflexiva de apreender o “campo”. Em primeiro lugar, porque esta abordagem permite descrever a cidade do interior por aquela ou aquele que está implicada(o) (Agier, 2015, p. 485).

O aspecto central da antropologia urbana é a sua abordagem epistemológica particular na relação entre o campo de pesquisa e o objeto de estudo. O olhar antropológico sobre a cidade só se torna possível através de um processo simultâneo de construção e desconstrução do objeto de pesquisa. O “campo” na antropologia urbana não é um espaço fixo, mas algo que é continuamente moldado pela interação do pesquisador com a realidade urbana. Essa interação é relacional e reflexiva, o que significa que o conhecimento é produzido a partir do envolvimento dialógico do pesquisador com o ambiente e as pessoas que o habitam.

Agier (2015), sublinha a importância de se descrever a cidade “do interior”, ou seja, a partir da perspectiva daqueles que estão imbricados diretamente em seu cotidiano. Esse posicionamento interno permite ao antropólogo capturar as nuances e a vivência urbana de maneira mais autêntica e complexa, algo que é essencial para a compreensão das dinâmicas urbanas.

## **HIP-HOP DO MAR DO CARIBE AO ESTREITO DO RIO EAST**

Segundo Alves (2018) o hip-hop surge nos anos 1960, em Kingston, Jamaica, com sistemas de som que animavam bailes populares com ritmos caribenhos, enquanto jovens disc-jóqueis improvisam versos sobre mixagens sonoras artesanais, técnica chamada de *toasting*. Esses “repentes eletrônicos” denunciavam problemas como violência e desmandos administrativos, e foram fundamentais na evolução do rap. O termo hip-hop foi criado por volta de 1968 pelo DJ jamaicano Afrika Bambaataa, refere-se tanto à tradição oral africana quanto ao estilo de dança popular.

Nos EUA, na década de 1970 no bairro do Bronx, em Nova York, o hip-hop emergiu como uma expressão cultural que se desenvolveu em resposta às condições socioeconômicas precárias daquela época. A recessão econômica global e a frustração com o “Sonho Americano”, que não mais satisfazia as aspirações da juventude, foram fatores que contribuíram para o surgimento desse movimento juvenil majoritariamente representada por jovens afro-americanos, afro-caribenhos e latinos que pertenciam a população pobre e periférica, influenciados pela diáspora africana e pela luta pelos direitos civis americanos (Dias, 2018, p. 85).

Sendo, portanto, que o hip-hop emergiu como uma cultura urbana das comunidades afrodescendentes nos EUA, combinando tradições culturais africanas, caribenhas e hispânicas com novas expressões urbanas, e expandiu-se globalmente com formas de expressão criativa como MC, rap, break dance, DJs e grafite.

Segundo Dias (2018), no Brasil, a juventude afro-brasileira, cansada da violência e do racismo pós-ditadura militar, encontrou no hip-hop um meio de resistência. A cultura hip-hop, que começou a ganhar notoriedade global com o sucesso do grupo Sugarhill Gang em 1979, também se solidificou no Brasil na década de 1980 na cidade de São Paulo onde o movimento serviu como um ponto de encontro e expressão para jovens das periferias, influenciando gerações de artistas em todo o país.

A cultura hip-hop no Brasil vem refletindo e denunciando processos de criminalização e o genocídio, sobretudo da juventude preta, pobre e periférica. Conectando-se com a vivência experienciada pelas comunidades periféricas e a herança afro-brasileira, o movimento tem se constituído como tecnologia de resistência cultural e de enfrentamento ao racismo e a violência, criando espaços de expressão e luta pela juventude negra.

Os Racionais MC's, são uma das principais referências do movimento hip-hop, notáveis por seu papel em conectar a ancestralidade afro-brasileira com as questões contemporâneas, usando o rap para refletir sobre a políticas de opressão e estratégias de fortalecimento da identidade preta. O Movimento Hip Hop Organizado (MH2O),

fundado em 1989 por Milton Sales, que também era produtor dos Racionais MC's, foi concebido com o propósito de promover atividades políticas e fomentar iniciativas educativas e culturais voltadas para a cidadania e a inclusão da população negra e empobrecida do Brasil (Mattos, 2007).

### **DA CIDADE À FLORESTA: MHF - MOVIMENTO HIP-HOP DA FLORESTA**

Porto Velho é a capital do estado de Rondônia e está localizada na Amazônia Ocidental, possui uma constituição sócio-histórica marcada por diversos processos migratórios, mobilizados por diferentes períodos socioeconômicos. Essa realidade permeou processos constitutivos de memória e identidade na cidade, que estão em permanente disputa e reelaboração.

Essas disputas são atravessadas pelas relações socioeconômicas estabelecidas com o rio Madeira (*Kayary*). É nas “margens” desse rio que outras práticas socioculturais que não as dominantes se estabelecem, sendo elas de comunidades indígenas, extrativistas e/ou quilombolas, conformando o/a “caboclo/a beradero/a” (aquele/a que “vive” à beira do rio). Tais modos de produção e reprodução das subjetividades Amazônicas borram as fronteiras entre campo e cidade, perceptíveis no Movimento Hip Hop Organizado (MH2O), que desta relação dialógica na região formulou o Movimento Hip Hop da Floresta (MHF), (Avelar, 2024).

O hop começou a ganhar destaque em Rondônia no início dos anos 1980 com a popularização do break dance que estava em ascensão no Brasil. “Influenciados por filmes de sucesso como *Flash Dance* e *Break Dance I e II*, exibidos na época no cinema Lacerda” (Dos Santos, Beccária, Norberto, 2009, p.7), surgiram os primeiros grupos de break na capital. No entanto, esses coletivos ainda não eram institucionalizados e, segundo os seus fundadores, ainda estavam em procedimentos de formação política.

Nos anos 1990, com a expansão do movimento, que surgiu a

necessidade de uma maior organização, para uma ação política mais estratégica, cenário que possibilitou a instituição do Movimento Hip Hop Organizado (MH2O), articulado por seus idealizadores Edjales Benício Brito (Edjales Fama), Leandro “Dentinho”, Sandra MC (Sandra Braids), Rodrigo Lopes, Vânia Pagu, Nei Mura, dentre outros. De acordo com Edjales Fama, o MH2O se estruturou através dos grupos localizados nos bairros de Porto Velho, conhecidos como *Posses*. Por exemplo, o bairro Nova Porto Velho era representado pela Posse Família Atitude Central. O termo *posse* referia-se à “quebrada”, ao território, e tinha como objetivo descentralizar e expandir as atividades formativas do MH2O.

Durante o processo de formação política do MH2O, houve uma interlocução com o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNNMR), o que resultou na participação de algumas e alguns membros do movimento hip-hop a se engajarem na militância pelos direitos das crianças e adolescentes. Essa atuação se manifestou por meio da participação em Conselhos Municipais e Estadual da Criança e do Adolescente, além do envolvimento em movimentos estudantis, ambientais e pelos direitos humanos.

É neste cenário que o movimento hip-hop e seus integrantes, inspirados pelos movimentos culturais, políticos e sociais das gerações anteriores, como o Grito dos Cantadores e Movimento de Criação Cabeça de Negro que emergiram nas décadas de 1970 e 1980, para citar alguns, passam a reivindicar uma identidade local *beradêra* através de diversas expressões artísticas (Avelar, 2024). É, sobretudo, nas primeiras décadas dos anos 2000, pautados no contexto histórico-político que se consolida cena musical *beradêra* (Santana Júnior, 2019) na cidade de Porto Velho, em que o termo *beradêro* é amplamente difundido no rap, rock e na música regional dentre outros gêneros.

O termo “*beradeiro*” nesta região sempre foi usado com a conotação negativa de estigmatização e descrédito (Goffman, 1988), da identidade ribeirinha. Este estigma é considerado como um “defeito” ou “fraqueza”, definido como “um atributo que é profundamente depreciativo” e que “reduz a pessoa que o possui de um todo usual

para uma pessoa manchada e diminuída” (Goffman, 1988, p. 3). Este termo engendrou ao longo do tempo os estereótipos e preconceitos sobre estes amazônidas que viviam à beira dos rios.

Os *beradêros*, personificados pelos adeptos da cultura hip-hop em Porto Velho, eram vistos como “outsiders”, mantidos à margem pela sociedade “civilizada” por meio de processos de estigmatização e exclusão (Beker, 2008; Elias & Scotson, 2000). Estes jovens não se adequaram às normas e padrões sociais impostos pela sociedade dominante de Porto Velho, os chamados “Pioneiros”, que simbolizavam aqueles que “contribuíram” para a formação do estado de Rondônia como precursores do “desenvolvimento” e “progresso” na região.

Contudo, a constituição desta identidade ribeirinha, ou *ribeirini-dade*, categoria de análise proposta por Furtado & Maneschky (2002), para refletir modos de vida de grupos sociais que habitam às margens dos rios na região amazônica, são significações sinônimas “expressas nas produções e reproduções materiais e subjetivas dos modos de vidas destes sujeitos na região como *beiradeiros-beradeiros-beradero* (pronunciados foneticamente *beradêro*)” (Avelar, 2024, p.19).

Em 2003, muitos membros dos grupos de Hip-Hop se dispersaram devido ao processo de redemocratização do país sob o governo de Luís Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT), que implementou diversos projetos e políticas públicas, atraindo muitas lideranças sociais para suas equipes de trabalho. No mesmo ano, durante o III Fórum Social Mundial em Porto Alegre, os integrantes do MH2O foram questionados sobre sua atuação em relação às questões territoriais amazônicas e como se davam os diálogos com os povos originários e as populações tradicionais em Rondônia.

As indagações levantadas por estes questionamentos já compunham as inquietações dos militantes do hip-hop na cidade de Porto Velho, uma vez que estes apresentavam historicidades semelhantes na composição de suas famílias que quase sempre tinha um ancestral próximo, como avós ou pais, que eram de alguma etnia indígena da região “misturados” com caboclos nordestinos.

Motivo pelo qual se estava reivindicando a identidade *beradê-ra*, expressões da representatividade corporal destes jovens, que se

questionavam sobre suas referências estéticas, urbanas e históricas diferentes das que se escutavam nos rap's do sudeste. Não fazia mais sentido usar aqueles colares pesados, roupas quentes para o clima da região, falar de uma periferia verticalizada.

Dessa forma, e gradualmente, seus corpos tornaram-se símbolo de suas lutas políticas, sociais e simbólicas, através da utilização de colares de biojoias, cocares e adereços indígenas, roupas que traziam os grafismos indígenas ou referências a região amazônica, representações verbais por meio das letras que falavam da periferia, das palafitas e habitações que remetiam aos tempos dos seringais. Questionando, negociando e estabelecendo o agenciamento de uma corpografia como pensado por Nascimento (2016) que buscou estabelecer uma nova perspectiva sobre cidade de Porto Velho, ao adotar uma postura política em que o corpo interage com o espaço urbano através de intervenções artístico-político-culturais, repensando as relações com a cidade.

E é neste contexto, que surge o Movimento Hip Hop da Floresta (MHF), “movimento popular, contracultural, socioambiental em defesa de uma sociedade socialista e ecologicamente correta de fortalecimento da Identidade Amazônica” (MHF, 2003). O principal objetivo do MHF foi promover o hip hop alinhado com a cultura local, incorporando elementos da linguagem cabocla e características amazônicas.

FIGURA 1: IMAGEM DA LOGO DO MHF



FONTE: Site MHF (Blogspot).

**FIGURA 2:** GRAFITE DENTINHO EM PANO, LOGO MHF



FONTE: Acervo Edmar Xis.

O MHF pode ser compreendido como um processo contemporâneo de quilombamento, um conceito que, historicamente, se refere aos quilombos como espaços de resistência e de construção de uma identidade coletiva negra. O hip-hop, inspirando-se na tradição quilombola, emerge como um movimento cultural e político que oferece às populações negras, indígenas e afro-ameríndia de Porto Velho um espaço para expressar suas lutas, aspirações e experiências comuns em um mundo marcado pela marginalização, criminalização e pelo racismo sistêmico.

É a partir de referências teóricas negras e indígenas, como as de Abdias do Nascimento (2019), Lélia Gonzalez (2020), Stuart Hall (1996) e Ailton Krenak (2019), que podemos nos sustentar na busca da compreensão do hip-hop não apenas como uma forma de entretenimento, mas como um espaço de construção de subjetividades negras e originárias e de resistência ao epistemicídio e genocídio simbólico e real das populações negras e indígenas em nosso país.

Abdias do Nascimento (2019), em sua discussão sobre o conceito de quilombismo, propõe a ideia de que os quilombos eram não



apenas refúgios físicos, mas também espaços de rearticulação social e cultural, onde novas formas de vida coletiva eram imaginadas e vivenciadas. O hip-hop, de maneira similar, pode ser visto como um aquilombamento, um espaço onde os jovens negros recriam suas identidades, reconstruindo suas narrativas de forma a resistir às tentativas de apagamento sociocultural.

Na teoria da “amefricanidade”, que oferece uma chave de leitura importante para o hip-hop como processo de aquilombamento, Gonzalez (2020) argumenta que a cultura negra no Brasil é marcada por uma profunda conexão com as raízes africanas, mas também por um processo contínuo de recriação e ressignificação nas Américas. O hip-hop exemplifica essa amefricanidade ao integrar elementos da cultura africana e diaspórica, como o ritmo e a oralidade, em um contexto urbano e contemporâneo, criando uma linguagem cultural que dialoga com a luta, mas também com a festa por meio da celebração da identidade afro-ameríndia.

Stuart Hall (1996) em sua análise sobre identidade e representação cultural, nos convida a pensar o hip-hop como uma forma de “representação cultural”, onde as identidades negras são negociadas e reconfiguradas em resposta às condições de marginalização e exclusão social. No hip-hop, as letras “mandadas” pelo mestre de cerimônia – MC por meio do Rap, através das batidas da música conduzidas pelo disc jockey – DJ, das corpografias do *breakdance* B-boys e B-girls, da expressão artística do Grafite se tornam veículos de articulação de um discurso político que questiona as estruturas de poder existentes e propõe novas formas de sociabilidade na cidade.

Assim, o hip-hop enquanto processo de aquilombamento pode ser entendido como uma prática cultural de resistência, que, à semelhança dos quilombos, oferece à juventude negra um espaço para a construção de uma consciência coletiva e para a luta contra as diversas formas de opressão que enfrentam no cotidiano. Por meio do hip-hop, essa juventude reencontra suas raízes, rearticula suas identidades e fortalece a luta por reconhecimento e justiça social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A antropologia urbana é uma área da antropologia que estuda as dinâmicas sociais e culturais nas cidades. Originada no século XIX para entender culturas não ocidentais, a disciplina evoluiu para incluir contextos urbanos, refletindo criticamente sobre suas metodologias e desafiando narrativas eurocêntricas.

O campo de interesse da antropologia da cidade orbita em torno da investigação de aspectos como diversidade cultural, segregação social e adaptação em ambientes urbanos, focando na construção e desconstrução das identidades na e da cidade. Michel Agier (2015) ressalta que a abordagem epistemológica da antropologia urbana envolve a construção e desconstrução contínuas do objeto de pesquisa, sendo fundamental estudar a cidade a partir da perspectiva de seus habitantes para uma compreensão mais profunda das dinâmicas urbanas.

É neste contexto que o hip-hop na cidade de Porto Velho, mas especificamente o hip-hop da floresta organiza artistas e as comunidades que deram origem ao movimento e que muitas vezes foram estigmatizados por causa de aspectos raciais, condição socioeconômica e entendidas como atividades consideradas desviantes pela sociedade “dominante”.

Os elementos do hip-hop, como o rap, o MC, o DJ, o *breakdance* e o grafite, foram inicialmente vistos como formas de expressão “outsiders”, ou seja, indivíduos que estavam à margem da sociedade. Esses elementos culturais eram frequentemente associados à violência, criminalidade e pobreza, reforçando o estigma contra aqueles que participavam do movimento.

Contudo, estes jovens se apropriaram de seus estigmas e os ressignificam como símbolos de força, criatividade e identidade. Representados na arte, ética, estética, linguagem e corpografia reivindicando para si sua origem ancestral negra e originária a partir da identidade *beradêra*. Destacando como essas interações cotidianas moldam as identidades coletivas. Essas identidades devem ser entendidas não apenas como um conjunto de interações sociais, mas também pelo uso político e estratégico de seus sinais diacríticos.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, v. 21, p. 483-498, 2015.

ALVES, Valmir Alcântara *et al.* **De repente o Rap na educação do negro: o Rap do movimento Hip-Hop nordestino como Prática Educativa da Juventude Negra**. 2008.

AVELAR, Betânia Maria Zarzuela Alves de. **“Respeito é pra quem tem. Sou beradêro da linha do trem”: a construção da identidade beradêra na cidade de Porto Velho/RO**, 2024, 135 f.: il. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba– UFPB.

BARTH. Fredrik. A análise da Cultura nas Sociedades Complexas. *In*: BARTH. Frederik. 2000. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: ContraCapa.

BECKER, H. G. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

DIAS, Cristiane Correia. **Por uma pedagogia hip-hop: o uso da linguagem do corpo e do movimento para a construção da identidade negra e periférica**. 2018. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. São Paulo, Ed. Vozes, 1998.

DOS SANTOS, Quetila Ruiz Cavalcante; BECCÁRIA, Renata Assis; NORBERTO, Simone. Hip Hop da Floresta. Trabalho submetido ao XVI Prêmio Expocom 2009, na Categoria Jornalismo, modalidade Programa Laboratorial de Telejornalismo. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XVI Prêmio Expocom 2009 – Exposição da Pesquisa Experimental em Comunicação**. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/norte2009/expocom/EX18-0048-1.pdf> Acesso em 02 ago. de 2024.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Zahar, 2000.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, p.68-75, 1996.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. **Tempo social**, v. 15, p. 81-95, 2003.

MANESCHY, F., & FURTADO, L. G. (2016). A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), 24(24), 158-182.

MATTOS, Regiane Augusto de *et al.* **História e cultura afro-brasileira**. 2007.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Editora Perspectiva SA, 2020.

NASCIMENTO, Silvana. A cidade no corpo. Diálogos entre corpografia e etnografia. **Ponto Urbe**. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 19, 2016.

NICARETA, Samara Elisana; ABBEG, Valter Andre Jonathan Osvaldo. Outsider: uma exploração das teorias sociais de Becker e Elias & Scotson. **Interdisciplinaria de La Cultura y Sociedad**, v. 1, n. 1, p. 01-22, 2024.

SANTANA JUNIOR, Eduardo Augusto Melo de. **Cena Musical Beradera: em busca de uma identidade cultural**. Porto Velho, RO, 2019, 175 f.: il. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais). Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

FALCÃO NETO, José Muniz. Resignificações dos espaços urbanos a partir do skate: um estudo de caso na cidade de Mamanguape (PB). *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



4

JOSÉ MUNIZ FALCÃO NETO



# Ressignificações dos espaços urbanos a partir do skate: um estudo de caso na cidade de Mamanguape (PB)

José Muniz Falcão Neto<sup>1</sup>

## UM BREVE HISTÓRICO

Mamanguape é uma cidade situada no litoral norte paraibano, a 30 km da Baía da Traição e a 50 km da capital João Pessoa. O município é composto por diferentes grupos sociais e indivíduos que participam de diferentes práticas sociais e culturais, formada por pequenos agricultores, ex-operários, feirantes, pequenos e grandes comerciantes, famílias tradicionais e pessoas de outras localidades que migraram para a cidade por seus diversos motivos<sup>2</sup> (Falcão Neto, 2019). No que concerne às práticas esportivas, o município sempre foi contemplado com várias quadras e campos de futebol, sendo este esporte majoritário em toda Mamanguape. Contudo, diante de sua

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia pelo PPGA/UFPB, linha de pesquisa imagem, arte, patrimônio e performance, orientação de João Martinho Braga de Mendonça. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3857135250190292>. Email: [josemunizfalcaoneto@gmail.com](mailto:josemunizfalcaoneto@gmail.com).

<sup>2</sup> A interiorização das universidades públicas também foi uma ação que levou a ocupação da cidade por cidadãos de várias localidades do país.

diversidade sociocultural e seu processo de urbanização, na década de 90, surgem os primeiros skatistas da região do Vale do Mamanguape-PB<sup>3</sup>. Esta foi a primeira geração de skatistas do município, onde muitos frequentaram o antigo GP games<sup>4</sup> no centro da cidade. Além da prática do skate, estes moradores participavam de outros modos de lazer e sociabilidade (Magnani, 2003), sejam os jogos eletrônicos<sup>5</sup>, o surf, o futebol e entre outras atividades. Entretanto, parte da geração de skatistas dos anos 90, deixaram de praticar o esporte por falta de apoio das gestões públicas e espaços apropriados que abraçassem as possibilidades do skate.

Já no início dos anos 2000, alguns jovens se influenciam por esta antiga geração de skatistas e começam também a praticar o skateboard, junto a esses jovens está o autor deste artigo que inicia a prática do skate nos seus 15 anos de idade<sup>6</sup>. Concomitantemente, surgem os pilotos de bmx que iniciam a prática também na cidade juntamente com os skatistas. Inicialmente, a prática era na conhecida popularmente Praça da Matriz<sup>7</sup>, onde se colocavam um caixote e um corrimão para a execução das manobras. Como não havia pista de skate e até mesmo espaços específicos para estes jovens, os praticantes<sup>8</sup> disputavam a cidade com outros(as) cidadãos, chegando muitas vezes a conflitos com discussões verbais e físicas<sup>9</sup> com outros(as) moradores(as). Apesar das várias manifestações e projetos oferecidos à prefeitura do município nas suas diferentes gestões para a construção de uma pista, sempre se foi negado esse direito, acarretando a criminalização (Becker, 2008) do skate na cidade, não contemplando esses jovens com as políticas públicas, tornando-os cidadãos outsiders (Elias; Scotson, 2000) de sua própria cidade natal

<sup>3</sup> O Vale do Mamanguape compõe 9 cidades, sendo Mamanguape a cidade sede, município onde surgiram os primeiros skatistas. É vista atualmente como rainha do Vale, por seu prestígio histórico, cultural, econômico, social e político (Rodrigues, 2008).

<sup>4</sup> Antigo vídeo locadora de jogos eletrônicos localizada ao lado da minha residência, na rua Rodrigues de Carvalho, Centro. Local onde tive o primeiro contato com o skate. Durante o final da década de 90 e início dos anos 2000, foi um dos pontos de encontro dos skatistas da cidade.

<sup>5</sup> Na época o modelo Super Nintendo era quem tomava as videolocadoras.

<sup>6</sup> Há 17 anos que ando de skate.

<sup>7</sup> Praça São Pedro e São Paulo.

<sup>8</sup> Naquele momento majoritariamente composta por homens.

<sup>9</sup> Teve um caso de um skatista ao executar a manobra, acabou errando e o skate foi em direção ao carro que estava em movimento, causando um grande arranhão no carro. Imediatamente o motorista saiu do veículo e tomou o skate do skatista.



e até mesmo desviantes, como aponta Howard Becker (2008, p. 15):

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las. Regras sociais definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como “certas” e proibindo outras como “erradas”.

Esses impedimentos influenciaram a auto estima de alguns jovens, pois muitos deles deixaram de praticar o esporte por falta de incentivo. Mas outros continuaram e persistiram executando suas performances nas praças, ruas e quadras das cidades. O movimento provocado por esse grupo urbano, trouxeram diversas ressignificações dos espaços da cidade (Agier, 2011), pois as manobras eram executadas em bancos, corrimões, escadas, batentes, calçadas, bordas, lixeiras, lixos e/ou qualquer pedregulho que possibilitasse a execução das manobras (Machado, 2012). A cidade passa a tomar outro sentido para estes jovens (Agier, 2011), vista agora como uma pequena selva de concreto com vastas possibilidades e variações de viver na/a cidade.

Os *streetiros*, como se denominam os skatistas adeptos dessa modalidade, transitam pela cidade com um olhar apurado para certos equipamentos urbanos, que são vistos como obstáculos a serem superados. Desta forma, um corrimão não serve somente para dar segurança a quem utiliza uma escada, mas também para ser deslizado com o skate. Uma escada não é apenas para se passar de um nível ao outro, mas para ser pulada. Uma escultura não é só para ser olhada e apreciada, mas ao contrário, pode servir como uma inclinação propícia para manobras. Os exemplos se estendem aos bancos, as bordas, as placas de trânsito, etc (Machado, 2012, p. 172).

Ao penetrar na cidade e explorar os espaços urbanos, os skatistas vão se deparando com outros cidadãos que utilizam a cidade, assim, vão disputando a cidade com outros(as) moradores(as). Nestas disputas foi acionado pelo poder público em um momento na cidade de Mamanguape, a proibição da prática em algumas praças públicas. Isso ainda mais afetou os praticantes, porque os espaços foram fican-

do cada vez mais escassos. Nos tempos remotos a cidade não possuía asfalto e mesmo com a sua pavimentação<sup>10</sup>, a proibição continuou e o asfalto não era tão macio para que facilitasse o tráfego do skate na pista<sup>11</sup>. Com a proibição e as divergências com outros(as) moradores(as), skatistas<sup>12</sup> foram criando estratégias dentro da pequena cidade de Mamanguape<sup>13</sup> para contornar os impedimentos desta prática urbana.

Uma das estratégias (Certeau, 1998) era negociar quadras poliesportivas com colégios municipais ou até mesmo se apropriar de espaços vazios e abandonados. Outra maneira encontrada pelos praticantes na cidade, foi exercitar o skate na madrugada, quando não há tráfego de carros e pedestres nas ruas. Um modo de apreciar a cidade com os pés no skate e no chão (Ingold, 2015). Foi nesta dura caminhada que atualmente a geração 2000 fez influenciar outros jovens da cidade, este fortalecimento possibilitou uma maior organização na luta pelo direito à cidade e na construção de equipamentos urbanos para dar suporte a esta modalidade<sup>14</sup>. Nas tentativas de apropriação dos espaços, os skatistas também foram praticar suas manobras na quadra da UFPB/Campus IV – unidade Mamanguape<sup>15</sup>, ao mesmo tempo que já vinha sendo construída a primeira pista de skate do Vale do Mamanguape.

Nos próximos parágrafos quero esboçar de maneira sucinta as negociações para a construção da pista de skate para posteriormente adentrar no que mais interessa, as ressignificações do espaço urbano da Praça Senhor do Bonfim, após a construção da pista de skate. Assim, portanto, este artigo tem como proposta fazer breves descrições de como os skatistas ocupam, agenciam e negociam os espaços na/da praça e da pista de skate, os quais geram construções artísticas e tensões com outros grupos e cidadãos.

---

<sup>10</sup> A cidade só foi asfaltada por volta de 2004 e 2006.

<sup>11</sup> Os pilotos de bmx não sofreram tanto com a qualidade do asfalto, pois as rodas das bicicletas serem maiores e conseguirem driblar os buracos e o asfalto ruim.

<sup>12</sup> Os skatistas também andam com o grupo de bmx.

<sup>13</sup> Segundo os dados do IBGE, Mamanguape possui atualmente 44.599 residentes. Link: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pb/mamanguape.html>. Acesso: 14 ago. 24.

<sup>14</sup> Vale destacar que o pessoal do bmx sempre esteve ao lado dos skatistas, mas neste momento quero me concentrar apenas em um grupo urbano, os skatistas.

<sup>15</sup> O campus é dividido em duas cidades, Mamanguape e Rio Tinto.

## ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA: A FORMAÇÃO COLETIVA

Desde o início dos anos 2000<sup>16</sup> os praticantes foram amadurecendo, participando de alguns eventos e assistindo as produções audiovisuais no intuito de cada vez mais compreender os circuitos e os cenários que estão atrelados ao universo do skate. Nesse processo de construção e diálogo coletivo, juntamente com a “observação do familiar” (Velho, 1978), do urbano (Lacarrieu, 2007; Park, 1987) e do cotidiano (Pais, 2010) fui percebendo mais a necessidade de nos organizarmos coletivamente para interagir e discutir políticas públicas voltadas para as práticas juvenis, com a principal pauta de conseguir um espaço adequado e específico para a prática dos esportes radicais<sup>17</sup>.

Todavia, antes de adentrar nas descrições das formações e das lutas pelo direito à cidade, faço um destaque muito importante no cenário do skate que proporcionou uma grande visibilidade aos esportes radicais sejam na sua desmarginalização e esportivização (Machado, 2021; Silva, 2010). No ano de 2021 foi realizado as Olimpíadas de Tóquio, onde o skate pela primeira vez estava na competição com atletas brasileiros(as) na modalidade street<sup>18</sup> e park<sup>19</sup>. Na competição os(as) atletas brasileiros(as) trouxeram algumas medalhas, Rayssa Leal conquistou a medalha de prata na modalidade street feminino, Kelvin Hoefler a medalha de prata na modalidade street masculino e Pedro Barros a medalha de prata no skate park<sup>20</sup>. A conquista das medalhas mais a exposição e compartilhamento das imagens desses atletas na televisão e nas redes sociais, tomaram conta da opinião pública do Brasil. Inesperadamente, foram surgindo várias pistas de skate em diversas cidades do país, aumentando as vendas das peças de skate, chegando ao ponto de se esgotarem em várias lojas<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Aqui faço um recorte da minha geração de praticantes. Há, porém, praticantes anteriores a esta data que atualmente não andam de skate ou bmx.

<sup>17</sup> A pista de skate não só se limita à prática do skateboard, mas também, patins, bmx e patinete.

<sup>18</sup> Pista de skate que simula os obstáculos encontrados na rua.

<sup>19</sup> Conhecida por ser num formato de uma grande piscina que proporciona a execução de manobras aéreas.

<sup>20</sup> <https://cemporcentoskate.com.br/tag/olimpiadas/>. Acesso: 23 jul. 24.

<sup>21</sup> No mês de outubro de 2020, tinha consultado algumas lojas de João Pessoa-PB para comprar um shape (madeira onde posiciona-se os pés do(a) skatista), mas recebi a notícia de que não havia peças nas lojas por uma alta procura de skate na cidade.

Na Paraíba, não foi diferente, várias prefeituras construíram pistas de skate, porém, a execução de alguns desses equipamentos urbanos foram realizadas sem pareceres técnicos. Com isto, muitas pistas foram formatadas de maneira incorreta, ficando muitas vezes em desuso<sup>22</sup> por não seguir os ângulos e metrificações adequadas. Seguindo essa onda de entusiasmo, a prefeitura de Mamanguape após alguns dias do campeonato de skate nas Olimpíadas, compartilha nas redes sociais em suas páginas oficiais (Facebook e Instagram) o projeto em 3D da Praça Nosso Senhor Bonfim, onde na parte superior da praça seria construída uma pista de skate<sup>23</sup>. Entretanto, vale salientar que já vínhamos a anos lutando e pressionando as diferentes gestões municipais para a construção de uma pista de skate na cidade.

Ao visualizar junto com outros praticantes o projeto, verificamos que a projeção da pista estava com medidas completamente fora dos padrões e que não teria sentido algum fazer uma pista de skate do modo que estava no projeto 3D da prefeitura. Sendo assim, imediatamente convoquei uma reunião com o nosso grupo<sup>24</sup> e decidimos durante uma roda de conversa<sup>25</sup>, ao lado da minha residência, criar um coletivo para que chegássemos na prefeitura de maneira formal e organizada<sup>26</sup>. Ao encerrarmos a reunião, marcamos alguns pontos a serem discutidos e quais secretarias deveríamos procurar, encaminhando que iríamos contatar a secretaria de obras e o arquiteto do projeto da praça.

---

<sup>22</sup> Participo de três grupos de Whatsapp de skate, os quais são compostos por presidentes de associações e coletivos de esportes radicais do estado. Nesses grupos, foram várias vezes compartilhadas fotos e relatos de pistas de skate construídas de forma incorreta nos interiores da Paraíba.

<sup>23</sup> Link de acesso: Prefeitura de Mamanguape (@prefeiturademamanguape). Fotos e vídeos do Instagram. Acesso em 13 jul. 24.

<sup>24</sup> Temos um grupo no Whatsapp que marcamos o horário dos nossos roles e entre outras atividades associadas as práticas esportivas.

<sup>25</sup> Estiveram presentes na reunião aproximadamente 15 praticantes. Presentes também estavam alguns integrantes do grupo de break Style form Crew da cidade de Mamanguape.

<sup>26</sup> Naquele momento já vinha participando dos grupos de skate da PB e tinha conhecimento da ASSERB (Associação de Esportes Radicais de Bayeux), sendo integrante desta associação o sociólogo, skatista e militante Claudiován Silva, o qual mantemos contato e diálogo sobre a cena do skate na PB e no Brasil há bastante tempo.

## DIÁLOGOS, CRIAÇÃO E INTERVENÇÃO DO CERVM<sup>27</sup>

Antes de iniciar esse subcapítulo, quero destacar da importância de fazer essa contextualização, pois a formação do CERVM é muito importante dentro do cenário skateboard da cidade, a partir dele temos realizado eventos e promovido encontros na pista de skate que fortalecem as sociabilidades e o lazer na Praça Senhor do Bonfim. Sendo assim, com o anúncio da reforma da Praça Senhor do Bonfim<sup>28</sup>, nossa primeira visita a secretaria de obras e ao arquiteto foi no dia 28 de julho de 2021. Nesse instante explicitamos as necessidades das readequações da pista e o quanto seria necessário participarmos em conjunto com a prefeitura para a execução desse equipamento urbano. Iniciamos nosso diálogo comunicando que falávamos enquanto grupo organizado, intitulado CERVM (Coletivo de Esportes Radicais do Vale do Mamanguape)<sup>29</sup>. Saímos desse encontro satisfeitos com a abertura e a sensibilidade das secretarias enquanto as nossas demandas e retomamos o próximo contato no dia 03 de agosto de 2021<sup>30</sup>.

Desde esse primeiro contato foram várias reuniões até chegarmos a uma definição de como seria a pista, entre discussões convergentes e divergentes, a pista foi construída e inaugurada no dia 05 de setembro de 2022. A primeira pista de skate do Vale do Mamanguape, fruto de uma mobilização por parte dos skatistas e bmx's de várias gerações. Abaixo, algumas imagens das reuniões com o arquiteto e experimentos da angulação da pista.

---

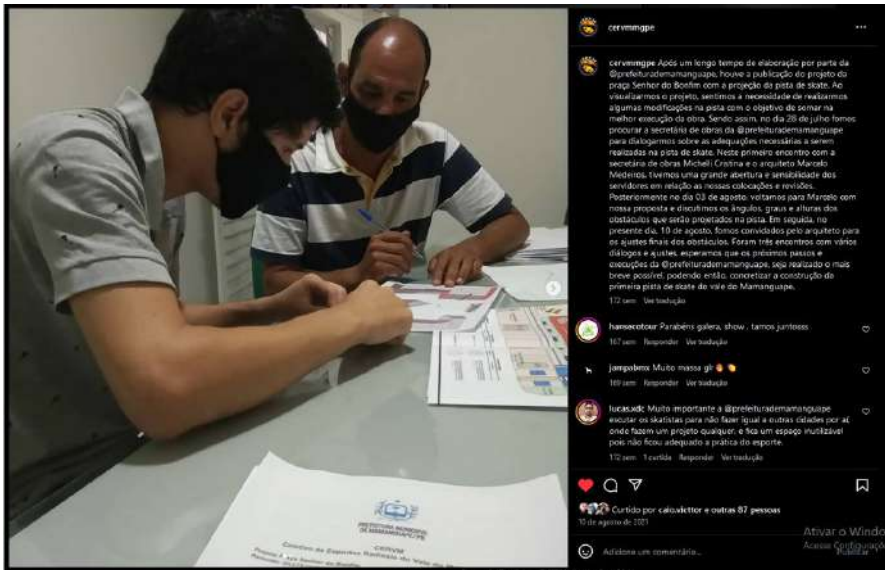
<sup>27</sup> Coletivo de Esportes Radicais do Vale do Mamanguape. Link do coletivo no Instagram: <https://www.instagram.com/cervmmgpe/>. Acesso: 13 jul. 24.

<sup>28</sup> Popularmente conhecida como Praça Sem Fim.

<sup>29</sup> Quando a prefeitura publicou seu projeto 3D no Instagram, acionamos várias associações e coletivos de skate e esportes radicais da Paraíba para comentarem e pressionarem a prefeitura no Instagram.

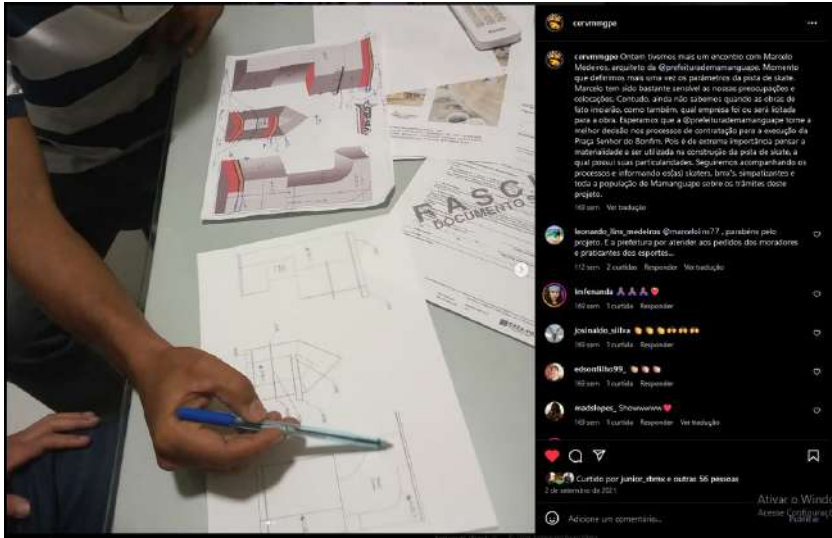
<sup>30</sup> Estrategicamente escolhemos duas pessoas para ir ao encontro com as secretarias. Sendo eu e Eduardo Esterferon os responsáveis por fazer os diálogos na prefeitura.

**Figura 1:** Encontro do dia 03 de agosto de 2021 com a primeira proposta da pista elaborada pelo coletivo. Local: Secretaria de obras, cidade de Mamanguape-PB, uma das sedes da prefeitura, rua Marcos Barbosa. Print da tela do computador, fotografia tomada por José Muniz pelo celular. Em primeiro plano está Eduardo Esterferson do CERVM e ao seu lado o arquiteto Marcelo Medeiros<sup>31</sup>.



**Figura 2** - Print da tela do computador. Encontro do dia 02 de setembro de 2021 com a proposta da pista em elaboração 2D por Marcelo Medeiros e com todas as metrificações sugeridas pelo coletivo. Local: Secretaria de obras, cidade de Mamanguape - PB, uma das sedes da prefeitura, rua Marcos Barbosa. Fotografia tomada por José Muniz pelo celular. No momento o arquiteto explica as projeções realizadas na planta [ver próxima página].

<sup>31</sup> Data de acesso 24jul24. Print da tela do computador. Endereço: [https://www.instagram.com/p/CSZ8iBpH\\_Ke/](https://www.instagram.com/p/CSZ8iBpH_Ke/).



**Figura 3** - Print da tela do computador. Local Praça Senhor do Bonfim, José Muniz testando uma das entradas da rampa, um dos obstáculos da pista. Vídeo gravado pelo integrante do CERVM Warllen Costa.





Com as sugestões sugeridas pelos próprios skatistas e bmx's, houve a construção e inauguração da pista. Não só da pista, pois houve uma reforma geral da praça, oferecendo vida e movimento ao espaço que até então estava esquecido pelo poder público. Vale ressaltar, que a praça se localiza em um ponto "periférico" da cidade, o bairro do Alto do cemitério, esta localidade é vista muitas vezes por olhares estereotipados, marginalizando os(as) moradores(as) e o bairro, colocando esses cidadãos numa posição de desviantes.

Quero dizer, isto sim, que grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como outsiders. Desse ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um "infrator". O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal<sup>32</sup> (Becker, 2008, p. 21 e 22).

Com a reforma da praça e a construção da pista, o bairro toma outro olhar e vivência, movimentando a economia local com os quiosques, mais a sociabilidade e o lazer promovido pelo parquinho para as crianças e a pista de esportes radicais<sup>33</sup>. A seguir farei os principais apontamentos deste artigo.

## **A PISTA DE SKATE E AS RESSIGNIFICAÇÕES DO ESPAÇO URBANO**

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a 'o-posição' (nossa maneira de opormos), nem a 'im-posição' (nossa maneira de impormos), nem a 'pro-posição' (nossa maneira de propormos), mas a 'ex-posição', nossa maneira de 'ex-pormos', com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe,

---

<sup>32</sup> 6. M. Dalton, *Mai Who Manage*, p. 275.

<sup>33</sup> Pois contempla não só a modalidade skate, mas a bmx, os patins e o patinete.

ou se impõe, ou se propõe, mas não se ‘expõe’. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre. (Bondía, 2002, p. 25 *apud* Ferraz, 2014, p. 38).

Nesta seção discutirei os principais objetivos deste artigo, a pista de skate e as ressignificações do espaço urbano, um estudo da/na cidade através da antropologia urbana (Lacarrière, 2007; Park, 1987) para refletir como esse equipamento urbano redirecionou as atividades da Praça Senhor do Bonfim e aflorou atividades artísticas de alguns skatistas. Para tal, terei como base as experiências dos skatistas, mais especificamente, a de Spiga, skatista de Mamanguape. Através da sua experiência de vida tentarei explicar as diversas consequências que o skate e a pista de skate trouxeram a Praça Senhor do Bonfim e a própria vivência dos skatistas de experimentar a cidade.

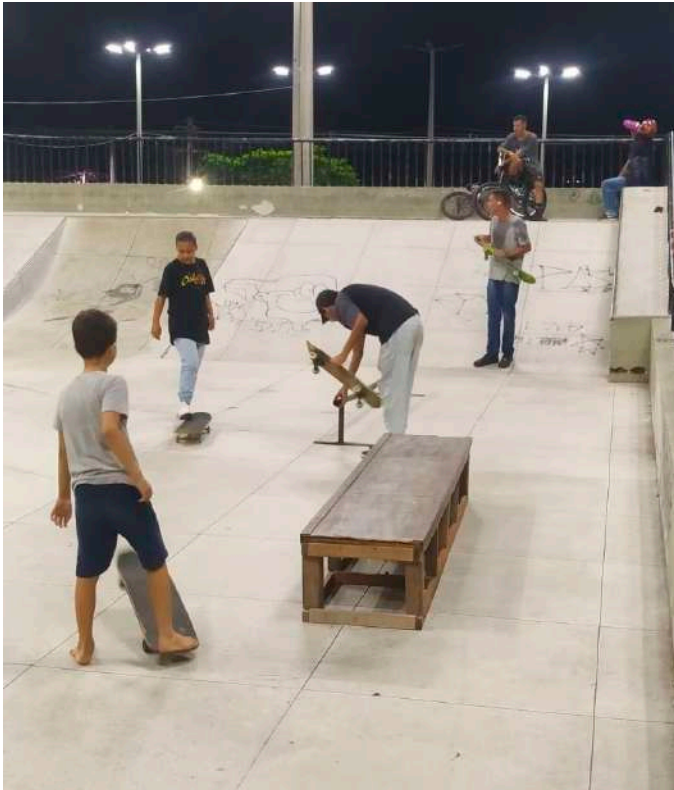
Contudo, antes de iniciar os diálogos com o interlocutor, quero destacar algumas ações e interações que expõem os conflitos e as diferentes apropriações deste equipamento urbano na Praça Senhor do Bonfim. Antes da pista, a cidade era palco para as execuções das manobras dos skatistas sejam em praças, ruas ou qualquer local que fosse skatável<sup>34</sup>, isto é, que possibilitasse a prática esportiva. Com a construção da pista, uma das primeiras ações observadas é que o skatista é retirado da rua e realocado à pista de skate. Quando isso acontece, ele começa a deixar de ser um outsider e/ou desviante (Becker, 2008 Elias; Scotson, 2000) e passa a ser visto por um olhar mais esportivo, não criminalizado, e ao mesmo tempo, espetacularizado por sua prática esportiva estar nas olimpíadas, como também, até aquele momento não se viam skatistas em uma pista de skate na cidade.

O que se observa é que esse equipamento urbano redimensionou as práticas esportivas radicais no município e fez gerar encontros de vários cidadãos de localidades outras da região do Vale do Mamanguape - PB e de cidades mais distantes do Vale, seja a capital João Pessoa e outras regiões com escalas populacionais maiores que Mamanguape, a exemplo de Guarabira, João Pessoa e Campina

<sup>34</sup> Termo utilizado pelos(as) skatistas para referenciar um local que é possível à prática de skate.

Grande. Pois muitos que andam de skate nas cidades vizinhas, começaram a vir para Mamanguape-PB e ocupar os espaços da praça. Destaque importante para alguns surfistas da Baía da Traição que também fizeram deslocamentos para a pista, tornando a praça Senhor do Bonfim um espaço a mais nos seus circuitos de lazer (Magnani, 1991). Essa dinâmica foi fortalecendo a cena skateboard da cidade, onde se criaram eventos como best tricks<sup>35</sup> que ainda mais potencializaram a comunidade skateboard da região.

**Figura 4** - Fotografia tomada por celular. Acervo do autor. Praça Senhor do Bonfim, pista de esportes radicais. Best Trick de verão 2024. Realizado no dia 08 de fevereiro de 2024

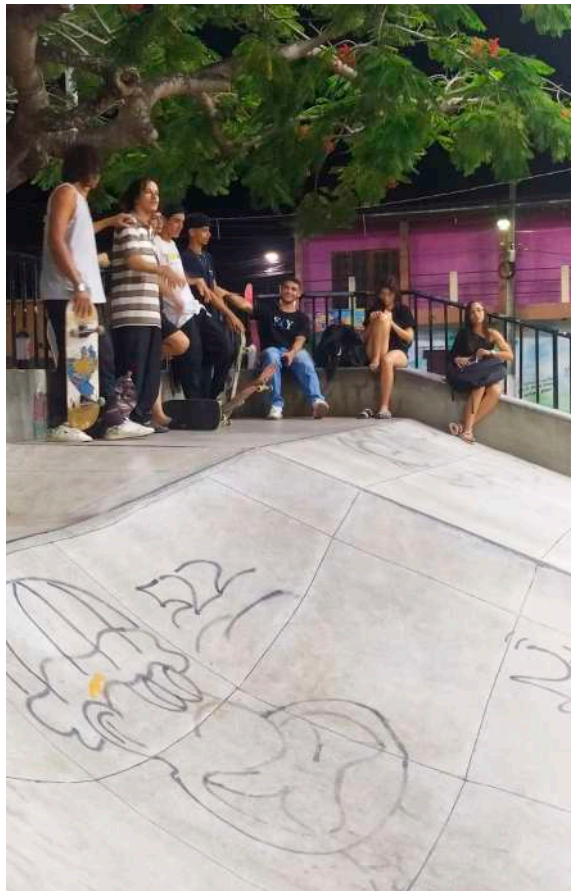


---

<sup>35</sup> Quer dizer melhor manobra, onde skatistas executam suas manobras de maior dificuldade em diferentes obstáculos.

Ao observar a imagem vemos diferentes gerações de skatistas. Algo de extrema relevância é a apropriação do esporte pelas crianças e meninas, ainda que em menor número e de maneira às vezes esporádicas, o público feminino nas suas diferentes gerações tem se aproximado do skate e contribuindo fortemente com a cena local. Ao fundo, temos dois bmx's que também fazem uso da pista e estavam participando do evento. Apesar desse equipamento urbano proporcionar as manobras com seus obstáculos, os(as) praticantes também utilizam de caixotes e corrimão de quando ainda andavam nas ruas e quadras poliesportivas.

**Figura 5** - Fotografia tomada por celular. Acervo do autor. Praça Senhor do Bonfim, pista de esportes radicais. Best Trick de verão 2024. Realizado no dia 08 de fevereiro de 2024



Na figura 5 vemos os skatistas que participaram da best trick, todos de Mamanguape, temos também duas garotas que são companheiras de dois skatistas da foto. Mas quero me atentar nesse momento à observação do desenho no chão da pista, feito por um dos skatistas locais. A pista não é só palco para as manobras, mas também para a produção artística dos skatistas. Outro ponto a se destacar é que antes da construção da pista e a reforma na praça, havia uma quadra poliesportiva onde alguns moradores da comunidade do Alto do Cemitério jogavam futebol. Mas com a reforma da praça, a quadra foi demolida e os futebolistas ficaram sem seu espaço, acarretando na apropriação de alguns desses praticantes do futebol na pista de esportes radicais, tensionando conflitos com skatistas, bmx e os praticantes dos patins.

Outro movimento é de crianças que utilizam as rampas como escorregos. Estas adaptações têm tensionados conflitos com os esportistas radicais, que muitas vezes, tem que dialogar e explicar a real função da pista para retirar estes cidadãos do recinto e não causar acidentes. Contudo, é importante mencionar pontos positivos destas apropriações, as quais formalizam a ocupação da praça e a geração de lazer e sociabilidade através das ocupações por diferentes formas e gerações de jovens.

Para além desses apoderamentos, temos também o pessoal do hip-hop que realiza suas sifers<sup>36</sup> e treinos de dança na pista de skate, seja quando tem eventos de skate ou não<sup>37</sup>. A pista, neste sentido, é um local que possibilita a prática livre de outros grupos, que em certa medida, também são ou foram criminalizados ou vistos como desviantes (Becker, 2008) por suas maneiras de se vestirem, de perceberem e de viver o cotidiano.

Dito isto, a partir de agora vou me atentar como a pista tem sido explorada e acionado outros aspectos artísticos dos seus frequentadores, os quais apropriam-se da pista e da cidade de Mamanguape-PB. Para tal, me apoiarei da experiência de vida de Spiga, skatista, mototaxista e pixador. Ao começar a praticar o skate, o

<sup>36</sup> Termo utilizado pelos b-boys e b-girls para classificar pequenas batalhas de danças.

<sup>37</sup> Essa dinâmica pode ser vista nesse link: [https://www.instagram.com/reel/CmPRzDnu8aH/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==](https://www.instagram.com/reel/CmPRzDnu8aH/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==). Acesso: 16 ago. 2024.

skatista Spiga começou a se interessar por outros universos que estão associados ao skate. E algumas dessas novas conexões foram aparecer dentro da pista de skate, onde esse equipamento urbano possibilitou ao skatista realizar intervenções artísticas na pista, como também, fora dela<sup>38</sup>.

Segundo Spiga,

A pista de skate na vida de todo skatista é como um lar paralelo ao seu, uma nova casa. E nada agrada mais ao dono do que deixar sua casa de acordo com seu gosto, isso transmite mais um sentimento de acolhimento do ambiente em que o skatista está inserido. A arte através da lata tinta decorre desse sentimento de poder se expressar mais e mais, não só com o skate, mas com algo para que possamos ser notados, uma forma de dizer “olha, eu estou aqui!”. (Relato de Spiga, 12 ago. 24)<sup>39</sup>

**Figura 6** - Print da tela do computador. Foto de Spiga. Acervo do skatista. Local: Pista de skate Senhor do Bonfim, Mamanguape-PB [ver próxima página].



<sup>38</sup> Quero destacar que outros indivíduos ligados ao hip hop têm realizado intervenções artísticas através do grafitti e do pixo dentro da pista. Mas para este artigo ficarei apenas com a experiência do skatista Spiga.

<sup>39</sup> A entrevista foi realizada pelo whatsapp. O colaborador respondeu de forma escrita/texto.



Não só dentro da pista suas intervenções se aplicam, o ato de se apropriar da pista excedem muros, alimentando o desejo de viver a cidade. Quando o próprio skatista afirma “O skate também foi e é usado por mim como válvula de escape criativa, normalmente por ser um movimento/ideologia você sente-se tentado a ultrapassar mais do que a barreira de expressão do skate, aí entra em ação a ARTE, através de sons, pinturas e etc, poder se expressar” (Relato de Spiga, 12 ago. 24).

**Figura 7** - Print da tela do computador. Foto de Spiga. Acervo do skatista. Local: Mamanguape-PB.



Aqui fica explícito como a pista e o skate acionam outras agências no skatista, quando ele começa a interagir com o urbano de maneira que conteste as estruturas dominantes da cidade (Pereira, 2010) a partir das suas expressões com a latinha de tinta. Foi observado que as ações deste skatista começaram a ocorrer após a



construção da pista de esportes radicais. Deste modo, ela é palco de várias agências, não só dos praticantes dos esportes radicais, como já mencionado em parágrafos acima. Mas é utilizada de várias maneiras, seja para a prática esportiva ou como uma tela a céu aberto. Assim, portanto, fica perceptível que a pista reconfigura o espaço da praça e a própria cidade, quando os skatistas também transitam pelo município através das agências promovidas e associadas ao universo do skate que ainda mais são afloradas com a construção desse equipamento urbano.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do artigo foi debater como a pista de skate reconfigurou não só o espaço urbano da praça Senhor do Bonfim, mas também, como ela foi consequente na vida dos skatistas na cidade de Mamanguape-PB. Como dito no início do artigo, além de antropólogo, sou skatista e a pista também reconfigurou minha cotidianidade, quando formalizo um coletivo, começo a organizar eventos locais, participar de reuniões com federações e associações do estado da Paraíba e observar as transformações locais ocorridas no decorrer do tempo desde a construção da pista de skate.

Como bem apontou Spiga “a pista de skate sempre surge como um alavanque e motivação na vida do skatista, antes aquele que buscava espaço entre ruas e calçadas hoje tem um espaço 100% dedicado à prática de sua atividade. Então, conseqüentemente, se há infraestrutura, há avanço.” Os avanços são em múltiplas direções, desde melhores performances e execuções das manobras, à formação de uma sociabilidade e lazer até não existentes na cidade, a movimentação contínua de pessoas na praça com os quiosques e seus clientes. Em que muitos destes vão para a pista de skate com seus filhos e filhas para observarem as manobras dos skatistas, quando muitas vezes, esse ato de olhar influencia as suas crianças à prática do skate. Logo, o que se tem percebido é que esse fluxo social contínuo provoca uma intensa interação social da juventude mamanguapense,

quando constatamos várias gerações ocupando os espaços da praça e da pista de esportes radicais, contribuindo assim, para o redimensionamento e ressignificações constantes dos usos dos espaços públicos em torno da Praça Senho do Bonfim.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. SP: Terceiro Nome. 2011.

BECKER, Howard. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2008.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. São Paulo, Ed. Vozes, 1998.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.: 2000.

FALCÃO NETO, M. José. **Etnografia das memórias cinematográficas no vale do Mamanguape PB**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

FERRAZ, A. L. C. Etnografia em filme e ensino de antropologia: apontamentos de sala de aula. *In*: FERRAZ, A. L. C; MENDONÇA, J. M. B. (orgs.). **Antropologia Visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília: ebooks ABA, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

INGOLD, Tim. A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés. *In*: INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

- LACARRIEU, M. *Una antropología de las ciudades y las ciudades de los antropólogos*. **Nueva Antropol.** vol. 20 n. 67 México, may. 2007.
- MACHADO, Giancarlo M. Carraro. **De skate pela cidade:** quando o importante é (não) competir. cadernos de campo, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.
- MACHADO, Giancarlo M. Carraro. Os enquadramentos da cidadindade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo. **Revista de Antropologia** (São Paulo, Online) | v. 64 n. 3: e189652 | USP, 2021.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Revista Horizontes Antropológicos**. Etnografias 2009. Porto Alegre Ed. UFRGS. p.129 a 156.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço:** cultura popular e lazer na cidade. 3ª ed. – São Paulo: Hucitec/UNESP, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **“Os Pedacos da Cidade”**. Relatório de Pesquisa, São Paulo, Departamento de Antropologia, USP, 1991.
- OLIVEN, Rubem Oliveira. **A antropologia de grupos urbanos**. 6. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- PAIS, José Machado. O “corre-corre” do cotidiano no modo de vida urbano. **Revista Tomo** - São Cristóvão - SE Nº 16 jan./jun. 2010.
- PARK, Robert Ezra. A cidade sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano. *In:* Velho, Otávio (org.). **O Fenômeno Urbano**, RJ, Guanabara, 1987.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. **As marcas da cidade:** a dinâmica da pixação em São Paulo. Lua Nova, São Paulo, 79: 143-162, 2010.
- RODRIGUES, Adiel Alves. **Panorama de mamanguape:** Uma exposição histórica do município. Recife: COMUNIGRAF, 2008.

SILVA, Claudiovan Ferreira. **Do lazer a profissão: um estudo sobre o processo de esportivização do Skate em João Pessoa**. 2010.

Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa, 2010.

VELHO, Gilberto. 'Observando o familiar'. *In*: Nunes, Edson de O. (Org.) **A aventura sociológica**. RJ: Zahar, 1978.

ROCHA, Luísa Câmara. Cidade, prisão e tráfico de drogas: disputas faccionais em João Pessoa. In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



5

LUÍSA CÂMARA ROCHA



## Cidade, prisão e tráfico de drogas: disputas faccionais em João Pessoa

Luísa Câmara Rocha<sup>1</sup>

Como as disputas faccionais constituem as práticas urbanas de uma cidade? Ou ainda, como é constituída a cidade que é perpassada por práticas urbanas conflituosas e de disputa constante entre facções criminosas que atuam no mercado de drogas ilícitas? É a partir desses questionamentos centrais que o presente trabalho se desenvolve, tendo como a análise as práticas urbanas cotidianas a partir as relações estabelecidas entre cidade, prisão e territórios faccionados na capital paraibana.

Para tanto, em um primeiro momento são apresentadas as disputas faccionais entre Okaida, Nova Okaida, Estados Unidos, Primeiro Comando da Capital (PCC) e Comando Vermelho (CV) que permeiam João Pessoa e região metropolitana, tendo a porosidade entre a prisão e os bairros periféricos enquanto canais em constante

<sup>1</sup> Doutoranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGC/UFPB). Advogada Popular e Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Pesquisa e Extensão em Subjetividade e Segurança Pública (LAPSUS-UFPB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7066670793819001> E-mail: [luisacamara-rocha@gmail.com](mailto:luisacamara-rocha@gmail.com)

e continua comunicação. Posteriormente, é apontado como os processos de criminalização e repressão que permeiam esses territórios são elementos constitutivos da/na produção de territorialidades periféricas. Desloca-se, ainda que de maneira preliminar, as reflexões da cidade para os trânsitos na cidade (Agier, 2011).

Por fim, importante pontuar que as análises apresentadas aqui partem de dados preliminares com alguns interlocutores, sendo fruto de uma pesquisa de doutorado ainda em andamento. A metodologia utilizada tem base na pesquisa empírica de natureza etnográfica e na análise documental, partindo do diálogo interdisciplinar com a Antropologia e as Ciências Sociais, sobretudo nos estudos referente a antropologia urbana e sociologia do crime.

### **A CIDADE EM DISPUTA: DINÂMICAS FACCIÓNAIS EM JOÃO PESSOA**

O ano era 2014 e eu chegava em João Pessoa para cursar o mestrado em ciências jurídicas na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) tendo como local de pesquisa de campo um centro socioeducativo de internação para adolescentes meninas. Em pesquisas anteriores havia verificado um processo de masculinização entre as adolescentes que cumpriam medida socioeducativa de internação na cidade de Recife/PE como meio para se obter a liderança naquela unidade (Rocha, 2013). Chegava em João Pessoa, assim, com o objetivo de investigar se esse mesmo processo de masculinização restrito ao período da execução da medida de internação também ocorria com as adolescentes internadas na Casa Educativa<sup>2</sup>.

No entanto, à medida que a pesquisa de campo com as adolescentes se desenvolvia suas falas levavam a pesquisa para outros caminhos. As facções urbanas em João Pessoa da Okaida e Estados Unidos, o tráfico de drogas e as relações constitutivas e construídas

---

<sup>2</sup> Na época da pesquisa de campo do mestrado o centro socioeducativo para execução de medida de internação para adolescentes do sexo feminino era chamado de Casa Educativa. Atualmente o centro passou por uma reforma e foi nomeado como Centro Socioeducativo Feminino Rita Gadelha, sendo a única unidade do estado da Paraíba que acolhe adolescentes do sexo feminino.



de gênero e sexualidade dentro dessas facções tomaram a centralidade das entrevistas com minhas interlocutoras. As adolescentes pouco sabiam sobre as origens das facções, seja pelo caráter difuso e nebuloso das informações, seja pelas baixíssimas posições que ocupavam dentro da dinâmica faccional o que fazia com que algumas informações consideradas sensíveis não fossem compartilhadas com elas (Rocha, 2016).

Não é sabido ao certo em que momento essas facções surgiram em João Pessoa ou como surgiram, isso ocorre pelo caráter difuso das informações referentes a esses grupos, tanto por parte do sistema de justiça criminal, como por parte das/os próprios integrantes. No sistema de justiça criminal e nas políticas de segurança pública essas facções são nomeadas de forma ampla enquanto organizações criminosas e, em grande medida, a lógica que aparece dentro da persecução criminal é no sentido de quase um espelhamento das facções locais/regionais as organizações do Primeiro Comando da Capital (PCC) e do Comando Vermelho (CV), que possuem atuação nacional e surgiram nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente.

Por outro lado, apesar das divergências entre os próprios integrantes das facções sobre o início delas em João Pessoa, o que há de consenso é que além do surgimento da Okaida e Estados Unidos terem acontecido dentro do ambiente prisional, elas rapidamente se inseriram em alguns bairros da cidade, principalmente os bairros de Mandacaru, Ilha do Bispo, São José, Alto de Mateus e Novais (Matias, 2016). Além disso, os integrantes das facções assumem, por vezes, uma narrativa que é megalomaniaca quando referente as facções que fazem parte, ou ainda, de ridicularização quando referente a facção rival (Rocha, 2016; Matias, 2016; Pereira, 2015).

Milena Matias (2016) em seu trabalho com homens presos e integrantes das facções Okaida, Estados Unidos e do Primeiro Comando da Capital (PCC), no Presídio Silvio Porto em João Pessoa, aponta que o surgimento das facções Okaida e Estados Unidos aconteceu dentro de outro presídio da capital paraibana, a Penitenciária Flósculo da Nóbrega, mais conhecida como Presídio do Roger. Segundo seus interlocutores, a facção da Okaida surge inspirada em

Osama Bin Laden após o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 aos Estados Unidos. Já a facção dos Estados Unidos surge como resposta as discordâncias das supostas práticas violentas da facção rival, principalmente relacionado aos assassinatos de familiares de pessoas faccionadas como forma de acerto de contas. Enquanto que o Primeiro Comando da Capital (PCC) chega na cidade a partir de alguns integrantes que cumprem pena do presídio do Roger, tendo feito alianças pontuais com os Estados Unidos (Matias, 2016).

Ingrydy Pereira (2015) que realizou pesquisa de campo no Centro Socioeducativo Edson Mota (CSE), local de internação destinado para adolescentes do sexo masculino que estão cumprindo medida socioeducativa de internação, descreve que quando o adolescente é levado ao CSE, uma das primeiras medidas tomadas pela direção da instituição é saber a qual facção ele pertence, a fim de direcioná-lo a ala da facção que faz parte, visando preservar sua integridade física. Pontua ainda que devido às rivalidades entre as facções, as turmas e horários das aulas precisam ser minuciosamente selecionados, para não correr o risco de adolescentes rivais se cruzarem nos corredores, ocasionando situações em que uma aula é assistida apenas por três ou quatro alunos (Pereira, 2015).

O que se percebe é que as disputas faccionais nos bairros periféricos e nas prisões de João Pessoa não acontecem de forma descolada do que já vem sendo percebido em outros estados do nordeste brasileiro: um crescente processo de surgimento, consolidação e expansão das facções na região Nordeste do país, sobretudo nas periferias urbanas. Não existe, no entanto, “um dia” em que as facções chegam ao Nordeste ou migram para a região, o que aconteceu, na verdade, é uma troca intensa de expertises para prática de crimes e organização interna de grupos no formato de uma facção criminosa. Esse processo deu origem a novas redes de aliança e/ ou de rivalidades, permitindo que grupos locais fossem incorporados a coletivos maiores constituídos por pessoas envolvidas na prática de crimes (Melo, Paiva, 2021).

O termo *nordestinação da violência* foi criado pelo Fórum Popular de Segurança Pública do Nordeste (FPSP-NE), para denomi-

nar esse processo de expansão da violência urbana nas cidades do Nordeste Brasileiro, sobretudo nas periferias urbanas. Esse processo surge a partir dos anos 2000 com a nacionalização do PCC e do CV que se concentravam na região Sudeste e se expandiram para outras regiões com o objetivo de conquistar novos mercados varejistas de drogas e rotas para o seu transporte. Essa movimentação foi influenciada pelos rearranjos do tráfico de drogas na América Latina e modificou as dinâmicas da violência urbana nos estados da Região Nordeste, que se transformaram em entrepostos comerciais no mercado internacional de drogas, tendo em vista suas localizações geográficas (Marques, Cotrim, 2021).

Duas direções têm se consolidado nessa agenda, ambas sob a chave da mudança do crime no Norte-Nordeste. De um lado, a alteração nas formas de exercício do poder em periferias urbanas. De outro, as transformações nas maneiras como os mercados são agenciados. Em ambas as direções está a mutação das figurações sociais e dos atores e atrizes criminais, políticos e mercantis, expressas em um passado de fragmentação das quadrilhas, gangues e bandos e em um presente de maior concentração e coordenação do exercício do poder e das trocas mercantis promovidas por irmandades-facções, a partir de prisões. Mesmo nos contextos em que não há diretamente a presença das facções nacionais, apesar de elas estarem presentes indiretamente, o tema das agências política e mercantil do e no crime, a partir das cadeias e periferias, se tornou mais visível no Nordeste (Rodrigues, Candotti, Paiva, Biondi, 2022, p. 16).

Juliana Melo e Luiz Paiva (2021) apontam, por exemplo, a partir da análise da violência em territórios faccionados nas periferias do Rio Grande do Norte e do Ceará como o envolvimento de jovens nas ações de facções foi um evento semelhante nos estados nordestinos e que, em alguma medida, gerou discussões em relação à diferença entre a maneira que grupos como PCC e CV atuavam em seus estados originais e como passaram a agir, agenciando jovens como integrantes ativos dos grupos (Melo, Paiva, 2021).

Com relação a participação de jovens dentro desses grupos faccionais, Ingydy Pereira (2015) menciona sobre como seus interlo-

cutores Borba, Salvador e Bentinho, todos integrantes da Okaida e cumprindo medida socioeducativa de internação, estavam sendo preparados ou já eram lideranças das facções em seus territórios, sendo a própria medida de internação uma espécie de ritual de passagem (Pereira, 2015).

Isso também foi verificado por mim, em menor medida, junto as adolescentes meninas que estavam internadas no centro socioeducativo em João Pessoa e que eram faccionadas. Digo em menor medida pelo fato de serem mulheres, uma vez que as possibilidades de ascensão e de confiabilidade eram diferentes quando analisada sob a ótica das relações de gênero. Se há uma espécie de ética do crime (Biondi, 2010) em que determinados comportamentos não são aceitos pelo demais integrantes, há também padrões de moralidades patriarcais que se reproduzem no interior desses grupos que estabelecem, por exemplo, o exercício expansivo ou retraído da sexualidade das adolescentes como uma possibilidade de ascensão ou não dentro das facções, a partir das figuras das novinhas, das noiadas e das cumades (Rocha, 2016).

No ano de 2023, a Secretaria Nacional de Políticas Penais (SE-NAPPEN), vinculada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, lançou um mapa nacional das organizações criminosas no Brasil e aponta como facções criminosas que atuam no estado da Paraíba as facções da Nova Okaida, Estados Unidos, Primeiro Comando da Capital (PCC), Comando Vermelho (CV) e Bonde do Cangaço (SENAPPEN, 2023). Dessas organizações, a Nova Okaida surge enquanto ruptura com a facção anterior de nome semelhante e o Bonde do Cangaço tem sua atuação, de forma geral, concentrada no sertão paraibano. Segundo o *Atlas da Violência – Retrato dos Municípios Brasileiros*. a violência letal nos municípios (2024):

O estado da Paraíba, apesar de seguir uma longa tendência de queda na taxa de homicídios estimados (40,2 em 2013 para 27,4 em 2022), atribuída ao programa estadual Paraíba Unida pela Paz19, também sofre com a violência relacionada ao domínio territorial pelo tráfico de drogas por conta de grupos criminosos. A Nova Okaida, também

conhecida como Tropa do Vaqueirinho, é uma reestruturação da facção conhecida como Okaida, fundada em 2002. A nova versão conta com o maior número de integrantes e o maior domínio territorial do estado, controlando a maioria dos pontos de venda de drogas na Região Metropolitana de João Pessoa. Não é associada ao PCC nem ao CV, mas sua principal inimiga é a facção Estados Unidos, fundada em meados de 2008 por dissidentes e opositores da Okaida. No sertão paraibano, a oeste do estado, destaca-se a violência em Patos (45,6). Na Região Metropolitana, a capital João Pessoa (23,5) perde o protagonismo para a vizinha Santa Rita (45,4) (Cerqueira, Bueno, 2024, p. 28).

Há, nesse sentido, um fluxo contínuo e itinerante construído e constituído entre a cidade e a prisão a partir das dinâmicas faccionais, no qual as disputas e rivalidades entre seus integrantes adquirem também outras dimensões a partir das disputas nos bairros periféricos, produzindo, nessa medida, práticas urbanas que também são moldadas a partir dessas relações.

Aqui, compreendemos facções como comunidades políticas que geram sentimento de pertença e criam seus repertórios éticos para a prática de crimes, sendo essa concepção de pertencimento compartilhada também por meio das relações de vizinhança nos bairros periféricos sob comando e nas ações que implicam em apoio material dentro do cárcere e também fora, para os familiares. Os laços que conectam as pessoas em facções são materiais e afetivos e sua existência independe de sujeitos específicos, pois é composta de saberes e metodologias replicáveis e extremamente móveis, podendo ser reinventadas de acordo com as circunstâncias que se impõem (Melo, Paiva, 2021).

Ter um bairro sob comando significa também ter a hegemonia no mercado de drogas ilícitas naquela região, hegemonia esta que está em constante disputa, dentro e fora das prisões em um fluxo contínuo de gestão de territórios e gestão das pessoas. A gestão desses territórios é feita de forma iminentemente conflituosa, na medida em que além das disputas faccionais em si, existe também a atuação das forças de segurança pública e outros grupos organizados.

## QUEM MATA, QUEM MORRE: TERRITÓRIOS PERIFÉRICOS, TRÁFICO DE DROGAS E CONFRONTOS FACCIÓNAIS NA GRANDE JOÃO PESSOA

Em 05/07/2024 os familiares de Renan Douglas (16 anos) e Wendel de Caldas (24 anos) foram até a Delegacia de Homicídios de João Pessoa para registrar o desaparecimento dos jovens. Ambos estavam desaparecidos desde o dia anterior, após terem ido a uma sucata para compra de materiais na cidade de Bayeux. As câmeras de segurança da loja de sucatas registram a entrada e a saída dos adolescentes no estabelecimento, entre 14h e 16h, aproximadamente.

Dada a ausência de informações por parte das autoridades policiais sobre o desaparecimento dos jovens, em 07/07/2024, familiares e amigos realizaram uma manifestação com a interdição de um trecho da BR-101 para cobrar respostas sobre as investigações. Cerca de 20 pessoas atearam fogo em pneus e outros materiais e interditaram os dois sentidos da via.<sup>3</sup> Nos telejornais locais, as mães dos jovens reforçavam a todo momento que eles “não eram envolvidos com o crime” e que “tinham começado a trabalhar na compra e venda de sucatas há aproximadamente um mês”, além de pedir informações sobre o filho. A imprensa local ao mesmo que endossava a cobrança das mães por respostas junto as autoridades policiais, também noticiavam a previsão de liberação da via pública e a extensão do engarrafamento provocado.

Em 09/07/2024 os jornais noticiavam que os corpos dos dois jovens haviam sido encontrados na cidade de Bayeux, com as mãos amarradas, decapitados, com perfurações de arma de fogo e enterrados em uma cova rasa<sup>4</sup>. A policia civil apontava que a linha preliminar de investigação era de que os jovens, que “moravam no bairro de Jardim Veneza, na capital paraibana, haviam sido mortos por serem residentes de uma região que é dominada por uma facção

<sup>3</sup> Mais informações em: < <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2024/07/08/protesto-cobra-solucao-para-caso-de-jovens-desaparecidos-e-interdita-trecho-da-br-101-em-joao-pessoa.ghtml> >. Acesso: 09 ago. 2024.

<sup>4</sup> Mais informações em: < <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2024/07/09/corpos-de-jovens-desaparecidos-sao-encontrados-decapitados-e-enterrados-em-cova-rasa-em-bayeux-pb.ghtml> >. Acesso: 09 ago. 2024

criminosa rival da que atua no local onde eles estavam”. Dito de outra forma, os jovens eram de um território comandado pela facção Nova Okaida, e as redondezas da loja de sucata onde estavam, era do domínio do Comando Vermelho (CV).

Os familiares e amigos dos jovens interpelados pela imprensa local faziam questão de reforçar a cada momento das entrevistas que eles “não tinham envolvimento com isso de facção” e pedir que “a justiça desse respostas sobre as mortes dos jovens”. A imprensa local noticiava que se tratava de mais um caso de “jovens mortos pelas disputas de facções e do tráfico de drogas” e ratificava a cobrança por respostas as autoridades policiais.

Entre a notícia de que os corpos dos jovens haviam sido encontrados e uma entrada ao vivo nos telejornais locais avisando que familiares, amigos e vizinhos realizavam um novo protesto nas proximidades da BR-101 foi de aproximadamente duas horas de diferença. Jovens ateavam fogo em pneus e outros materiais e interditavam os dois sentidos da BR com os rostos cobertos por camisas e faixas cobrando justiça por Renan e Wendel. A policial rodoviária federal e a polícia militar foram acionadas e reprimiu com balas de borrachas as manifestações de dor e revolta de amigos e familiares. Transmitidas ao vivo na imprensa local a manifestação de amigos querendo justiça para os jovens executados, a repressão policial a uma manifestação quase que imediata de revolta e a previsão de liberação da via pública<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Mais informações em: < <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2024/07/09/manifestantes-bloqueiam-br-101-em-joao-pessoa-e-pedem-justica-apos-morte-de-jovens-em-bayeux.ghtml> >. Acesso: 09 ago. 2024.



**IMAGENS 1 E 2: MANIFESTAÇÃO DE AMIGOS E FAMILIARES PELA EXECUÇÃO DOS JOVENS RENAN E WENDEL, EM JOÃO PESSOA, SEGUIDA DE REPRESSÃO POLICIAL.**



FONTE: Caderno de campo – 09.07.2024: Fotos retiradas pela autora no momento da transmissão ao vivo na TV Cabo Branco, afiliada da Rede Globo na Paraíba.

Nas disputas faccionais mais recentes, a Okaida perdeu força após um processo de ruptura interna, a partir da qual seus integrantes passaram a denominar a facção enquanto Nova Okaida. Os Estados Unidos e o PCC continuam em uma espécie de aliança estratégica que perspassa a atuação conjunta pontual em alguns bairros e nos pavilhões prisionais. E, recentemente, o Comando Vermelho (CV) tem aparecido enquanto novo grupo que também passa a disputar o tráfico de drogas e os bairros da cidade. No entanto, tem se estabelecido com mais força nas cidades circunvizinhas a capital paraibana, nas cidades de Cabedelo, Santa Rita e Bayeux, região metropolitana conhecida como grande João Pessoa.

Dados do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) apontam o crescimento das mortes em Bayeux, Cabedelo e em João Pessoa. A cidade portuária de Cabedelo se destaca no comparativo entre os anos de 2022 e 2023, com um crescimento de 377% de um ano para o outro, com a contabilização de 52 assassinatos. Enquanto que Bayeux teve aumento de 19,4%, com 79 mortes entre os dois anos, João Pessoa apontou crescimento de 14,29%, com 375 assassinatos. Em 2024, os três primeiros meses do ano também apontam avanço da violência: 55 mortes foram registradas em João Pessoa, 21 em Cabedelo e 18 em Bayeux (MJSP, 2024).

A morte dos jovens Renan Douglas e Wendel de Caldas é a versão concreta e pessoalizada, para além das estatísticas criminais, da concretude das diversas formas de violências que permeiam as relações conflituosas entre disputas territoriais e faccionais e de como elas atravessam as vidas desses jovens. Isso porque o perfil dos adolescentes – jovens, negros e moradores de bairro periféricos – não diferem do perfil dos integrantes das facções que estão no sistema prisional e socioeducativo paraibano (Rocha, 2016; Matias, 2016; Pereira, 2015), nem do perfil das mortes em decorrência da letalidade policial, conforme aponta os dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2024.

A junção entre a violência urbana oriunda dos conflitos de grupos faccionais cumulada com uma política de segurança pública que se pauta de forma prioritária pelo viés da repressão policial, faz com

que a gestão dos espaços e a gestão das populações (ou melhor, a gestão de determinadas populações), sejam intrinsecamente permeada por processos de violência, repressão e mortes. Vera da Silva Telles (2016) aponta a cidade como lugar estratégico para entender os nexos entre a produção dos mercados urbanos e a gestão da segurança, a partir dos efeitos urbanos e societários das práticas de punição e do encarceramento em massa (Telles, 2016)

O encontro ou interposição entre as sociologias do urbano e as sociologias do controle: os nexos entre as formas de controle e a produção dos espaços urbanos; e ao mesmo tempo, o estatuto do conflito na produção dos ordenamentos urbanos. A rigor, trata-se de uma indagação sobre os mecanismos pelos quais a ordem urbana se produz (Telles, 2016, p. 71).

Ter um bairro sobre o comando significa, além do monopólio do comércio de drogas ilícitas, estabelecer e negociar continuamente relações de sociabilidade com a população. Relações que estão para além dos vários sujeitos que as compõem, mas atingem e são construídas também pelos moradores dos bairros, por meio de suas “mobilidades laterais”. Pode-se entender mobilidades laterais como as relações que são estabelecidas entre membros diretos das facções e os moradores dos bairros. São as relações que perfazem o cotidiano, as relações que são de ajuda material e também de medo. Não são regras pré-determinadas, fixas ou aplicáveis para todos os bairros e em todas as situações. São regras traçadas de acordo com a dinâmica daquela localidade, mas que de alguma forma se conectam com outras que norteiam, de um modo geral, as dinâmicas das facções (Telles, Hirata, 2010).

A porosidade entre esses dois lugares – as prisões e os bairros –, é marcada pela comunicabilidade constante entre esses espaços, por meio do trânsito de informações e também de pessoas, distanciando-se da ideia de instituições totais e completamente apartadas da vida social levantada por Erving Goffman (1987). Manuela Ivone P. da Cunha (2002) e Natália Bouças do Lago (2014) apresentam esse transbordamento e comunicação entre os espaços físicos-institucionais e as realidades dos bairros periféricos.

A primeira autora pontua que a prisão é uma realidade concreta nos bairros periféricos muito antes da reclusão, tendo em vista que as redes de interconhecimento que articulam as/os presas/os entre si na cadeia articulam-se também a uma malha exterior comum de parentes, amigos e vizinhos, afetando, sendo reproduzido e tendo repercussão de imediato nos dois cotidianos de maneira mútua e permanente. A segunda autora pontua ainda que o encarceramento de um membro familiar é marcado não apenas pela ausência dele, mas também pela presença da prisão, que reestrutura as relações e permeia as dinâmicas cotidianas. É desse modo que ambas afirmam: a vida dentro da prisão deixa de ser considerada como uma reclusão total e transpassa a fronteira simbólica entre rua e prisão (Cunha, 2002; Lago, 2014).

O cenário urbano no qual se expande numa ampla zona cinzenta que tornam incertas e indeterminadas as diferenças entre trabalho precário, emprego temporário, expedientes de sobrevivência e atividades ilegais ou delituosas. Nas fronteiras porosas entre o legal e o ilegal, o formal e informal, transitam as figuras dos trabalhadores urbano, lançando mão, de forma descontínua e intermitente, das oportunidades legais e ilegais que coexistem e se superpõem nos mercados de trabalho (Telles, 2009). Essas fronteiras (situacionais e físicas) são também impactadas pela forma como as forças policiais atuam nesses territórios, por meio da repressão e letalidade policial.

Por outro lado, o fortalecimento do proibicionismo, enquanto política criminal em torno da criminalização e do controle penal das drogas consideradas ilícitas significou o aumento das ações repressivas, interna e externamente, além de toda aparelhagem ideológica de combate institucionalizado por meio da criminalização e repressão ostensiva à circulação, venda, produção e consumo de determinadas substâncias psicoativas tidas como ilícitas, por meio do discurso de “guerra às drogas” (Boiteux, 2006).

Assim, a atual política criminal de drogas surge como um fio condutor que parece conectar e atualizar esses espaços e suas práticas urbanas, tendo em vista que ao mesmo tempo em que o tráfico de drogas vai atualizando suas formas de agenciamento, por meio

das disputas faccionais nos territórios ou do ingresso na economia formal para lavagem de dinheiro. Por outro lado, a chamada “guerra às drogas” tem sido o discurso oficial legal que tem legitimado a atuação repressiva da polícia nesses territórios periféricos.

A guerra às drogas se converte, assim, no grande eixo (moral, religioso, político e étnico) da reconstrução do inimigo interno (Zaffaroni, 2007), de modo que, a seletividade penal é potencializada pela guerra às drogas e reproduz em seus inimigos a mesma lógica de exclusão social, agravando-a. (Soares, 2017, p. 86). Segundo a Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas (INNP-D)<sup>6</sup>, a lei não tem uma visão sistêmica e totalizante sobre tráfico de drogas, muito menos teve como objetivo dismantelar, de fato, esta economia ao focar em pequenos traficantes. A guerra às drogas tem centralidade nas novas engrenagens sistêmicas para manutenção das desigualdades baseadas nas hierarquias raciais e sociais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As facções emergem como um fenômeno coletivo que guardam semelhanças com grupos que possuem atuação nacional, como o PCC e o CV, mas também vão adquirindo características a partir das interações regionais e locais e, principalmente, a partir das relações de rivalidade e disputas ou de alianças estratégicas com os grupos locais. A cidade é atravessada e atravessa essas dinâmicas, na medida em que aparece não apenas como contexto em que essas disputas ocorrem, mas também na própria produção das práticas e do espaço urbano.

A forma como a gestão do espaço urbano é disputada entre as facções, a forma como as forças de segurança pública atua nestes territórios, os dispositivos da legalidade que são acionados em res-

---

<sup>6</sup> A Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas (INNP-D) atua na incidência para reconstrução de uma agenda de justiça racial e econômica, por meio de propostas que visam reformar a atual política criminal de drogas no Brasil, atuando na produção de dados e análises antiproibicionistas que demonstram os impactos da chamada “guerra às drogas” para a população negra no Brasil. Mais informações em: < <https://iniciativanegra.org.br/>>. Acesso em: 23 dez. 2023.

posta a chamada “guerra às drogas” e que legitimam o funcionamento à margem da lei e a gestão de territórios faccionados engloba, nesse sentido, uma gama de atores locais que tensionam, transitam e são produtoras da cidade. Na mesma medida, as pessoas que transitam nesses espaços, permeados pelas dinâmicas da legalidade e da ilegalidade, da violência policial e da gestão violenta dos territórios de grupos faccionados, também tem seus corpos e suas vidas produzidas nesse lócus de conflitos e mortes. Na região metropolitana de João Pessoa, os pontos de fricção entre a gestão dos territórios faccionados e a gestão das pessoas que vivem nesses espaços têm sido marcados pelo aumento crescente no número de jovens negros e pobres mortos.

## REFERÊNCIAS

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, **Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP)**. São Paulo, 2024. Disponível em: < <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2024/07/anuario-2024.pdf>>. Acesso em: 16 de ago. 2024.

ARAÚJO, Bruna Stéfanni Soares de. **Criminologia, feminismo e raça: guerra às drogas e o superencarceramento de mulheres latino-americanas**. Dissertação de Mestrado na Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2017.

BIONDI, K.. **Junto e misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

BOITEUX, Luciana. **Controle penal sobre as drogas ilícitas: o impacto do proibicionismo no sistema penal e na sociedade**. 2006. 273 f. Tese (Doutorado – Programa de Pós-graduação em Direito. Área de concentração: Direito Penal, Medicina Legal e Criminologia). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2006.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). **Atlas da violência 2024**: retrato dos municípios brasileiros. Brasília: Ipea, FBSP, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/1403>.

CUNHA, Manuela Ivone. Malhas que a reclusão tece. Questões de identidade numa prisão feminina. **Cadernos do Centro de Estudos Judiciários**, Lisboa, 2002.

LAGO, Natália Bouças do. **Mulheres na prisão: entre famílias, batalhas e a vida normal**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, FFLCH / USP, 2014.

MARQUES, Anna Elisa Alves; COTRIM, Tainá Porto. A nordestinação da violência no estado do Rio Grande do Norte. **45º Encontro Anual da ANPOCS**, 2021. GT 44 – Violência Política e Forças Armadas na América Latina

MATIAS, Milena da Costa. **As leis no mundo do crime: um estudo com integrantes de facções no presídio Silvío Porto**. Monografia (Graduação em Serviço Social). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

MELO, Juliana; PAIVA, Luiz F. S. Violências em territórios faccionados do Nordeste do Brasil: notas sobre as situações do Rio Grande do Norte e do Ceará. **Revista USP**. São Paulo, n. 129, p. 47-62. Abril/maio/junho, 2021.

PEREIRA, Ingridy Patrycy Schaefer. **Por trás das grades: um estudo antropológico sobre adolescentes, privação de liberdade e sexualidade em um centro socioeducativo de João Pessoa-PB**. 2015. 124f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

ROCHA, Luísa Lais Câmara da. **O comando é dos boys: uma análise da reprodução do machismo entre as adolescentes do**



**sexo feminino que estão cumprindo medida socioeducativa de internação na cidade de Recife/PE.** Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

ROCHA, Luísa Câmara. **As cumades das facções: as relações de gênero e sexualidade dentro das facções Okaida e Estados Unidos, em João Pessoa/PB.** Dissertação de Mestrado na Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2016.

RODRIGUES, Fernando de Jesus; CANDOTTI, Fabio Magalhães; PAIVA, Luiz Fábio S.; BIONDI, Karina (Orgs). Apresentação do Dossiê Políticas, Mercado e Violência no Norte e Nordeste do Brasil. **Tomo**, nº 40 JAN./JUN. | 2022.

TELLES, Vera da Silva. Formas de controle e campos de conflitos na produção dos espaços urbanos: anotações de uma agenda de pesquisa. BARREIRA, César; PAIVA, Luiz Fábio Silva; RUSSO, Maurício Bastos (Org). **Violência, territorialidades e negociações.** Campinas, São Paulo: Pontes Editora, 2016.

TELLES, Vera da Silva Teles. Ilegalismos urbanos e a cidade. **Novos Estudos.** São Paulo, 2009.

TELLES, Vera da Silva, HIRATA, Daniel Veloso (2010). Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo. **Tempo Social**, 22(2), 39-59.

ZAFFARONI, Eugênio Raul. **O inimigo no direito penal.** Rio de Janeiro: Revan, 2007.

MACHADO, Adjane de Araújo. Tem excursão nessa praia: lazer, turismo e religiosidade na praia da Penha (PB). *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



# 6

ADJANE DE ARAÚJO MACHADO



## Tem excursão nessa praia: lazer, turismo e religiosidade na praia da Penha (PB)

Adjane de Araújo Machado<sup>1</sup>

A praia, legalmente conceituada como um bem de uso comum, democrático e de livre acesso (Lei Nº 7.661/88), é um dos espaços mais procurados e desejados no período de verão. Sua atratividade, além de mobilizar as cidades litorâneas no acolhimento de um público diverso, impulsiona o deslocamento de pessoas em busca da temporada de maior agitação e no usufruto de uma opção de lazer de baixo custo. Essa perspectiva socioespacial direciona o olhar para a influência do lazer na cidade, seus espaços e seus processos culturais que, de um lado, justificam e legitimam intervenções relacionadas a investimentos urbanos e turísticos, competitividade e seletividade social, de outro o acesso público, de direito, de expressividades e diferentes sociabilidades (Fernandes, 2006; Magnani, 2006).

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pelo Prodepa/UFPB. Graduada em Turismo pelo Instituto de Educação Superior da Paraíba. Linha de Pesquisa: Etnografia e Sociabilidades Urbanas. Orientador: Marco Aurelio Paz Tella. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8099279723250430>. E-mail: [adjanearaujo@gmail.com](mailto:adjanearaujo@gmail.com).

É nesse contexto, que esse artigo busca discutir as relações entre lazer, turismo e religiosidade na praia da Penha/PB, a partir da prática do excursionismo. O excursionismo é uma forma de deslocamento coletivo, cuja organização permite a divisão orçamentária da viagem, proporciona a interação social e simplifica o planejamento do passeio, pela presença de um guia ou um organizador responsável por todo itinerário. Conhecido também por excursões “bate e volta”, suas práticas podem ser realizadas por intermédio de agências de viagens e turismo, ou empreendidas por grupos populares que se organizam informalmente para vivenciar um dia de lazer na praia.

Minhas pesquisas em torno do excursionismo se iniciaram no mestrado, sempre focadas nas políticas públicas de turismo que atuam com cobranças de taxas para circulação e estacionamento dos ônibus de excursão, inviabilizando a prática do excursionismo popular em várias praias do litoral brasileiro. Empreendi discussões que diferenciavam as excursões populares das excursões turísticas, seguindo as definições teóricas e mercadológicas que excluem os grupos populares da condição de turista, pelo fato de não serem consumidores dos produtos e serviços turísticos no local de destino (Machado, 2012).

Tais questões, respondiam em meus estudos a uma clara discriminação social e a diminuição ou ausência das excursões populares nos espaços públicos de sociabilidade. Até que eu encontrei, com significativa recorrência, a presença das excursões populares na praia da Penha, localizada em João Pessoa, no litoral sul da Paraíba, mediadas pela presença do Santuário Religioso Nossa Senhora da Penha. Essa singularidade chamou minha atenção e associei essa presença às relações de lazer e religiosidade que a praia da Penha oferece, relacionei às pesquisas que apontam para a recorrência dessa atividade em outras praias brasileiras pela presença de santuários, romarias e peregrinações (Figueiredo et al, 2019), além da estratégia de juntar um público diverso que combina as categorias de turistas, excursionistas, peregrinos e romeiros identificadas na pluralidade das práticas que envolvem religiosidade, turismo e lazer na atualidade (Steil, 2003).

Nesse contexto, decidi retomar os estudos sobre o excursionismo por ser uma prática tradicional que foge às sofisticções da

indústria do lazer (Magnani, 2002) e por resistir às influências de diversos processos de segregação socioespacial na atualidade. Resolvi também considerar o excursionismo popular como uma modalidade de turismo social, sem excluir os grupos populares da condição de turistas, em razão das excursões serem economicamente viáveis e, conseqüentemente, mais democráticas para o acesso aos destinos de atratividade.

Desse modo, busco, através dessa prática social, entender as conexões do Santuário religioso com a praia e a popularidade do bairro da Penha enquanto espaço de lazer e turismo na cidade. Para tanto parti de olhar para a cidade *de perto e dentro*, na perspectiva de Magnani (2002), por permitir uma aproximação com a complexa dinâmica urbana contemporânea, revelar “[...] a existência de grupos, redes, sistemas de trocas, encontros, instituições, arranjos, trajetos e muitas outras mediações”, além de considerar a paisagem em que as práticas se desenvolvem como parte constitutiva de análise.

Magnani propõe quatro noções, que se articulam entre si, para o entendimento das formas de apropriação e uso do espaço na paisagem da cidade: o *pedaço*, a *mancha*, o *trajeto* e o *circuito*. O primeiro marca fronteiras e combina características como laços de parentesco, de reciprocidade, de vizinhança e amizades, que associa aos grupos de excursão. A segunda, se encaixa ao santuário religioso e à praia da Penha, pois, segundo o autor, trata de lugares que funcionam como ponto de referência físico, visível e público, para um número diversificado de frequentadores, permitindo a circulação de pessoas de várias procedências e possuindo equipamentos que viabilizam uma atividade ou prática predominante.

Diferente do que ocorre no *pedaço*, para onde os indivíduos se dirigem em busca dos iguais, a *mancha* cede lugar para cruzamentos não previstos, para encontros até certo ponto inesperados, para combinatórias mais variadas. Numa determinada *mancha* sabe-se que tipo de pessoas ou serviços vai se encontrar, mas não quais, e é essa expectativa que funciona como motivação para seus frequentadores (Magnani, 2002, p. 23).

O *trajeto*, no interior da *mancha*, aplica-se aos fluxos recorrentes, que incluem os de curta extensão, na escala do andar pelo bairro, e também o deslocamento de outras regiões distantes e não contínuas, o que remete aos movimentos excursionistas. Por fim, o *circuito*, que descreve o exercício de práticas específicas dando referência a determinadas atividades (Magnani, 2002), a partir do qual considero a Penha como um destino do circuito religioso e de sol e mar.

Com base nesses recortes, começo, nesse artigo, com uma breve caracterização sobre o bairro da Penha, suas potencialidades para as práticas de lazer e turismo, bem como suas características de religiosidade popular. Depois, trago dados observados nas minhas primeiras aproximações com o campo de pesquisa, a fim de refletir sobre o excursionismo e abrir às possibilidades dessa prática nas dinâmicas culturais e de sociabilidade na cidade.

## **O BAIRRO, O SANTUÁRIO E A PRAIA DA PENHA**

A Penha é um bairro litorâneo da cidade de João Pessoa que, geograficamente, divide-se entre Penha de Baixo, sobre um terraço costeiro, e Penha de Cima, onde localiza-se o conjunto arquitetônico do Santuário Nossa Senhora da Penha (Nascimento, 2016). Este último, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba, compreende uma capela erguida em 1763, um terraço com vista para o mar, uma igreja maior, uma capela de velas, uma sala de ex votos e uma escadaria com 144 degraus que dá acesso à praia (IPHAEP, s.d.).

Na parte de cima também se encontra um amplo espaço que é utilizado como campo de futebol pela comunidade local e como estacionamento, para atender a frota de ônibus regular da cidade e os transportes de excursão para embarque e desembarque de passageiros com destino ao bairro, à praia e ao Santuário. Esse espaço é um diferencial, pois torna o acesso favorável aos diversos segmentos, contribuindo para o caráter popular da praia da Penha, já que em outras praias urbanas de João Pessoa/PB a infraestrutura de esta-

cionamento não comporta o aumento do fluxo de transportes no verão, disponibiliza poucas vagas para os ônibus de excursão e a maioria na frente de alguns empreendimentos hoteleiros, favorecendo as práticas praianas economicamente dispendiosas.

A parte de baixo, onde se encontra a praia, a vila de pescadores e as peixarias, pode ser acessada por veículos, porém só há um estacionamento privado e a descida de ônibus não é viável tendo em vista as dificuldades de realizar manobras em um espaço estreito. Nesse caso, a escadaria do Santuário é o principal acesso dos excursionistas para chegar na praia da Penha, cuja característica é de uma praia pouco urbanizada turisticamente, com barracas que oferecem cadeiras e guarda sol inclusos na consumação, além de coqueiros que abrigam com suas sombras.

As belíssimas piscinas naturais, cujas formações se expande por várias praias do litoral sul da Paraíba, também representam um diferencial na Penha, pois são vistas como mais exclusivas, preservadas e tranquilas segundo os portais de divulgação da cidade, sobretudo porque há poucas embarcações para realização dos passeios coletivos, o que garante uma menor quantidade de público no ecossistema local em comparação a visitação de piscina naturais turisticamente mais frequentadas, seja na Paraíba ou em outras localidades.

Somando-se a isso, acontece há mais de 200 anos a Romaria de Nossa Senhora da Penha, reconhecida como Patrimônio Histórico, Cultural e Imaterial da Paraíba e considerada um dos maiores eventos profano-religioso do litoral paraibano (Silva e Andrade, 2010), por reunir aproximadamente quatrocentas mil pessoas num trajeto de 14 quilômetros e incluir uma semana de festividades no bairro da Penha. A romaria, junto ao Santuário e as tradições de devoção à pesca<sup>2</sup> exercidas pela comunidade de pescadores, configura o bairro da Penha como um espaço de práticas populares de religiosidade (Baez e Sampaio, 2019).

Tais dinâmicas favorecem a escolha da Penha para a prática do

---

<sup>2</sup> Em homenagem a São Pedro, o padroeiro dos pescadores, uma procissão marítima tradicionalmente é organizada por pescadores das praias da Penha e Tambaú, para celebrar o santo que tem devotos em todo Nordeste brasileiro. Esse evento, cultural e simbólico, também é uma referência de religiosidade na comunidade do bairro da Penha. (Baez e Sampaio, 2019).



excursionismo que também contribui para a diversidade cultural do bairro. Essa característica dialoga com Lacarrieu (2007) que coloca a multiculturalidade como uma via para entender a cidade na atualidade, pela coexistência de múltiplas culturas - de outras cidades, do espaço rural, de diferentes bairros periféricos, de outro continente - no espaço urbano. A autora propõe entender a realidade urbana em seu conjunto, levando em consideração o fluxo de pessoas pelas migrações e destaca o paradigma da integração e assimilação das diferenças culturais nos espaços da cidade. Igualmente, considero o traslado excursionista interessante para pensar o usufruto do espaço público, as sociabilidades e as dicotomias dessa diversidade.

### **A APROXIMAÇÃO COM O CAMPO: PRIMEIRAS IMPRESSÕES**

Minha primeira entrada no bairro da Penha, enquanto campo de pesquisa etnográfica, aconteceu em um domingo de verão e no horário da missa na Igreja do Santuário Nossa Senhora da Penha, mais precisamente às 8h30 da manhã. Cheguei ao campo, para conhecer e observar as dinâmicas que envolvem a área de estudo sem entrar diretamente numa relação de pesquisa e sem causar a impressão de trabalho explorador, assim como sugere Brandão (2017) em suas reflexões de como fazer trabalho de campo. Levei em consideração que, aquilo que a gente pesquisa previamente – em casa, nos livros, nos jornais ou nas instituições – pode ser transformado de acordo com as estruturas comunicativas que serão desenvolvidas ao longo da etnografia: *insight*, subjetividades e compartilhamento do tempo (Fabian, 2006). A intenção inicial foi observar as dinâmicas que me motivaram a escolher pesquisar o excursionismo no bairro da Penha e essa experiência me fez perceber um ambiente diverso, popular e aberto ao compartilhamento.

A presença dos ônibus de excursionismo foi observada no percurso da Avenida Hilton Souto Maior, um dos principais acessos da cidade em direção à praia da Penha. Na ocasião havia 7 ônibus de

excursões e uma van no estacionamento, vindos do interior do estado da Paraíba (Itapororoca, Curral de Cima e Cajá) e de Pernambuco (Recife e Buenos Aires). Esse movimento excursionista do interior para o litoral é bem corriqueiro no verão e a proximidade da Paraíba com o estado de Pernambuco também facilita a vinda das excursões, que buscam praias livres de encontros entre humanos com tubarões, livres de acessos restritos pelas muradas de empreendimentos turísticos e isentas da cobrança de taxas de turismo.

Do desembarque no estacionamento, os excursionistas seguiram em direção ao santuário religioso para participar da missa na igreja, acender velas votivas na capela de velas, visitar a capela da santa, ir ao banheiro que fica aberto ao público ou apenas descer a escadaria do santuário que dá acesso à praia. Essa dinâmica reforçou a hipótese que o público excursionista combina práticas de lazer com religiosidade, pois, há a possibilidade de motivação do deslocamento ser a praia, aproveitando a oportunidade para acender uma vela votiva, ou a intenção de participar da celebração religiosa e, em seguida, desfrutar a praia que se conecta com o santuário.

**FIGURA 1: EXCURSIONISTAS CHEGANDO NA PENHA/PB.**



FONTE: Pesquisa de campo, 2024.

A missa iniciou às 9h30 da manhã. Algumas pessoas seguiram para a praia após a breve visita religiosa, outras entraram na igreja para acompanhar a missa ou ficaram nos toldos montados na parte do terraço do Santuário equipados com cadeiras plásticas. Obviamente que perceber, nesse momento, quem é e quem não é excursionista não é algo tão simples, uma vez que a missa recebe pessoas da comunidade local e devotos de outros bairros da cidade de João Pessoa, porém, o fato de parte dos excursionistas definirem os trajetos em grupo, revelando certos compartilhamentos, permitiu entender um fluxo coletivo, no qual alguns participam da missa e outros não.

Por exemplo, às vezes uma pessoa fica próximo a escadaria com a responsabilidade de observar as mochilas, sacolas e cooler, enquanto as outras se espalham para visitar o santuário e tirar algumas fotos. Em seguida o grupo se junta novamente para descer a escadaria e aproveitar o dia na praia. Esse momento de junção, mostra a heterogeneidade dos grupos, que se organizam para a prática do excursionismo, mas circulam distintamente no local de destino.

Entre os que assistem a missa, nos toldos é comum a presença de pessoas com trajes de banho: laços de biquíni à amostra, chapéu de sol no colo, sandálias havaianas, bermudas tãctel, além de mochilas, garrações de água, sacolas e bolsas de praia. No primeiro momento, a área externa parecia configurar uma demarcação, como o lugar mais oportuno para abrigar as pessoas que não estão com vestimentas, socialmente determinadas, para o interior da igreja. Porém, não havia impedimento para os que desejassem entrar, pois as senhoras da acolhida do santuário, rapidamente, ofereciam um lugar para os excursionistas sentarem, seja na parte externa ou interna, e a maioria aceitava a gentileza, mesmo sem a intenção de assistir a missa, pois alguns discretamente se levantavam e procuravam o grupo para descer até à praia.

**FIGURA 2: IMAGEM DO TERRAÇO DO SANTUÁRIO.**



FONTE: Pesquisa de campo, 2024.

A presença de um público diverso, que se move entre o lugar sagrado e profano, reforça o bairro da Penha como um lugar de passagem e encontro (Magnani, 2002), mediando práticas de devoção e desfrute do lazer. Acompanhei a missa observando esse movimento que flui entre a igreja, a visitação às capelas, a contemplação do terraço com vista para o mar e a praia. Na ocasião, apenas dialoguei com pessoas que se aproximaram espontaneamente para indagar sobre o calor e fazer comentários sobre uma senhora que passou mal dentro da igreja. Associei tais dinâmicas com as discussões que tratam como a experiência religiosa, sacralizada, se integra às práticas dessacralizadas, profanas e revestidas da espontaneidade do dia a dia (Almeida, 1997; Eliade, 2001), como se agrega aos momentos de lazer, e como as novas dinâmicas socioculturais, não institucionalizadas e plurais, são capazes de acomodar múltiplos atores com sentidos e práticas distintas (Carneiro, 2012).

A missa terminou e outro movimento aconteceu após a cerimônia religiosa, tanto em direção à praia, quanto ao ônibus de excursão. Segui para o estacionamento e observei que alguns motoristas estavam dormindo ou apenas descansando sobre colchões

no porta mala dos ônibus. Em seguida, chegaram os excursionistas que participaram da missa e alguns trocaram suas vestimentas por trajes de banho dentro do ônibus de excursão. Já vestidos para a praia, antes de seguirem para o dia de lazer, organizaram atrás dos ônibus de excursão um piquenique para o almoço, aproveitando a sombra das árvores no final do estacionamento. Alguns motoristas participaram do momento coletivo de refeição, onde aconteceu o compartilhamento de alimentos, utensílios e cadeiras de praia.

Essa discrição no momento de refeição foi interessante, uma vez que, no senso comum os excursionistas populares acumulam estigmas sociais que acabam criando certa vulgarização de suas práticas, tanto por parte do poder público quanto por outros agentes sociais, pois os estereótipos que os cercam associam o segmento aos “bandos” que compartilham farofa e sujeira nos espaços da praia (Machado, 2012). Esse contexto discriminatório representou uma das principais discussões que desenvolvi ao longo de minhas pesquisas sobre o excursionismo, nesse sentido, perceber esse recolhimento para montar um piquenique chamou minha atenção para a possibilidade desses excursionistas não desejarem ser identificados com o perfil de farofeiros, justamente pelos estigmas e preconceitos associados; se aproximarem do perfil de peregrinos, tendo a praia como espaço secundário de visitação; evitar descer os 144 degraus da escadaria do Santuário com todo farnel de viagem; ou apenas preferir o conforto da sombra das árvores, escapando do sol escaldante nas areias da praia para o momento de refeição.

Retornei à Penha em outros domingos, um na baixa estação, e presenciei o mesmo trajeto excursionista, o que confirmou a recorrência das excursões pelo circuito religioso e de sol e mar. Entendi que o perfil dos participantes das excursões se mostrou bem heterogêneo, principalmente diante de um público que se move pelo santuário religioso, a praia da Penha, o estacionamento e os ônibus de excursão dando fluidez às percepções da prática social. Compreendi também a importância do bairro da Penha e percebi, assim como afirma Magnani (2006), que o lazer é uma via de acesso para entender a vida das pessoas, seus vínculos de sociabilidade, as formas de religiosidade, a culinária, entre outros pertencimentos.

**FIGURA 3: EXCURSIONISTAS DESCENDO  
A ESCADARIA EM DIREÇÃO À PRAIA.**



FONTE: Pesquisa de campo, 2024.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Reconheço que minha entrada, enquanto doutoranda, para análise das relações entre as atividades de lazer, turismo e religiosidade na Penha, foi permeada por um certo distanciamento, porém, minha experiência com os excursionistas facilitou a observação dos grupos e os registros aqui mencionados. Acrescento que, a confirmação de algumas das minhas hipóteses sobre a prática social, me aproximaram da análise situacional de Gluckman (2010), uma vez que o autor coloca que eventos ou ocasiões espontâneas podem contribuir para refletir sobre as relações de um sistema social mais amplo.

Gluckman (2010) analisa um evento de um dia e revela uma diversidade de situações - despreziosas, esperadas e imprevistas - que marcavam a estrutura social, as relações de sociabilidades, os distanciamentos, as instituições e outros detalhes do seu campo de pesquisa. A abordagem de Gluckman é detalhada e mostra que não é apenas o evento em si, mas as relações sociais, os grupos, os interesses e valores - recreativos, profissionais, de laços afetivos, de amizades e

senso comunitário - que levam à participação em uma cerimônia em comum, mesmo diante da fluidez do agrupamento social.

Na análise das situações observadas nas minhas primeiras experiências com a etnografia, entendi que são os atores sociais que dão o real sentido aos deslocamentos coletivos, seja através dos ônibus de excursão, na escolha dos espaços de visitação, nas descidas e subidas da escadaria. Entendi também que, além da observação, o exercício de escrita amplia nossa visão e nos aproxima do que pretendemos construir enquanto pesquisadores(as).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, T. M. C. Ao encontro dos romeiros do sertão. **Revista Anuário de Antropologia**. 1997 p. 221-237.

BAEZ, G. S. O; SAMPAIO, D. S. Territórios “sagrados” da pesca artesanal em João Pessoa: identidades e sacralização de espaços públicos na Festa de São Pedro Pescador. **REVER**, São Paulo, 2019.

BRANDÃO, C. R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Revista Sociedade e Cultura**. 2017. v.10, n.1, p. 11-27.

BRASIL. Lei Nº. 7.661, de 16 de maio de 1988. **Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro**. Brasília, 1988.

CARNEIRO, S. M. S. As peregrinações como atrações turísticas. **Revista Espaço e Cultura**. 2012, v.31, p. 66-79.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FABIAN, J. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **Entrevista Mana**. 2006.

FERNANDES, A. Cidades e cultura: rompimento e promessa. *In*: JEUDY, H. P.; JACQUES, P. B. **Corpos e cenários urbanos**: territórios urbanos e políticas culturais. Universidade Federal da Bahia, 2006. p. 51-64.



- FIGUEIREDO, M. C. O.; SANTOS, J. M. N.; BRAGA, S. S.; PERINOTTO, A. R. C. Turismo religioso e de sol e praia: o caso do Santuário Mãe dos Pobres e Senhora do Piauí em Ilha Grande (PI). **Revista Brasileira de Ecoturismo**. v.11 n. 4. 2019. p. 541-560.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Feldman-Bianco, B. (Org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: UNESP, 2010, pp. 237-364.
- IPHAEP. João Pessoa. **Igreja Nossa Senhora da Penha**. Patrimônio Cultural Brasileiro. s.d.
- LACARRIEU, M. *Una antropología de las ciudades y las ciudades de los antropólogos*. **Nueva antropol.** vol.20 no.67 México may. 2007.
- MACHADO, A. A. (2012). **Discurso ambiental, política de turismo e exclusão social: uma análise sobre o excursionismo na praia de Jacumã/PB**. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal da Paraíba, 2012.
- MAGNANI, J. G. Trajetos e trajetórias: uma perspectiva da antropologia urbana. In: **Sexta-Feira**. nº 8, São Paulo: 2006. Ed. 34, pp. 30-43.
- MAGNANI, J. G. De perto e de longe: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 17. n 49, 2002.
- NASCIMENTO, D. S. **Alterações sociais, econômicas e ambientais na comunidade da Penha/pb decorrentes do processo de urbanização**. Monografia. 2016. Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Exatas e da Natureza. Departamento de Geociência.
- SILVA, L. L. ANDRADE, M. O. Pescadores artesanais na praia da Penha -PB: novos paradigmas. **Revista de Biologia e Ciência da Terra**. 2010, v.10, n.2, p. 105-112.
- STEIL, C. A. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Revista Horizontes Antropológicos**. 2003, n. 20, p. 249-261.

SOUSA, Vitória Tavares de Amaral. Intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé: os impactos do racismo e da violência na vida cotidiana e espiritual em Crato (CE). In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



7

VITÓRIA TAVARES DE AMARAL SOUSA



## **Intolerância religiosa contra a Umbanda e o Candomblé: os impactos do racismo e da violência na vida cotidiana e espiritual em Crato (CE)**

Vitória Tavares de Amaral Sousa<sup>1</sup>

O Vale do Cariri é uma região localizada ao Sul do estado do Ceará que faz divisa com os estados de Pernambuco, Paraíba e Piauí. Considerada privilegiada por conta de seu clima, solo e vegetação, a região conta atualmente com 09 municípios em seu território, sendo eles Crato, Juazeiro do Norte, Barbalha, Caririçu, Farias Brito, Jardim, Missão Velha, Nova Olinda e Santana do Cariri (Paz, 2005).

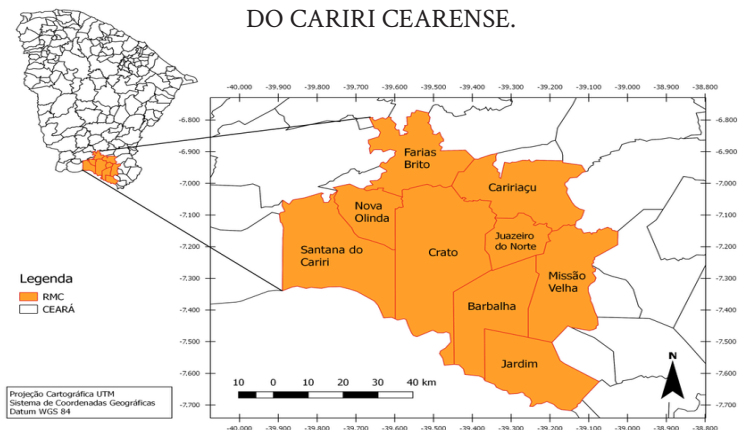
Nesta pesquisa, contudo, detenho-me à cidade de Crato. Considerada uma das maiores cidades do interior do Ceará - contando com 123.963 mil habitantes, de acordo com a última estimativa do

---

<sup>1</sup> Pós-graduanda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), graduada em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA), orientanda de Estêvão Martins Palitot, link do Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4323126542274016>. E-mail de contato: [vitorianigella@gmail.com](mailto:vitorianigella@gmail.com)

IBGE - possui uma grande quantidade de terreiros de matrizes africanas, sendo eles de Umbanda<sup>2</sup>, Candomblé<sup>3</sup>, Quimbanda<sup>4</sup>, Jurema Sagrada<sup>5</sup>, entre outros.

**FIGURA 1: MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA REGIÃO METROPOLITANA DO CARIRI CEARENSE.**



FONTE: Adaptado do IPECE (2019).

Segundo o Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (2022), a cidade é lar de 28 casas de religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas, isso sem contabilizar as casas que não conseguiram/puderam fazer parte do mesmo e não foram registradas. O Seminário, bairro ao qual esta pesquisa se delimita, é lar de uma quantidade significativa de terreiros e, especificamente, do Terreiro de Umbanda da Virgem da Conceição e da casa de Candomblé Ilê Asé Omo Aye.

O centro de Umbanda Virgem da Conceição foi fundado no ano de 2012 pela então dirigente mãe Lana de Yemanjá, conta atualmente com cerca de 14 frequentadores assíduos nas quartas-feiras – dia em

<sup>2</sup> Religião Afro-brasileira que mescla elementos de religiões africanas, indígenas e europeias.

<sup>3</sup> Religião Afro-brasileira formada a partir de tradições religiosas dos povos lorubás, oriundos da África.

<sup>4</sup> Religião Afro-brasileira com influência da cultura Bantu e que cultua entidades da Linha da Esquerda, conhecidos como Exus e Pomba-giras.

<sup>5</sup> Religião tradicionalmente nordestina que incorpora elementos indígenas xamânicos, africanos, católicos, esotéricos, entre outros.

que acontece a gira<sup>6</sup>. Entre eles, encontram-se filhos de Santo, familiares da dirigente e pessoas que fazem parte do terreiro, mas ainda não foram batizadas<sup>7</sup>. Porém, além dos frequentadores assíduos, o terreiro costuma receber inúmeras pessoas que vão ao local em busca de ajuda espiritual, de conselhos ou de cura para suas doenças.

Já o Ilê Asé Omo Ayê inicialmente foi inaugurado em 16 de outubro de 2003 pelo Babalorixá Júlio César de Oxossi em Rio de Janeiro/RJ. Em 2013, o Babalorixá Edilson de Omulu levou a sede para a cidade de Crato, onde se encontra até o presente momento.

Localizada na Rua Doutor Heron Felício de Alencar, foi a primeira e única casa de Candomblé na cidade de Crato até o ano de 2022, quando duas outras casas iniciaram seu processo de abertura. Atualmente, a cidade conta com apenas três casas conhecidas e em funcionamento, o que nos leva a pensar em uma série de hipóteses sobre o esvaziamento dos terreiros de Candomblé em detrimento dos terreiros de Umbanda, que se espalham pelos bairros da cidade.

Dirigido pelo Bâbálorisà<sup>8</sup> Edilson de Omulu, atualmente possui 46 frequentadores assíduos que estão nos mais variados cargos, sem contar os visitantes que costumam ir em dias de festejos ou de saída de Yaô<sup>9</sup> para conhecer a religião ou apenas apreciá-la, sem possuir nenhum vínculo.

## LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E VIOLÊNCIAS

O Seminário, segundo Soares, Suely, Queiroz e Souza (2017) foi fundado no ano de 1875 e localiza-se na colina entre o Rio Grande e o Rio Batateira. Tem como características expressivas sua predominância residencial, de média densidade e com um padrão habitacional considerado precário, devido a sua condição economicamente periférica.

---

<sup>6</sup> Denominação do culto de Umbanda, em que os médiuns dão passagem às entidades para que as mesmas realizem seus rituais. Podem ser festivas, de trabalho ou de desenvolvimento.

<sup>7</sup> Na Umbanda, os médiuns de incorporação passam por um processo de desenvolvimento até o momento de serem batizados pela dirigente do terreiro, tornando-se assim filho de Santo.

<sup>8</sup> Pai de Orixá e dirigente do Ilê.

<sup>9</sup> Festa que marca o término da feitura de santo, processo ritualístico de iniciação do Candomblecista no culto aos Orixás, divindades de matriz africana.

Também possui uma particularidade imprescindível no processo de entendimento de contexto geográfico ao qual o Ilê Asé Omo Ayê está inserido: sua forte ligação com a religiosidade, mais especificamente a Católica. Sua construção tem origem no Seminário São José, instituição religiosa inaugurada no ano de 1875 e responsável pelo surgimento das primeiras residências no entorno. O bairro Seminário, portanto, se mostra desde o período de seu surgimento até os dias atuais como um local de comunidade predominantemente católica e tradicional.

É nesse contexto espacial e social que se localiza o cerne da pesquisa: a intolerância religiosa e o racismo. São inúmeros os relatos de adeptos de religiões de matrizes africanas quando se trata das violências vivenciadas, em que terreiros são apedrejados e depredados, assim como as pessoas que os frequentam são alvos de intolerância e discriminação.

No terreiro da Virgem da Conceição, temos o relato de um dia em que os filhos da casa estavam realizando seus rituais, rufando os tambores e cantando seus pontos, quando de repente ouviram tiros sendo disparados contra o local por outros residentes do bairro. Felizmente não houve danos físicos, mas os danos psicológicos causados às pessoas que estavam apenas exercendo seu direito constitucional de cultuar sua religião são inimagináveis.

A própria construção do terreiro também foi atravessada pela intolerância e pelo racismo. A rua em que ele se localiza, Lavras da Mangabeira, não possuía na época nenhum centro de Umbanda ou Candomblé conhecido, o que causou uma rejeição por parte das pessoas que o habitavam na época, quando souberam da construção do terreiro. Isso levou a uma série de tentativas de denúncia contra o local, para que ele fosse abandonado e fechado.

O Ilê Asé Omo Aye também vivencia cotidianamente a intolerância e o racismo. Diferente do terreiro de Umbanda, a casa de Candomblé se estabeleceu de forma mais tranquila no bairro Seminário. Desde o início, procurou desenvolver uma série de ações de promoção à cidadania e acolhimento para as populações que residem no entorno do terreiro, como: oficinas de prevenção às IST,

HIV e AIDS, oficinas sobre Racismo e Intolerância Religiosa, Cultura Popular Africana, movimentos LGBTI+, acolhidas às mulheres violentadas e população em situação de rua<sup>10</sup>.

Essas ações desenvolvidas acabam auxiliando no processo de aceitação da casa por parte dos habitantes próximo ao local que, mesmo não frequentando o Ilê, participam direta ou indiretamente de tais ações, seja no recebimento de alimentos nas campanhas de distribuição de cesta básica ou sendo acolhidas em situações de vulnerabilidade.

Apesar disso, os casos de violência ainda se fazem presentes no cotidiano das pessoas que fazem parte da casa de Candomblé, nos mais diversos âmbitos. Um caso marcante foi vivenciado por um integrante em seu ambiente de trabalho, localizado também no bairro Seminário, no qual o mesmo foi discriminado e sofreu uma série de violências de cunho verbal por parte de seus colegas de trabalho, ao se afirmar enquanto pertencente ao Ilê. Na ocasião, os agressores utilizaram do argumento de que “macumba é religião de preto e pobre”.

É de fundamental importância pautar que as violências que os povos de terreiro vêm enfrentando ao longo das últimas décadas estão diretamente ligadas a um fator delimitante: o racismo. Sidnei Nogueira (2020), nos mostra como a intolerância e as violências praticadas contra essa comunidade advém de uma necessidade de apagamento da cultura africana e negra.

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade. (Nogueira, 2020)

---

<sup>10</sup> Informações retiradas do Mapa Cultural do Ceará. Link: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/48913/>



Esse estigma se faz presente na maioria dos casos de intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras e seus adeptos. Independentemente de sua raça, são vistos como pertencentes às religiões marginalizadas, comumente atreladas à população negra e à pobreza.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Especialmente do ano de 2018 para cá, essas narrativas de ataque e de racismo religioso contra os cultos de matrizes africanas aumentaram consideravelmente em decorrência da eleição de um governo que fomentou uma verdadeira perseguição às minorias sociais e marginalizadas, sejam elas pobres, pretas, habitantes de bairros periféricos ou pertencentes às religiões de matrizes africanas.

Embasado em um fundamentalismo religioso e racista, tal governo incentivou com discursos e atitudes antipunitivistas grupos evangélicos e neopentecostais a perseguirem templos afrorreligiosos e seus adeptos sob o pretexto de que o Brasil era um país majoritariamente cristão e não deveria abrir espaço para outras crenças.

Essas perseguições infundadas e banhadas de racismo religioso se estenderam por todo o seu governo, que nunca mostrou preocupação em adotar estratégias e políticas voltadas para o enfrentamento dos crescentes casos de perseguição contra as comunidades tradicionais de terreiro.

Em cidades interioranas, o impacto foi ainda maior. Como já foi pautado, a cidade de Crato possui raízes marcadas pelo tradicionalismo e pelas concepções cristãs. As violências já existentes foram intensificadas e continuam a se fazer presentes no cotidiano e na vida espiritual das pessoas pertencentes ao Terreiro de Umbanda da Virgem da Conceição e ao Ilê Asé Omo Aye.

Isso nos mostra, por fim, que o processo de combate à intolerância religiosa continua necessário e urgente, assim como o de dar maior visibilidade para os casos de violência. Esse movimento abre caminhos para que adeptos das religiões afro-brasileiras sejam escutados, sejam vistos enquanto sujeitos políticos que têm sua

existência sociocultural negada (Farias, 2022) e que precisam, com urgência, de políticas públicas que combatam o racismo religioso e sejam colocadas em prática de forma efetiva.

## REFERÊNCIAS

- FARIAS, Evelane Silveira. Associação Afro-Brasileira Alagbá, **Inventário dos povos de terreiro do Ceará.** / Coordenador Geral: Emmanoel Bastos. - Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.
- NOGUEIRA, Sidnei, **Intolerância religiosa**, São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020.
- PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento [manuscrito]: A Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte** / por Renata Marinho Paz, 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2005.
- SILVA, Mártir. Associação Afro-Brasileira Alagbá, Políticas de Igualdade Racial e Povos de Terreiro, *in* **Inventário dos povos de terreiro do Ceará.** / Coordenador Geral: Emmanoel Bastos. - Fortaleza: Gráfica LCR, 2022, p. 23 à 32.
- SOARES, B. F. ; CHACON, S. S. ; QUEIROZ, I. S. ; SOUZA, F. L. M. Território e Espaço Urbano: uma análise sobre o processo de formação/ expansão do bairro seminário em Crato - CE. **Revista de Geografia** (Recife), v. 34, . 63-85, 2017.

MARQUES, Deise de Jesus. Presença indígena na cidade de João Pessoa: principais aspectos da fricção interétnica. In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



8

DEISE DE JESUS MARQUES



## Presença indígena na cidade de João Pessoa: principais aspectos da fricção interétnica

Deise de Jesus Marques<sup>1</sup>

O principal modelo escolhido para iniciar nossa abordagem teórica sobre o fenômeno da presença indígena na cidade de João Pessoa, foi o processualista, a partir da chamada “Escola de Manchester”, inaugurada pelos estudos em África, a partir da saída de pessoas de suas aldeias para trabalhar nas minas, vivendo então em áreas urbanas. No entanto, há algumas ponderações a se fazer. De acordo com Barbosa da Silva (2009) foi com base em alguns conceitos de autores dessa “Escola” que, em 1950, Cardoso de Oliveira (1968) analisava a situação dos Terena em Mato Grosso do Sul (MS), elegendo como foco central de investigação a questão da identidade dos indivíduos dessa etnia que viviam, sobretudo, em centros urbanos, “fenômeno que ele analisou sob o prisma de um processo de integração à socie-

---

<sup>1</sup> Deise de Jesus Marques é jornalista, graduanda e mestranda em Antropologia pela UFPB. Pesquisa na linha de pesquisa Território, Identidade e Meio Ambiente do PPGA, sob a orientação de Alexandra Barbosa da Silva. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9764504190734973> E-mail de contato: [deise.marques@academico.ufpb.br](mailto:deise.marques@academico.ufpb.br).

dade de classes” (Barbosa da Silva, 2009, p. 82). Com isso em mente, a antropóloga realizou sua pesquisa etnográfica entre os Guarani (*Kaiowa* e *Ñandéva*) daquele mesmo estado brasileiro, na qual traçou uma análise em diálogo com Cardoso de Oliveira, chegando à conclusão de que os conceitos de “tribalismo” ou de “*labour migration*”, utilizados por ele (oriundos da escola de Manchester), não são adequadas para compreender os Guarani do MS. Em suas reflexões conclusivas, a autora propôs que o termo mais propício seria o de “circulação”, que ocorre entre áreas delimitadas como reservas ou Terras Indígenas, (chamadas de “aldeias” por missionários coloniais e agentes indigenistas) e espaços urbanos. Para ela, “é fundamental entender que estamos lidando com um espaço totalmente mapeado pelos sujeitos, não apenas de modo cognoscitivo, mas também, e sobretudo, em termos experienciais” (Barbosa da Silva, 2009).

Outro conceito fundamental deste ensaio é o de *fricção interétnica*, proposto por Cardoso de Oliveira (1993 [1962]), quando elaborou um estudo sobre o tema para o então Centro Latino-americano de Pesquisas em Ciências Sociais. Segundo ele, o termo surgiu de uma reflexão sobre a noção de *situação colonial* desenvolvida por George Balandier. Nas palavras do autor, a *fricção interétnica* consiste no contato “entre grupos indígenas e outros setores da sociedade caracterizados por seus aspectos competitivos e conflituais”.

Em primeiro lugar, era uma crítica às abordagens correntes à época no Brasil, cujo foco estava nos processos de “aculturação” ou de “mudança social”, inspirados, respectivamente, nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas. Em segundo, significava um deslocamento do foco das relações de equilíbrio e das representações de consenso para as relações de conflito e para as representações de dissenso. E em terceiro, [...] propunha que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as etnias indígenas enquanto contexto determinante da dinâmica do contato interétnico. (Cardoso de Oliveira, 1993, p.23).

Este ensaio, portanto, segue essa linha de análise. Complementarmente, uma perspectiva interpretativa vem dos ensinamentos

de Geertz. Segundo este autor, a vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram e, assim, incluí-las nos registros das consultas sobre o que o homem falou (Geertz, 1989, p.21).

## ESTUDOS URBANOS NA PARAÍBA

Visamos aqui refletir sobre os principais aspectos da *fricção interétnica* na cidade de João Pessoa (PB), enquanto contexto determinante de dinâmicas conflituosas que afetam pessoas indígenas. Para tanto, vamos dialogar com recortes das etnografias de Maria Elita Nascimento, antropóloga, do povo indígena Potiguara, e de Jamerson Lucena, antropólogo pesquisador dos Warao e Potiguara. Ambos têm tratado do fenômeno da presença indígena na cidade de João Pessoa e região metropolitana, abordando a noção de “circulação” (Barbosa da Silva, 2009).

O estado da arte sobre o fenômeno da presença indígena na cidade encontra-se no dossiê “Povos Indígenas em Contextos Urbanos na América Latina”, publicado na Espaço Ameríndio, organizado por Rosa e Reis (Rosa, Reis *et al.*, 2023). Segundo os organizadores, pouco tem sido o interesse da pesquisa antropológica sobre o tema. Em um artigo desta publicação, ambos levantam conjecturas sobre motivos de tal lacuna na literatura antropológica. Nas palavras de Pablo Quintero, na apresentação do dossiê, trata-se de “hipóteses não intrigantes na medida em que se conhecem as trajetórias dominantes da etnologia brasileira e seu *trópo selvagem*”. Além disto, pode-se acrescentar o *racismo indígena estrutural*, bem como a questão da “dominação” (Weber, 1972) exercida em praticamente todas as áreas, em especial a política e econômica.

Nesses estudos, geralmente, o racismo aparece em frases cotidianas como “Você não parece indígena”, já a dominação se observa, por exemplo, no comportamento de certos funcionários públicos das próprias instituições indigenistas, como Lucena constatou em

seu campo em 2015, e conforme veremos no próximo tópico. Em pleno século XXI esta realidade brasileira reproduz a discriminação histórica dos tempos coloniais.

Destacamos, ainda, como fonte sobre temática, o livro *A Presença Indígena no Nordeste*, organizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira. Nessa obra há inúmeras informações históricas e um mapeamento dos aldeamentos missionários nesta região, durante os séculos XVII a XIX. Um dos textos muito interessantes é o da historiadora Geyza Vieira, que pesquisou a chamada “elite indígena” (Potiguara e Tabajara) na capitania de Pernambuco entre 1669-1732. Vieira inicia seu artigo assim: “A condição de aldeado foi imposta aos grupos indígenas como um instrumento de colonização e de uniformização dos estilos de vida provocando um esvaziamento dos seus símbolos culturais” (Vieira, 2011, p. 69). Contudo, ela salienta, logo em seguida, que “o símbolo étnico dos povos submetidos não desapareceu, ao contrário”:

(O símbolo étnico) foi utilizado para fins políticos, representando um recurso de negociação de grupos indígenas para definir a situação mais vantajosa, sendo a condição de índio aldeado/aliado por vezes a escolha mais conveniente de algumas etnias para a sua coletividade e, principalmente, para seus líderes. Numa situação de busca pela sobrevivência, muitos grupos étnicos se permitiram aldear, sendo de fundamental importância a participação das lideranças indígenas para a formação e a conservação dos aldeamentos. Entendido como o sistema de aldeamento também foi fruto do interesse estratégico dos líderes indígenas em manipular, de modo consciente e em proveito próprio, o apelo à lealdade étnica para alcançar seus objetivos políticos (Vieira, 2011, p. 69).

Será que atualmente encontramos situações semelhantes nas relações institucionais entre cidades e aldeias? No rico trabalho de Lucena (2016) veremos que um de seus interlocutores é o líder indígena Capitão Potiguara, que possui uma história pessoal e de representação étnica que nos remete a de seus ancestrais da pesquisa de Vieira, acima. Ora, se as expressões “aldeados” e “desaldeados”



persiste hoje, indicando lugares (físicos e sociais) que seriam específicos dos indígenas, é sinal de que, apesar das mudanças nesses quatro séculos, pelas dinâmicas culturais, alguma *fronteira definida* (Barth, 2005) permanece estável.

Para Barth (2005), grupos indígenas são sobreviventes de confrontos dramáticos. Este autor nos convida a repensar a cultura - essa base de onde emergem os grupos étnicos - olhando-a em termos globais. Se etnicidade “representa a organização social de diferentes culturas”; a cultura “é caracterizada por uma continuidade complexa e padronizada”, na qual esse padrão não é um mosaico, mas uma “variedade de agregados e gradientes [...]; resultado de experiências semelhantes, engajamentos, interações, distribuições em círculos de pessoas [...]; fluxos constantes e não tradições fixas” (Barth, 2005, p.16-17). Ainda segundo ele, essas características diferenciam o objeto da cultura do objeto da organização social e permite o entendimento de que grupos sociais podem ter fronteiras definidas e podem ser distintos ou estáveis apesar da substituição pessoal. Ele nos esclarece que há “lugares onde as continuidades se rompem [...] e que a condição de pluralismo cultural é a condição normal da humanidade” (Idem, p. 18). O autor enfatiza, todavia, que isso não é resultado da modernidade, mas algo histórico.

Tal pluralismo pode parecer óbvio para nós, antropólogos atualmente, mas não o é para as pessoas em geral, tamanho são os preconceitos que cotidianamente assistimos na sociedade brasileira e no mundo. Embora haja avanços (em legislações, por exemplo), os retrocessos também são constantes (em demarcações de terras indígenas, por exemplo).

No caso dos indígenas Potiguara na Paraíba, vale lembrar que no ranking dos 10 municípios com maior proporção de habitantes indígenas no total da população brasileira (IBGE, 2010) estão duas cidades paraibanas: o município de Marcação (em segundo lugar na classificação, com 66,2% de população indígena na área urbana) e o da Baía da Traição (em quarto lugar), bem diferentemente do observado no Censo de 2000, quando somente Baía da Traição constava e, ainda assim, em sexto lugar. Em 2023, o censo do IBGE

apontou quase 1,7 milhão de indígenas no país, “um aumento de 88%, em 13 anos”, segundo divulgou a ministra dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara (2023), para quem “um dos motivos principais é justamente a questão do pertencimento de indígenas no contexto urbano, que puderam se apresentar como tal”.

Isso tudo nos autoriza a constatar que há um vasto campo a ser problematizado sob a perspectiva de uma antropologia urbana na Paraíba em interrelação com etnias por meio dos conceitos de “circulação”, “fricção interétnica”, “etnicidade”, “cultura” e “fronteiras étnicas”, como propomos, no intuito de contribuir em tal debate. Compreendemos que interpretações não embasadas antropológicamente podem dar lugar a falta de garantia básica de direitos da pessoa indígena, com suas especificidades sociais e culturais. Ao que parece, certas questões antropológicas urbanas estão intimamente ligadas a certas questões nas e das aldeias indígenas, inclusive em relação a “desvios, no sentido de *erro* publicamente rotulado” (Becker, 2008, p. 167).

Assim sendo, pensei inicialmente em procurar entender a cidade e suas relações institucionais, o que englobaria um estudo crítico sobre o Pacto Federativo entre as três esferas governamentais (municípios, estados e união), passando pelo aspecto político, econômico, de autonomia indígena e demarcação de suas terras, para enfim chegar nos centrais aspectos da problemática da *fricção interétnica* nesta região de pesquisa. No entanto, logo me deparei com a questão inquietante que tem afetado os antropólogos de todo o mundo, exposta por Hannerz (*in* Lacarrieu, 2007):

O debate interno que cristalizou entre antropologia *na* cidade e antropologia *da* cidade, cujo dilema ele expôs nas perguntas: Qual é a contribuição da antropologia aos estudos urbanos, e seu reverso, qual é a contribuição dos estudos urbanos à antropologia? (Lacarrieu, 2007, p. 21, tradução nossa)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *El debate interno que ha cristalizado entre antropología en la ciudad y antropología de la ciudad, cuyo dilema ele expôs nas perguntas: ¿Cuál es la contribución de la antropología a los estudios urbanos, y su reverso, cuál es la contribución de los estudios urbanos a la antropología?* (Lacarrieu, 2007, p. 21)

Após meditar a respeito, penso que, neste momento, o importante seria problematizarmos os estudos urbanos para a antropologia, principalmente a brasileira, como uma contribuição senão para a diminuição de preconceitos e conflitos territoriais envolvendo os povos indígenas, ao menos para um possível entendimento do que Lacarrieu (2007, p. 36) chama de “novas formas da gestão pública/privada da alteridade”, manifesta na produção do urbano. Uma dessas formas seria sob a ótica dos próprios indígenas Potiguara e Tabajara e, em nosso caso, a partir de João Pessoa e região.

Antes é preciso acentuar que, ao tratar desses povos indígenas, imediatamente diversos aspectos importantes vêm à tona. Em breve síntese, citamos apenas três: **1) O de território.** Sobre os Potiguara, “a cidade de Marcação, assim como as de Baía de Traição e Rio Tinto foram criadas dentro do território indígena dos Potiguara” (Marques, 2009), no litoral Norte da Paraíba. Já no sul do Estado, “no início do Século XVII, em duas sesmarias se formaram os aldeamentos indígenas de Jacoca e Aratagui, administrados por ordens religiosas, cuja população era prevalentemente constituída por índios rotulados de Tabajara” (Mura *et.al.*, 2010). **2) O de organização doméstica.** “[...] o grupo doméstico é organizado a partir do que Evans-Pritchard denominava “família indivisa”, formada por três gerações” (Mura; Silva, 2011) e **3) O da origem,** por Palitot (2005):

No campo social do Nordeste indígena as retóricas da perda, da mistura e do segredo atuam como formas de resolver, em níveis diferentes e para grupos distintos, a tensão causada pelo contraste entre os modos de vida específicos dos povos indígenas contemporâneos e as representações que a sociedade nacional faz a seu respeito: de como eles devem ser e que traços devem ostentar para comprovar a sua continuidade histórica com os povos pré-colombianos. (Palitot, 2005, p. 5).

Torna-se claro que, remontando ao nosso período colonial, o que hoje chamamos de fenômeno da presença indígena na cidade era um disparate para os povos habitantes da então “terra das Palmeiras ou Pindorama” (Moonen, 1983, p.11). De acordo com Moo-

nen, escritor e antropólogo holandês, este era o nome pelos quais “inúmeros povos que se identificavam como Tupinambá, Tamoio, Caeté, Potiguara, Tupiniquim ou com outras dezenas de nomes diferentes” conheciam o hoje território brasileiro.

No Brasil complexo de hoje, nas ciências humanas e sociais somente para a palavra *território* há inúmeras fontes e definições, as quais podemos sintetizar em quatro amplamente conhecidas: político (jurídico-política); cultural (simbólica); econômico e ecológico. Isto sem considerar as diversas perspectivas teóricas a respeito. Para os habitantes de Pindorama a noção certamente era a que chamamos de *ecológica*, pois falar em *territorialização* ou *desterritorialização* destes povos seria estar sob uma “coerção estrutural” (Bourdieu, 2012) contemporânea, o que não nos permitiria compreender que espaço que hoje chamamos *cidade* era território dos povos indígenas, para os quais as limitações físico-geográficas eram completamente outras, antes do processo da colonização.

Fazendo referência a uma certa gênese da cidade em analogia ao Estado, Bourdieu (2012) esclarece que “a todo momento da história os recém-chegados devem contar com *produtos da história* (grifo nosso) que estão inscritos na objetividade na forma de construções, instituições e [...] estruturas mentais” (Bourdieu, 2012, p. 192). Da mesma maneira, prossegue ele, “as invenções, as inovações, os progressos, as adaptações, são invenções sob pressão estrutural”. Assim, as escolhas do passado fecham um universo de possibilidades nas formas de:

Coerções objetivadas e na forma de coerções interiorizadas, incorporadas. Não se está diante da alternativa acaso/necessidade, liberdade/necessidade, mas diante de algo mais complicado que eu resumo na fórmula: invenção sob coerção estrutural [...]. Um dos efeitos do Estado é fazer crer que não há outra via senão o Estado. A questão se coloca particularmente a propósito do Estado. (Bourdieu, 2012, p. 192-193).

O autor explica que para compreender os fenômenos sociais, em especial o Estado, pode-se usar uma analogia empregada por outros, por Husserl, por exemplo: a gênese da cidade. A rigor, não

vamos entrar nesta discussão, mas é importante mantê-la em mente, como relacionada a algo complexo que pode ser uma das bases da fricção interétnica que estamos inquirindo.

A propósito da citada analogia, o próprio conceito de *circulação* também “caracteriza uma ocupação histórica do território” (Barbosa Da Silva, 2009, p.82), entretanto, de uma perspectiva antropológica, digamos, “microscópica” (Geertz, 1989), o que pode ser alcançado sob a ótica da organização doméstica. Como dissemos na introdução, Barbosa da Silva (2009) chama a atenção para que tenhamos o raciocínio claro de que no caso de indígenas que se encontram em espaços urbanos, estamos lidando com um espaço totalmente mapeado pelos sujeitos indígenas, “não apenas de modo cognoscitivo, mas também, e sobretudo, em termos experienciais”.

Em linhas gerais, será por este caminho que abordaremos aspectos da fricção interétnica entre indígenas e não-indígenas nesta que foi fundada pelos colonizadores da Coroa Portuguesa, em 1585, com o nome de “Cidade Real de Nossa Senhora das Neves”, hoje município de João Pessoa, a terceira cidade mais antiga do Brasil (após Salvador e Rio de Janeiro). De acordo com o site do IBGE, em 2022 sua população era de 833.932 habitantes e a densidade demográfica era de 3.970,27 habitantes por quilômetro quadrado.

## LOS ‘OTROS’ ESTÁN ‘EN NUESTRA CASA’ E VICE-VERSA

Apesar da cidade de João Pessoa não ser oficialmente uma metrópole nordestina (como Recife, Salvador e Fortaleza), ela é a capital do Estado da Paraíba e possui fortes marcadores no “plano da cultura urbana” (Magnani, 2002, p. 2). Basta uma rápida observação etnográfica pela cidade para identificar as grandes discrepâncias das estruturas urbanas entre bairros nobres e periféricos, com segregações e violências minimizadas para não prejudicar o que é visto como grande potencial turístico do município, que tem atraído não apenas inúmeros visitantes nos últimos anos, mas moradores

de todo o Brasil, encantados com as belezas naturais e o clima de litoral nordestino.<sup>3</sup> De acordo com Magnani, entretanto, o “olhar etnográfico de perto e de dentro” (Magnani, 2002, p. 9), nos leva a pensar essa diversidade como possibilidade de “um sistema de trocas de outra escala, com parceiros até então impensáveis, permitindo arranjos, iniciativas e experiências de diferentes matizes”.

Dada a importância que a etnografia urbana tem para a antropologia contemporaneamente, Lacarrieu (2007) chama a atenção para o fato de que a própria origem da disciplina se deu em ambiente urbano europeu industrial, tratando de ambientes distantes e ativando daquele lugar a produção “do outro” para além das fronteiras do urbano.

Hoje, o *distante* e o *próximo* parecem estar mais próximos, perdendo aquela qualidade de exotismo que se atribuía ao distante. Embora o cosmopolitismo seja a característica que marca o urbano desde que as cidades existem – além de que as cidades modernas, como reflexos da nação, durante boa parte do século XX contribuíram para dar um tratamento à diversidade em prol de sua integração – a antropologia, fortemente marcada pelo problema da diferença e da ‘outridade’, colocava essa diferença em lugares não-urbanos. Mas isso foi no passado; atualmente, as diferenças culturais são parte inerente das cidades e, nesse sentido, a antropologia e os antropólogos convivem dia a dia com elas.” (Lacarrieu, 2007, p. 17-18, tradução nossa).<sup>4</sup>

O autor, citando outros intelectuais, como Umberto Eco, nos chama a atenção para o fato de que “os outros” estão em “nossa casa”, no sentido de em nossos países, em nossas cidades. A referência aqui destaca a situação global dos imigrantes e que afeta situações locais, como a capital paraibana, onde moram ou circulam indígenas das etnias Potiguara, Tabajara e, desde 2019, imigrantes da etnia Warao.

---

<sup>3</sup> O censo de 2023 revelou um aumento de duzentas mil pessoas com relação ao de 2010.

<sup>4</sup> *Hoy lo lejano y lo próximo parecen estar más cerca, perdiendo esa cualidad de exotismo que se le atribuyó a lo lejano. Aunque el cosmopolitismo es el rasgo que caracteriza a lo urbano desde que las ciudades existen – más allá de que las ciudades modernas en tanto reflejos de nación, durante buena parte del siglo XX contribuyeron a dar un tratamiento de la diversidad en pos de su integración – la antropología fuertemente marcada por el problema de la diferencia y la ‘otredad’, coloca esta em lugares no-urbanos. Pero eso fue em el pasado; en la actualidad, las diferencias culturales son parte inherente de las ciudades y, en este sentido, la antropología y los antropólogos conviven día a día con ellas.* (Lacarrieu, 2007 p. 17-18).

De acordo com Lucena (2024), atualmente existem 360 indígenas Warao em João Pessoa, incluindo cerca de 60 crianças nascidas na Paraíba; e estão divididos por grupos familiares, sendo que alguns se distribuem por seis abrigos institucionais e um não-institucional (escola desativada), e outros vivem numa localidade paupérrima. Além da dificuldade com relação às regras daquelas instituições de abrigamento, o pesquisador notou que alguns indígenas Warao sentiram dificuldades para construir suas redes de relações sociais em João Pessoa e por isso estariam, de certa forma, isolados. Ora sofrendo com xenofobia, ora com o distanciamento próprio de ambientes citadinos dinâmicos “no qual as pessoas não têm muito tempo para se comunicarem nas ruas”, revela Lucena.

Seria interessante, agora, uma outra perspectiva para analisar a polêmica questão posta por Lacarrieu, sobre *o distante e o próximo*. Vamos inverter os lados, permitindo que uma antropóloga indígena diga a frase: *los ‘otros’ están ‘en nuestra’ casa*. De certa forma, foi isso o que fez Maria Elita (Nascimento, 2022) em seu Trabalho de Conclusão de Curso e, posteriormente, em sua dissertação de mestrado, ambas em Antropologia, na UFPB. Logo no início ela nos traz informações arqueológicas sobre a presença de modo de vida urbano entre os povos do Alto Xingu, no Mato Grosso:

[...] antes da chegada dos europeus, os antigos moradores da Amazônia possuíam um estilo de vida “urbano”. Foram descobertas estradas de até cinco quilômetros e vinte metros de largura unindo uma comunidade de vilas independentes, que compartilhavam tecnologia, economia e organização sociopolítica. Distante dos centros, havia aldeias menores, onde se praticava a piscicultura e agricultura. Açudes, barragens e pontes eram construções comuns. As descobertas confirmaram a ocorrência de sociedades complexas na Amazônia e o conceito de “urbanismo pré-colombiano” foi utilizado para nomear os agrupamentos detectados. (Lima, 2020, *apud* Nascimento, 2022, p. 32)

É com este olhar profundo que a autora, da etnia Potiguara da Paraíba inicia a rica dissertação já situando-se como uma pesquisadora indígena residindo em contexto urbano. Segundo ela, o



motivo de, por muito tempo, “a cidade não ser considerada como um lugar onde não existia a presença de indígenas” era devido ao preconceito relacionado a ideias de “índios misturados ” (Oliveira, 1989, *apud* Nascimento, 2022, p. 52).

Durante a realização da etnografia, a antropóloga revela que teve momentos de comoção por conflitos e emoções incômodas, a partir da estigmatização decorrente da ideia do senso comum que liga indígena à “aldeia”, quase que como sinônimos. Revela-se uma dificuldade imposta a ela, com a violência de contestar a sua própria identidade indígena. Nascimento encontrava-se como investigadora num contexto em que Velho (1980) chamou de “estranhando o familiar” já que ela fazia parte do grupo social que pesquisava.

O seu campo de pesquisa é a cidade de Mataraca, que faz parte da microrregião do Litoral norte, entre as cidades de Baía da Traição (PB) e Canguaretama (RN). Vale notar que nos conhecemos no PPGA-UFPB no primeiro semestre de 2024 e fiquei absolutamente surpresa quando ela me contou que sempre ficava ali até 22h, porque havia um único ônibus escolar do município para a cidade de Mataraca e suas aldeias. Este é um dos exemplos dos descasos públicos enfrentados por ela e outras pessoas indígenas que desejam entrar para a vida acadêmica, ou mesmo para terem a liberdade de ir e vir sem o controle tão forte das instituições políticas que ‘cedem’ ônibus específicos para as ocasiões de estudo, ou de saúde (muitos fazem tratamentos em João Pessoa).

Visivelmente, a falta de mobilidade urbana é um dos principais desafios não apenas para a universidade (federal e estadual) e seus *campi*, mas, essencialmente para as cidades de entorno, que poderiam (ou, do ponto de vista dos cidadãos, deveriam) estar amplamente interligadas por um sistema de transporte eficaz, moderno e menos controlado pelas prefeituras e suas definições políticas com relação ao transporte.

Todavia, o grupo doméstico de Maria Elita (Nascimento, 2022), assim como outros que vivem e transitam entre as cidades entre Mataraca a João Pessoa e as aldeias de entorno – conforme Lucena (2016) também descobriu com relação a outros municípios

(como Santa Rita e Bayeux) –, estabeleceram redes de relações (por vínculos de parentesco, amizade, apadrinhamento, cooperação sociotécnica, por ex.) de modo a facilitar a vida (em troca de favores), a partir do contexto urbano.

## **OUTROS ASPECTOS DO PROCESSO DA FRICÇÃO INTERÉTNICA**

Como dito, o referido Lucena (2016) desenvolveu sua pesquisa com várias famílias indígenas Potiguara vivendo na cidade de João Pessoa, inclusive com líderes, como o Capitão Potiguara (originário da Aldeia São Francisco, na Baía da Traição), cujo nome é José Ciríaco Sobrinho.

As estratégias adotadas por Capitão e seus parentes são bem representativas de algumas lideranças da etnia Potiguara, ao procurar ocupar instituições públicas, com o objetivo de melhorar as condições de vida e dar suporte tanto para o seu grupo doméstico quanto para outros de seu povo.

Capitão Potiguara é neto de Pedro Ciríaco, um dos grandes líderes indígenas responsável pela organização política dos Potiguara, juntamente com Manoel Santana, avô de Marcos Santana (ex-prefeito de Baía da Traição e ex-chefe do Posto Indígena) servidor do órgão indigenista oficial. Assim como a família Ciríaco, Marcos Santana, filho de Daniel Santana, pertence a uma das famílias que lutaram pelo reconhecimento do grupo, pelo Estado brasileiro, enquanto etnia indígena Potiguara. Estes dois indígenas vivem há muito tempo na capital da Paraíba e, assim como outros, também ocupam cargos públicos em instituições governamentais, tais como a FUNAI, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Potiguara e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) localizados na cidade de João Pessoa. (Lucena, 2016, p. 19)

Segundo relata o autor, na trajetória de Capitão, quando tomou a decisão de ir morar na cidade de João Pessoa para trabalhar, teve

de enfrentar resistências em seu próprio grupo doméstico, que não queria que ele saísse da aldeia. Porém, ao final das contas ele acabou se tornando uma referência para os mais jovens e assumindo uma liderança para conquistar espaços no ambiente urbano.

Assim, ele soube angariar apoios, criando uma grande rede de relações na cidade, com intelectuais e professores da UFPB, profissionais liberais de diversas áreas, vizinhos, e novos amigos que conquistou desde que foi trabalhar na biblioteca daquela universidade, em 1986. Um destes apoios foi o do já referido Franz Moonen, holandês que veio para o Brasil aos 20 anos de idade, em 1964 e, começou a trabalhar como professor da UFPB em 1969. Segundo o que Capitão contou a Lucena (2016), Moonen teria doado algumas casas, localizadas no bairro de Água Fria, João Pessoa, para que três grupos domésticos indígenas Potiguara pudessem viver e trabalhar na capital (Lucena, 2016).

Em geral, a circulação dos grupos domésticos pesquisados por Lucena eram nestes percursos: Aldeia Três Rios (cidades Marcação/ Bayeux); Tramataia (cidades Marcação/João Pessoa); Aldeia Galego (cidades Baía da Traição)/Santa Rita). Esta circulação teria se iniciado na década de 1950 e Lucena (2016) relata que, desde então, os dois grupos principais de sua pesquisa criaram fortes pontos de conexão para apoio aos que estavam (e estão) nas aldeias e necessitam ir às cidades para tratamento de saúde mais complexo, resolver problemas burocráticos, judiciais, conseguir uma oportunidade de trabalho assalariado, além da possibilidade de concluir estudos.

Segundo o autor, essa rede foi necessária justamente por conta dos preconceitos que aqueles que passaram a frequentar a UFPB enfrentavam e ainda enfrentam, conforme consta nos seus relatos. Uma de suas interlocutoras indígenas, então aluna da UFPB, narrou o seguinte: “um índio na cidade acaba tendo uma vida diferente da vida que poderia ter na comunidade em questões de comportamento, modo de falar e se relacionar com as pessoas, [...] dependendo da cultura, no modo de vestir e pensar (Lucena, 2016, p. 33).

Não obstante, o próprio Lucena afirma que ouviu de um funcionário de uma instituição pública, na cidade de João Pessoa, du-

rante a pesquisa que ‘quem está na cidade deixa de ser índio’; pois os indígenas devem manter vínculo com a aldeia”. E relata:

Continuei minha busca e fui até ao DSEI-Potiguara, órgão vinculado ao SESAI que fica em João Pessoa, para saber se nesse órgão eles teriam alguns dados sobre índios que vivem na cidade, mas também não tive uma resposta positiva e, ainda por cima um assistente administrativo desta instituição disse que esses dados do IBGE são de pessoas que se autodeclararam indígenas e que, dessa forma, “qualquer um pode se declarar índio...até eu!” disse o funcionário, completando dizendo que “isso é coisa da Universidade” (Lucena, 2016, p. 21).

Naquela ocasião, até mesmo o então coordenador do DSEI-Potiguara lhe disse que não existiam indígenas em João Pessoa; que eles só vinham à capital em casos de saúde de média e alta complexidade; fora isso, eles eram tratados nos postos de saúde situados nas Terras Indígenas (Lucena, 2016, p. 22). Ao se deparar com essas situações, o pesquisador se confessou desanimado:

Pensei (ingenuamente) que esses órgãos indigenistas tivessem consciência ou conhecimentos de que existem índios na cidade, mas a questão ao que me parece é que eles não querem aceitar essa realidade, e desse modo mantém um discurso que vem sendo apregoado desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e que diante disso, pude inferir da seguinte forma, “índio tem que ter os pés na terra, tem que ficar na aldeia”. (Lucena, 2016, p. 22)

Tempos depois, conta Lucena (2016) no rodapé da página, que conseguiu na internet uma declaração do então coordenador da FUNAI em João Pessoa, afirmando que existiam indígenas Potiguara vivendo na zona urbana de João Pessoa (Lucena 2016, p.21).

Apesar disso, o fantasma de ser rotulado (BECKER, 2008) como ‘um desaldeado’ persiste e provoca conflitos. Essa classificação entre *aldeado* e *desaldeado* é, como pode ser visto, um critério acionado ao longo do tempo seja pelo senso comum seja por funcionários do órgão indigenista do Estado brasileiro, a Funai, que segue a ideia de

uma *indianidade* (Oliveira, 1988, *apud* Lucena, 2016), isto é, uma suposição idealizada e pré-conceitual, a partir de estereótipos do que seria ser indígena. Mas, para as pessoas indígenas rotuladas isso não tem sentido, constituindo um.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ficou evidenciado que, por um lado, em pleno século XXI, os aspectos reveladores mais comuns (e antigos) da fricção interétnica na cidade de João Pessoa e região metropolitana se fundamentam sobre o local de moradia, gerando o rótulo de ‘desaldeados’. Se estão na cidade, não seriam indígenas. Por outro lado, foi possível ver que o denominado *urbanismo pré-colombiano* vem sendo utilizado por pesquisadores acadêmicos com base em evidências arqueológicas na Amazônia.

Essa oscilação entre rótulos preconceituosos, em contraposição a descobertas arqueológicas que estão em sintonia com etnografias urbanas faz parte dos processos sociais que resultam em relações com base em conflitos, sendo exatamente o que o conceito de fricção interétnica expressa. Assim sendo, os estudos sobre a presença indígena nas cidades revelam que não deve haver um enfoque *a priori* como uma presença fragmentária e estanque em cada um destes espaços/ambientes, ou seja, as aldeias ou as cidades (e mesmo as fazendas), como ensinou Barbosa da Silva (2009), refinando a pesquisa nas atividades e relações desenvolvidas pelos grupos domésticos, no amplo leque de possibilidades de obtenção de recursos criativos que tais grupos desenvolvem, apesar de todas as dificuldades impostas.

É mister, portanto, que as mentalidades por traz das instituições públicas do Brasil encontrem novas formas, parafraseando Lacarrieu (2007), de gestão pública/privada da alteridade nas questões indígenas, a partir do contexto urbano, para a melhora da mobilidade, moradia, segurança e saúde pública nestes municípios pelos quais a população indígena sempre esteve presente. Urge ocupar esse vasto campo a ser problematizado sob a perspectiva de uma antropologia

urbana no Brasil a partir das, como diria Moonen, “Terras das Palmeiras”. Penso ser este papel da antropologia nas políticas urbanas destas ancestrais presenças nas cidades.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA DA SILVA, A. **Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro: 2007.

BARBOSA DA SILVA, A. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território ente os Guarani de Mato Grosso do Sul. *In: Tellus*, ano 9, n. 16, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O movimento dos conceitos na antropologia. **Revista de Antropologia**, v. 36. São Paulo: USP, 1993 [1962].

BARTH, F. 2005. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas** (Org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa, 2000.

BECKER, H. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.

BOURDIEU, P. **Sobre o estado: cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

IBGE. **Os indígenas no censo demográfico 2010 – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. **Censo demográfico 2022**. Disponível em: < <https://censo2022.ibge.gov.br/pt/censo-2022-inicio.html?lang=pt-BR> >. Acesso: 20 jun. 2024.

LACARRIEU, M. *Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos*. **Revista de Ciencias Sociales**, n. 67. México, 2007.

LUCENA, Jamerson Bezerra. **“Índio é índio onde quer que ele more”**: uma etnografia sobre índios Potiguaras que vivem na região metropolitana de João Pessoa. Dissertação de mestrado em Antropologia-UFPB. João Pessoa: 2016.

MAGNANI, J. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, vol.17, n.49. São Paulo: 2002.

MARQUES, A. **Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguaras de Aldeia Três Rios**. Dissertação de mestrado em geografia – UFPB. João Pessoa: 2009.

MURA, F.; SILVA, B. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Revista Raízes**, v.33, nº1, p.96-117, 2011.

MOONEN, F. **Pindorama conquistada**: repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa: Ed. Alternativa, 1983.

NASCIMENTO, Maria Elita do. **“Aldeados” versus “desaldeados”**: dinâmica territorial, parentesco e ecologia doméstica entre os Potiguaras da Paraíba. Monografia. Graduação em Antropologia-UFPB. Rio Tinto: 2019.

OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios misturados”. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: Conferência no Museu Nacional do Rio de Janeiro (1997). **Revista Mana**, 4 (1), pp 47-77. Rio de Janeiro: 1998.

PALITOT, E. **Os Potiguaras da Baía da Traição e Monte Mór**: história, etnicidade e cultura. Dissertação de mestrado em sociologia – UFPB. João Pessoa: 2005.



ROSA, M.; REIS, R. (Orgs). Dossiê: povos indígenas em contextos urbanos na América Latina. **Revista Espaço Ameríndio**, vol. 17, n.1, 2023.

VIEIRA, G. Entre perdas, feitos e barganhas: elite indígena na capitania de Pernambuco, 1669-1732. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura**: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. UnB, 2015 [1972].

RAPKIEWICZ, Yuri Schönardie. Transformações urbanas e memória social em Rio Tinto, PB: A influência das imagens de arquivo na construção de narrativas etnofotográficas. *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



9

YURI SCHÖNARDIE RAPKIEWICZ



## Transformações urbanas e memória social em Rio Tinto, PB: A influência das imagens de arquivo na construção de narrativas etnofotográficas

Yuri Schönardie Rapkiewicz<sup>1</sup>

Rio Tinto é uma cidade no estado da Paraíba, situada na região do Vale do Mamanguape. Historicamente marcada pela presença da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRTR), a cidade se desenvolveu em torno dessa indústria têxtil, instalada na localidade nos anos de 1920, seguindo em atividade até a década de 1980, de forma que teve um papel significativo na economia local e na vida de seus habitantes. Além disso, o território do município é marcado por uma latente ancestralidade indígena, com a presença originária da etnia Potiguara, que se estende aos municípios de Marcação e Baía

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia na Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil. Bolsista da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba

da Traição, localizados no litoral norte paraibano. Desde a instalação do Campus IV da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) em 2006, Rio Tinto também passou a ser reconhecida como uma cidade universitária, agregando novas dinâmicas sociais e econômicas à região. “A cidade pode ser apreendida como um texto social suscitando, por isso mesmo, diferentes leituras (Pais, 2010, p. 133)

Quando essa recomendação é adotada para uma leitura da memória social das cidades, outras perguntas mais se somam: Quem são os diferentes autores / narradores deste texto social memorialístico, quem são os colecionadores de / detentores de imagens / fotografias deste lugar, quem são os sujeitos que escrevem a história? Tendo em vista que uma das tarefas da antropologia é a de documentar etnograficamente as realidades observadas pelos antropólogos, essas são algumas das questões que motivam este texto, resultado de reflexões em antropologia urbana, reverberações da disciplina “A cidade na perspectiva antropológica”, ministrada pelos professores Marco Aurélio Paz Tella e Hertz Wendell de Camargo, oferecida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPB), no primeiro semestre de 2024.

Assim, neste capítulo, atuamos em duas frentes de leitura: No primeiro tópico, mobilizamos a literatura consultada ao longo do curso, de modo que dialogamos com os(as) autores(as) selecionados a partir de seus apontamentos gerais sobre os modos de vida citadina (AGIER, 2010) e a urbanização como fenômenos de interesse antropológico, correlacionados com o histórico de transformações sociais e econômicas da cidade de Rio Tinto - PB. Em segundo, apresentamos algumas notas de pesquisa etnográfica do doutoramento em curso, dedicada a investigar os sentidos e as aplicações das coleções fotográficas em contextos de projetos (Velho, 2006) de memória individuais e coletivos, nos lançando ao desafio de interagirmos com diferentes colecionadores de imagens e tomar conhecimento acerca de suas biografias colecionistas no litoral norte da Paraíba.

## APORTES REFLEXIVOS DESDE A ANTROPOLOGIA URBANA

Em relação ao primeiro ponto e desde as discussões clássicas e contemporâneas da antropologia urbana é possível observar como as cidades são frutos de relações dinâmicas de interações e convivências, conflitos e situações de coexistência, de construção e desconstruções de paisagens (físicas, imaginárias, classificatórias, políticas e morais). Logo, enquanto sujeitos pesquisadores também implicados em campo, e que, fundamentalmente nos relacionamos com interlocutores diversos em caráter étnico, econômico, etário e geracional, produzimos um conhecimento situado sobre as cidades, em convergência com projeto científico de Michel Agier inaugurado com a escrita de *L'invention de la ville* (1999), obra em que o autor “questionava a necessidade e a possibilidade de um conhecimento antropológico na e da cidade.” (Agier, 2011, p. 32).

Para Michel Agier (Agier, 2011, p. 32), o antropólogo enxerga a cidade como um corpo de conhecimento em constante metamorfose, algo que ele chama de “cidade bis”, ou seja, uma construção intelectual produzida pelo próprio antropólogo, a partir da observação direta das práticas, relações e representações dos habitantes. Nestes termos, o conceito abarca uma cidade que não existe fisicamente, mas que é formada na mente do antropólogo com base no que ele vê e interpreta. O texto propõe retomar essa ideia através de três abordagens interligadas: os saberes, que se referem à visão dos antropólogos sobre a cidade; os espaços, que dizem respeito à cidade em transformação; e as situações, que refletem a cidade em movimento. O autor defende que esse tipo de conhecimento antropológico é útil não apenas para os estudiosos, mas também para os habitantes, urbanistas, observadores e reformadores das cidades. Primeiro, é necessário entender o que a cidade representa para os antropólogos. A partir daí, pode-se reconhecer a importância de um olhar antropológico sobre a cidade, que vai além da própria antropologia e se torna um conhecimento que surge da observação da cidade real, constituindo-se como uma nova forma de entender a realidade urbana.

Em outra direção paralela, situamos mais uma obra de referência que nos interessa, trata-se do livro, *Os Estabelecidos e os Outsiders*, de Norbert Elias e John L. Scotson (1965), texto que apresenta as dinâmicas de poder, identidade e exclusão social em uma pequena comunidade inglesa, onde dois grupos sociais, os “estabelecidos” e os “outsiders,” interagem. Os estabelecidos, que vivem na comunidade há gerações, mantêm uma posição dominante, controlando normas sociais e se percebendo como moralmente superiores. Em contraste, os outsiders, sendo recém-chegados ou vistos como diferentes, enfrentam marginalização e estigmatização. Elias analisa como os estabelecidos utilizam estereótipos negativos para reforçar sua coesão interna e justificar a exclusão dos outsiders, perpetuando as hierarquias sociais e revelando as complexas relações de poder que moldam a sociedade. Este estudo é fundamental para compreender as dinâmicas de exclusão social e a formação de identidades grupais em diferentes contextos, podendo ser aproveitado para leitura da realidade da cidade de Rio Tinto.

O livro de Teresinha Bernardo (2007), intitulado *Memória em branco e negro Olhares sobre São Paulo*, também é interessante de ser mencionado, na medida em que apresenta-se como um exemplo concreto em que a perspectiva da memória dá ênfase na figuras de narradoras negras que possuem um olhar situado sobre a memória urbana de São Paulo, em contrapelo à narrativa dominante pautada na perspectiva do progresso e da branquitude, sendo inspiradora para se pensar em um olhares ampliados sobre a memória social em outros contextos citadinos.

Neste sentido, o próximo tópico aborda, resumidamente, as transformações urbanas em Rio Tinto, destacando a memória social do trabalho e a urbanização, com ênfase especial nas imagens de arquivo, particularmente fotografias. A pesquisa baseia-se no acervo do Dr. Antônio, um colecionador que documentou extensivamente a história da região. Além de seu livro, Dr. Antônio organizou uma exposição de rua comemorando os 50 anos de Rio Tinto na praça João Pessoa, onde Hildebrando (tradicional fotógrafo da localidade) produziu algumas das fotografias expostas.

Os colecionadores, como Dr. Antônio e Hildebrando Domingos, são fundamentais para a compreensão das “memórias coletivas” da região, na medida em que esses sujeitos preservam fotografias e participam de redes de sociabilidade que moldam e são moldadas por suas coleções. O estudo foca em entender como essas coleções se formam, influenciam os colecionadores e projetam suas identidades além do individual, conforme as trajetórias biográficas dos mesmos. Lopes (2017) enfatiza a importância dos “quadros de experiência colecionistas” na formação da memória coletiva e como essas coleções são dinâmicas, resultantes de interações sociais e processos comunicacionais.

Portanto, destacamos o protagonismo de indivíduos e grupos na formação de coleções contemporâneas, que não são apenas arquivos estáticos, mas representações vivas e dinâmicas do passado, escolhidas por suas significâncias para as identidades e interesses dos colecionadores. Este estudo contribui para a compreensão de como aspectos do passado são selecionados e preservados, refletindo as transformações urbanas e sociais de Rio Tinto - PB.

## **NOTAS DE PESQUISA ETNOGRÁFICA SOBRE COLEÇÕES FOTOGRÁFICAS EM RIO TINTO**

Aqui falo de Rio Tinto, minha amada terra natal, município brasileiro do litoral norte paraibano, localizado a 52 km de João Pessoa-PB.

Fundada por Frederico João Lundgren que, juntamente com seu irmão Arthur Herman Lundgren, ambos naturais de Pernambuco, desbravou a terra que pertencia ao município de Mamanguape e construiu a Fábrica de Tecidos Rio Tinto, inauguradas em 1924, e a Vila Operária, originando essas cidades.

Rio Tinto possui uma área de 466 km<sup>2</sup> e uma população estimada em 24.088 habitantes (IBGE 2018). Parte de seu território, precisamente a Vila Monte-Mor, é identificada e demarcada pela FUNAI como pertencente aos índios Potiguara.



Caracteriza-se como uma cidade tranquila e boas para se morar, com histórias marcantes, atrativos turísticos, construções em estilo europeu, reservas ambientais, cultura indígena, belas praias, universidade, muita tradição e um povo trabalhador e hospitaleiro.

Trago, neste livro, não apenas suas histórias, mas crônicas e contos, ressaltando curiosidades e as mais cativantes lembranças que, para os que vivenciaram, são tempos inesquecíveis. Para os mais novos, torna-se uma canção ecoada do passado, no resgate dos laços de amor por esta Cidade. A obra deixa lições aprendidas e reguarda a nossa memória histórica para não perdermos a nossa identidade rio-tintense.

Neste pedacinho de chão, estão minhas raízes!

(Antônio Luis da Silva - Contracapa do livro *Rio Tinto, meu recanto paraibano*, 2019)

A partir da instalação do campus universitário, que abriga o Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAEE), e, entre outras graduações, um curso de Antropologia, houve a reestruturação de parte do antigo complexo fabril, e os antigos galpões, anteriormente ocupados por operários(as), foram retomados pela presença de estudantes universitários, possibilitando o acesso ao ensino público superior para a comunidade local, incluindo descendentes de operários e as novas gerações de indígenas Potiguara. Desta forma, destaca-se que diferentes nuances das memórias coletivas da região foram objeto de diversas pesquisas em antropologia urbana e visual, e que a presença da universidade pública alavancou um grande volume de investigações etnográficas no local, desenvolvidas no âmbito de iniciativas de ensino, pesquisa e extensão, contribuindo para a produção de farto material imagético sobre a região do litoral norte paraibano, materiais, estes, que são mantidos por diversos laboratórios e grupos de pesquisa.

Importante mencionar que parte dessas coleções fotográficas que já foi mobilizada em pesquisas antropológicas anteriores, encontra-se sob a guarda do AVAEDOC - grupo de pesquisa que fornece a

base dialógica e compartilhada para esta investigação. Neste contexto nos centramos na observação dos acervos fotográficos vinculados ao grupo, que tem a pretensão de se tornar um repositório público de fotografias antigas e contemporâneas do Vale do Mamanguape, a partir de seus acervos fotográficos que estão armazenados na reserva técnica do Laboratório de Antropologia Visual ARANDU.

O acervo é composto por coleções de imagens produzidas, reunidas ou digitalizadas no contexto de pesquisas antropológicas, com coleções e fundos documentais recebidos a partir de interlocuções diversas. Como um exemplo de produção do grupo, podemos destacar o filme *Passagem e Permanência: 7 de Setembro em Rio Tinto*, produção etnográfica que retrata a memória do desfile de Independência na localidade (realizado anualmente no dia 7 de Setembro). O filme etnográfico, dedicado à memória do colecionador de fotografias Juarez Calixto de Oliveira, apresenta imagens de acervo e narração de três colecionadores e fotógrafos locais: Toinho, Naldo Felix e Hildebrando. A produção audiovisual foi resultado de uma etnografia com enfoque privilegiado para as imagens fotográficas de acervo, conforme consta na cartela de abertura do filme: “Nesta etnografia as imagens fotográficas são a base principal: elas provocam as falas que percorrem diferentes significados de pelos menos três atos fundamentais: participar, fotografar e colecionar.”

Ao realizar um levantamento prévio de algumas dessas produções em antropologia visual, retifica-se o engajamento dos professores e estudantes do grupo de pesquisa com o território em que está inserida a universidade pública, promovendo o papel social da instituição de ensino superior, pautada no tripé: ensino, pesquisa e extensão.

No itinerário desse estudo de doutorado nos lançamos ao desafio de responder algumas perguntas que foram surgindo ao longo desta investigação etnográfica: Quem são os colecionadores e quais são suas motivações para colecionar fotografias antigas? Quais são os circuitos de colecionamento de imagens fotográficas e “reminiscências afetivas” em Rio Tinto - PB? Como se constituíram e se mantêm essas coleções de imagens e quais suas reverberações para a construção de narrativas emergentes, etnográficas e êmicas, sobre

os diferentes grupos sociais que coabitam o litoral norte da Paraíba? É por meio destas questões centrais que pretendemos investigar o fenômeno de constituição de coleções fotográficas e seus efeitos sensíveis e políticos, em uma perspectiva situada na identificação de experiências colecionistas biográficas e universitárias, de circulação de imagens, com base no histórico de atuação do AVAEDOC.

Nesta etnografia, buscamos traçar os percursos de algumas coleções fotográficas até o contexto universitário, identificando diferentes agentes, tais quais, jovens pesquisadores, memorialistas locais e fotógrafos tradicionais, entre outros sujeitos-colecionadores, que estão diretamente relacionados às etnografias progressas. De antemão, podemos destacar alguns de nossos potenciais interlocutores, com ênfase para os(as) antigos fotógrafos(as) e memorialistas locais (operários que atuaram na indústria têxtil, que está instalada na cidade desde 1924), tendo conhecimento prévio dos acervos fotográficos destas naturezas por meio de pesquisas associadas ao AVAEDOC), (Mendonça, 2012, 2014; Falcão Neto, 2019; Donato, 2017).

A pesquisa mapeia os fluxos de colecionamento (físicos e digitais) dessas imagens e os sujeitos-colecionadores de fotografias locais, investigando como seus acervos visuais são formados, mantidos e compartilhados. Esse mapeamento revela as reverberações sensíveis e políticas das práticas colecionistas, especialmente na construção de narrativas visuais emergentes em Rio Tinto - PB. Entre os detentores das coleções estão memorialistas locais, antigos fotógrafos e operários aposentados da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRRT), bem como seus descendentes e outros narradores. Com base nestas trajetórias colecionistas, buscamos compreender as diferentes formas como essas imagens são agenciadas (Gell, 1998), ao reconhecer a vivacidade e os circuitos percorridos por essas coleções e a multiplicidade de usos e sentidos atribuídos às imagens colecionadas, por diferentes sujeitos.

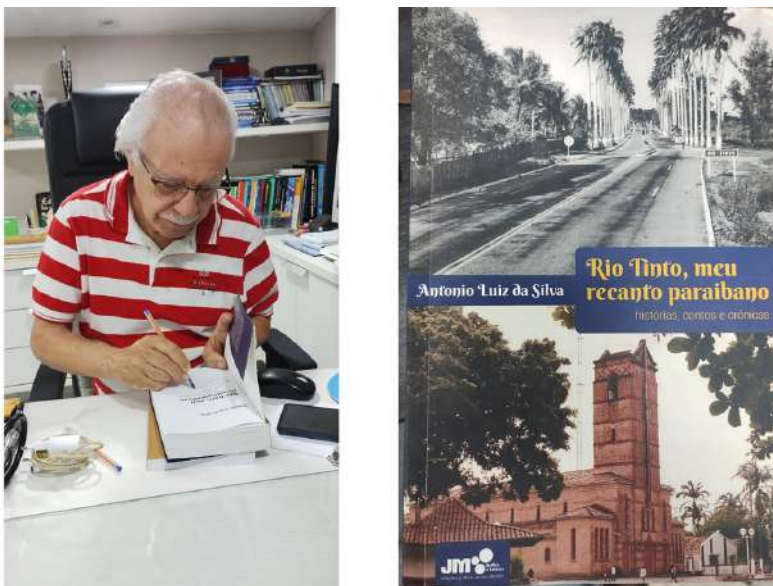
Em particular, dialogamos até o momento com dois interlocutores, a saber Hildebrando Domingos (77 anos) e Dr. Antônio Luiz da Silva (75 anos), ou doutor Toinho, como é popularmente conhecido no local. O primeiro é um tradicional fotógrafo de Rio Tinto,

Hildebrando, 77 anos, natural de Rio Tinto, destacando que iniciou sua trajetória na fotografia a partir da adolescência, (aproximadamente em 1962) na cidade de Mamanguape, onde atuava como ajudante, e que em pouco tempo, passou a atuar como fotógrafo em Marcação e Baía da Traição, localidades interioranas em que havia menos concorrência e conseguiu firmar melhor sua clientela. Neste sentido, o interlocutor destaca que as suas chegadas nesses espaços se configuravam como verdadeiros eventos pela comunidade local, pois tratavam-se de uma novidade, as fotografias eram um objeto de desejo das famílias locais. Ainda hoje possui um estúdio fotográfico no mercado público da cidade, onde atua como fotógrafo e editor de imagens e guarda seus instrumentos de trabalho e acervos imagéticos produzidos ao longo de mais de cinquenta anos de profissão.

O conteúdo de seus acervos, abarca registros fotográficos de eventos sociais (sobretudo de aniversários e casamentos) bem como paisagens urbanas e litorâneas, já que a fotografia de paisagens é um hobby de Hildebrando, que organiza banners com imagens da região, comercializando os mesmos para turistas e moradores locais. O fotógrafo aponta que nunca realizou uma exposição fotográfica, mas que teria interesse em realizar uma mostra pública com “suas melhores fotografias” que retratam as memórias e transformações dos locais representados.

Por sua vez, o segundo interlocutor cuja aproximação foi estabelecida trata-se de Antônio Luiz da Silva, médico e escritor, autor do livro de memórias intitulado *Rio Tinto, meu recanto paraibano: histórias, contos e crônicas*, publicado em 2019. A motivação para organizar a publicação surgiu a partir do estímulo de amigos, após Dr. Toinho dedicar-se ao portal [www.riotintopb.com.br](http://www.riotintopb.com.br), quando começou a se entusiasmar, ainda mais pelas histórias de Rio Tinto. Doutor Toinho, como é popularmente conhecido no município, diz que o livro que “estava fazendo muito sucesso”, e a título de exemplo, relatou ter recebido uma correspondência de seis páginas manuscritas de um homem que havia lido o mesmo e se emocionado.

**FIGURA 1:** A ESQUERDA, DR. ANTÔNIO ASSINANDO UMA DEDICATÓRIA DO SEU LIVRO DE MEMÓRIAS DE RIO TINTO - PB (CAPA DO LIVRO À DIREITA).



FONTE: acervo do autor.

Além do livro, que reúne farta documentação e material fotográfico, provenientes das pesquisas e coleções de Dr. Antônio, este colecionador também organizou uma exposição de rua com a temática dos 50 anos de Rio Tinto, na praça João Pessoa, convidando Hildebrando para produzir algumas das fotografias que foram utilizadas naquela ocasião.

Estes interlocutores apresentam-se como exemplos de sujeitos que se reconhecem como colecionadores e que reúnem acervos fotográficos e participam de redes de sociabilidade à partir de suas coleções de fotografias, que modo que buscamos observar como se constituem, com base nestas trajetórias biográficas, os “quadros de experiência colecionistas” (Lopes, 2017, p. 19) das memórias coletivas região, de forma a compreender “[...] como se formam, como formam os indivíduos e como projetam os indivíduos além de si mesmos [...]” (Lopes, 2017, p.19). Logo, desejamos enfatizar o:

[...] protagonismo de indivíduos e grupos na constituição contemporânea de coleções de forma viva e dinâmica, como resultado de interações sociais e processos comunicacionais que possuem agência e elegem aspectos do passado tidos como importantes de serem destacados, de acordo com as identidades e interesses dos componentes do grupo [...] (Lopes, 2017, p. 13).

Seguindo neste percurso, identificamos que as coleções fotográficas estão intimamente ligadas à “identidade narrativa” (Ricoeur, 1991; Díaz, 1999) destes(as) colecionadores que mobilizam as fotografias como bens de marcação individual de seus ciclos de vida, também projetando estes materiais como bens de marcação coletiva, (com potencial patrimonial) na contemporaneidade, na medida em que compartilham essa imagens em diferentes circuitos, ensejando discursos sobre as transformações urbanas e a memória social do trabalho na região (entre outros temas).

Em contraponto a esses interlocutores privilegiados, muitas vezes as fotografias reunidas repousam em álbuns familiares e caixas que são poucas vezes manipuladas, no entanto, no momento em que são encaradas como dados etnográficos, e tornam-se acessíveis aos pesquisadores mediante o consentimento de seus detentores, o(a) antropólogo(a) pode organizar suas próprias coleções de pesquisa, conceitualmente orientadas por diretrizes antropológicas. Neste sentido, a composição de coleções etnográficas engendra uma atividade preservacionista de fotografias e outros materiais documentais de interesse antropológico que dizem respeito às memórias urbanas e de trabalho operário da região do Vale do Mamanguape-PB, neste caso, salvaguardadas no âmbito dos fundos e acervos de pesquisa do AVAEDOC.

Neste sentido, também observamos os espaços físicos e virtuais (Cesarino, 2022) de agenciamento, por onde circulam as imagens, na medida em que, em certas oportunidades, as mesmas se emancipam de suas fontes originais e alcançam “o mundo” de forma complexa e incontrollável, através da rede mundial de computadores, desvinculando-se, muitas vezes, de seus referentes (Barthes, 1984;

Achutti, 1997). Logo, ao identificar coleções fotográficas em contextos de acervos pessoais e institucionais, pretendemos organizar exposições etnofotográficas, físicas e digitais, seguindo os preceitos da curadoria e autoria colaborativas com os(as) interlocutores(as), como estratégia dialógica de restituição dos resultados de pesquisa e divulgação científica.

As coleções fotográficas dos(as) interlocutores(as), somadas ao interesse de pesquisa acerca das memórias urbanas e de trabalho na região, apresentam-se como instrumentos para a construção de narrativas e memórias polifônicas sobre o Vale do Mamanguape. Nesta perspectiva, a coleção etnográfica desta pesquisa se apresentará como resultado de uma etnografia da duração (Eckert; Rocha, 2013), a partir das interações e itinerários do antropólogo em diálogo com os interlocutores-colecionadores.

Assim, ao contextualizarmos o papel do antropólogo-narrador (Eckert; Rocha, 2013; 2015), enquanto constituidor de coleções etnográficas, observamos a centralidade da fotografia (Caiuby Novaes, 2021) e das coleções de imagens, enquanto dispositivos éticos e estéticos da pesquisa social que, por um lado, são acionados na interlocução com os sujeitos pesquisados (Gama, 2009) e, por outro, podem ser amplamente utilizados como meios eficazes de divulgação científica, reunindo, “[...] elementos de temporalidades diversas com a finalidade de narrar, etnograficamente, finitudes, reinícios, continuidades e resiliências [...]” (Rapkiewicz, 2018, p. 43).

Por isso, ao longo deste estudo pretendemos organizar exposições fotográficas, físicas e digitais, seguindo os preceitos da curadoria e autoria colaborativas com os(as) interlocutores(as), como estratégia dialógica de construção de narrativas etnofotográficas, restituição dos resultados de pesquisa e divulgação científica em antropologia visual.

Nesta pesquisa de doutorado, ao nos interessarmos particularmente pelo colecionamento de imagens fotográficas, nossa hipótese é de que (em conformidade os ensejos de José Rogério Lopes), apesar de estarem intimamente associadas ao ciclos de vida e a cognição de seus detentores, as fotografias, além de sua dimensão material, reúnem conteúdos e subjetividades que as projetam para além da identidade



narrativa (Ricoeur, 1994) de seus colecionadores. Dessa forma, estes acervos fotográficos merecem uma interpretação mais aprofundada que busque evidenciar, a partir de uma perspectiva abrangente, como essas imagens podem ser reapropriadas e compartilhadas no contexto de práticas e projetos de memória coletiva em Rio Tinto-PB.

Logo, é partir da consulta uma literatura antropológica crítica, que abordamos os paralelismos entre a escrita etnográfica, coleções museológicas e a linguagem fotográfica, buscando estabelecer um diálogo propositivo para se pensar sobre autoria e a ética no âmbito da produção e compartilhamento de narrativas etnográficas com o uso de imagens, direcionando nosso olhar para os conceitos de arquivo, curadoria, montagem e exposição.

Nesta direção, vale destacar que nosso interesse sobre as coleções fotográficas, mobiliza muitos dos apontamentos que a antropóloga Olivia da Cunha (2002) elaborou sobre as potencialidades de combinar pesquisa de campo e pesquisa em arquivos, enriquecendo a compreensão dos contextos históricos e culturais estudados, permitindo-nos produzir narrativas e memórias a partir de imagens e vozes do passado, evocando questões do presente e promovendo reflexões sobre a constituição dos saberes antropológicos. Levando isso em conta, temos a oportunidade de reinterpretar e reproduzir narrativas sobre fatos, pessoas, coisas e lugares de forma inovadora, alterando o olhar informado por narrativas consagradas e autorizadas. Nesta direção, a autora destaca o potencial para incitar a produção de novas narrativas não apenas sobre o passado convertido em documento, mas também sobre o presente, tornando-o relevante para novas leituras e encontros.

Essas potencialidades destacam a riqueza e a complexidade envolvidas em uma pesquisa etnográfica dos arquivos, evidenciando a importância desse tipo de abordagem para a produção de conhecimento antropológico e histórico. Neste sentido, o antropólogo-colecionador assume uma postura de reunir para preservar e comunicar imagens, baseadas em categorias e palavras-chaves, que evidenciam as interfaces entre relatos orais, textualidades e as fotografias colecionadas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, exploramos as complexas transformações urbanas que moldaram a cidade de Rio Tinto, destacando a influência histórica da Companhia de Tecidos Rio Tinto e a significativa presença da etnia Potiguara. A industrialização iniciada na década de 1920, além de impulsionar o desenvolvimento econômico, deixou marcas indeléveis na identidade cultural da população local. A transição de uma cidade industrial para um centro universitário, com a instalação da UFPB, inaugura uma nova fase na história de Rio Tinto, onde o acesso à educação superior se torna um vetor crucial de mudança social e inclusão.

A reestruturação do espaço urbano, evidenciada pela adaptação de antigos galpões fabris para abrigar o novo campus universitários, simboliza a resiliência e metamorfoses da cidade. Essa transformação revitalizou a área, e fomenta a partir da instituição de ensino superior um diálogo intergeracional, permitindo que novas narrativas sejam construídas a partir das memórias coletivas dos antigos operários e das novas gerações. A presença de estudantes, incluindo descendentes de operários e indígenas Potiguara, enriquece o tecido social e cultural da cidade, fortalecendo a construção de uma identidade cidadina contemporânea.

A proposta deste capítulo é ressaltar a importância de documentar e reinterpretar as memórias sociais através de uma abordagem etnofotográfica, que valoriza as imagens de arquivo como ferramentas essenciais na construção de narrativas. Ao integrar a pesquisa de campo com a análise de acervos fotográficos, buscamos não apenas preservar a história de Rio Tinto, mas também fomentar uma reflexão crítica sobre a identidade e a memória coletiva da região. Este trabalho contribui, assim, para a compreensão das transformações urbanas e sociais, ressaltando a relevância da antropologia na documentação e valorização das imagens e histórias que compõem o patrimônio cultural da cidade.

## REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. SP: Terceiro Nome. 2011.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. ISBN 85-209-0480-7
- BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e negro**: olhares sobre São Paulo. São Paulo: Editora Unesp. 2007.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. Por uma sensibilização do Olhar - sobre a importância da fotografia na formação do antropólogo. GIS (gesto, imagem e som), **Revista de Antropologia**. São Paulo V.6, nº1, 2021.
- CESARINO, Letícia. **O Mundo do Avesso**. Verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- CESARINO, Letícia. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. **Civitas** 21 (2): 304-315, maio-ago. 2021.
- CUNHA, Olívia. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 36, pp. 07-32. 2005.
- DÍAZ, Raúl. *Personaje e identidad narrativa: una aproximación metodológica*. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 37-58, dez. 1999.
- DONATO, Eduardo. **Os operários do Barão: um diálogo sobre imagens, memórias e condições de existência do operariado brasileiro a partir do caso de Rio Tinto no século XX**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Ciências Aplicadas e Educação/ Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2019.
- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas**. Brasília: ABA, 2015.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia com imagens:** práticas de restituição. *Tessituras, Pelotas*, v. 2, n. 2, p. 11-43, jul./dez. 2014.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia da duração:** antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavisual. 2013.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os Outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.: 2000.

FALCÃO NETO, José Muniz. **Etnografias das memórias cinematográficas no vale do Mamanguape.** 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto.

FALCÃO NETO, José Muniz. **O universo das imagens técnicas:** elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008.

GAMA, Fabienne. **Etnografias, auto-representações, discursos e imagens:** somando representações. *In:* GONÇALVES, Marco Antonio; HEAD, Scott (Orgs.). **Devires imagéticos:** a etnografia, o outro e suas imagens. Rio de Janeiro: Letras, 2009.

GELL, Alfred. **Arte e agência:** uma teoria antropológica. Oxford: Clarendon, 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

LOPES, José Rogerio. **Colecionismo, arquivos pessoais e memórias patrimoniais.** Porto Alegre: CirKula, 2017.

MENDONÇA, João Martinho Braga de. Ética, oralidade e pesquisa fotográfica. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 13, n. 31, p. 85-100, jul./dez. 2012.

MENDONÇA, João Martinho Braga de. Pesquisa fotográfica e fílmica no litoral norte da Paraíba. In: FERRAZ, Ana Lúcia de; MENDONÇA, João Martinho de. (Orgs.). **Antropologia Visual: Perspectivas de ensino e pesquisa**. Brasília: ABA, 2014.

PAIS, José Machado. (2010). O “Corre-Corre” Cotidiano No Modo De Vida Urbano. **Revista TOMO**, (16), 131–156. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i16.521>

PALITOT, E. M. **Mobilização étnica pós-industrial: Os Potiguara de Monte-Mor e a cidade de Rio Tinto**. Vol. 2, 1. ed. João Pessoa: Editora do CCTA, v. 2, p. 65-102.

RAPKIEWICZ, Yuri Schönardie. **Cidades, patrimônios e etnocolecionadores: uma etnografia das reminiscências ferroviárias no sul do Brasil**. 197 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

SILVA, Antonio Luiz. **Rio Tinto, meu recanto paraibano: histórias, contos e crônicas**. Rio Tinto, PB: JM Gráfica e Editora Ltda., 2019.

GALVÃO, Marlon Nilton da Silva. Reflexões acerca da categoria de Periferia a partir da experiência do Porto do Capim, PB. *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



# 10

MARLON NILTON DA SILVA GALVÃO



## Reflexões acerca da categoria de Periferia a partir da experiência do Porto do Capim, PB

Marlon Nilton da Silva Galvão<sup>1</sup>

A comunidade tradicional e ribeirinha do Porto do Capim está localizada na margem direita do rio Sanhauá, afluente do rio Paraíba, que corta vários municípios da região metropolitana de João Pessoa. Durante muito tempo essa região foi fundamental para o processo de desenvolvimento da cidade de João Pessoa, da colonização até final dos anos 1930 (Mariz, 1978 e Dias, 2013). Devido as suas características de porto natural, muitas embarcações atracaram naquelas margens, estabelecendo ali o porto oficial.

Por volta de 1920-30 o estado da Paraíba se propôs a construção de um porto internacional, para acelerar o escoamento do algodão, produzido no interior, como também, receber produtos e pessoas diretamente na capital. Devido as condições naturais do rio, navios com grande calado não conseguiam trafegar, de maneira que

---

<sup>1</sup> Marlon Nilton da Silva Galvão, doutorando em Antropologia PPGA-UFPB na linha de pesquisa em Território, Identidade e Meio Ambiente, sob orientação da Profa. Dra. Alexandra Barbosa. <http://lattes.cnpq.br/0660652285587941>. Email de contato: marlon\_20097@hotmail.com.



as cargas eram distribuídas em embarcações menores que subiam até o porto. É preciso destacar que, apesar desse movimento de mercadorias e comércio de *comodities*, a região do varadouro também era ocupada pelos trabalhadores do porto, do comércio e afins. Inclusive o nome oficial da região portuária era porto do varadouro, o porto do capim era apenas um dos pequenos trapiches onde se recebiam produtos diversos, e neste caso o capim, que era cultivado em comunidades ribeirinhas conectadas pelo rio Sanhauá.

Esse intenso fluxo, de pessoas e mercadorias, é um fator importante para compreender a conjuntura que envolve o surgimento do Porto do Capim, como comunidade, assim como da sua relação com as comunidades ribeirinhas existentes nas margens e ilhas. Muitas delas eram chamadas pelos seus moradores de ilhas, devido à falta, ou grande dificuldade, em se deslocar por terra para uma cidade. Assim, o rio era, para além do local de trabalho como pescador e canoeiro, a via mais veloz para se chegar a algum centro urbano. O porto era o lugar dos encontros, do contato, onde estes ribeirinhos podiam fazer negócios, encontrar trabalho e consumir serviços que não existiam em seus vilarejos.

As obras de expansão do porto do varadouro, para receber grandes navios, foram marcadas por corrupção, assim como impedimentos técnicos e ambientais (Teles, 2022). Esses fatores foram importantes para a transferência do porto internacional para a região de cabedelo, hoje um município, antes parte da atual João Pessoa. Tal transferência provocou uma fratura no centro da capital paraibana, contribuindo para uma transformação socioeconômica da região portuária, com a transferência do comércio e das casas de investimento para outros lugares. Neste momento temos também a mudança gradual da elite, que deixa a cidade alta e vai ocupar os novos e nobres lugares da cidade.

Se por um lado o comércio de *comodities* se move para Cabedelo, outros produtos continuaram a passar pelo porto como o comércio de peixes. Temos por exemplo a fábrica de gelo, construída na década de 50, onde era possível comprar o gelo para as câmaras frigoríficas, mas também armazenar os pescados<sup>2</sup>. O mercado

---

<sup>2</sup> Informação disponível em: O Norte (PB) - 1908 a 1956 - DocReader Web (bn.gov.br)

de pescados estava todo concentrado naquela região e dali partia para toda a capital e outras regiões do estado. Os produtos agrícolas, produzidos naquelas comunidades ribeirinhas e que abasteciam a capital, também passavam pelo porto do capim.

Nesta conjuntura, muitos foram os momentos em que pessoas de origens diversas, trabalhadores portuários, ribeirinhos expulsos das suas terras, migrantes do interior entre outros, viram na região do Porto do Capim uma possibilidade para se instalar. Ter em vista estas atividades nos faz perceber que a região portuária nunca foi esvaziada, ou abandonada. Pelo contrário, foi ocupada por pessoas que sempre tiveram alguma conexão com o lugar e que naquele momento transformavam em um território de moradia. Devido a essa conjuntura é muito complicado identificar o momento exato onde Porto do Capim se constitui como uma comunidade, mas tomando a memória dos moradores mais velhos, se percebe que este movimento começa a acelerar no momento após a transferência do porto internacional.

## **PORTO DO CAPIM HOJE**

Atualmente, a comunidade do Porto do Capim é composta por cinco localidades, Vila Nassau, Praça XV, Rua Porto do Capim, Curtume e Rua Frei Vital. Estas localidades se desenvolveram a partir da dinâmica dos grupos domésticos no território. Esta divisão é feita pelos próprios moradores, como uma maneira de referenciar partes da comunidade, como também de se identificar com o local em que moram.

De maneira geral, se observa que a comunidade é formada por diversos grupos domésticos extensos, de pelo menos 3 gerações, em sua maioria chefiados por mulheres (Mura, 2019). Esses grupos domésticos estão organizados de maneiras distintas no território da comunidade, alguns estão concentrados em algumas localidades, enquanto outros estão dispersos. Esta distribuição é resultado das trajetórias de cada grupo, como também dos espaços disponíveis

para a construção de novas habitações. Mesmo com esta conjuntura, estar na comunidade, possibilita que os grupos domésticos possam se organizar para contribuir com as diversas atividades. Podemos tomar, como exemplo do funcionamento da organização dos grupos, o cuidado com as crianças e os circuitos em que estas circulam durante o dia. Para que os responsáveis possam se deslocar para o trabalho, estas crianças ficam sob o cuidado de algum membro mais velho, que no geral são as avós. É comum encontrar estas crianças circulando entre casas de parentes, algumas delas brincando na rua, um espaço cada vez mais raro nas cidades. Essa possibilidade de as crianças circularem no território se dá pela forte relação do grupo doméstico e entre grupos diferentes, que acabam se conectando por casamentos, amizades e afins. Tais relações criam circuitos onde estas crianças podem circular devido a quantidade de pessoas que estão, em alguma medida, cuidando delas.

Em seu trabalho Assad (2017) nos apresenta a trajetória de alguns grupos domésticos, nos mostrando a forma com que eles ocupam o território ribeirinho. Muitas destas trajetórias começam nas ilhas do rio Sanhauá e no avançar das gerações, como os laços de casamentos, amizades e apadrinhamentos, conformam uma rede de relações extensa e complexa. Toda essa rede reforça um sentimento comum, compartilhado por várias pessoas, que eles, os moradores, são praticamente uma família só. O informe técnico elaborado para o MPF (Mura, 2019) consegue nos apresentar, de maneira abrangente e a partir de diagramas de parentesco, como estas relações conformam um território étnico de maneira efetiva. Ao mapear 20 parentelas, com aproximadamente 2.500 pessoas, conseguiu-se ter um entendimento objetivo de como se constituía as relações entre aqueles indivíduos. Se percebeu que as relações estabelecidas entre vizinhos e amigos passavam também pelos laços de parentesco, o que implica em uma proximidade e obrigações morais mais profundas. Outro aspecto explicitado pelo trabalho são as estratégias dos grupos domésticos para obtenção de recursos e cuidado. Manter a proximidade entre parentes e se manter em um local como o centro, que possibilita trabalhos diversos, acabam sendo fatores decisi-

vos. Tais aspectos dialogam com a reflexão de Wilk (1984) sobre a *household loose* (flexível), onde os membros dos grupos domésticos desenvolvem atividades laborais distintas a fim de diversificar as fontes de renda do grupo e assim ampliar as possibilidades de manutenção. Estas estratégias do cotidiano, segundo o autor, ajudam a conformar a própria dinâmica dos grupos domésticos ao longo das gerações e se relacionando com outros aspectos da vida. Para este trabalho, estas estratégias dos grupos domésticos são o ponto principal da conformação desta identidade da comunidade, de maneira que, ao falarmos de comunidade aqui, estamos tomando como ponto de partida uma elaboração das experiências vividas pelos grupos domésticos dentro de um território.

No processo de conformação da comunidade, existem também formas de sociabilidade muito específicas e que atualizam e complexificam estes laços, para além do parentesco. Um dos grandes momentos de festividade da comunidade é a procissão feita para N.S da Conceição, que acontece em 8 de dezembro. A procissão tem origem na promessa de uma moradora, que tendo sua graça alcançada, levaria a imagem da santa, do Porto do Capim até a ilha da santa. Atualmente a procissão faz parte do calendário de festejos da comunidade, sendo organizado pela comunidade católica de Santa Marta e a Associação de Mulheres do Porto do Capim (AMPC). O festejo começa pela manhã, com a missa na igreja de São frei Pedro Gonçalves, onde fica a imagem da santa, para depois seguir em procissão pelas ruas do Porto do Capim. Dado o tempo certo da maré, a procissão segue pelo rio até a ilha da santa, onde é celebrada uma missa para depois retornar com a imagem.

A ilha da santa é o nome do local, que fica na margem direita do rio Sanhauá e ganha o título de ilha por ser acessível apenas pelo rio. Lá existe o oratório da santa e um barracão, que serve como ponto de apoio e descanso para os pescadores. O trajeto de aproximadamente 10 minutos em um barco com motor, é marcado por canções católicas e fogos de artifício. Várias pessoas acompanham essa parte do festejo, algumas em canoas a remo, outras em lanchas e catamarãs.

Como bem aponta Ruiz (2016), a procissão é um momento em

que as relações são atualizadas e novas demandas são postas. Essas relações são entre moradores, pois a procissão vai além dos aspectos simplesmente religiosos, e de moradores com pessoas externas que tem algum vínculo, como por exemplo a universidade, políticos e agentes públicos. Este encontro serve também como um momento de grande visibilidade para a comunidade, já que a procissão é sempre coberta pela mídia tradicional, como TV e rádio. A presença desses agentes é aproveitada como maneira de colocar para o resto da cidade as demandas da comunidade, como também de desmistificar a região. Durante muito tempo o Porto do Capim foi tomado como um lugar muito perigoso, pouco recomendado para os turistas, que podiam observar as águas do Sanhauá apenas no hotel globo. Essa imagem estereotipada ganhou corpo ao longo dos anos, sendo contraposta, tanto pela Associação de Mulheres do Porto do Capim, como também pelo coletivo de jovens Garças do Sanhauá que produzem um roteiro turístico nas ruas do Porto<sup>3</sup>.

Com este panorama rápido em vista, gostaríamos de apresentar um dos conflitos que marcam a trajetória da comunidade, conflito este produzido por um modo de pensar e produzir a cidade, que colocou em xeque a existência do Porto. Ao olhar para esse conflito, nossa tentativa aqui é explorar as nuances do conceito de periferia e relacionar este com as ações do Estado. Nesta reflexão também vamos tensionar algumas considerações sobre tradicionalidade.

## **PROCESSO DE PERIFERIZAÇÃO**

Vamos primeiro apresentar a conjuntura do conflito em que o Porto do Capim é personagem principal, para depois elaborar algumas reflexões que podem ajudar a compreender melhor. Devido a sua localização, próxima ao rio e no centro histórico, a comunidade é alvo de diversas ações do Estado. A maior ação foi o processo de re-

---

<sup>3</sup> A experiência proporcionada por este roteiro turístico, que atravessa as ruas e as águas da comunidade sempre em conversa com personagens importantes, é uma das formas que o coletivo construiu para reverter as narrativas produzidas, tanto por movimentos de deslegitimação como também de preconceito.

vitalização do centro histórico de João Pessoa, que previa a remoção da comunidade como um todo. Este projeto data do final dos anos 80 e segue, em alguma medida, até o presente momento, apesar dos revezes favoráveis às demandas da comunidade<sup>4</sup>. Durante as décadas que se seguiram, o projeto ganhou novos formatos (Gonçalves, 2014) onde a comunidade teve sua participação garantida pela própria organização dos moradores e cobrança de agentes como o Defensoria Pública da União (DPU) e Ministério Público da União (MPF).

A ameaça constante de remoção, fez com que os moradores, em especial as chefes de família, criassem estratégias e organizações para se por nos espaços de debate do projeto. Nessa esteira, algumas entidades são organizadas, rapidamente consolidando sua legitimidade frente aos moradores ribeirinhos e aos outros agentes da disputa. Como destaca Galvão (2022) houve, em uma primeira fase, a comissão Porto do Capim em Ação, criada com o objetivo de coletar e manter os moradores informados sobre o projeto da prefeitura, assim como a garantia da permanência no território. Atualmente a comissão co-existe com a Associação de Mulheres do Porto do Capim, esta criada em 2014 e que ganha grande destaque frente aos eventos do ano de 2019. Como desdobramento da AMPC temos as Garças do Sanhauá, o coletivo de jovens da comunidade. As Garças são o desdobramento das articulações da ala jovem da AMPC, que via outras possibilidades de ação e de dinâmica que complementavam a associação.

Os eventos de 2019 são um marco para os moradores do Porto do Capim, pois foi neste ano que o Estado, representado pela Prefeitura de João Pessoa, age diretamente sobre a residência dos moradores, demolindo casas e gerando grandes transtornos para as famílias que decidiram permanecer. A partir de uma notificação de despejo, feita aos moradores durante a manhã do dia 19/03/2019<sup>5</sup>,

---

<sup>4</sup> No dia 8 de maio de 2024 o governo federal anuncia um novo projeto que engloba o território do Porto do Capim, chamado PAC Seleções na categoria Periferia Viva - Urbanização de Favelas. Com um valor que gira em torno de R\$ 100 milhões, a comunidade passará por uma reestruturação com abertura de vias, melhoramento da infraestrutura das residências que requerem tais cuidados, assim como a construção de residenciais dentro da comunidade. Todo o projeto prima pelo diálogo e cuidado com os moradores, onde a AMPC é um dos agentes consultados e que propôs mudanças no projeto original.

<sup>5</sup> Notícia disponível em Famílias do Porto do Capim, em João Pessoa, são notificadas para desocupar casas | Paraíba | G1 (globo.com). Acessado em 20 Jun 2024.

a prefeitura comunicava aos moradores da Vila Nassau e Praça 15 que estes tinham 48 horas para retirar seus pertences das casas e que estas seriam demolidas, tendo em vista que estariam em um espaço de proteção ambiental e que isso feriria a legislação municipal. Naquele mesmo momento houve manifestações diversas, tanto dos moradores, como também de agentes públicos. Vários questionamentos foram feitos sobre esta notificação, desde a forma e a legalidade, como também as afirmações sobre a área estar irregular. Naquele momento em diante, paulatinamente a prefeitura demolia a residência dos moradores que aceitavam as condições de remoção, onde a prefeitura oferecia uma habitação em um dos residenciais criados por ela. Esta situação tem fim com a entrada do MPF com uma ação civil pública<sup>6</sup> que aponta irregularidades na obra, assim como sustenta a tradicionalidade do Porto do Capim.

A questão da tradicionalidade do Porto do Capim é um fator questionado pela Prefeitura da cidade<sup>7</sup>. Durante todo o processo de requalificação do centro histórico, a posição que este ente apresentava, era que a comunidade não apresentava traços de tradicionalidade. É possível ver a mesma ação nos eventos de 2019, onde a prefeitura afirmava que as demolições estavam sobre a Vila Nassau e Praça XV apenas e que estas eram outras comunidades, apartadas do Porto do Capim. Sendo apenas periférica, que ocupava indevidamente um espaço público e que precisava ser removida para assim ter dignidade<sup>8</sup> (Galvão, 2022). Diversos documentos (relatório DRDH; MPF, 2019; Mura *et al.*, 2019) foram construídos para defender o direito da comunidade, garantido a partir de um arcabouço jurídico que discute a questão das comunidades tradicionais.

Durante todas estas décadas de conflito, as pessoas da comunidade começam a pensar a sua trajetória de vida e dos sentimentos

---

<sup>6</sup> A ação civil pública está disponível em: ACP Porto do Capim.pdf - Procuradoria da República na Paraíba (mpf.mp.br). Acesso: 19 de ago. de 2024.

<sup>7</sup> Galvão (2022) apresenta as formas com que este questionamento aparece, assim como o Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB-PB) se coloca contra a produção de um laudo produzido por funcionários da Prefeitura [ver em: NOTA EM DEFESA DA CHANCELA DE COMUNIDADE TRADICIONAL RIBEIRINHA ATRIBUÍDA À COMUNIDADE DO PORTO DO CAPIM - JOÃO PESSOA - IAB.pb (iabpb.org.br)]

<sup>8</sup> Esse pensamento está presente na entrevista dada pelo prefeito da época <Bom Dia Paraíba | Após retomada de demolições no Porto do Capim, prefeito diz que obra é regular | Globoplay>

cultivados naquele território. Tais reflexões, movidas pelo desejo de permanecer na comunidade, produzem o conceito de “Filhos do Porto”. Ser uma dessas filhas e filhos é resultado das relações existentes entre os moradores e aquele ambiente, seja na relação com o rio, no lazer ou no trabalho, com a pesca, a coleta ou a agricultura, como também das experiências com a cidade e a região. Nas palavras dos moradores, ser Filho do Porto é ter as raízes plantadas naquela maré. Enquanto conceito, implica também em uma moralidade compartilhada da maneira com que as relações entre moradores devem ser constituídas, assim como a relação com o ambiente e outros seres que habitam. Incluindo aqui estão o Pai do Mangue, a Cumadre Fulozinha e a Mãe Maré.

Como categoria, Filhos do Porto é colocado como uma maneira de se diferenciar das pessoas que, apesar de estarem morando no Porto, não estão inseridas nos circuitos de relação dos grupos domésticos. Não são raros os relatos de novos ocupantes, que chegam na comunidade, em busca de moradia principalmente, mas que não compartilham da mesma visão de mundo e não estão completamente inseridos. Contudo, com o passar do tempo e do afinamento de relações, esses novos moradores podem sim se tornar Filhos do Porto.

Toda esta elaboração surge como uma maneira de delimitar quem são os ribeirinhos de fato da comunidade e de enfrentamento ao processo de homogeneização, mas também de apagamento da existência do Porto. É preciso ter em vista que, o território da comunidade está localizado próxima de outras comunidades periféricas, mas que não se reconhecem como ribeirinhas.

Com tal conjuntura nos faz pensar que, ao negar tal tradicionalidade, o ente municipal pretende garantir um projeto de cidade sobre o território da comunidade, já que este é o objeto principal da disputa. Como efeito colateral desta negação da identidade pode-se perceber uma disputa pela cidade, quem tem direito a ela e quais são os interesses prioritários (Harvey, 2014). De maneira que as periferias não têm direito de decidir sobre as formas e lugares que pretende ocupar na cidade, assim como as especificidades de cada uma é apagada por uma imagem genérica do que é esse lugar periférico.



Assim, para continuar com esta reflexão, precisamos entender melhor o que seria essa periferia.

A definição de periferia passa por dois movimentos de conceituação, o primeiro pela distância em relação a um centro e a segunda pela falta de infraestrutura básica atribuída a um consenso sobre o que define a urbe. Milton Santos (2008) aponta como o processo de urbanização, principalmente das grandes cidades, as constitui como grandes espaços entremeados de vazios. Esta lógica de ocupação do espaço é marcada por categorias espaciais que se retroalimentam. Como exemplo disso, Santos discute que devido ao modelo rodoviário urbano, as cidades se espraiaram e assim criando um crescimento disperso. Esse crescimento, sendo cooptado pela especulação, que compra lotes à espera de infraestrutura e valorização, força a escassez de terrenos e logo fomenta a necessidade de novas fronteiras da cidade. O autor aponta de maneira precisa o início desta especulação:

Assim, um primeiro momento do processo especulativo em com a extensão da cidade e a implantação diferencial dos serviços coletivos. O capitalismo monopolista agrava a diferenciação quando à dotação de recursos, uma vez que parcelas cada vez maiores da receita pública se dirigem à cidade econômica em detrimento da cidade social. (Santos, 2008, p. 107)

Neste movimento, a população, principalmente a mais pobre, é forçada a ocupar os terrenos que lhes sobram, as periferias. Com tal condição temos posto uma relação, obrigatória, de periferia-centro, já que os trabalhos, serviços e outros focos de interesse/necessidade, estão distantes ao ponto de ser necessário meios de transporte. Dessa maneira o autor desenha o processo de periferização, um processo que força um distanciamento entre certa classe de pessoas e certos espaços da cidade, que tem como motor um processo de exploração e sobreexploração dos trabalhadores. Mesmo tomando como ponto de início as distancias físicas, desta relação centro-periferia, o autor aponta que, devido a velocidade de movimentação do capital, nem sempre tal relação passa unicamente pelo espaço físico.

Apesar desta perspectiva sobre a da periferia nos ajudar a compreender as condições estruturais nas quais estas comunidades se encontram, ela acaba não tratando das questões relacionadas a identidade que se constrói nos espaços periféricos. Nesta falta de um planejamento urbano temos uma situação interessante, já que, ao aplicar seu projeto de cidade, o Estado também aplica a sua forma de ser cidadão e a maneira com que os espaços devem ser utilizados. Quando este agente se omite, possibilita outras formas de se fazer e viver a cidade. Queremos deixar claro que a falta de infraestrutura não está sendo colocada aqui como algo positivo. A falta de serviços como água, esgoto entre outras, é um problema grave que afeta o Brasil e incide diretamente na condição e qualidade de vida das pessoas. O que queremos discutir é como as comunidades periféricas constroem suas identidades e relações com outros espaços de maneira distinta daquelas projetadas pelo Estado.

Jesus (2021) contribui para a discussão sobre o conceito de periferia, ao reforçar a perspectiva de que a definição passa, também, pela questão de uma demarcação de fronteiras que produzem identidades. Assim a periferia é um lugar socialmente demarcado, onde aquelas pessoas, condicionadas a um ambiente com características diferentes de outras partes da cidade, compartilham experiências semelhante, que geram alguma aproximação. Partindo da perspectiva de jovens que moram em periferia, para compreender como esta identidade e aproximação das experiências periféricas acontece, o autor aponta que as diferenças no acesso aos serviços urbanos, mesmo que não seja o elemento diferenciador, acaba por contribuir para definir a experiência de quem vive na periferia. Estas sabem e carregam consigo o peso e os estigmas de se morar em determinados lugares, ao mesmo tempo em que se busca retratar os pontos positivos do lugar de origem. Nesta complexa relação de definição do que é a periferia, ele aponta que:

Há que se considerar pelo menos três elementos: as disparidades econômicas, a subordinação política e a determinação cultural, que são chaves de interpretação da relação centro-periferia não apenas no Brasil, mas em toda a América La-

tina. Eles descortinam a produção de um modo de vida que, ao implicar instabilidade econômica, política e de direitos humanos, revela um cotidiano para além da renda e da hierarquia urbana. (Jesus, 2021, p.77)

Nesta mesma esteira, de colocar em questão a naturalização do termo periferia, D'Andrea (2020) nos traz as formas com que as pessoas que moram nestes lugares conceituam esse termo. Esse é um movimento epistêmico incrível, pois esta categoria é disputada por diversos agentes, seja a mídia que constrói a imagem de um lugar carente e violento, seja dos moradores que trazem em seus discursos o lado positivo, inclusive como forma de se desvencilhar dos estigmas postos sobre os sujeitos. A ideia de se falar em periferia como um lugar, se apropriar enquanto uma identidade que carrega consigo atributos positivos, é apontado pelo autor como algo recente, tendo como grande motor o movimento hip-hop. A partir deste apontamento, D'Andrea nos mostra como a discussão de encaixar a questão da periferia, enquanto um conceito dicotômico, baseado nas diferenças e na localização dos territórios, esvazia as potências e criações produzidas dentro das periferias, a partir das personagens que lá vivem.

Neste sentido, a comunidade do Porto do Capim é um território que provoca estas relações dicotômicas, já que é uma comunidade ribeirinha, que está enraizada no centro da cidade e reivindica acesso a serviços públicos, mas que também se percebe e é percebida como periférica. Isso nos mostra que o processo de periferização não se passa, exclusivamente, pelas distâncias ou faltas. Mas é uma categoria que incide sobre comunidades que detêm menor poder aquisitivo e por isso são passíveis de ações verticais do Estado. Ao mesmo tempo tais comunidades, baseadas nas suas experiências compartilhadas constroem uma identidade.

Estas questões saltam aos nossos olhos devido a maneira com que olhamos para tal conjuntura. A abordagem que nos propusemos a fazer é acompanhar o fluxo das fronteiras étnicas (BARTH, 2000), criadas a partir das trajetórias dos grupos domésticos, que compõem o Porto do Capim. Como bem aponta o autor, estas fronteiras são situacionais, usadas pelos agentes como maneira de

se posicionar no mundo, como também serem posicionados. Devido a esta situacionalidade, e da diversidade de sinais diacríticos que cada indivíduo tem capacidade de manipular, não se pode pensar que uma identidade se sobrepõe a outra. Logo ser periférico ou ser ribeirinho, no contexto do Porto, não são identidades que se anulam, mas que são ativadas como forma de se entender no mundo e se posicionar frente as disputas.

A perspectiva de identidade apresentada por Barth vai de encontro com a maneira, como o Estado e as Mídias compreendem e reproduzem estas questões. Quando esta identidade vem de cima para baixo, do Estado para as comunidades, está carregado de estigmas e modelos, como se todas as comunidades que estão neste lugar comum, a periferia, fossem iguais e reproduzindo o processo de periferização.

Este movimento de homogeneidade e imposição de determinadas identidades nos parece vir da maneira com que o Estado permite o acesso a determinados direitos. Hannerz (2015) apresenta uma estrutura de homogeneização das identidades quando discute os estudos feitos no Copperbelt, na África central durante o processo de colonização e urbanização. As cidades que eram construídas próximas as minas, sendo organizadas de maneira a sedimentar a segregação entre colonizadores e colonizados. Estes últimos tinham suas identidades étnicas ignoradas, assim como suas formas de organização territorial. Essa forma de organização destas cidades se dava também pelo fato delas não estarem voltadas a atender as demandas dos seus habitantes, mas sim as necessidades da metrópole. A própria construção da cidade impunha essa segregação, não só pela qualidade das habitações para esses trabalhadores, como a própria lógica de que estes não poderiam habitar de maneira plena.

Contudo o cenário é transformado, exatamente pela permanência constante dos trabalhadores e de suas famílias, de forma que expressões das identidades étnicas começaram a florescer num cenário marcado por fronteiras distintas e sempre ativas. A dança *kalela*, uma manifestação pública das identidades étnicas, pode ser tomada como um exemplo da busca por organizar a vida a partir de

referências identitárias comum a aqueles trabalhadores. O que se destaca na questão da dança *kalela* é a forma com que os grupos de dança se articularam em torno das suas origens étnicas e usam desta mesma origem para confrontar os outros grupos. Esse movimento contrapõe a perspectiva corrente na época de que estes indivíduos, após serem englobados no modo europeu de cidade e de trabalho, deixariam de lado suas identidades baseadas no parentesco e etnia. O que se deu foi algo bem distante disso, pois além da existência de lideranças baseadas em relações étnicas, que mediavam relações em uma determinada esfera, surgiram organizações sindicais, que tinham como objetivo lidar com os problemas das minas. Longe de operar na dicotomia entre relações étnicas e relações laborais, o que Hannerz apresenta é uma nova elaboração da realidade e da identidade são calcadas nas necessidades e conjunturas vividas.

Almeida (2010) discute a questão da formação de identidades a partir de mobilização, quando analisa as diversas modalidades de territórios, como terra de pretos, terra de índios e demais. Como estas exigências legais, para acesso de direitos, produz num primeiro momento situações complexas de reflexão da própria identidade. Pois as identidades que garantem certos direitos, são delimitadas a partir de estereótipos reproduzidos pelos operadores da lei. Categorias como a de ribeirão, que Almeida discute, são colocadas em debate, de forma que seus reivindicantes acabam por adotar determinados sinais diacríticos que lhes oferecem alguma legitimidade frente ao Estado. Esta é uma estratégia clara, como nos mostra o autor, de como as identidades também se organizam a partir de uma reivindicação maior, neste caso a garantia do direito ao território.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atravessar a linha do trem, fronteira da comunidade, é estar em outro mundo, com um tempo diferente, vagaroso. Esse é um sentimento compartilhado pelos moradores e que expressa essa relação com o centro da cidade. Enquanto lá, no centro, tudo é

apressado, quente, abafado, é no Porto que o vento circula e refresca as pessoas que conversam nas calçadas. Esta imagem consegue sintetizar as dinâmicas existentes na comunidade do Porto do Capim, construídas ao longo das gerações dos grupos domésticos e no contato com o território.

Toda essa dinâmica compartilha de uma ideia sobre a cidade proposta por Agier (2011) a cidade bis, uma cidade produzida pela experiência do pesquisador a partir da relação com os cidadãos. Tal perspectiva nos permite colocar em questão o senso comum da Cidade, como se esta fosse algo monolítico e integrado. Experiências concretas como a que dialogamos apresentam dimensões desse complexo que chamamos de cidade e que longe de ser construído de cimento e aço, é constituído a partir das relações que os grupos constroem e das disputas que existem.

Tomando como ponto de partida essa cidade que produz encontros, conflitos e desencontros, podemos colocar em questão as bases das políticas públicas e da ação do Estado, que calcadas em uma perspectiva capitalista, visa a regulação desses fluxos com fins lucrativos em última medida. Nestas ações, as complexidades são reduzidas a formas homogeneizadoras, ou ao simples apagamento.

Nessa breve reflexão, conseguimos apontar alguns movimentos que confrontam essa forma de constituir o lugar da cidade, como a organização da comunidade em associação e a constituição de um sentimento de pertencimento ao território. A organização daquelas chefes de família é reflexo de uma vontade em permanecer em um território que, no entendimento delas, era seu devido a todo o tempo em que viveram lá. Se em um primeiro momento a organização tinha como objetivo conseguir algum espaço, frente a discussão sobre o centro histórico e o futuro do Porto, em um segundo momento se constitui como um espaço de reflexão da identidade ribeirinha.

## REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. 2011. **Antropologia da cidade:** lugares, situações, movimentos. São Paulo: Editora Terceiro Nome
- ALMEIDA, Alfredo.W. **Terra de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livre', 'castanhais do povo', faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2.a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.
- ASSAD, Patrícia. **“Povo de ilha” dinâmica territorial, identidade e tradição de conhecimento na comunidade do Porto do Capim – PB.** Dissertação em Antropologia. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2017.
- BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. *In:* BARTH, Fredrik (Org. Tomke Lask). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- D’ANDREA, T. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. **Novos estudos CEBRAP**, v. 39, n. 1, p. 19–36, jan. 2020.
- DIAS, Clóvis. **A força da forma: entre o rio e o mar o Centro de João Pessoa ainda perto do Sanhauá.** Tese de Doutorado. PPGAU-UFBA. 2013
- GALVÃO, Marlon Nilton da Silva. **O concreto de João Pessoa sobre as redes do Porto do Capim: conflitos territoriais, grupos domésticos e organização comunitária.** Dissertação Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, 2022.
- GONÇALVES, Helena Tavares. **O Porto e a Casa:** dinâmicas de transformação no uso dos espaços do centro histórico de João Pessoa (PB) / Helena Tavares Gonçalves – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2014
- HARVEY, David. **Cidades rebeldes:** do direito à cidade à revolução urbana. Tradução Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HANNERZ, U. **Explorando a cidade**: em busca de uma antropologia urbana. [s.l.]: Editora Vozes, 2015.

MARIZ, Celso. **Evolução econômica da Paraíba**. Editora A União. 1978.

MURA, Fabio *et al.* (coord.). **Informe técnico sobre a tradicionalidade de ocupação da comunidade do Porto do Capim (João Pessoa – PB)**. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

JESUS, Likem Edson Silva. Periferia, um termo crítico: distanciamentos espaciais, sociais e simbólicos nas cidades. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, v. 10, p. 2021–58, 2021.

RUIZ, Maria R. **Política e devoção na festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim, João Pessoa (PB)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGA UFPB. 2016.

SANTOS, Milton. **A Urbanização Brasileira**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TELES, Letícia Helen Silva. **Um (novo) Porto do Capim para um rio de difícil navegação: trabalhadores e as margens da modernização urbana na cidade da Parahyba (1920-1924)**. Dissertação Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, 2022.

WILK, Richard R e NETTING, Robert McC. “Households: Changing Forms and Functions”. *In*: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households: Comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.



SIMON, Eduardo; NASCIMENTO, Fernanda Layse da Silva. As cidades e a saúde. *In*: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



11

EDUARDO SIMON  
FERNANDA LAYSE DA SILVA NASCIMENTO



## As cidades e a saúde

Eduardo Simon<sup>1</sup>

Fernanda Layse da Silva Nascimento<sup>2</sup>

Na experiência pessoal de um dos autores deste texto como médico comunitário trabalhando em áreas urbanas, ao longo de 20 anos de atuação, o mesmo recorda de ter escutado dezenas de histórias de pessoas que relataram que seus sintomas, ou os indicadores de suas doenças, melhoravam quando os mesmos passavam alguns dias na zona rural. Nestes relatos, pessoas com insônia passavam a dormir melhor, pessoas com hipertensão viam sua pressão arterial melhorar, diabéticos idem em relação à glicose, a ansiedade diminuía, entre outros.

Estas narrativas poderiam ser associadas àquela série de reações pastorais ao desenvolvimento industrial, que culminaram no romantismo de Rousseau, Goethe etc, uma forma particular de perceber a vida na cidade em oposição à vida no campo (Agier, 2011). Por um lado, as populações urbanas têm indicadores de saúde melhores

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB). Mestre em Educação. Especialista em Medicina de Família e Comunidade. Título provisório do projeto de tese: *Por uma saúde que devém: uma etnografia da atenção primária*. Orientadora: profa. dra. Márcia Reis Longhi. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0570989189352237>. E-mail de contato: [esimon81@gmail.com](mailto:esimon81@gmail.com).

<sup>2</sup> Advogada. Bacharel em Direito (UNIPÊ), aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB), sob orientação do Prof. Marco Aurélio. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6539162861016015>. E-mail de contato: [lsn.fernanda06@gmail.com](mailto:lsn.fernanda06@gmail.com).

que as populações rurais, com mais acesso à alimentação adequada, serviços de saúde e renda; por outro lado, a vida urbana apresenta obstáculos como a poluição atmosférica, as restrições às atividades ao ar livre, os acidentes de trânsito, entre outros (Victora, Barreto, Leal *et al.*, 2001).

Entretanto, esse olhar epidemiológico ainda reproduz dicotomias que podem reproduzir a oposição romântica campo/cidade. Tal dicotomia pode ser vista, por exemplo, na obra de Georg Simmel. Simmel (2001) compreende o caráter intelectualista da vida anímica de cada indivíduo da cidade grande, frente ao habitante da cidade pequena, tudo baseado no ânimo e nas relações pautadas pelo sentimento. E leciona que as sociedades urbanizadas são capazes de gerar certos efeitos psicológicos naquelas pessoas, capazes de ocasionar efeitos negativos para a saúde mental e física dos indivíduos metropolitanos.

Na medida em que a cidade grande cria precisamente estas condições psicológicas — a cada saída à rua, com a velocidade e as variedades da vida econômica, profissional e social —, ela propicia, já nos fundamentos sensíveis da vida anímica, no quantum da consciência que ela nos exige em virtude de nossa organização enquanto seres que operam distinções, uma oposição profunda com relação à cidade pequena e à vida no campo, com ritmo mais lento e mais habitual, que corre mais uniformemente de sua imagem sensível-espiritual de vida.

Nesse sentido, para Simmel o homem urbano está exposto a uma quantidade muito maior de estímulos do que o homem do campo, o que diferencia esses indivíduos em mais rápido e mais lento. Onde a pontualidade e a calculabilidade se tornam fatores de desgaste e agitação de nervos.

Esta relação entre a vida urbana e a “agitação de nervos” encontra um registro etnográfico na obra *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, de Luís Fernando Dias Duarte (1986), que, registrando os impactos da vida urbana entre trabalhadores com sofrimento psíquico, defendeu que as discussões de saúde mental

“devem incluir em suas representações uma efetiva (mas localizada) referência aos efeitos perturbadores do viver na cidade.” (p. 226)

Por muito tempo a vida na cidade grande foi vista como uma representação de busca por sucesso e engrandecimento. Porém, com um arsenal de oportunidades que se colocavam à disposição, essa realidade também pode ser percebida como sinônimo de distância afetiva, estresse, violência e medo. Tudo isso, se contrapõe à vida do campo ou nas cidades pequenas, que cada vez mais ganha conotação de qualidade de vida, paz e tranquilidade. Pela primeira vez na história da humanidade, a população global é eminentemente urbana.

Para Pais (2010), a cidade tornou-se um território de correrias, onde tudo é fugaz e em fuga corre, busca-se cada vez mais pique para dar conta de uma vida veloz. Vive-se sob a pressão da imediatividade. Pais cita Balzac, que descreveu em seus painéis da vida burguesa, aquilo que seria um paradigma da lentidão, onde o movimento realizado de forma lenta era tido como majestoso, em contraponto ao movimento brusco que revelava má educação. Entretanto, a lentidão deu lugar ao encontrão – ir de encontro a alguém – vulgo esbarrar, o que se pode fazer uma analogia com ir de encontro ao tempo para realizar cada vez mais atividades em resposta aos inúmeros estímulos aos que se expõe (Pais, 2010). Para ele, as cidades são criativas, festeiras, lúdicas, pulsam artes, fomentam cultura, irradiam sociabilidades, são palco de ação política e afirmação da cidadania, e a partir dos estímulos, a vida lenta vai dando lugar ao ritmo de vida que mais tarde se conceituou a partir da teoria do encontrão. Isso expõe o psiquismo humano a ter de adaptar-se às alterações e as contradições dos acontecimentos na vida na cidade.

Somado a isso, há que se levar em consideração, ainda que de forma superficial, a distância entre as atividades e os afazeres dos indivíduos, pois, na vida na cidade grande, não é concebível que as atividades e relações mútuas deixem de ser agendadas ou realizadas em um esquema temporal fixo e supra-objetivo. Assim, como consequência desse processo de intelectualização e distanciamento das relações afetivas, surge a atitude blasé, na qual os indivíduos reagem cada vez mais com indiferença ao volume de estímulos que recebem a todo momento.

Assim, o próprio movimento das metrópoles propicia um estilo mental mais racional e calculista diferentemente da vida em pequenas localidades. E o adoecimento, aqui, parte da incapacidade de ter que reagir a todos esses novos estímulos com uma energia adequada. Outra motivação, se explica a partir da circulação de dinheiro nos grandes centros. O que impõe ao indivíduo ao seu máximo de atuação nervosa.

Pais descreve como nas cidades existe um apelo aos múltiplos estímulos visuais, onde a instabilidade da atenção passa a acompanhar os indivíduos: assiste-se mais de um programa de televisão ao mesmo tempo, as informações chegam pela internet instantaneamente, fecham-se negócios e transações pelo celular enquanto se está preso no trânsito etc. Pode-se fazer um paralelo entre o corre-corre de Pais, com o aumento do uso de substâncias que prometem garantir melhora cognitiva, como os nootrópicos, substâncias mais acessíveis, seguras e igualmente eficazes frente aos medicamentos psicotrópicos utilizados como *smart drugs*.

A obra *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo* de Teresa P. R. Caldeira (2000) é uma análise densa e crítica das transformações urbanas na cidade de São Paulo nas últimas décadas do século XX, com foco particular na questão da violência, da segregação espacial e das implicações dessas dinâmicas para a cidadania. Caldeira explora como a violência urbana em São Paulo contribuiu para a reconfiguração do espaço urbano, resultando em um fenômeno que ela denomina “cidade de muros”. Nesse contexto, a cidade se torna marcada pela proliferação de espaços privados e fortificados, como condomínios fechados, shoppings centers e edifícios comerciais que se isolam do espaço público através de muros, cercas elétricas e sistemas de segurança. Essa arquitetura de segurança reflete e reforça a segregação social e espacial, onde os mais ricos se isolam dos mais pobres, criando uma cidade fragmentada.

Um dos focos centrais do livro é como a violência – tanto real quanto percebida – molda o comportamento dos cidadãos e a organização do espaço urbano. Caldeira argumenta que a sensação de insegurança não está apenas ligada a experiências diretas de vio-

lência, mas também à maneira como o medo é disseminado socialmente, influenciando a vida cotidiana. Ela observa como a mídia, as conversas cotidianas e as representações culturais da violência contribuem para uma cultura do medo que legitima e perpetua a segregação espacial. A obra também discute as implicações dessas transformações urbanas para a cidadania. Caldeira propõe que, na cidade segregada e marcada pela violência, surgem novas formas de cidadania que são, em muitos casos, excludentes e baseadas na distinção entre “nós” e “eles”. Essa cidadania fragmentada questiona o ideal de uma sociedade inclusiva e participativa, evidenciando como a segregação espacial pode minar a coesão social e a solidariedade.

Embora focada em São Paulo, a análise de Caldeira está inserida em um contexto mais amplo de urbanização global. Ela compara a situação de São Paulo com outras grandes cidades do mundo, mostrando como as dinâmicas de segregação e segurança são fenômenos globais, impulsionados por processos de globalização econômica, mudanças nos padrões de migração e a crescente importância do consumo como forma de expressão social.

Dessa forma, explorando essa busca por medicamentos, de um lado, e a lacuna de serviços públicos de saúde, de outro, proliferam as farmácias e policlínicas populares, que oferecem soluções imediatas e aparentemente fáceis à busca de saúde das pessoas. Um dos principais conceitos que ela desenvolve é o de “fortificação urbana”, que descreve como a arquitetura e o planejamento urbano respondem à violência através da segregação e da criação de espaços seguros e isolados. Esse conceito tem sido amplamente influente nos estudos urbanos e na análise crítica das cidades contemporâneas.

A obra de Caldeira demonstra claramente a relação entre o espaço urbano e o medo da violência, como mais um exemplo da interface com a saúde. Podemos pensar no impacto do medo sobre os cidadãos, e o quanto este sentimento interfere e limita sua movimentação. Aqui, temos uma conexão com o texto de Machado Pais, sobre a forma como nos deslocamos pela cidade, e o deslocamento da percepção sensorial para a exclusividade do olhar, sem atenção aos cheiros. Outro autor que reflete a influência sobre a forma como nos deslocamos sobre nossa subjetividade e cultura é Tim Ingold (2015).

No texto “A Cultura no Chão” da obra *Estar Vivo* (2015), Ingold faz uma exploração profunda da relação entre cultura, ambiente e prática humana. Ingold é conhecido por suas abordagens inovadoras e interdisciplinares que conectam a antropologia, a ecologia, e a filosofia. Neste capítulo, ele oferece uma reflexão crítica sobre a maneira como entendemos e interagimos com o mundo ao nosso redor, especialmente no que diz respeito à noção de “cultura”. Ingold resgata a tradição, que remonta à antiguidade grega, com autores como Xenofonte, que associaram a postura bípede humana, com os pés totalmente absorvidos na função de sustentação e locomoção do corpo, e as mãos voltadas para a manipulação instrumental, à superioridade e domínio destes sobre a natureza. Eis que Xenofonte, cidadão da polis grega, liberado dos imperativos da subsistência pela divisão social do trabalho, pensa um corpo igualmente dividido entre a metade de baixo, voltada à execução de tarefas físicas, rudimentares, e a de cima, a procedimentos sofisticados, ligados à cognição.

Ingold desafia a concepção tradicional de cultura como algo que está “acima” ou “separado” da natureza. Em vez disso, ele propõe que a cultura está profundamente enraizada no ambiente e que não pode ser dissociada das práticas cotidianas e da vida material. Para Ingold, a cultura não é uma entidade fixa ou um conjunto de artefatos, mas um processo contínuo de engajamento com o mundo. Essa visão contrasta com abordagens que tratam a cultura como um domínio distinto da natureza. O “chão” no título do capítulo é uma metáfora poderosa para a materialidade da cultura. Ingold argumenta que a cultura está literalmente “no chão”, ou seja, no solo que pisamos, nos materiais que manipulamos e nas práticas que realizamos no cotidiano. Ele utiliza essa metáfora para enfatizar que a cultura é algo vivido e experimentado diretamente através do corpo e da prática, não algo abstrato ou separado da vida diária.

Um dos temas centrais na obra de Ingold, e presente neste capítulo, é a ideia de que o conhecimento e a cultura são gerados através do movimento e do engajamento ativo com o ambiente. Ele argumenta que, ao nos movermos pelo mundo, estamos constantemente em um processo de aprendizado e de interação com o ambiente. Esse

movimento gera conhecimento que é incorporado e transmitido culturalmente. Assim, a cultura é entendida como algo que se faz e se refaz continuamente através da ação e do movimento, não como um conjunto de informações ou símbolos transmitidos passivamente. Ingold critica a dualidade tradicional entre natureza e cultura, sugerindo que essa divisão é artificial e não reflete a realidade da experiência humana. Em vez de ver a natureza como algo “fora” de nós que deve ser dominado ou separado da cultura, ele sugere que somos parte de um contínuo ecológico onde cultura e natureza estão entrelaçadas. Ele propõe uma abordagem mais holística que considera a cultura como emergente de nosso envolvimento com o mundo natural.

A abordagem de Ingold está em linha com o que é proposto no dossiê da Organização Mundial da Saúde “Cidades Saudáveis” (2016). Ele oferece diretrizes e princípios para a promoção de ambientes urbanos que incentivem a saúde e o bem-estar de seus habitantes. O conceito de “cidades saudáveis” é parte de uma iniciativa global lançada pela OMS que visa integrar a saúde pública com o planejamento urbano e a gestão municipal, reconhecendo que o ambiente físico e social das cidades desempenha um papel crucial na saúde da população.

A OMS define uma cidade saudável como uma que continuamente cria e melhora seus ambientes físicos e sociais, expandindo os recursos comunitários para que as pessoas possam se apoiar mutuamente na realização de todas as funções da vida e no desenvolvimento máximo de seu potencial. O foco é em como as cidades podem promover a saúde através de políticas públicas que considerem os determinantes sociais da saúde, como habitação, transporte, acesso a serviços, e qualidade do ar. Um dos principais enfoques do dossiê é a compreensão de que a saúde não é apenas o resultado de intervenções médicas, mas também de fatores sociais, econômicos e ambientais. O documento destaca a importância de políticas que abordem as desigualdades sociais e melhorem a equidade no acesso a recursos essenciais, como água potável, saneamento, alimentação saudável, e serviços de saúde.

O dossiê enfatiza a importância de um planejamento urbano que promova ambientes saudáveis. Isso inclui o desenvolvimento



de infraestruturas que incentivem a atividade física, como ciclovias e parques, a redução da poluição e do tráfego, e a criação de espaços públicos seguros e acessíveis. A OMS sugere que as cidades adotem abordagens integradas de planejamento que considerem a saúde em todas as políticas. Um aspecto central da abordagem de cidades saudáveis é a participação ativa dos cidadãos no processo de tomada de decisões. O dossiê destaca que para que as políticas de saúde urbana sejam eficazes, é essencial que as comunidades sejam envolvidas na identificação de problemas e na formulação de soluções. A participação comunitária é vista como um meio de promover a inclusão social e fortalecer a coesão comunitária.

Embora o conceito de cidades saudáveis seja amplamente aceito, sua implementação enfrenta desafios significativos, como a falta de recursos, a complexidade das questões urbanas, e a resistência política. No entanto, o dossiê da OMS fornece uma base sólida para que cidades ao redor do mundo possam começar a abordar esses desafios de maneira eficaz.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o exposto, podemos concluir que a vida urbana, com seus múltiplos estímulos, pressões e complexidades, impõe desafios significativos à saúde física e mental dos habitantes. A experiência do médico comunitário, relatada no início, ilustra como a simples mudança para um ambiente rural pode trazer melhorias para a saúde de muitos indivíduos, sugerindo que o ritmo mais lento e a conexão com a natureza têm um impacto positivo sobre o bem-estar.

Entretanto, como argumentado ao longo do texto, é essencial superar a visão dicotômica que coloca a vida urbana e rural em oposição simplista. O contexto urbano não é apenas uma fonte de estresse e adoecimento; ele também oferece oportunidades únicas de crescimento, sociabilidade e expressão cultural, como apontado por autores como Georg Simmel e José Machado Pais. Michel Agier acrescenta a essa discussão a noção de que a urbanização contem-

porânea transforma as cidades em espaços de exclusão e segregação, exigindo novas formas de pensar a relação entre saúde, espaço urbano e cidadania.

Assim, ao refletirmos sobre a saúde nas cidades, é necessário adotar uma abordagem que considere a complexidade do ambiente urbano, reconhecendo tanto seus desafios quanto suas potencialidades. As propostas da OMS sobre cidades saudáveis oferecem diretrizes importantes para criar ambientes urbanos que promovam a saúde e o bem-estar, mas sua implementação requer um esforço coletivo que envolva a participação ativa dos cidadãos e uma visão integrada de planejamento urbano que contemple a saúde como um aspecto central da vida nas cidades. Dessa forma, poderemos avançar em direção a uma urbanização que seja inclusiva, sustentável e promotora de saúde para todos.

## REFERÊNCIAS

AGIER, M. **As Cidades e a Antropologia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

CALDEIRA, Teresa. **Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34/Edusp. 2000.

DUARTE, Luis Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro/Brasília: Jorge Zahar/CNPq, 1986.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito**. Rio de Janeiro. Revista Mana, v. 2, pág. 577-591. 2005.

PAIS, J. M. O “corre-corre” cotidiano no modo de vida urbano. **Revista Tomo**, nº 16, 2010, pp. 131-156.

VICTORA, C.; BARRETO, M. L.; LEAL, M. C.; *et al.* **Epidemiologia da Desigualdade**: Um Estudo sobre as Condições de Vida e Saúde no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

**WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO)**. *Global report on urban health: equitable, healthier cities for sustainable development*, 2016. Disponível em: <http://www.who.int/>.

RÊGO, Maktor Queiroz do. Distopia Urbana: a segregação racial como amálgama da identidade nacional brasileira. In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



# 12

MAKTOR QUEIROZ DO RÊGO



## Distopia Urbana: a segregação racial como amálgama da identidade nacional brasileira

Maktor Queiroz do Rêgo<sup>1</sup>

“A difícil e delicada busca da identidade negra é essencial a qualquer debate acerca da igualdade racial. Mas ela não constitui apenas um problema político ou econômico. A busca da identidade negra envolve respeito e consideração por si mesmo.” Cornel West

Pretendo ao longo deste artigo me debruçar sobre um ponto obscuro das relações raciais no Brasil, tenho visto diversas abordagens sobre segregação territorial e social, isso evidentemente é de meu interesse para tratar o problema do processo de exclusão/segregação das pessoas não brancas dentro da estrutura social do Brasil contemporâneo,

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Graduado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Advogado na Seara cível; Curso de Prática em Direito Imobiliário pelo Instituto Renato Saraiva; professor titular da disciplina de Sociologia na PBEDUCA; Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Aluno especial da EACH-USP (USP). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Religião e Migração (RELIGMI), filiado à Associação Internacional de Estudos de Afetos e Religião (AMAR). E-mail: maktorppga@gmail.com. Lattes: [https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG\\_MENU.menu?f\\_cod=3D298FA361C8D3318DDC7249D025004A](https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=3D298FA361C8D3318DDC7249D025004A)

contudo, penso ser importante uma outra abordagem que me parece ter sido subdimensionada nesse processo: a ausência de uma norma em nosso ordenamento jurídico que defina o lugar das pessoas brancas e das pessoas não brancas. Diferentemente do que ocorreu em outros países, no Brasil nunca tivemos leis com esta orientação e este fato tem servido de pressuposto para um dos mais nefastos sofismas que conhecemos, o mito da democracia racial brasileira.

Antes de iniciar com a minha abordagem, creio ser necessário explicar o porquê da escolha em escrever este texto na primeira pessoa do singular. Trata-se de um experimento, de um desafio que me imponho neste momento da minha vida acadêmica, tenho escrito sempre em terceira pessoa e sempre justifiquei tal escolha pelo fato de acreditar (ter certeza) de que o conhecimento científico se constrói na pluralidade, a escrita é coletiva e o seu resultado também, entretanto, ao escrever em terceira pessoa me distancio do sujeito da pesquisa, me aproprio da pretensão positivista de distanciamento e neutralidade que sei não existir, ao escrever em primeira pessoa acredito estar quebrando com tais processos cognitivos que se arraigaram na minha vivência acadêmica, pretendo mobilizar outras possibilidades mnemotécnicas e, me colocar efetivamente como um sujeito envolvido dialeticamente na pesquisa. A minha pesquisa pretende em alguma medida, como todas as pesquisas, provocar uma mudança no olhar sobre a temática racial na realidade empírica e, no transcorrer desse processo eu, enquanto pesquisador, mudo a mim mesmo e os meus processos de absorção do mundo. O cenário onde se desenrola o estudo se modifica com a declaração de que o eu também é um agente e a suas abordagens e conclusões não podem se furtar a encarar o seu protagonismo nessa jornada.

Aqui me interessa pensar sobre as relações de classe e raça, através do método etnográfico/etnológico (Strauss, 1973), para isso tomo como alicerce o meu trabalho de campo no bairro de Intermares, na cidade de Cabedelo no estado da Paraíba. As minhas observações e interações com a comunidade do bairro serão o artefato através do qual, o trabalho etnográfico, me servirá de ancora para o seu desdobramento etnológico de maneira a me possibilitar enten-

der como o fenômeno das relações de raça e classe são afetadas pela ausência de norma que institua a segregação racial.

Este ensaio, portanto, tentará dimensionar o fenômeno objeto do presente estudo em sua amplitude jurídica e antropológica, levando em consideração o aspecto cultural da relação da comunidade aqui abordada com os pressupostos normativos e/ou sua ausência, não se trata, no entanto, de um argumento que se queira pertencente ao ramo da antropologia jurídica, muito pelo contrário, tentarei estender o olhar antropológico ao campo normativo. Me interessa entender o alcance que a ausência de uma norma pode exercer na realidade social de uma determinada comunidade e como a sua eficácia pode ser tão ou mais oportuna que a própria existência formal de tal norma.

Intermares, bairro situado no município de Cabedelo - PB, é um típico bairro de classe média/alta, localizado na área litorânea, faz parte da região metropolitana da cidade de João Pessoa - PB, esta localidade tem se consolidado desde o final da década de noventa do século passado como um lugar para investimento imobiliário, a fama de praia paradisíaca e sua característica tranquilidade, tem contribuído para que esta praia seja desejada, especialmente como residência, por pessoas idosas de outras regiões do país e do mundo. Até meados da década passada a praia de Intermares ainda era tida como um local de veraneio e sua infraestrutura era bastante precária, contudo, nos últimos anos a localidade passou a ter uma vida social mais intensa devido a um forte processo de investimento em infraestrutura. O bairro tem ganhado inúmeras praças, asfaltamento de praticamente todas as ruas, um forte investimento do setor imobiliário e ainda a abertura de diversos comércios orientados ao turismo e ao lazer. O bairro sempre foi uma referência na prática de esportes radicais no estado da Paraíba, ali são realizados campeonatos de surf e kitesurf que atraem adeptos dessas modalidades esportivas para a localidade.

Segundo um antigo morador do bairro, residente nestas paragens desde meados da década de noventa, as características socioeconômicas do bairro estão fortemente relacionadas aos outros bairros da orla da vizinha capital paraibana. Este mesmo interlo-

utor, afirma que o bairro foi pensado originalmente para manter distantes os moradores das periferias, daí a intencional ausência de coqueiros ou árvores que fizessem sombra, fato que remete ao período fundacional do bairro<sup>2</sup>.

Os anúncios dos inúmeros empreendimentos que estão em desenvolvimento no bairro, recorrem ainda a enunciar a dimensão paradisíaca da praia e o “eterno verão” que os futuros moradores poderão usufruir. A maioria dos compradores de imóveis na localidade são homens idosos brancos, segundo afirma o responsável por uma empresa imobiliária local. Os empreendimentos imobiliários no bairro, como em outros bairros da faixa litorânea brasileira, têm um perfil para os seus possíveis clientes e, esse perfil atravessa os critérios de classe e de raça. Não existe qualquer impedimento legal para que pessoas negras venham a se tornar proprietárias de um imóvel neste bairro ou em qualquer outro bairro de qualquer cidade do país. No Brasil República nunca existiu qualquer impedimento legal para que pessoas não brancas frequentem determinados espaços ou que sejam proprietários de bens móveis ou imóveis. Somos “democráticos”, segundo os preceitos da República que deu um golpe no Império<sup>3</sup> que acabara de libertar seus escravos; somos uma “democracia racial”, segundo a cartilha identitária nacional promovida ao longo da nossa história republicana. Não existe racismo no Brasil. A desfaçatez do argumento republicano, do sofisma no qual se construiu a identidade nacional brasileira, só poderá ser superado se ousarmos nos indispor com seus pressupostos basilares e com sua nefasta dimensão psicológica que tem adoecido gerações consecutivas de brasileiros de pele não branca, que padecem com alarmante frequência de uma aguda crise identitária, em decorrência desses processos de segregação e de negação da identidade aos povos colonizados/dominados. Se não existe racismo, se não existe mesmo a

---

<sup>2</sup> Essa realidade só foi alterada a pouco tempo graças a iniciativa de um certo grupo político situado à esquerda no espectro político e que tem ganhado alguma projeção na cidade de Cabedelo - PB.

<sup>3</sup> Não quero aqui subdimensionar o charco escravocrata do Brasil Colônia, apenas enfatizar o movimento político que se consolidou após a libertação dos escravos para favorecer os grandes proprietários rurais e como este segmento continua a exercer forte influência sobre os rumos da República, em grande medida no sentido de engessar as políticas públicas orientadas a diminuir as desigualdades sociais.



palavra negro no léxico do brasileiro branco que se refere a pessoas não brancas como “morenos”, não era de se esperar que tivéssemos uma horda de afrodescendentes que não conseguem se identificar como negro. Não temo ir além, afirmo, que mesmo alguns setores da comunidade negra têm sofrido com esta neurose dissociativa ao não reconhecer a negritude em sua pluralidade de tons. A comunidade negra tem se deixado compelir pelo discurso da *intelligentsia* branca que através da desfaçatez e trapaça, seus instrumentos típicos; tenta mais uma vez manobrar a comunidade negra, interferindo na sua autodeterminação.

Recentemente podemos vislumbrar como a negação da identidade às pessoas negras serve como artifício de dominação política e como esta é uma força desestabilizadora e divisora da comunidade negra. Há pouco tempo, o candidato à presidência dos Estados Unidos da América, Donald Trump, tentou indecorosamente questionar a identidade negra da sua opositora na corrida à Presidência da República daquele país, esse *modus operandi*, infelizmente não se limita ao espectro político da extrema direita, nem ao país do *Uncle Sam*, esta prática tem sido evocada pelas instituições brasileiras e fomentado a manutenção do racismo institucional e estrutural em nosso país (Almeida, 2018). A ideia de determinar o pertencimento a comunidade negra com base em argumentos pseudo-científicos, sedimentada num escalonamento da tonalidade da pele ou das características fenotípicas mais próximas do negro africano, se mostra como um erro tácito e recai na armadilha do discurso identitário nacional, que nega a diversidade, a pluralidade do país e mesmo a pluralidade da comunidade negra, em um país de forte miscigenação como é o caso do Brasil.

O que é a comédia se não a tragédia do outro. A história trágica do encontro colonial, tem sido fruto de boas gargalhadas nos salões dos que se beneficiaram e ainda se beneficiam desse encontro. Fortuna para uns, infortúnio para outros. A tragédia dos povos colonizados, resta resguardada em suas memórias e no processo de desenvolvimento da identidade nacional das antigas colônias. O trauma da opressão, da escravidão, do racismo daí decorrente e dos seus

desdobramentos em desigualdade social, flagelo, genocídio, alcoolismo etc., nas gerações que se sucederam após o trauma, retornam como neurose, como violência, em uma sociedade que tenta negar a sua “infância” com todos os seus processos traumáticos. A ausência de norma que formalizasse o racismo e sua consequente segregação social e territorial, é mais uma marca dessa nossa existência neurótica enquanto sociedade, enquanto país.

No bairro de Intermares, ser um morador negro, como atestam os meus interlocutores não brancos, significa estar em um território “estrangeiro”, um lugar de não pertencimento e de estranhamento, é ser estranho no seio familiar. Os olhares de suspeição que perseguem os corpos negros e que circunscrevem uma zona de conflito entre estes corpos e os espaços ricos e privilegiados das cidades brasileiras, são a demarcação de uma fronteira que a lei não estabelece, que não está escrita, não é formalizada, assim como não é verbalizada a existência do racismo.

Como disse um pouco acima, o termo *moreno* é utilizado como eufemismo para designar as pessoas negras, fato que causa estranhamento em alguns estrangeiros que moram no bairro. Gramática e Direito têm em comum o fato de quererem conservar o desenvolvimento da sociedade, são ciências avessas à pronta assimilação das transformações sociais. A linguagem do cotidiano, já não comporta mais uma determinada expressão lexical, mas ela continua lá conservada na gramática. A norma já não tem eficácia, mas continua lá presente no ordenamento jurídico. No caso em tela ocorre o inverso, o substantivo: negro, não tem uso na linguagem do cotidiano, ele só aparece em tom de exasperação quando emerge para mostrar aquilo que o eufemismo: *moreno*, tenta escamotear da vida social. A segregação não é norma formalizada, não se encontra no ordenamento jurídico. Ambos, léxico e norma são ausências. Ausência que se traduz em ideologia: não existem negros, índios ou brancos, apenas somos brasileiros. Houve em algum tempo no início a união harmônica entre estes grupos étnicos, eis o mito.

O primeiro movimento dessa lógica perversa é negar a identidade aos povos colonizados/dominados. O segundo movimento, e

ainda mais perverso que o primeiro no meu entender, se manifesta na segregação institucionalizada pela negação do acesso à cidadania plena para essas comunidades. Estou falando recorrentemente em ausências. Chegou o momento de falar na presença que segrega, na presença do Estado.

O Estado através das forças de segurança pública e privada, demarca os territórios segregados e de que maneira os diferentes corpos, brancos e não brancos, são compreendidos e abordados nesses espaços. Não há norma. Os meus detratores poderiam recorrer ao artigo quinto da Constituição Federal, que veda a distinção pelo critério racial no Brasil. Eis aí a norma, me dirão. A estes incautos resta-me salientar que uma constituição é a representação de como uma sociedade se enxerga e de seus anseios para o futuro. Anunciamos na atual Constituição o nosso desejo de superarmos a distinção entre raças/etnias, o problema que anunciamos não passa pela grandiloquência da nossa Carta Magna, o nosso problema se perfila ao largo do texto constitucional, na própria constituição da sociedade brasileira em seu processo morfológico, nessa estrutura que se reproduz nas profundas camadas da sociedade brasileira, no Brasil real do cotidiano, onde se à norma escrita, não estiver em consonância com a realidade social não passará de um amontoado de papel (Lassale, 1995).

A norma que está inscrita nas profundas camadas da psique da sociedade brasileira e que se reproduz no cotidiano, portanto, sendo parte inerente da realidade social e, da constituição morfológica daquilo que chamamos de Brasil, é que existe um lugar, um território, um *locus* para o negro e, este lugar não é nos espaços de poder, não é nos bairros ricos, não é nas instituições de ensino. O lugar do negro segundo esta acepção constitutiva da nossa realidade social, são as favelas, as prisões, as ruas. Aos aparelhos do Estado cabe vigiar o corpo negro que transgride essa norma, puni-lo, vigiá-lo (Foucault, 2007), o corpo negro está sobre constante custódia do estado.

Nesse ponto, posso afirmar que a ausência da norma, da sua formalidade, é apenas o seu artifício mais perverso para a demonstração de sua existência pragmática. A ausência aqui faz-se materialidade, que se opõe ao próprio texto constitucional e lhe desafia, lhe rasga,

lhe esmaga, lhe denúncia como incapaz e insuficiente. Lembremos que nos tribunais, os seus membros, os magistrados, aqueles que interpretam e executam as leis, as suas estruturas, a sua formação e conformação com a norma que se inscreve na morfologia social, na qual se baseia o *status quo*, se dá mais propriamente do que com o texto constitucional. Em muitos casos o flagrante desrespeito às normas constitucionais derivam exatamente deste fator, da conformidade das instituições com os preceitos morfológicos daquilo que chamamos de Estado. Recentemente tivemos oportunidade de perceber como esta conformidade, esta ligação profunda dos tribunais com a formatação “fisiológica” do estado se desenvolve; a discussão sobre o chamado Marco Temporal, demonstra exatamente aquilo que venho tentado desnudar ao longo deste texto, tal discussão parece surreal, kafkiana diria mesmo, no entanto, a discrepância entre a constituição que pretende a construção de uma realidade social pautada na diversidade entra em contradição com a formação ontológica do estado, o estado é *per se* a força legitimadora e violenta da segregação/dominação racial, o Estado moderno tem sua fundamentação na dominação e na imposição de uma racionalidade civilizatória sedimentada na superioridade racial e cultural do ocidente colonizador, do homem hétero branco.

“A lei, em geral é a razão humana” (Montesquieu, 2005), os filósofos contratualistas que deram origem a nossa concepção de Estado-nação, foram fortemente influenciados especialmente pela concepção teleológica/naturalista de Aristóteles, o Estado moderno portanto pode ser entendido como um *revival* do período clássico, o estado e suas instituições são helênicas em sua natureza, o problema que se impõe na atualidade, *à mes yeux*, necessariamente passa pelo entendimento que tal concepção de mundo que entende a escravidão como algo posto na natureza das coisas, de onde busca seus princípios fundamentais (Aristóteles, 1965), foi indispensável para erigir um mundo imperialista/colonial consolidado na opressão/dominação dos povos/culturas não helênicos, mas se mostra insuficiente para lidar e acolher – em seu seio – uma sociedade que seja baseada na diversidade étnica, que desloque o centro gravitacional do poder das *gens* arianas.

A razão objetiva (burguesa, ariana) na sociedade contemporânea, aprioristicamente se impõe como premissa da *intelligentsia* do colonizador europeu, que pode acessá-la para formatar a ordem social vigente, as instituições que derivam desta cognitividade êmica: democracia, república etc., são categorias que só podem existir em um contexto de negação ao seu acesso, mesmo a membros da raça ariana que pertençam a castas inferiores da sociedade (trabalhadores), digo, o estado nasce e se desenvolve para segregar, o estado, como dito anteriormente, se origina dessa violência coercitiva que tem por propósito legitimar a segregação/dominação. Num contexto de relações de dominação entre civilizações que devido ao colonialismo forçosamente tem que dividir o mesmo território, essas categorias tendem a se elastecer para escamotear a realidade de dominação, mas a cada simulacro de projeção da diversidade aos espaços de poder, a reação do centro do poder se torna ainda mais avassaladora e sanguinária. O fascismo é essa besta que sempre será libertada das profundezas da psique da classe dominante nos momentos de possibilidades efetivas de pactuação conciliadora entre classes e raças.

À razão crítica cabe a denúncia desse engodo, Herbert Marcuse, ainda na década de sessenta do século passado denunciava a perda da dimensão crítica no homem moderno, e apontava para as populações não brancas, oprimidas e excluídas dos benefícios conquistados pelo proletariado ariano, como sendo o possível expoente do ressurgimento da dimensão crítica na sociedade moderna e o seu potencial revolucionário (Marcuse, 2011). Vejo que o centro revolucionário neste sentido se desloca da luta de classes, para o que acredito ser o atual dilema da contemporaneidade; a guerra racial. O entendimento que o mundo capitalista só é possível graças à opressão racial, se torna indispensável para a luta por igualdade e fraternidade entre os homens. Temo que os conceitos que são tão caros para a colonialidade; como democracia e república, já não serão mais próprios no momento de superação desta contradição originária. O caminho rumo a uma sociedade pós-racial (West, 2021) só será possível se pensarmos em outros termos, se erigimos uma outra razão que leve em consideração os saberes e as ciências dos

povos dominados e que desconstrua definitivamente a oposição falaciosa entre natureza e cultura, entre povos civilizados (colonizadores) e povos primitivos (colonizados).

Existe, portanto, neste movimento de deslocação da razão do seu epicentro helênico rumo às fronteiras do que outrora fora considerado como expressão do pensamento místico, um potencial revolucionário, para os fins deste artigo, considero este deslocamento como um mergulho profundo e necessário nos processos subterrâneos do subconsciente da nação, que reprime o trauma pueril, causador da patologia manifesta na atualidade. O entendimento de que normas não formalizadas, assim como palavras não pronunciadas, são tão definidoras da realidade e da personalidade (identidade nacional) quanto aqueles processos que tomamos por conscientes, se mostra um possível caminho para a superação da contradição entre dominadores e dominados.

A nossa carta política está em contradição com a morfologia do corpo social, convulsionamos nesse processo. A agenda inclusiva, levou o mundo capitalista a uma nova onda nazifascista, eis a resposta do capital, mostrar a sua face totalitária, sem simulacros, sem democracia, pois, o conceito helênico de democracia, afinal, não contempla as populações não brancas.

Não ousaria falar em conclusão, este artigo não se esgota em si, tentei esboçar uns primeiros rascunhos a respeito de uma dimensão da realidade brasileira que acredito, deva ser analisada com maior afinco por parte dos pesquisadores das Ciências Sociais e áreas afins. Creio que os trabalhos etnográficos, podem nos conduzir a uma análise profícua do fenômeno da segregação racial no Brasil, entendo que a tentativa de voltar a atenção para a ausência normativa como um importante vetor da segregação racial no Brasil, seja algo proveitoso para o campo da Antropologia e que a contradição entre os pressupostos legais e a *práxis*, entre a norma escrita e a norma assimilada pelo convívio num ambiente hostil à igualdade racial, deverá nos conduzir a um melhor entendimento dos processos segregacionais no Brasil e apontar possíveis caminhos para a sua superação.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Die revidierte Psychoanalyse. In: Soziologische Schriften*. Gesammelte Schriften. Vol.8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1965.
- BHASKAR, Roy. **Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences**. Sussex: The Harvester Press, 1979.
- BRASIL. **CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988**. Bauru, SP: EDIPRO, 1999, Série Legislação.
- DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. *In: Os Pensadores: XV*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973b.
- FOUCAULT, Michel. **Le Gouvernement de Soi et des Autres. Cours au Collège de France, 1982-1983**. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 24.ed. São Paulo: Edições Graal, 2007a.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. **Dialectic of Enlightenment**. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- LASSALE, Ferdinand. **A essência da constituição**. Trad. Walter Stöner. Ed., Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais:** Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MARCUSE, H. **O homem unidimensional.** Rio de Janeiro: Zahar 2011.

MONTESQUIEU, C.S. **O Espírito das Leis.** 3.ed. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak? In:* NELSON, C. e GROSSBERG, L. (eds.). **Marxism and the Interpretation of Culture.** Urbana: University of Illinois Press, 1988.

WEST, Cornel. **Questão de raça.** Trad. Laura Teixeira Motta. - 2ª ed. - São Paulo : Companhia de Bolso, 2021.



NASCIMENTO, Maria Elita do. Construindo e vivendo na cidade: uma análise a partir de um grupo indígena Potiguara. In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



# 13

MARIA ELITA DO NASCIMENTO



## Construindo e vivendo na cidade: uma análise a partir de um grupo indígena Potiguara

Maria Elita do Nascimento<sup>1</sup>

Se pensamos a cidade como um ambiente construído, “um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território” (Barbosa da Silva, 2009, p. 88 e 89), compreenderemos que este ambiente reúne uma variedade de grupos étnicos e sociais, como, por exemplo, moradores locais, imigrantes, comunidades indígenas, comunidades negras entre outros. Estes grupos promovem ações e formas de organizações específicas capazes de revelar e transformar a cidade, cujas estruturas físicas e serviços oferecidos a diferencia de outros espaços se comparadas com o ambiente da aldeia, do campo, entre outros.

De acordo com Park, o ambiente urbano é constituído por unidades geográficas, ecológicas e econômicas baseadas no trabalho e

<sup>1</sup> Doutoranda no curso de Antropologia no Programa de Pós-graduação em Antropologia - PPGA na Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Linha de pesquisa: Território, Identidade e Meio ambientes. Orientada pela professora Alexandra Barbosa da Silva. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9787332354380817>; E-mail: [elitaairam@gmail.com](mailto:elitaairam@gmail.com)

possui uma estrutura física e moral “enraizada nos hábitos e costumes das pessoas que a habitam” (Park, 1967). Logo, não se trata apenas de um espaço físico, mas também de um espaço de relações políticas, econômicas e sociais estabelecidas pelo encontro dos diferentes estilos de vida que a compõe. Cada um desses grupos, atraídos por uma melhora nas condições econômicas, possui uma forma específica de inserção, permanência e vivência na cidade, sendo uma das principais razões a busca pelos benefícios que ela oferece, como, por exemplo, empregos, lazer e estudos.

Essa inserção produtiva leva os grupos a se organizarem em determinadas localidades formando comunidades políticas locais ao se relacionarem de forma recíproca com as pessoas e com os espaços onde circulam, seja nos locais onde residem, praticam o lazer ou nos locais de realização de atividades de provisão. Verificar as ações e os modos de circulação e organização de determinados grupos sociais em contexto urbano se torna necessária por sua capacidade de revelar e explicar a complexidade dos dilemas próprios de uma determinada cidade, bem como aqueles gerados pelas alianças e conexões estabelecidas no lugar que passa a ser modificado com sua presença.

Investigar o comportamento dos indivíduos no meio urbano é uma abordagem defendida por Robert Ezra Park (1967) que, ao apresentar algumas sugestões para essa averiguação, discute sobre a dinâmica social das cidades e a interação dos indivíduos com o meio urbano. Em suas considerações, compreende o ambiente urbano como um campo onde diversas culturas e comportamentos se encontram e interagem, favorecendo o estudo das relações sociais devido à sua diversidade e densidade populacional. De acordo com Park, para a execução desse estudo, é necessário realizar uma observação direta e uma imersão no ambiente urbano para entender os padrões de comportamento e as interações sociais. Utilizando, inclusive, como suporte de investigação, estudos de caso, entrevistas e pesquisas de campo para coletar dados sobre a vida urbana. Deve-se explorar como a proximidade física nas cidades influencia as interações sociais, como as relações pessoais e íntimas presentes em uma comunidade são substituídas por relações mais impessoais e formais de uma sociedade no ambiente urbano.

Park também analisa a formação de subculturas urbanas e a segmentação social dentro das cidades, destacando a coexistência de diferentes grupos étnicos, culturais e socioeconômicos em um mesmo espaço. Reconhecendo que a heterogeneidade das cidades pode levar a conflitos sociais, mas também vê esses conflitos como motores de mudança e inovação, uma parte inevitável e necessária do desenvolvimento urbano. Enxergando este ambiente, como um palco de contínua negociação e adaptação, dos indivíduos e grupos que lutam por espaço, recursos e reconhecimento (Park, 1967).

Semelhante a Park, Michel Agier (2011) também relata sobre analisar a cidade através do comportamento de seus habitantes. Oferecendo uma análise detalhada sobre como as cidades contemporâneas são formadas e vividas por seus moradores, mediante uma abordagem etnográfica, para explorar as complexas dinâmicas sociais, culturais e espaciais das cidades. Compreendida por ele, como um espaço de multiplicidade e diversidade que não deve ser visto apenas como um conjunto de estruturas físicas, e sim, como um lugar onde diferentes culturas, histórias e práticas sociais se encontram e interagem. É essa interação que provoca uma constante transformação em decorrência das experiências e ações de seus habitantes.

A experiência e experimentações dos locais dentro da cidade – bairros, praças, mercados – explorados pelos indivíduos destacam a importância dos lugares na constituição da vida urbana pelos significados e funções particulares para os moradores. Agier também observa que os lugares são construídos socialmente, e que a identidade e o senso de pertencimento dos indivíduos estão ligados aos espaços que habitam (Agier, 2011).

Semelhante a Park, Agier também observa o conflito como algo que merece atenção, utilizando o conceito de situações para analisar os eventos e interações que ocorrem na cidade. As situações de encontro e confronto entre diferentes atores sociais são vistas como oportunidades para observar as dinâmicas de poder, resistência e negociação que moldam a vida urbana, cuja transformação ocorre, inclusive, pelo movimento de migrações, deslocamentos e mobilidades que afetam a configuração das cidades. Os movimentos, se-

jam estes apenas movimentos físicos representados pela migração de pessoas, como também, os movimentos sociais dos protestos e manifestações são fundamentais para entender as mudanças e continuidades nas cidades e revelarem as forças de transformação que operam nos contextos urbanos.

Ambos os autores defendem a importância de uma observação participante e imersa no meio urbano para captar a complexidade de suas experiências e relações sociais. Agier enfatiza a necessidade de um olhar atento e sensível às práticas cotidianas e às narrativas da população. Park sugere maneiras de iniciar essa averiguação através da ideia de ecologia humana, comparando o ambiente urbano a um ecossistema onde os indivíduos competem por recursos como espaço e posição. Indicando que, assim como na natureza, existem processos de dominação, sucessão e equilíbrio nas cidades. E que a análise dos padrões de assentamento, mobilidade e uso do espaço pode revelar muito sobre a estrutura social e as dinâmicas de poder ali existentes.

Para exemplificar essa situação, tomemos como exemplo o grupo étnico pertencente ao povo indígena Potiguara, mais precisamente, o grupo doméstico de Liu. Antes de iniciar esse assunto, considero importante destacar que não me aterei à discussão sobre a presença de indígenas em contexto urbano, visto que existem dados arqueológicos que confirmam a presença de indígenas neste ambiente bem antes da chegada dos colonizadores (Lima, 2020). Ao invés disso, descreverei sobre o “movimento físico” (Agier, 1967) e organização do grupo doméstico observando que quando os grupos domésticos de origem rural, atraídos pelas oportunidades de emprego se deslocam e estabelecem residência no meio urbano o que se modifica são as situações em termos do que o espaço disponibiliza aos membros do grupo (Nascimento, 2022). Deixando evidente que, da mesma forma que o ordenamento da estrutura de uma cidade é capaz de modificar a forma de organização de determinados grupos étnicos e sociais no espaço, este também é modificado pelos grupos étnicos quando adequam a estrutura do lugar ao seu modo de vida (Hannerz, 2015).

Antes de desenvolver esse ponto, para a compreensão dos leitores é importante enfatizar que a proposta de “grupo doméstico” que utilizo neste trabalho é a desenvolvida por R. Wilk, sobre as “*Household*” (1984, 1997), resultado de seu estudo sobre a produção e consumo de bens materiais dos Kekchi Maia do Belize. Assim, Wilk definiu o grupo que vive numa mesma residência como formadores de uma “unidade habitacional” (*dwelling unit*), e um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais liderado por um único membro como uma “*household cluster*” que pode ser de duas formas: restrita (*tight*) ou flexível (*loose*).

A *household cluster* restrita é representada pelo trabalho coletivo através das atividades realizadas pelos integrantes da *household*, estabelecidas pela divisão de tarefas conforme a idade e o gênero dos membros do grupo. Na *household cluster* flexível, embora os membros da família cooperem entre si durante o trabalho que vai servir para o sustento de todos, alguns membros desenvolvem atividades de forma autônoma, como, por exemplo, os trabalhos assalariados na cidade, fazendas, entre outros. Ao analisar a definição de unidade doméstica proposta por Wilk, Mura e Barbosa da Silva constataram que esse conceito destaca apenas os aspectos econômicos relacionados a produção e distribuição de bens materiais dos membros do grupo, se fazendo necessário, incluir os aspectos imateriais como o conhecimento, valores, lógicas educacionais, emoções, entre outros que também fazem parte de seu modo de vida (Mura, Barbosa da Silva, 2011).

Outro ponto que também deve ser considerado sobre a estrutura do grupo doméstico é que ela é moldada pelas alianças de casamento, amizade ou apadrinhamento estabelecidas com outras famílias, seguindo a lógica do parentesco em seu sentido cooperativo (Wilk, 1984, 1997), seja por uma ajuda em determinadas tarefas do dia, como também, nas trocas de favores e reciprocidade entre os membros da família e/ou daqueles que passaram a parte do grupo e incluídos nesta conexão. Ou seja, esta estrutura possui uma dimensão política que passa por uma série de finalidades centradas, por um lado, nas relações de vizinhança e compadrio e, por outro, em uma dimensão centrada nas relações de parentesco (Nascimento, 2022). A impor-

tância da descrição dessas características para este artigo está no fato de que a maneira como essas relações são construídas influenciam na forma de organização social e espacial do grupo e, leva-os a criarem estratégias para se adaptar as condições econômicas e ecológicas do lugar de moradia e retrata o nível de relações estabelecidos conforme as necessidades do grupo (Araújo, 2017) tanto em relação às pessoas como também com relação ao ambiente.

Assim, o grupo doméstico de Liu vivia na aldeia Silva da Estrada, mas atualmente residem na cidade de Mataraca, formando uma comunidade local constituída por cinco gerações. Antes de estabelecer residência nesse município, este lugar já era frequentado pelos membros do grupo que vinham trabalhar, fazer compras na feira e se divertir nas festas que aconteciam nesta localidade. Boa parte de toda região ao redor de Mataraca já fazia parte do repertório de práticas de atividades de pesca, caça, coleta de frutas e roçado do grupo quando ainda residiam na aldeia.

A circulação por toda a região e o conhecimento adquirido sobre os benefícios na facilidade de assistência à saúde e educação, de emprego na usina de cana-de-açúcar – que mesmo pertencendo a Rio Tinto se localiza próximas a Mataraca – e o uso do espaço para a realização de atividades dos membros do grupo doméstico, bem como aquele adquirido com o encontro de pessoas que possuíam um estilo de vida semelhante, conformou Mataraca como a escolha de moradia perfeita. Enquanto os primeiros filhos de Liu se estabeleciam em Mataraca, se tornaram rede de apoio e acolhida para os outros irmãos, que ainda moravam na aldeia, conseguissem um emprego no município. Enquanto os filhos de Liu estabeleceram residência, no bairro de plano I, casaram e foram se reproduzindo neste lugar, formaram uma comunidade local baseada na relação de parentesco que atualmente conta com a presença de cinco gerações (avó, filhos, netos, bisnetos e trinets) (Nascimento, 2022).

Ao se fixarem nesta localidade, trouxeram consigo seu estilo próprio de vida, baseado em seus costumes e naquele que passaram a ser aprendido no novo local de moradia, transformando a infraestrutura do lugar com suas adaptações. Buscaram se reorganizar no

espaço da cidade de Mataraca da mesma forma que o faziam quando estavam na aldeia, vivendo em residências próximas umas das outras. Porém, diferente da organização na aldeia onde tinham mais espaço para se acomodar de acordo com essa configuração, em Mataraca não conseguiram seguir esse modelo, pois dividiam o lugar com outros moradores locais, o que os levou a criarem estratégias para manter os membros do grupo doméstico próximos apesar da infraestrutura urbana. Isso pode ser percebido com o quintal da casa que se transforma em uma nova residência para o filho; o beco da casa, que mesmo estreito, se transforma em uma nova residência para outro membro da família por falta de espaço na casa e no quintal; a construção de uma nova casa em cima da garagem da casa dos pais e a negociação da compra de terrenos ou casa próximas pertencentes a moradores locais.

O fundo do quintal se torna o ponto de referência e de transmissão de conhecimento adquirido pelos mais velhos e repassado para os mais jovens reunindo tantos os membros da família que se acomodaram em casas próximas, mas não tão distantes, como também aqueles que se encontram na aldeia ou mesmo em outras cidades, mas que se reencontram nos dias de visitas. Também participam dessas reuniões os vizinhos que passaram a ser incluídos no grupo através das relações de casamento, amizade e apadrinhamento com os quais se estabelece relação de troca de favores e cooperação. E neste sentido, que a forma como os indivíduos experimentam os lugares – os bairros, mercados, entre outros – adquire significados e funções particulares, fazendo com que se construa socialmente uma identidade e o senso de pertencimento ligados aos espaços que habitam (Agier, 2011).

A forma como o grupo doméstico de Liu se configurou em Mataraca gerou uma transformação na estrutura urbana quando os levou a criar estratégias para fugir dos padrões estruturais impostos e adaptá-lo a seu modo de vida. “Apesar da estrutura do contexto urbano, buscaram reconstruir a relação de contiguidade e esquema da aldeia, transformando a cidade com a dinâmica de socialização e organização do grupo”. Por outro lado, também os levou a se mol-



darem ao ordenamento do meio urbano ao provocar um distanciamento físico quando alguns membros do grupo passaram a residir em casas mais afastadas. Contudo, essa mudança não afetou as relações de parentesco fortalecidas de forma constante pelas visitas (Nascimento, 2022).

**MAPA 1: REPRESENTAÇÃO DA DISTRIBUIÇÃO  
DO GRUPO DOMÉSTICO DE LIU NO  
BAIRRO PLANALTO I EM MATARACA-PB**



FONTE: Google Earth (2024).

Além disso, os terrenos usados para a plantação da roça ao longo do tempo foram sendo modificados em decorrência do desenvolvimento da cidade e dos conflitos com membros de outros grupos domésticos e os proprietários de terras. Alguns dos quais foram prefeitos ou se tornaram prefeitos do município de Mataraca. No início, a roça era produzida no quintal, depois passou a ser terrenos próximos à casa e, em seguida, terrenos mais distantes cedidos pelo prefeito e ex-prefeito da cidade. Alguns destes lotes ficavam em povoados que, por ficarem de fora do limite de demarcação no momento da delimitação do território Potiguara, acabaram ficando sobre o domínio dos proprietários de terra e cedida aos moradores para a plantação de roça. A relação de patronagem estabelecida entre os filhos e neto de Liu com os arrendadores e proprietário destes lotes de terra permitiu

que pudessem ter um lugar para construir o roçado, porém os rumores de que o povoado onde a roça estava sendo plantada iria se tornar oficialmente uma aldeia, fez com que a filha e netos de Liu deixassem o lugar em decorrência dos conflitos que estavam acontecendo com os arrendadores e os ditos “donos” do terreno.

A amizade estabelecida por Maria, Filha de Liu com um morador de Mataraca permitiu que seus filhos e netos tivessem acesso as outras regiões que antes não conseguiam adentrar por falta de equipamentos, facilitada com o auxílio da canoa que fora emprestada pelo morador em troca do carvão produzido e comercializado pelo Marido de Maria. Foi cogitada, inclusive, a ideia de que o roçado fosse produzido nesta mesma região conhecida como Nicolau. Porém, a neta de Liu decidiu conversar com o ex-prefeito de Mataraca e conseguiu outro espaço, próximo ao rio, chamado Abacaxi, onde atualmente a roça está sendo cultivada.

A análise das ações dos membros do grupo doméstico de Liu aponta que a dinâmica de circulação e usos do espaço também está ligada às relações de patronagem, de amizade e de trocas de produtos. Resulta da aliança estabelecida com as pessoas e com o lugar, considerando que,

a terra não é fixa, mas que resulta de negociações e conflitos de associações e cisões que levam o grupo Local a organizar o espaço e dominializá-lo de uma forma livre e, ao mesmo tempo condicionada. Livre porque quando não deu certo em um lugar, eles foram em busca de outro espaço. E, condicionada porque como não se tem a exclusividade do lugar não se consegue ter a sua posse de forma constante, tal como seria se o terreno utilizado ficasse dentro de uma terra indígena, onde se teria o uso exclusivo e constante da terra (Nascimento, 2022).

Assim sendo quando grupos domésticos indígenas se deslocam para a cidade em busca dos recursos e serviços que ela oferece e se adaptam ao espaço conforme suas necessidades e modo de vida estão produzindo “área dominais” através do processo de dominialização (Mura, 2017; Barbosa da Silva e Mura, 2022), ou seja, estão

realizando uma construção territorial do espaço com base na escolha de seu próprio local de moradia. Esse ato não se constitui como um simples movimento de organização, mas também como um ato de resistência em resposta ao modelo de territorialização e delimitação dos indígenas na aldeia, (Oliveira,1998) e, também ao próprio modelo de urbanização do estado que territorializa os indígenas por um lado na aldeia, e por outro, organizam as cidades, configurando formas de dominação e organização no espaço (Mura, 2017; 2018).

A avaliação desse caso revelou a dominação do estado e a reação a essa forma de dominação dos indígenas através da ecologia doméstica responsável pela construção da identidade étnica e social dos integrantes do grupo no ambiente de sua morada e pela construção do território com base no acesso e disponibilidade dos recursos desejados (Mura, 2000, 2011). Dessa forma, com base na observação da distribuição e uso do espaço pelos membros do GD de Liu (Grupo Doméstico de Liu) na cidade de Mataraca, busquei mostrar como alguns grupos que constituem a cidade se destacam pelas formas particulares de sua organização e distribuição no espaço, por meio de características de sua cultura refletida na forma de experimentar e viver na cidade. A especificidade dessa configuração, suas estratégias e comportamentos, esclarece as formas de resistência em manter sua cultura em um ambiente que não foi projetado para essa ação.

## REFERÊNCIA

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. SP: Terceiro Nome. 2011.

ARAUJO, Mariana de Queiroz. **Ecologia doméstica e transação de conhecimento entre grupos domésticos potiguara de aldeia Jaraguá de Monte-mór, PB**. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Ufpb, João Pessoa, 2017.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

BARBOSA DA SILVA; MURA, F. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A reconquista do território:** etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

HANNERZ, Ulf. **Explorando a cidade:** em busca de uma antropologia urbana / Ulf Hannerz; tradução de Vera Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LIMA, Carmen; LÚCIA, Silva. **Indígenas na cidade [recurso eletrônico]:** os Kalabaças, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús / Carmen Lúcia Silva Lima. – Recife: Ed. UFPE, 2020.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. “Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais”. 158. **Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas.** Vol. 31, n. 1, jan-jun 2011- 2012, - p. 96-117.

NASCIMENTO, Maria Elita do. **Vivendo na cidade: uma etnografia sobre grupos domésticos potiguara na cidade de Mataraca-PB.** Dissertação, (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2022.

PARK, Robert Ezra. A cidade sugere para investigação do comportamento humano no meio urbano. *In*: VELHO, Otávio (Org.). **O Fenômeno Urbano,** Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. *In*: VELHO, Otávio (Org.). **O Fenômeno Urbano,** Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

WILK, Richard. **“Household ecology”:** *Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize.* Northern Illinois: University Press, 1997.

GIORGI, Cintia Pretti di. Vizinhança: um sistema regulador do capital? In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



14

CINTIA PRETTI DI GIORGI



## Vizinhança: um sistema regulador do capital?

Cintia Pretti Di Giorgi<sup>1</sup>

Apesar da ideia de coabitar seja anterior a qualquer denominação definidora, o agrupamento humano composto por milhares de pessoas denominado “cidade” é um fenômeno contemporâneo crescente em todos os continentes e predomina como unidade de organização social na atualidade.

Podemos identificar algumas características comuns a esse tipo de agrupamento humano, que reúne milhares de pessoas, como: intuições e dispositivos administrativos – tribunais, hospitais, consulados etc. – e as convenientes estruturas físicas – rede elétrica, saneamento, transporte público entre outros. Essas estruturas e dispositivos, não estavam presentes nas comunidades rurais ou nas pequenas cidades que predominavam até a metade do século XX. As diferenças entre essas duas formas de concentração humana podem ser percebidas, nas dimensões física e tecnológicas e também na dimensão subjetiva onde acontece uma modificação no caráter das relações humanas.

<sup>1</sup> Pesquisadora e mestre em Antropologia Visual pela Universidade Federal da Paraíba (2023). Atua na intersecção entre artes e antropologia, com ênfase em gênero, performance e audiovisual.

## O FENÔMENO URBANO

Simmel em seu texto “A metrópole e a vida mental” fala do impacto da vida urbana na subjetividade cotidiana da cidade e as alterações nas relações entre moradores urbanos. Temos que considerar que Simmel fala do fenômeno urbano quando este se iniciava, e o estudo da subjetividade ainda engatinhava, mas Simmel já aponta para o aumento da complexidade das relações humanas, bem como a importância e o domínio da racionalidade sob o afeto e a necessidade de proteção da individualidade nos centros urbanos.

Para ele, “*a intelectualidade, assim, se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana*” e, completa afirmando que o “domínio do intelecto” está intrinsecamente vinculado à economia monetária.

O dinheiro se refere unicamente ao que é comum a tudo: ele pergunta pelo valor de troca, reduz toda qualidade e individualidade à questão: quanto? Todas as relações emocionais íntimas entre pessoas são fundadas em sua individualidade, ao passo que, nas relações racionais, trabalha-se com o homem como com um número, como um elemento que é em si mesmo indiferente. Apenas a realização objetiva, mensurável, é de interesse. Assim, o homem metropolitano negocia com seus fornecedores e clientes, seus empregados domésticos e frequentemente até com pessoas com quem é obrigado a ter intercâmbio social. (Simmel, 1967, p. 12)

Assim, na visão de Simmel, todas as relações urbanas passam pelo crivo racional vinculado à dimensão da troca monetária, em detrimento das relações de afeto.

Paradoxalmente, o indivíduo, na busca por relações mais rentáveis, precisa desenvolver sua individualidade afim de lidar com a profusão de acontecimentos e opções que o atravessam cotidiana e continuamente. O que comprar? Onde comprar? Com quem comprar? As possibilidades de escolha aumentam e com elas a complexidade das decisões a serem tomadas. Essa dinâmica reflete nas relações como um distanciamento das subjetividades.

Embora, portanto, o indivíduo ganhe, por um lado, certo grau de emancipação ou liberdade de controles pessoais e emocionais de grupos íntimos, perde, por outro lado, a espontânea auto-expressão, a moral, e o senso de participação, implícitos na vida numa sociedade integrada. Isso constitui essencialmente o estado de anomie ou de vazio social a que se refere Durkheim ao tentar explicar as várias formas de desorganização em sociedade tecnológica. (Wirth, 1967, p. 100)

Wirth também pontua sobre a racionalização das relações sociais na cidade. Segundo ele as relações urbanas sociais são, em sua maioria transitórias entre indivíduos heterogêneos, o que exige mais racionalidade para compreender as diferenças culturais, dando aos moradores urbanos um “ar blasé”, distante, reservado, performando relações utilitárias e transitórias. Assim o morador da urbe ganha autonomia e liberdade, em detrimento da regulação moral e da diminuição da atividade social, fragilizando a coesão social. Importante lembrar que, depois da globalização e das redes sociais, esse fenômeno foi pulverizado e pode ser sentido em onde haja sinal de internet, dentro dos núcleos sociais e familiares.

Park fala de relações primárias e secundárias, ou seja, enquanto em agrupamentos menores as relações sociais tendem a ser “face a face”, portanto diretas e primárias, nas cidades essas relações passam a ser de caráter secundário, ou seja, reguladas por fatores sociais móveis, como modismos, gostos e interesses. Com a predominância de relações secundárias, muitas vezes mediados por dispositivos eletrônicos, os indivíduos vivenciam relações pontuais, onde seus papéis sociais, estão desvinculados de continuidade (Park, 1967). Então como, e onde, é regulada a malha de relações social nas cidades?

Para Bourdieu *habitus* é um sistema de disposições duradouras e transponíveis que orientam comportamentos e percepções dos indivíduos na coletividade, sendo formado pelo *ethos* e pela *hexis*. *Ethos* pode ser entendido como o conjunto de valores, crenças e normas morais que orientam o comportamento dos indivíduos em um grupo social, e *hexis* está relacionado com a performatização desse sistema – ações, escolhas estéticas etc. – pelos corpos for-



madores da coletividade. Em outras palavras, *hexis* está associado a performance do *habitus*, sendo perceptível concretamente na dimensão corporal e, *ethos* está ligada a dimensão ética e moral dentro de uma cultura. Importante esclarecer ainda que o *habitus* influencia ao mesmo tempo que é influenciado pelas experiências sociais vividas nos contextos públicos e privados gerando práticas sociais.<sup>2</sup>

Nas cidades, as relações vão se configurar a partir de marcadores sociais móveis como oportunidade, hábitos, gostos, e será desempenhada por indivíduos de diferentes tradições e origens, além disso o indivíduo desempenha diferentes papéis sociais, fragmentando seu status social e desempenhando diferentes personagens.

Devido aos seus diferentes interesses emanados de diferentes aspectos da vida social, o indivíduo se torna membro de grupos bastante divergentes, cada um dos quais funciona somente com referência a um segmento da sua personalidade (Wirth, 1967, p. 104)

Sendo assim, as relações estabelecidas a partir do território, tornam-se um marcador relevante pela constância. A repetição das ações num cotidiano plural e fragmentado, torna-se base para a formação do *habitus* do indivíduo e daquele grupo onde está inserido, formando uma unidade dentro da macro estrutura social. Sendo assim a vizinhança aparece como uma organização espontânea, que modifica e molda mutuamente a cultura e subjetividade dos integrantes, constituintes e agentes, dessa organização.

## A VIZINHANÇA E SUAS IMPLICAÇÕES SOCIAIS NA URBE

“Seguramente um dos mais notáveis de todos os fatos sociais é que, remontando a eras imemoráveis, devesse existir esse entendimento instintivo de que o homem que estabelece seu lar a seu lado começa a fazer jus ao seu senso de camaradagem” (Park, 1967, p. 30)

---

<sup>2</sup> Recorro aos conceitos de Bourdieu afim de demonstrar como as práticas culturais estão emaranhadas nas disposições individuais e coletivas, sendo ao mesmo tempo resultado de um processo histórico e das práticas diárias que (trans)formam tanto o indivíduo quanto o grupo.

Para Park a camaradagem é um fato inerente desde que os humanos se estabeleceram perto de outros humanos, e assim a vizinhança torna-se uma unidade social orgânica que media as relações sociais. A vizinhança existe sem organização formal, sendo dinâmica e respondendo diretamente a sua composição. Assim, podemos dizer que a vizinhança é a primeira rede de organização social urbana e regula a vida na cidade tornando-se base para a performance do indivíduo dentro da estrutura social. Assim sendo a vizinhança ganha importância como instrumento regulador vida urbana.

A vizinhança. Proximidade e contato entre vizinhos são as bases para a mais simples e elementar forma de associação com que lidamos na organização da vida cidadina. Interesses e associações locais desenvolvem sentimento local e, sob um sistema que faz da residência a base da participação no Governo, a vizinhança passa a ser a base do controle político. (Park, 1967, p. 30)

Sob as complexas influências da vida da cidade, a vizinhança é uma base de organização espontânea que se forma com o propósito de exprimir o sentimento local diante dos assuntos de interesse de um grupo. Então cada indivíduo, cada corpo na sua performance cotidiana influencia, ao mesmo tempo que é influenciado por ela, e as ações repetidas constantemente, se transformam em tradição e costumes, a partir de um grupo de pessoas organizadas por desejos e necessidades comuns impostos pelo território? Mas como as vizinhanças agem no território? Vejamos como exemplo o caso de uma vila de casas construída, no centro da cidade de João Pessoa, Paraíba, onde moro.

João Pessoa é a terceira capital mais antiga do país com 439 anos, tendo crescido primeiramente em torno do delta do Rio Sanhauá e seu porto. Hoje o centro da cidade e seus casarões tombados pelo IPHAN, foram abandonados pelo poder público e a falta de políticas públicas, e sem interesse do setor privado que, seguindo a lógica pecuniária urbana, busca os investimentos mais vantajosos economicamente investindo na especulação imobiliária, determina o crescimen-

to da cidade em direção ao mar estimulada pelo turismo e pelo capital nacional em busca de uma aposentadoria tropical com vista mar.

A vila, chamada Alameda Faraco<sup>3</sup>, leva o nome do imigrante italiano que a construiu em meados do século XX e está localizada nos arredores do Centro Histórico de João Pessoa. A vila é uma via sem saída, estreita no início, e que se abre em um largo com um pequeno girador<sup>4</sup> na sua metade final. As casas da parte estreita da via são térreas, com três ou quatro quartos, uma garagem e um pequeno jardim frontal. As casas do largo são construções com dois pisos, sendo uma casa no piso superior e outra no piso inferior com entradas independentes. Cada uma das casas tem dois quartos ou três quartos dependendo das reformas que foram feitas, e essas casas não tem garagem para carros.

A vila é, ainda hoje, um oásis tranquilidade e evoca a lembrança de tempos prósperos do território. Suas casas, talvez por sua estrutura arquitetônica sustentável para os tempos atuais, são todas conservadas e pintadas de cores diversas, ganham ares de ficção<sup>5</sup> e contrastam com os gigantescos casarões abandonados, ou transformados moradias coletivas, que rodeiam a vila.

Muitos de seus habitantes moram há mais de 50 anos no território, e se orgulham de um passado glorioso associado ao poder político local, pelo fato de que 3 prefeitos da cidade moraram ou nasceram ali. Muitos desses antigos moradores já moraram em mais de uma unidade na vila, e se tornaram proprietários assim que puderam comprar seus imóveis.

O grupo de moradores é heterogêneo formado, tanto por indivíduos nascidos na cidade, como por migrantes de cidades no interior do estado e migrantes de outros estados que chegaram à capital principalmente em busca de estudo<sup>6</sup>. Dentro da vila temos dois núcleos compostos por integrantes de uma mesma família. Um dos

---

<sup>3</sup> Apesar da ausência de árvores quase total, que foram pouco a pouco substituídas por calçamento. Recentemente foi plantada no canteiro central uma acácia imperial. O que gerou discussões sobre a possibilidade de interferência nos fios que levam tecnologias para as casas.

<sup>4</sup> Girador em João Pessoa é uma ilha central na via que permite a circulação de veículos.

<sup>5</sup> "Parece uma cidade cenográfica!" foi a definição dada por um motorista de aplicativo ao entrar na vila pela primeira vez.

<sup>6</sup> Existem três casas que são habitadas por migrantes interestaduais que vieram estudar na Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

núcleos de uma família local e outro núcleo formado por migrantes de uma cidade no interior do estado. pratica comum das famílias que migram “dos interiores” para as capitais e/ou grandes cidades. No texto “Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América” Pina-Cabral discorre sobre *casas aparentadas*, que seria a existência de várias casas próximas habitadas por parentes de familiaridade direta ou estendida, sendo um fato comum parentes migrantes buscarem estabelecer-se num mesmo território nas cidades para onde migraram.

O núcleo da família migrante do interior do estado ocupa três unidades habitacionais: em uma das casas vivem o pai e mãe dos moradores das outras unidades, em outra vive um dos filhos e seu companheiro e numa terceira, a filha com seu companheiro e dois filhos. Esse grupo familiar vive nas casas conjugadas do final da vila e o coabitam as três unidades. E é comum receberem parentes do interior em diferentes situações<sup>7</sup>, e nessas ocasiões, a convivência entre os membros da família aumenta, uma vez que os parentes se dividem entre as unidades, aumentando a convivência no território.

O outro grupo familiar de origem local ocupa 6 das 23 casas da vila. Nesse grupo de casas aparentadas temos uma maior diversidade de laços familiares, que envolve uma maior pluralidade de relações familiares como: tia(o)s, prima(o)s, sobrinha(os) e parentes dos companheiros. O fluxo de moradores entre essas casas é intenso e a circulação de moradores alimenta o sentimento de coletividade, através de encontros informais no espaço público com outros membros da comunidade.

A convivência com esses núcleos familiares extensos abre a possibilidade de compartilhar as subjetividades tanto dos núcleos familiares quanto dos indivíduos que o formam, e trazem um sentimento de conhecimento, gerando confiança que se estende para todos os outros núcleos familiares. Esse fenômeno de casas aparentadas também contribui para a coesão dessa vizinhança no sentido do exercício da coletividade na realização de festas tradicionais que ocorriam em

---

<sup>7</sup> As situações podem variar de problemas de saúde que devem ser tratados nos centros especializados comuns nas grandes cidades, ou encontros festivos, como apresentar um novo integrante à família, ou uma festa de aniversário.

seus lugares de origem e que são performatizados na vila. Podemos tomar como exemplo a Festa de São João que mobiliza a vila todos os anos. A Festa de São João acontece em todo país no mês de junho, e tem sua origem como um ritual de celebração da chegada da chuva e início do tempo de colheita, portanto sendo celebrada inicialmente na zona rural. A Paraíba tem tradição nesse ritual e disputa com o estado de Pernambuco o título de “Maior São João do Mundo”, sendo uma tradição forte e mobilizadora em todo estado.

Um dos membros dessa família advinda do interior do estado, propôs a celebração da festa quando se mudou para a vila há sete anos. Hoje a festa é um evento anual que mobiliza a maioria dos moradores da vila na sua organização. A festa acontece nos moldes das festas do interior, e é uma das ocasiões onde os parentes moradores do interior do estado vem para a capital especialmente para participar da festa, o que aumenta seu caráter comunal.

Os moradores mais antigos responsáveis pela manutenção da narrativa de tempos gloriosos fortalecem o sentimento de vizinhança, através de práticas tradicionais na utilização do espaço público. Sendo a sua maioria aposentados, é comum encontrarmos esses moradores passeando pela via, ou sentados confortavelmente em cadeiras na calçada, no final de tarde, performando ações que remetem a práticas tradicionais de outros tempos e espaços, e reforçam a coesão social, pois possibilita o encontro diário com seus pares e contribuindo para manutenção do sentimento de vizinhança.

Essas práticas são atualizadas e ganham expressão também na virtualidade, uma vez que existe um grupo de troca de mensagens em uma plataforma digital que reúne todas as unidades habitacionais. O grupo é usado para resolução de questões coletivas e pessoais tais como: lixo, falta de água, eventos coletivos, empréstimos de ferramentas, indicação de serviços nas proximidades, etc. ou mesmo para expressar desagrado, ou problemas com fornecedores, como a falta de higiene do mercadinho local, ou um veículo estacionado na via atrapalhando a circulação, ou ainda para encontrar soluções para questões coletivas importantes como a segurança pública, visto que a comunidade está localizada em um território abandonado pelo poder público.

A questão da segurança pública mobiliza todos os moradores e é assunto recorrente e mobilizador. Tendo sido negado pela prefeitura a colocação de um portão na entrada da vila, o grupo se organizou para comprar e instalar 3 câmeras. As câmeras foram fixadas nos postes de iluminação em 3 pontos da vila – na entrada, no começo do largo e no final da via – e hoje monitoram o espaço público e podem ser acessadas por todos os moradores diretamente nos seus celulares. Dessa forma a comunidade se auto regulou em busca de seu interesse, a segurança.

Sendo assim podemos compreender que a vizinhança promove a expressão e ação do indivíduo na coletividade, tornando essa a primeira instância política da urbe, e com isso fortalecendo o tecido social. Ao mesmo tempo, tal proximidade entre indivíduos heterogêneos, muitas vezes revela diferenças e podemos observar conflitos seguidos do fenômeno da fofoca, tão bem descrito por Norbert Elias em seu livro “Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade”.

Podemos observar o fenômeno, tanto no ambiente virtual, como nos encontros presenciais pela vila, e tanto a fofoca elogiosa, como agradecimentos ao morador que se mobilizou para colocação das câmeras, como indiretas sobre invasão da privacidade de uma das casas por uma dessas câmeras que, quando movimentada em certo ângulo, revela a área privada de uma das casas. Depois de observar várias ocasiões onde essa câmera estava voltada para seu quintal, o proprietário da unidade, postou no grupo um comentário sarcástico sobre a possibilidade da câmera flagrá-lo despido. Nunca mais houve problemas com a movimentação das câmeras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim podemos concluir que, apesar do predomínio do urbanismo no mundo moderno, ainda sentimos falta de uma definição sociológica do que seja cidades, e que as mesmas são moldadas e continuamente remodeladas pelas ações e interações de seus habi-

tantes, que, por meio de seu *habitus*, *hexis* e *ethos*, performados na coletivamente a partir de pequenos grupos, em um ambiente urbano complexo onde relações secundárias são preponderantes e estimuladas pelo caráter econômico.

Os grupos, que se organizam a partir do território aqui denominados vizinhanças, são nesse contexto uma unidade social essencial por manterem laços de solidariedade e fortalecerem a coesão social, num grupo heterogêneo, pois o território, como espaço comum, permite atividades sociais coletivas, que ao serem performadas coletivamente, criam novas tradições e fortalecem os laços dentro do grupo, o que permite a atuação política do grupo em busca de soluções coletivas para o território.

No caso apresentado o sentimento de vizinhança, fortalecido pelas práticas sociais tradicionais e a presença de núcleo familiares, fortaleceu a coesão social, e potencializou o uso de novas tecnologias no auxílio do bem estar dos integrantes da comunidade com questões estruturais provenientes da vida urbana.

Mesmo com as mudanças advindas da urbanização da vida contemporânea nas últimas décadas, a cidade continua a ser um reflexo das subjetividades, tradições e práticas cotidianas de seus habitantes, agora mais complexa pela heterogeneidade dos indivíduos envolvidos espaço e criando vínculos estáveis para além daquele tempo/espaço.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre (Coord.). **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **O Desencantamento do Mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas Temporais**. São Paulo Editora Perspectiva, Brasil 1979.

ELIAS, Norbert e SCOTSON John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2000.

PARK, Robert E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano” *In*: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, 1967.

PINA-CABRAL, João de. Ágnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n° 2.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, 1967.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de Vida. *In*: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, 1967.



VIEIRA, Cristiane Macedo. O processo de envelhecimento, seu cuidado e percepções: o nascer e o viver de uma história na cidade. In: TELLA, Marco Aurélio Paz; CAMARGO, Hertz Wendell de (Orgs.). **A cidade na perspectiva antropológica**. Syntagma Editores: Curitiba, 2024. Disponível em: <https://syntagmaeditores.com.br/livraria>.



# 15

CRISTIANE MACEDO VIEIRA



## O processo de envelhecimento, seu cuidado e percepções: o nascer e o viver de uma história na cidade

Cristiane Macedo Vieira<sup>1</sup>

Inicialmente, a escolha do idoso como temática ocorreu devido à busca por compreender e explorar esse período tão único na vida humana. Pensar em fazer parte desse ciclo da vida algum dia me permite, às vezes, refletir como uma pessoa da terceira idade. A discussão sobre a Saúde Pública atualmente está direcionada à assistência no contexto de estilo de vida, qualidade de vida e ambientes saudáveis, apresentando um olhar voltado para o indivíduo e seu contexto cultural, econômico e social. É fundamental o cuidado em saúde, principalmente quando nos referimos aos idosos. Fazzinone (2023, p. 174) aponta que “os momentos em que os arranjos de longa ou curta duração se fragilizam pela ausência de relações que os

<sup>1</sup> Doutoranda PPGA/UFPB, Docente UFPE/CAV, e-mail:cristianemacedov@yahoo.com.br

sustentem resultam em descuido ou abandono dos indivíduos que necessitam de cuidado.”

Castro (2018, p. 52) ressalta que “velhice e cuidados com a saúde estão sempre imbricados.” O envelhecer conduz a mudanças, nas quais nossos órgãos começam a apresentar sinais de déficit funcional, e a juventude se distancia do corpo. Esse fato está associado à perda de autonomia e à dependência, inclusive econômica, na maioria dos casos.

O adoecimento está relacionado à experiência, reportando-se à forma como as pessoas sentem ou percebem determinados estados, problemas de saúde ou doenças, e como se posicionam diante deles, legitimando-os ou não. Isso pode interferir no cuidado e em outras implicações relacionadas ao processo saúde-doença, incluindo sensações corporais, emoções, sentimentos e interpretações das perturbações biomorais que afetam a vida diária (Barsaglini, 2012). Conforme Rabinow (2002, p. 13), “existe similaridade na maneira como as pessoas abordam a natureza e a cultura como sendo maleáveis, vendo o controle e o melhoramento do ambiente como um projeto ainda bastante dinâmico e vivo.”

A urbanização e o envelhecimento são fenômenos em curso no cenário atual das cidades, incitando reflexões sobre o idoso e o espaço urbano. Surgem questionamentos como: de que forma se configuram as relações entre o processo de envelhecimento e os espaços habitados nas cidades? Considerando que as cidades também envelhecem, como preservar os espaços para a sociabilidade dos idosos? Há mudanças nas subjetividades do espaço urbano e nas temporalidades nele constituídas, além da necessidade de promover habitação e lazer.

O idoso na cidade se caracteriza pelo território que habita, seja ele doméstico, com parentes, sozinho ou em Instituições de Longa Permanência (ILP). Bassit (2002) enfatiza o abandono e a solidão ocorridos no envelhecimento e as perdas de referenciais tradicionalmente constituídos, que deixam os idosos sem amigos ou familiares e com muitas restrições para cultivar amizades, lazer ou recreação. Esse fato sinaliza necessidades e carências acumuladas ao longo de suas vidas.

O trabalho com o idoso e o processo de envelhecimento emergem da percepção de uma fragmentação e da aplicação de estratégias para a jovialidade e os padrões sociais estabelecidos ao longo da história. O idoso contemporâneo admirado é aquele que busca a jovialidade, em uma constante afirmação de saúde ao querer parecer mais jovem, negando a representação fisiológica do envelhecimento como algo inerente à existência humana.

Ao pensar no idoso, quase sempre surge a ideia do cuidado à saúde, frequentemente associado à mulher como principal responsável, seja no cuidado do lar, dos filhos, da família ou de si mesma. Quando o idoso necessita de cuidado, como isso é praticado? Há a necessidade de cuidar de quem cuidou a vida toda, mas esse cuidado, muitas vezes na terceira idade, está associado apenas a comorbidades e necessidades humanas básicas. Outro problema atual é quem cuida, pois muitos idosos não têm filhos ou parentes dispostos a exercer esse papel, especialmente quando eles perdem a autonomia para cuidar de si mesmos.

O estudo pretendido busca compreender as experiências vivenciadas durante o processo de envelhecimento na contemporaneidade, analisando seu cuidado, vivências, percepções, histórias, motivações e disposições. O objetivo é fundamentar esse período da vida nos espaços sociais e de convivência da cidade. Para tanto, será realizada uma revisão bibliográfica sistemática.

## **A RELAÇÃO DO CUIDADO NO PROCESSO DE ENVELHECIMENTO**

Dentre tantos questionamentos se fala acerca do processo de envelhecimento como algo fisiológico inerente a vida, nesse caminho o envelhecimento é tido como algo dinâmico e progressivo que envolve modificações morfológicas, funcionais, bioquímicas e psicológicas, onde ocorre a perda progressiva da capacidade de adaptação do indivíduo ao meio ambiente, a qual abrange inúmeras perdas, entre elas o papel social, renda, posição social, independência e estrutura anatômica (Lano, Schneider, 2019).

O alcance da longevidade, que diz respeito a duração de vida mais longa, concomitante ao crescimento do número de idosos tem sido objeto de estudo nos países em desenvolvimento há algumas décadas, evoluindo em ritmos diferentes, mas de forma generalizada, iniciada a partir da década de 1970, consequência da queda da taxa de fecundidade e contínuo aumento da expectativa de vida (Vegi et al., 2020). Aqui podemos pontuar que se vive mais atualmente, porém aumenta o número de doenças crônicas e neoplasias, bem por questões econômicas muitos vivem com condições indignas para vida humana.

Barsaglini (2021) relata que as repercussões impostas pela doença, o uso de medicamentos, as interações e sociabilidades, configura a identidade, as relações os papéis sociais, a estigmatização, as estratégias de enfrentamento e de normalização, seja em caráter temporal ou permanente. A relação com o corpo, com novas materialidades e cuidados, os apoios sociais, sejam de ordem familiar, vicinal, fraternal, profissional ou associativa, presencial física ou virtualmente são de suma importância no cuidado à saúde.

No Brasil, assim como vários países da América Latina, o processo de transição demográfica está acelerado, associado ao crescente envelhecimento populacional, a redução na taxa de fecundidade, a reestruturação da pirâmide etária. Esses fatos atrelados a tantos outros dados ligados ao crescimento populacional do idoso no Brasil e no mundo nos faz perceber a grande necessidade de pesquisas com esse público e que busquem enfatizar uma melhor condição e qualidade de vida nessa fase de tantas vulnerabilidades. Não consigo identificar nada mais pertinente do que a importância de estudos etnográficos para aproximar a eficácia e a resolutividade de ações para atender essa demanda. O olhar etnográfico no trabalho de campo, o relato e a troca das experiências e histórias de vida aproxima de uma realidade pautada para a efetivação de ações mais resolutivas e integrais na assistência ao idoso seja ele institucionalizado ou não, públicas e ou privadas.

A qualidade da saúde e o bem-estar das pessoas idosas são, em grande parte, resultado das experiências e dos estilos de vida que

tiveram ao longo da vida, a qualidade da alimentação, o uso abusivo de álcool e outras drogas, a prática de atividade física, e as condições de trabalho, sociais e econômicas associados a hábitos e estilo de vida. É muito difícil para uma pessoa conseguir evitar a exposição ao estresse relacionado à violência e à discriminação, bem como à má qualidade dos relacionamentos familiares ou não. Para a atividade física, é fundamental observar os limites, motivação, sedentarismo, jornada de trabalho exaustiva, dificuldade de acesso ao transporte; mesmo para uma caminhada, a pessoa precisa ter um mínimo de condição de tempo e recurso.

Um outro aspecto é a prática de crenças religiosas, de devoção e atividades ligadas a grupos religiosos que são mais comuns entre os idosos do que em qualquer outra faixa etária e ainda maior entre as mulheres que os homens. Para as pessoas idosas, a religiosidade tem significado muito especial, principalmente entre aqueles que vivenciam problemas do percurso da vida, sejam de saúde ou por agravos decorrentes destes problemas (Cardoso; Ferreira, 2009).

No contexto dos direitos, temos a Constituição Federal na ordem da Saúde enfatiza no Art. 197, a relevância pública das ações e serviços de saúde, cabendo ao poder público dispor, sendo disponibilizados na lei, “sobre sua regulamentação, fiscalização e controle, devendo sua execução ser feita diretamente ou através de terceiros e, também, por pessoa física ou jurídica de direito público e privado”.

A saúde é um direito onde o Estado compete a realização de políticas públicas que busquem a efetivação deste direito para a população idosa, atendendo as necessidades dentro de uma rede de serviços nos diversos níveis de assistência, primário, secundário e terciários, desde o fornecimento de materiais que dizem com a saúde, tais como atendimento médico-hospitalar, fornecimento de medicamentos, realização de exames e procedimentos. (Brasil, 1988)

A portaria 399/2006, traz a regulação da saúde brasileira estabelecendo o Pacto de Saúde, garantindo a operacionalização e o desenvolvimento das ações e planejamento da saúde no Sistema vigente, referindo diretrizes para regulação através do pacto pela vida, pacto em defesa do SUS, e pacto de gestão do SUS. Uma das prioridades

apontada no pacto de saúde como agenda prioritária é o atendimento integral a pessoa idosa, com estratégias e propostas de execução direcionada a esse público, como envelhecimento saudável.

O Ministério da Saúde cria Política Nacional da Pessoa Idosa, através da portaria 2.528 de 19 de outubro de 2006, onde no seu art. 1º fala do seu objetivo principal que é assegurar os direitos sociais do idoso, criando condições para promover sua autonomia, integração e participação efetiva na sociedade, já o art. 2º refere que é considerado idoso, para os efeitos desta Lei, a pessoa maior de sessenta anos de idade.

Ainda sobre a Política Nacional do Idoso no art. 3º aponta os princípios dessa política, relatada nos incisos descritos nesse artigo, Brasil 2006:

- I - a família, a sociedade e o estado têm o dever de assegurar ao idoso todos os direitos da cidadania, garantindo sua participação na comunidade, defendendo sua dignidade, bem-estar e o direito à vida;
- II - o processo de envelhecimento diz respeito à sociedade em geral, devendo ser objeto de conhecimento e informação para todos;
- III - o idoso não deve sofrer discriminação de qualquer natureza;

A implantação da política voltada ao idoso prevê o atendimento às suas necessidades, considerando as linhas de cuidado e sua operacionalização em todo o território nacional. Essa política visa à construção de uma rede de serviços que garanta atendimento integral ao idoso.

Um importante marco legal é o Estatuto da Pessoa Idosa, instituído pela Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, que representa o maior avanço na garantia dos direitos dos idosos no Brasil. Outra legislação relevante é a Lei nº 8.842, de 4 de janeiro de 1994, que estabelece a Política Nacional do Idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dispõe sobre outras providências (Brasil, 2003). Entre os direitos garantidos pelo Estatuto, o art. 6º destaca o direito à vida como um direito personalíssimo, comprometendo o Estado a assegurar a vida e a saúde por meio de políticas sociais públicas que permitam o envelhecimento com dignidade, liberdade e respeito (Brasil, 1994).

Ao analisar o cuidado ao idoso, observa-se que, muitas vezes, ele é associado à presença de doenças. Contudo, é necessário compreender que muitas mudanças estão relacionadas à fisiologia do envelhecimento, e nem sempre demandam intervenções ou medicações. O corpo, como elemento central da identidade, sofre transformações que afetam a autoestima. Tais transformações, associadas a doenças, podem gerar sentimentos de vergonha e estigmas ligados à perda do que seria considerado "saudável". Isso é agravado pela valorização excessiva da juventude na sociedade, o que incentiva uma busca incessante pela aparência jovem. Essa realidade é ainda mais desafiadora para os idosos sem recursos financeiros para procedimentos estéticos. Outro aspecto relevante é o papel da religiosidade, que funciona como uma fonte de conforto emocional para muitos idosos. No entanto, as desigualdades sociais afetam diretamente o acesso aos serviços de saúde e à assistência. A solidão e a tristeza também são questões frequentes, especialmente entre idosos que vivem em Instituições de Longa Permanência (ILPs). Muitos relatam abandono familiar, reforçando sentimentos de exclusão.

Lacerda *et al.* (2023) e Carvalho *et al.* (2022) destacam que a fragilidade do idoso está associada a fatores como baixa escolaridade, renda mínima, falta de capacitação dos cuidadores, abandono e ausência de atividades físicas. Essa realidade, somada à fragmentação dos serviços e à falta de articulação intersetorial, compromete a integralidade do cuidado.

Bellacas *et al.* (2023, p. 109) argumentam que o cuidado é onipresente e necessário, passando por tudo e todas as coisas e sua ausência é abalável, o cuidado pode fazer o bem; também pode oprimir. Seu caráter essencial para os seres humanos e os inúmeros seres vivos faz com que todas sejam suscetíveis a ceder a esse controle. O mesmo autor refere que tem três ênfases: o cuidado, cuidando, cuidador. Termos comuns na vida cotidiana, o cuidado é naturalizado, sendo que a maioria de nós precisa do cuidado, sente o cuidado, é cuidado e encontra o cuidado em uma ou outra forma.

Para Mol (2010), as práticas relacionadas ao cuidado começaram como uma forma de tornar público o que antes estava oculto ou delegado à esfera privada, mobilizando a prática do cuidado. O cuidado



está representado pela família na presença dos pais ou na representatividade que o cuidado implica geral, seja em uma visão médica ou social, como um trabalho, algo de relevância e significação.

A análise de Mol para os que recebem os cuidados se relaciona muitas vezes à posição de precariedade, de necessidade. A autora fala que a assistência errada, em acesso, a falha na operacionalização dos serviços, o que repercute diretamente no cuidado. Enfatizado esses resultados sobretudo quando o público mais vulnerável que são a criança e idoso. “O ponto central passou a ser a falta de poder dos receptores de cuidados, sua suposta passividade, tão bem condensada no termo ‘paciente’. Termos públicos. Em vez de ‘paciente’, a pessoa que recebe o atendimento deveria ser chamada de ‘cliente’” (Mol, 2010). Para autora existe uma situação de escolha de atendimento, direitos e cidadania e atender as necessidades, porém o atendimento torna-se um produto de mercado em serviços meramente comprados, mecanicistas e executados, longe de se tornar cuidados direcionados a necessidade e realidade.

Esse fato é vivenciado quando, muitas vezes, não tem escolhas, o acesso e acessibilidade é restrito e não se tem opção de escolha, simplesmente o que é ofertado, essa realidade se exalta na assistência pública a saúde, o que prejudica diretamente a integralidade da assistência e a resolutividade, bem como a satisfação do usuário de ter sua necessidade atendida.

A abrangência da atenção ao cuidado deve ser aplicada de forma integral, considerando a realidade vivenciada, as metas e ações necessárias para redução de danos e potencializar a direção para alcançar uma resolutividade com melhora em um processo contínuo, horizontal e não vertical. A existência de serviços como o proposto do clube do idoso são essenciais, mas são ações isoladas e que não atendem a toda população idosa, a ênfase nesse tipo de assistência reduz em grande escala possíveis agravos e danos ao público da terceira idade. Por mais ações que proporcione um nascer, viver e envelhecer com condições e qualidade de vida.

## O ENVELHECIMENTO E ALGUNS DESAFIOS DOS IDOSOS NA EXPERIÊNCIA NA CIDADE (CAMPO)

Pesquisar o idoso foi algo que sempre esteve ao lado, nas experiências de aula de campo nas Instituições de Longa Permanência ILPs, acompanhando os alunos e desenvolvendo ações que iam desde promoção do cuidar, procedimentos de enfermagem, como promover a interação dos alunos com os idosos, com oficinas de desenvolvimento de habilidades, pintura, artesanato, culinária, organização de atividades lúdicas e festas. Por várias vezes fizemos São João, Carnaval, festival de danças. A troca entre alunos, idosos e docente era recíproca e muito significativa para todos. Entre as atividades desenvolvidas destacamos as oficinas de leitura e escuta de vida, onde cada aluno adotava um idoso naquela semana e com ele buscava realizar intervenções do seu cuidar da saúde e atentos a seus relatos de vida, para buscar aproximação, afeto, respostas a demandas individuais e coletivas.

O contanto com as Instituições de Longa Permanência sempre foi muito amigável, Entre as diversas relatos de histórias recorde de uma idosa Dona Augusta que entrou no lar acompanhada do neto o qual nunca mais voltou a visitá-la, fato que a deixava extremante triste e vulnerável, gerando uma profunda saudade e tristeza, posteriormente depressão. Dona Regina, esta tinha sido levada pelo Ministério Público, foi encontrada abandonada em um barraco sozinha e toda ruída de rato, mesmo depois de já está bem ela nunca ficava descalça ou de sandálias, sempre era com sapatos, pois sentia picadas imaginárias, ela se apaixonava pelos alunos no estágio, a mesma relatava que na juventude havia sido profissional do sexo e não conseguia não pensar nesse assunto 24h, conversar com ela mostrou o quanto difícil foi sua vida e quantas batalhas duras viveu. D. Leticia era uma senhora de hábitos diferenciados, muito educada e sofisticada tinha sofrido falência da empresa da família e ao apresentar *alzheimer* foi abandonada pela família, um fato curioso é que ela retirava pertences de todos e os escondia.

A escolha do campo ocorreu por ser locais referência de atenção à saúde do idoso do município de João Pessoa PB, O campo é o

Clube da Pessoa do idosa, localizado no bairro do altiplano, O clube é mantido com recursos municipais e atende ao público diversificado, com níveis sociais e econômicos diferentes, atendendo a idosos de diversas localidades do município, sendo um importante amparo social para os que o frequenta. O centro oferece oficina de dança, pilates, oficina da memória, artesanato, hidroginástica entre outros cursos. Esse Centro de Referência da Pessoa Idosa oferece serviços gratuitos de assistência à terceira idade, a partir dos 60 anos, durante todo o ano para o público em geral.

Ali já saiu casamentos, namoros, intrigas, grupo de amigas denominados “As Brilhantes”. Geralmente se pensa o idoso como aquele que possui maior experiência, portanto maior sabedoria, paciência, entre outras virtudes denominadas aos idosos e percebi que nem sempre isso é real. Um fato que me pareceu importante mencionar foi a liberdade e a vontade de sonhar sempre que os idosos apresentam. Em uma primeira aproximação no Clube percebi a alegria das idosas em está ali se relacionando estabelecendo vínculos.

O contato inicial, foi uma cachoeira de informações e a sensação de mergulhar em um mar de pessoas cada um com sua particularidade e uma riqueza de saberes e percepções. Um fato que me chamou a atenção foi que tem pessoas que vem de bairros distantes do local e já trazendo seu almoço para passa o dia inteiro no local, aproveitando ao máximo as atividades e facilitando a locomoção, em virtude mobilidade para o acesso ter trajeto longo e risco de assaltos pertinentes a comunidade onde residem.

Caldeira (2000) diz que o relato de crime em várias classes sociais e suas relações com processos de mudança social, os espaços de segregação social e espacial, enfatizando as desigualdades sociais, gerando aumento da violência, formando muros na cidade. Onde as residências das pessoas de todas as classes buscam segurança. Dificuldade de acesso e acessibilidade em ambientes sejam eles públicos ou privados. A diversa linguagem de crime para expressar as mudanças nos bairros, cidade e sociedade.

Percebi o entrosamento entre eles homens e mulheres todos compartilham fatos de suas vidas com os professores e colegas. A diversidade de classes sociais, econômicas de ideologia são minimi-

zadas ao máximo e a conversa perpassar por histórias de pessoas que viveram e vivem intensamente cada minuto como único. Os relatos ao contar que pretendia ficar um período com eles, fazer oficinas de artesanato, conversar, pesquisar foi bastante acolhedor e uma senhora disse, prepare-se para viver uma aventura.

O sentimento de pertença ao local é algo que ocorre pelo processo de mudança e movimento na cidade, tornando um território referência para algo, a fala e o medo organizam as estratégias cotidianas de proteção e reação que tolhem os movimentos de pessoas e restringem seu universo de interação Caldeira (2000). Em tempos de mudanças de moradias de muitos idosos para prédios torna-se imprescindível o contato e convivência com ambientes interativos e que promova a sociabilidade, além das atividades desenvolvidas e passe o sentimento de segurança.

É notório que esses espaços não atendem a toda população da cidade, sendo necessário a ampliação do projeto para outras localidades, bem como a proposta desenvolvida agrega na sua maioria idosos de classe média, brancas e que residem próximo ao local, sendo este bairro elitizado. A performances de supremacia nos espaços, as características financeiras no consumo de lugares, a relação de gênero e afiliação social de classe e raça (Macedo, 2016).

A cidade torna-se embrenhada nas ruas, parques, festas, casas, lojas, calçadas, barracos, cortiços, bancos, galerias, bairros, ônibus, trens, entre outro. Nascimento (2016, p. 4) aponta que:

analisar as cidades e seus espaços e, ao mesmo tempo, um modo de viver na cidade. A decisão propositiva em dialogar, acompanhar, negociar, compreender, respeitar e seguir pessoas e coletivos nas suas diferentes práticas e trajetórias pelos espaços urbanos produz, necessariamente, uma ruptura do encapsulamento dos muros metropolitanos e, conseqüentemente, uma aproximação corporal.

Entre os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica de vida em

territórios cada vez mais restritos e com a necessidade de locais específicos para prática de lazer, interatividade e sociabilização social.

## REFERÊNCIAS

- BARSAGLINI, Reni; PORTUGAL, Sílvia; MELO, Lucas (Orgs.). **Experiência, saúde, cronicidade: um olhar socioantropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz / Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- BASSIT, A. Histórias de mulheres: reflexões sobre a maturidade e a velhice. In: BELACASA, M. P. et al. O pensamento disruptivo do cuidado. **Anuário Antropológico**, v. 48, n. 1, 2023.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 2018.
- CALDEIRA, Teresa. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2000. (P. III – Cap. 6, 7 e 8).
- CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa; GUEDES, Tatiana. **Antropologias, saúde e contextos de crise**. Brasília: Sobrescrita, 2018.
- LACERDA, M. A. de; SILVA, L. de L. T.; OLIVEIRA, F. de; COELHO, K. R. O cuidado com o idoso fragilizado e a estratégia saúde da família: perspectivas do cuidador informal familiar. **Revista Baiana de Enfermagem**, v. 35, 2021.
- LE BRETON, David. Experiências olfativas da cidade para o pedestre. **Ponto Urbe**, n. 27, 2020.
- LLANO, Patrícia Mirapalheta Pereira de; LANGE, Celmira; SEQUEIRA, Carlos Alberto da Cruz; JARDIM, Vanda Maria da Rosa; CASTRO, Denise Somavila Przylynski; SANTOS, Fernanda. Fatores associados à síndrome da fragilidade em idosos rurais. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 72, p. 14-21, 2019.

MACEDO, Fabio. Cooper etnográfico: branquitude nas performances de classe e raça no espaço urbano. **Ponto Urbe**, n. 30, 2022.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Guia de cuidados para a pessoa idosa [recurso eletrônico]**. Brasília: Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção Primária à Saúde, Departamento de Gestão do Cuidado Integral, 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria n. 399/2006. Pacto de Saúde. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br>>. Acesso em: 07 ago. 2006.

MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette (Orgs.). **Cuidado**: das práticas sobre ajustes em clínicas, residências e fazendas. Maio, 2010.

NASCIMENTO, Silvana. A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia. **Ponto Urbe**, n. 16, 2016.

PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquitude do estado na ocupação da cidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 31, n. 91, jun. 2016.

VEGI, Aline Siqueira Fogal; FERNANDES, Elpídio Inácio; PESSOA, Milene Cristine; RAMOS, Karla Lisboa; RIBEIRO, Andréia Queiroz. Caminhabilidade e envelhecimento saudável: uma proposta de análise para cidades brasileiras de pequeno e médio porte. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, 2020.



# Organizadores



## Marco Aurélio Paz Tella

Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais, Campus IV da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), desde 2009. É professor do curso de bacharelado em Antropologia, e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB (PPGA/UFPB), desde 2011. Atualmente é coordenador do PPGA/UFPB. Já foi vice coordenador do PPGA, coordenador do curso de bacharelado e chefe de departamento. Bacharel (1995), Mestre (2000) e Doutor (2006) em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua no ensino superior desde 2000. Possui doutorado sanduíche no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, sob a co-orientação do professor José Machado Pais. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu/UFPB/Campus IV), membro do Núcleo e Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFPB) e membro fundador da Rede de Estudos sobre Experiências e Ações Juvenis (REAJ), que reuni diversos pesquisadores/as de todo o país. É sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Realizou laudos antropológicos em comunidades tradicionais para a Justiça Federal na Paraíba e em comunidades localizadas em áreas urbanas para a Defensoria Pública da União na Paraíba. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana. Vem pesquisando e orientando um leque de estudos envolvendo os seguintes temas: cidade (de diferentes escalas), etnografias urbanas, práticas culturais juvenis, ativismo, relações étnico-raciais, lazer,



sociabilidade A partir desses temas, vem coordenando, desde 2010, Projetos de Extensão e Iniciação Científica (PIBIC). Já organizou diversos livros e tem publicações em capítulos de livros (inclusive em livros didáticos) e periódicos.

## Hertz Wendell de Camargo

Pós-doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB) em andamento com a pesquisa *Dikenga diakongo e as ancestralidades narrativas nos rituais da jurema sagrada na paraíba*. Doutor em Estudos da Linguagem, UEL (2011); Mestre em Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte, UNICAMP (2006); bacharel em Comunicação Social (Jornalismo e Publicidade). Finalista do prêmio Jabuti 2014 na categoria comunicação com o livro *Mito e Filme Publicitário Estruturas de Significação* (2013), publicado pela Eduel. Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da UFPR na linha Comunicação e Cultura. Professor do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atua no ensino superior há 22 anos. Foi vice-diretor da Editora da UFPR (2017-2019). Possui experiência na área de Assessoria em Comunicação, com ênfase em Produção Editorial e Direção de Arte. Em produção audiovisual possui experiência na atuação e produção de Documentários, Videoarte e filmes de curta-metragem. No teatro possui experiência em atuação, produção e roteiro. Coordenador do SINAPSENSE - Laboratório de Inovação em Neurociência do Consumo da UFPR onde estuda as relações entre imaginário, narrativa, memória e emoção a partir das narrativas do consumo. Pesquisador das áreas relacionadas com imagem, imaginário, mito, consumo e Antropologia, em seu currículo as temáticas mais frequentes são: Mito, Arquétipo e Narrativa; Religiões de matrizes indígenas-africanas e ritual; Antropologia Visual e Antropologia do Consumo; Cinema, Teatro e Arte; Mídia e Religiões Afro-indígenas; Imagem, Narrativa, Consumo e Neurociência.



# **Autoras & Autores**



**ADJANE DE ARAÚJO MACHADO** – Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestra em Desenvolvimento e Meio Ambiente pelo Prodepa/UFPB. Graduada em Turismo pelo Instituto de Educação Superior da Paraíba. Atua com pesquisas na área de turismo e meio ambiente, políticas públicas de turismo, lazer e turismo social, e o ensino do turismo na Educação Básica. Atuou como professora no âmbito das Escolas Técnicas Cidades do Estado da Paraíba e do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego - Pronatec, nos cursos profissionalizantes nas áreas de hospitalidade, guia de turismo, eventos e restauração. Foi professora substituta no departamento de Turismo e Hotelaria da UFPB. Atualmente é doutoranda bolsista pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba - FAPESQ.

**BETÂNIA MARIA ZARZUELA ALVES DE AVELAR** – É mulher afroameríndia, Amazonida, cinéfila, produtora cultural e militante ambientalista. Bacharela em Comunicação Social pela Faculdade Interamericana de Porto Velho/ Rondônia - UNIRON (2007) e possui Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR (2018). Pós-graduada com Especialização em Cinema e Linguagem Audiovisual pela Universidade Estácio de Sá Polo Porto Velho/RO (2020) e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2024). Coordenou atividades de Cineclubismo no Cine Gaia/RO em Rondônia, e assessorou projetos de Educomunicação, Cultura e Gestão Ambiental em comunidades no campo e cidade pela OSCIP

Instituto INDIA-AMAZÔNIA. Assessorou projetos de Fortalecimento Organizacional no âmbito de Gênero e Geração em Comunidades Tradicionais em Rondônia e Amazonas. Trabalhou com inclusão socioprodutiva de Catadores de Materiais Recicláveis em Rondônia pelo Projeto CATANORTE. Desenvolveu ações como produtora cultural no Sesc Rondônia de 2017 a 2022 onde respondeu pelas linguagens de Artes Visuais, Audiovisual, Arte e Educação e coordenou o Programa ECOS Sesc/RO. Foi membro do GPA – Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde e do LaBia – Laboratório Didático e Geográfico de Ensino, Pesquisa e Extensão Beatriz Nascimento, ambos da Universidade Federal de Rondônia. Atualmente é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGA/UFPB (2022-2024), onde também integra o Grupo de Estudos em Território e Identidade GETI e é editora da *Áltera Revista de Antropologia*, publicação periódica oficial do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (Brasil).

**CINTIA DI GIORGI** – Mestre em antropologia pela Universidade federal da Paraíba - UFPB (2023) e pesquisadora nas áreas de performance e gênero. Iniciou sua experiência profissional no teatro e em 1998 e sua pesquisa com atores na TV Globo onde atuou como pesquisadora de elenco trabalhando com preparação de atores e dramaturgia. Paralelamente, preparou e pesquisou atores e não-atores para longas-metragens como *Carandiru* de Hector Babenco e *Quanto Vale* ou *é por Quilo* de Sergio Bianchi e aprofundou seus conhecimentos em direção e interpretação em cursos de extensão de cinema no CINUSP (2002) e na Escola de Arte Dramática de Moscou - GITIS. Acompanhou o trabalho de Adolph Shapiro (Rússia) e Jose Sanchis Sinisterra (Espanha) no desenvolvimento de sua pesquisa e participou do Projeto “Bolsa- Cultura” na Prefeitura de São Paulo sob a coordenação de Augusto Boal e do grupo CTO (Centro do Teatro do Oprimido). Em 2010 o curta *Aphasia*, onde assina como diretora assistente e preparadora, foi selecionado para o Mostra Internacional de Curtas-Metragens de São Paulo. Desde 2019 participa do grupo

de pesquisa AVAEDOC - ANTROPOLOGIA VISUAL, ARTES, ETNOGRAFIAS E DOCUMENTÁRIOS, e desde 2024 do GUETU - Grupo de Estudo e Pesquisa de Etnografias Urbanas ambos no Campus IV - Rio Tinto da mesma UFPB. Em 2020 participou da produção da III Mostra Arandu de Filmes Etnográfico, promovido pelo AVAEDOC. Tem experiência na área de Artes, com ênfase em Áudio Visual e atualmente desenvolve pesquisa na área da antropologia visual, com interesse em gênero e performance.

**CRISTIANE MACEDO VIEIRA** – Graduada em Enfermagem (1996), Direito- UNIPE (2018), Acadêmica de Teologia (em curso) pela Universidade Católica Paulista EAD. Doutoranda em Antropologia PPGA/UFPB (em curso, desde 2023.1) Título: Estudo Antropológico sobre o processo de envelhecimento de Mulheres: Percepções, Vivências e Cuidado à Saúde, no Município de João Pessoa, PB. Orientadora: PATRICIA GOLDFARD, Coorientador: EDNALVA MACIEL NEVES. Mestre em SAÚDE PÚBLICA/ UFPB (2002). Título: Cursos de capacitação em Saúde da Mulher e a prática do enfermeiro no PSF, Especialista em Saúde do Adolescente - Universidade de Brasília - UNB (1999), Especialista em Educação Profissional na Área da Saúde FIOCRUZ (2003). Docente da UFPE/ CAV (desde 2009), em regime de Dedicção Exclusiva, núcleo de enfermagem, área de Saúde Coletiva, atuando principalmente nos seguintes linhas de pesquisa: Políticas Públicas de Saúde, Saúde do Idoso e Direito Sanitário.

**DEISE DE JESUS MARQUES** – Mestranda no curso de Antropologia do PPGA-UFPB (2024). Título da dissertação em andamento: Uma análise sobre a noção de cultura em julgamentos de pessoas indígenas na Paraíba, com a orientação da antropóloga Profa. Dra. Alexandra Barbosa da Silva (UFRJ). Integrante do Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI-UFPB) e, desde 2023, associada na categoria aspirante da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), entidade membro do World Council of Anthropological Associations (WCAA). Iniciação científica (CNPq) finalizada em 2024, na área de Antropologia Rural, sob a coordenação geral da

Profa. Dra. Andrea Luísa Zhouri Laschefski (UFMG), integrando a equipe do projeto Territórios, Corpos e Meio Ambiente: reflexões e aportes para o desenvolvimento humano e social no Brasil. Principais áreas de interesse, atualmente: Antropologia Política, Cultura, Relações Interétnicas, Sociedades Complexas e Legislação Indígena.

**EDUARDO SIMON** – Mestre em Educação. Especialista em Medicina de Família e Comunidade. Aluno do curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB). Título provisório do projeto de Tese de Doutorado: Por uma saúde que devém: uma etnografia da atenção primária. Orientadora: profa. dra. Márcia Reis Longhi. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0570989189352237>. Email de contato: [esimon81@gmail.com](mailto:esimon81@gmail.com)

**FERNANDA LAYSE DA SILVA NASCIMENTO** – Advogada. Bacharel em Direito (UNIPÊ), aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB), sob orientação do Prof. Marco Aurélio. E-mail de contato: [lsn.fernanda06@gmail.com](mailto:lsn.fernanda06@gmail.com).

**HERTZ WENDELL DE CAMARGO** – Pós-doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB) em andamento com a pesquisa *Dikenga diakongo e as ancestralidades narrativas nos rituais da jurema sagrada na paraíba*. Doutor em Estudos da Linguagem, UEL (2011); Mestre em Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte, UNICAMP (2006); bacharel em Comunicação Social (Jornalismo e Publicidade). Finalista do prêmio Jabuti 2014 na categoria comunicação com o livro *Mito e Filme Publicitário Estruturas de Significação* (2013), publicado pela EdueL. Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da UFPR na linha Comunicação e Cultura. Professor do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atua no ensino superior há 22 anos. Foi vice-diretor da Editora da UFPR (2017-2019). Possui experiência na área de Assessoria em Comunicação, com ênfase em Produção Editorial e Direção de Arte. Em produção audiovisual possui experiência na atuação e produção de Documentários, Videoarte e filmes de curta-metragem. No teatro

possui experiência em atuação, produção e roteiro. Coordenador do SINAPSENSE - Laboratório de Inovação em Neurociência do Consumo da UFPR onde estuda as relações entre imaginário, narrativa, memória e emoção a partir das narrativas do consumo. Pesquisador das áreas relacionadas com imagem, imaginário, mito, consumo e Antropologia, em seu currículo as temáticas mais frequentes são: Mito, Arquétipo e Narrativa; Religiões de matrizes indígenas-africanas e ritual; Antropologia Visual e Antropologia do Consumo; Cinema, Teatro e Arte; Mídia e Religiões Afro-indígenas; Imagem, Narrativa, Consumo e Neurociência.

**JOSÉ MUNIZ FALCÃO NETO** – Possui graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba-Campus IV-Rio Tinto (2016), com habilitação em Antropologia Visual, TCC intitulado: “Cinema no vale do Mamanguape: aproximações antropológicas” e mestrado pelo PPGA (Programa de Pós - Graduação em Antropologia) pela Universidade Federal da Paraíba Campus I e IV/João Pessoa-PB e Rio tinto-PB, dissertação intitulada: “Etnografias das memórias cinematográficas no Vale do Mamanguape-PB” orientado por João Martinho B. de Mendonça e atualmente doutorando pelo PPGA da UFPB em Antropologia. Tem experiência na área de Antropologia, Fotografia e Cinema, com ênfase em Antropologia Urbana, Visual e do Cinema atuando principalmente nos seguintes temas: cinema e colonialismo, performance, fotografia, memória, filme etnográfico, documentário, colonialidade, oralidade, direitos humanos e trabalhadores de coleta de resíduos. Membro do Grupo de Pesquisa AVAEDOC (Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários) e do Coletivo Pé de Figo filmes, com realização de curta-metragem para o canal Futura e outros documentários. Desenvolve pesquisa na área de cinema, fotografia, imagem e memória com utilização da linguagem audiovisual nas produções etnográficas. Atuou como professor substituto na Universidade Federal da Paraíba - Campus IV - Rio Tinto, no curso de graduação/bacharel em Antropologia no ano de 2019 e 2020, curador da III Mostra Arandu de Filmes Etnográficos (2020), curador e júri do IV Festival Internacional do Filme Etnográfico do Pará (2022).

**LEANDRO CUNHA DE SOUZA** - Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal da Paraíba (2017), título da dissertação: O cinema direto na Paraíba: a consolidação de um estilo na representação do real. Pós-Graduação Especialização em Fotografia pelo SENAC São Paulo (2008), Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (2005). Realizou cursos e projetos nas áreas da Cinema, Antropologia Visual, Documentário, Cinematografia e Fotografia. Ministrou curso de Direção de Fotografia e Iluminação para Cinema pela Universidade Beira Interior, Covilhã – Portugal. Diretor de fotografia e cinematográfico em projetos de cinema e audiovisual. Diretor da produtora cinematográfica Arteção Filmes e Produções desde 2019, onde desenvolve projetos em audiovisual, fotografia e ensino.

**LILIANE CUNHA DE SOUZA** – Possui bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (2000) e mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2004) com a dissertação sobre como o povo Xukuru do Ororubá (PE) classifica as doenças. Foi professora substituta na Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, em 2005. Prestou consultoria antropológica para a Área de Medicina Tradicional Indígena do Projeto VIGISUS II da Fundação Nacional de Saúde/FUNASA, entre 2005 e 2008, na Terra Indígena Fulni-ô (PE). Trabalhou na Fundação Nacional do Índio/FUNAI/Sede, exercendo o cargo de Técnica em Políticas Sociais na Coordenação de Acompanhamento das Ações de Saúde e Segurança Alimentar/COASA, entre 2009 e 2014. Prestou consultoria, via UNESCO, à Coordenação Geral de Povos e Comunidades Tradicionais/CGPCT da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional/MDS para acompanhar e analisar as ações desenvolvidas pela Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN) Nacional e CAISANs Estaduais com vistas a sistematizar e elaborar recomendações para qualificar as ações de SAN para Povos e Comunidades Tradicionais (PCT). Foi professora substituta do Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ceilândia/UnB, no primeiro semestre de 2015. Em



2021, defendeu tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação de Estudos Comparados sobre as Américas do Departamento de Estudos Latino-Americanos/DELA/ICS da Universidade de Brasília/UnB sobre as memórias de adoecimentos dos povos Fulni-ô (PE), no Brasil, e Puhépecha, no México. Também faz parte como pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo/LAEPI e do Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas, ambos vinculados a Universidade de Brasília/UnB e do Centro de Referência Virtual do Armazém Memória. Foi professora substituto na Universidade Federal Rural do Semi-árido/UFERSA, no Departamento de Ciências Humanas, em Angicos/RN. Atualmente, está realizando o pós-doutorado no PPGA da UFPB.

**LUÍSA CÂMARA ROCHA** – Doutoranda em Direitos Humanos e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB), área de concentração em Direitos Humanos e Desenvolvimento, Linha 3 - Teorias dos Direitos Humanos, Direito e Sociedade: genealogia e perspectivas do pensamento jurídico, sob o título provisório “Quais prender, quais proteger? Violência contra as mulheres e tráfico de drogas na ordem faccional-jurisdicional em João Pessoa”. Mestra em Ciências Jurídicas (PPGCJ/UFPB, 2016) com dissertação intitulada “As cumades das facções”: as relações de gênero e sexualidade dentro das facções *Okaida* e *Estados Unidos* em João Pessoa/PB.” Graduada em direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP, 2013). Advogada Popular OAB/PB. Pesquisadora do Laboratório de Pesquisa e Extensão em Subjetividade e Segurança Pública da UFPB (LAPSUS/UFPB), Professora da disciplina de Direito Penal.

**MAKTOR QUEIROZ DO RÊGO** – Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Graduado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Advogado na Seara Cível e Imobiliária; Curso de Prática em Direito Imobiliário pelo Instituto Renato Saraiva; professor titular da disciplina

de Sociologia na PBEDUCA; Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Foi aluno especial da EACH-USP (USP). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Religião e Migração (RELIGMI), filiado à Associação Internacional de Estudos de Afetos e Religião (AMAR).

**MARCO AURÉLIO PAZ TELLA** – Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais, Campus IV da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), desde 2009. É professor do curso de bacharelado em Antropologia, e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB (PPGA/UFPB), desde 2011. Atualmente é coordenador do PPGA/UFPB. Já foi vice coordenador do PPGA, coordenador do curso de bacharelado e chefe de departamento. Bacharel (1995), Mestre (2000) e Doutor (2006) em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua no ensino superior desde 2000. Possui doutorado sanduíche no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, sob a co-orientação do professor José Machado Pais. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu/UFPB/Campus IV), membro do Núcleo e Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFPB) e membro fundador da Rede de Estudos sobre Experiências e Ações Juvenis (REAJ), que reuni diversos pesquisadores/as de todo o país. É sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Realizou laudos antropológicos em comunidades tradicionais para a Justiça Federal na Paraíba e em comunidades localizadas em áreas urbanas para a Defensoria Pública da União na Paraíba. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana. Vem pesquisando e orientando um leque de estudos envolvendo os seguintes temas: cidade (de diferentes escalas), etnografias urbanas, práticas culturais juvenis, ativismo, relações étnico-raciais, lazer, sociabilidade. A partir desses temas, vem coordenando, desde 2010, Projetos de Extensão e Iniciação Científica (PIBIC). Já organizou diversos livros e tem publicações em capítulos de livros (inclusive em livros didáticos) e periódicos.

**MARIA ELITA DO NASCIMENTO** – Doutorado, Danos e restauração: uma análise dos efeitos de grandes empreendimentos do ponto de vista dos Potiguara. Orientadora: Alexandra Barbosa da Silva. Mestrado, Vivendo na cidade: uma etnografia sobre grupos domésticos potiguara em Mataraca (PB). Programa Pós-graduação em Antropologia (PPGA), Linha de pesquisa: Território, Identidade e Meio Ambiente. Orientador: Fabio Mura. Coorientadora: Alexandra Barbosa da Silva. Graduação, “Aldeados” versus “Desaldeados”: dinâmica territorial, parentesco e ecologia doméstica entre os Potiguara da Paraíba. Linha de pesquisa: Território, Identidade e Meio Ambiente. Orientador: Fabio Mura.

**MARLON NILTON DA SILVA GALVÃO** – Doutorando, Mestre e Bacharel em Antropologia (PPGA/DCS-UFPB) atualmente elaborando pesquisa com as comunidades afetadas pelo programa João Pessoa Sustentável, sob orientação da Profa. Dra. Alexandra Barbosa. As pesquisas anteriores seguiram por áreas relacionadas a conflitos territoriais, identidade e tradição de conhecimento. É também um dos autores do livro O Estranho Rio Tinto.

**MILENA DA COSTA MATIAS** – Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal da Paraíba. Tese de Doutorado em andamento: Torcer em mesa de bar: uma etnografia sobre grupos de Torcedores/as de times de futebol em João Pessoa-PB, sob orientação do Prof. Dr. Marco Aurélio Paz Tella. Dissertação de Mestrado defendida em 2021: Na batida do Brega Funk: As Batalhas de Passinho em João Pessoa/PB, inserida na linha IV -Etnografias e Sociabilidades Urbanas do Programa de Pós Graduação em Antropologia UFPB. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB). Atua nos seguintes temas: Antropologia Urbana, Antropologia das Práticas Juvenis, Antropologia das Práticas Esportivas, Violência, Segurança Pública e Sistema Prisional.

**VITÓRIA TAVARES DE AMARAL SOUSA** – Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Pós graduada em Antropologia pela FAVENI (Faculdade Venda Nova do Imigrante). Graduada em bacharelado em Ciências Sociais pela URCA (Universidade Regional do Cariri). Foi assistente de pesquisa do Projeto “Plataforma Festa do Quilombo - Inventário de Referências Culturais”, agraciado pelo XII Edital Ceará de Incentivo às Artes. Foi bolsista do PIBIC - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (CNPq), entre 2021 e 2022. Foi bolsista PIBIC pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP de 2022 até 2023.

**YURI SCHONARDIE RAPKIEWICZ** – Atualmente é doutorando (bolsista FAPESQ) em Antropologia (PPGA/UFPB). Possui bacharelado em Ciências Sociais (2014) e mestrado em Antropologia Social (2018), ambos pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul UFRGS. Foi professor substituto no Campus IV da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e no Departamento de Ciências da Saúde no Campus Caxias, Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e tutor virtual na Universidade Federal Rural de Pernambuco, no curso EAD licenciatura em História, no sistema Universidade Aberta do Brasil (UAB). Coordenou o projeto “Inventários fotográficos e preservação digital de coleções antropológicas na Paraíba e no Rio Grande do Sul” contemplado na Bolsa Funarte de Estímulo à Conservação Fotográfica Solange Zúiga. Atuou também como Analista (antropólogo) do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais IEPHA/MG, operando nos projetos de reparação e compensação relacionados à preservação e salvaguarda do patrimônio cultural, executados em decorrência do rompimento da Barragem de Córrego do Feijão, em Brumadinho, MG. Foi coordenador do projeto cultural Interfaces Arquipélago: memórias, narrativas e museus realizado em Porto Alegre, RS, entre 2015 e 2020. É pesquisador do grupo de pesquisa Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários (AVAEDOC/UFPB). Tem interesse e experiência nos seguintes temas: Antropologia Visual e da

Imagem, Preservação Digital de Coleções Etnográficas, Exposições etnográficas, Restituição e Patrimônio Cultural.



FOTO: LILIANE SOUZA



SYNTAGMA