



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TATIANE SILVA CERQUEIRA SANTOS

“DE LÁ PRA CÁ”: Experiências diásporas de baianos e baianas na região da Grande Florianópolis-SC

Florianópolis - SC

2020

Tatiane Silva Cerqueira Santos

“DE LÁ PRA CÁ”: Experiências diaspóricas de baianos e baianas na região da Grande Florianópolis-SC

Dissertação submetida ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do Grau de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dr^a. Miriam Furtado Hartung

Florianópolis SC

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos, Tatiane Silva Cerqueira
"DE LÁ PRA CÁ" : Experiências diásporas de baianos e
baianas na região da Grande Florianópolis-SC / Tatiane
Silva Cerqueira Santos ; orientador, Miriam Furtado
Hartung, 2020.
154 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Migração. 3. Narrativas de
baianos e baianas. 4. Experiências diaspóricas. 5. Racismo
e xenofobia. I. Hartung, Miriam Furtado. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social. III. Título.

TATIANE SILVA CERQUEIRA SANTOS

**“DE LÁ PRA CÁ”: EXPERIÊNCIAS DIASPÓRICAS DE BAIANOS E BAIANAS
NA REGIÃO DA GRANDE FLORIANÓPOLIS.**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Dr.^a Alinne de Lima Bonetti

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Dr.^a Mariângela Nascimento

Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Marcelo Silva

Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social pelo
Programa de Pós-Graduação.

Coordenação do PPGAS - UFSC

Prof.^a Dr.^a Miriam Furtado Hartung

Orientadora

Florianópolis, 2020.

Este trabalho é dedicado à minha mãe, mulher corajosa e graciosa, minha avó Maria dos Santos, destemida e afetuosa. E a toda a minha família extensa e acolhedora que vive na Bahia! A todas as mulheres e homens migrantes da Bahia, especialmente as mulheres negras baianas, nordestinas.

AGRADECIMENTOS

Até aqui eu lutei tanto que as coisas pareciam ter perdido o sentido. O fim do mestrado é orfandade num oceano sem significados, mas com as dificuldades impostas, tudo se explica. É o racismo sutil e qualificado confirmando a estratégia do sistema opressor de tentar nos eliminar dos espaços acadêmicos e de poder. Atravessei o oceano guiada pelas forças das águas, através da irmandade de mulheres negras que me potencializaram a todo o momento.

Agradeço aos meus ancestrais, que me guiaram, dando-me força para conclusão dessa travessia e me protegendo de todos os racistas disfarçados de antirracistas. Salubá, Nanã. Senti-me cuidada, por isso cheguei até aqui! Sinto-me grata!

A todos os baianos e baianas migrantes que contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, que me permitiram adentrar em suas casas e conhecer suas histórias de vida.

À minha mãe, Ademide que, alheia ao conhecimento científico da academia, ainda consegue mover e transformar ao seu redor e me contar histórias de sua infância na área rural. Com você aprendo ser forte diariamente e a ter fé. Ao meu pai, Francisco, que apesar de não compreender totalmente acerca do universo acadêmico consegue entender a importância de se adentrar em espaços de poder e quebrar paradigmas.

Ao meu irmão Gilfrâncio, determinado, paciente e destemido. Sempre me aconselhou e me tranquilizou, dando apoio quando a ansiedade, o medo, a angústia chegavam até mim. À minha irmã Taliane, que sempre me transmitiu forças através da sua forma brava de conduzir a vida.

À minha avó Santa e meu avô Alfredo. Nas nossas conversas tive oportunidade de aprender sobre afeto, respeito, amor, e tentar de toda forma conduzir a vida com leveza. Ao meu avô Miguel, por proporcionar risos e alegrias contando histórias sobre suas vivências no Sertão baiano. À minha avó Clarice, *in memoriam*.

Às minhas tias e tios maravilhosas/os que sempre me apoiaram em todas as minhas escolhas. Especialmente a minha tia Ana Lúcia, por toda ajuda e incentivo. Às minhas primas e primos pela torcida e cumplicidade, em especial a Diogo Torres, Brena Torres e Antônio Moura por me ajudarem com o banco de dados do IBGE.

Aos colegas de turma de mestrado do PPGAS, que me ajudaram e estiveram a meu lado discutindo teorias e conceitos antropológicos e ajudando de forma direta e

indireta na construção deste trabalho. Especialmente à Tamires, Gunter Padilha e Renan Pina.

Aos amigos que conheci no PPGAS e levarei para sempre em meu coração em qualquer lugar do mundo onde estiver Amanda Rodrigues, Igor Luiz Rodrigues e Dijna Torres, obrigada pelo acolhimento, cuidado e muito afeto.

Ao meu amigo e companheiro de todos os momentos, meu bem Jonas Hanyanya, que tornou meus dias mais leves durante essa trajetória com afeto, carinho, escuta e cuidado. Construímos e caminhamos juntos essa trilha dissertativa. Grata pelo companheirismo.

À Antropóloga Arilda Cerqueira pelo acolhimento, apoio e conversas longas para o desenvolvimento e escrita da dissertação. Tornei-me mais forte com sua força e aprendi sobre as facetas do racismo silencioso. A sua amizade e orientação foi fundamental para a conclusão dessa etapa de minha vida acadêmica e pessoal.

Um agradecimento especial ao Jayro Pereira de Jesus, que contribuiu com discussões e me orientou a desenvolver um trabalho com análise e investigação, compartilhando saberes e acessando leituras afrocentradas. Aprendizado que me possibilitou uma escrita baseada na perspectiva afro-epistemológica.

Às amigas pesquisadoras que me apoiaram e me incentivaram para conclusão deste trabalho. Larisse Pontes, Yérsia Assis, Isadora Bandeira, Edilma Nascimento, Edna Pinho, Lorena Pessoa, Tiago Santana, Débora Campelo, Davi Saba e Virgínia Levy vocês me ajudaram encorajando-me com todo afeto nos momentos de angústia e ansiedade.

À minha amiga baiana Joselita Santana, que compreendeu o momento de tensão vivido durante o processo de construção da dissertação. Solidariedade, afeto, revisões nas madrugadas e muitos risos. A todas e todos amigas/os da Bahia que ficaram torcendo e emanando energias positivas.

À querida Sílvia Lorenso, que me possibilitou novos caminhos, oportunidades e confiou no meu trabalho, na minha intelectualidade. Com você só aprendi sobre os espaços a que pretendo chegar e que é possível! Foi uma incrível experiência atuar como professora de Cultura Afro-brasileira no Middlebury School in Brazil.

À minha amiga Ana Demétrio, pelas trocas de carinho, conversas, confiança e pelas revisões nesta dissertação. Aos amigos e amigas que constituí nesse novo lugar, em especial Renata Lima, Roberta Lira e sua mãe, Graça, que estiveram comigo em momentos significativos para minha manutenção em Florianópolis/SC.

À querida amiga Meiridiane Domingues de Deus, por todas as conversas tranquilizadoras quando eu entrava em desespero e pela leitura dos capítulos. À amiga Thaís Fernanda Gonçalves, pelas palavras de incentivos e momentos afetuosos!

Agradeço à escritora e pesquisadora Bebel Napumuceno, pela leitura e revisão desta dissertação com tanto cuidado e detalhes trocando sugestões e contribuindo com comentários. Agradeço também o amigo Jeferson pelas leituras e segunda revisão desse trabalho.

À banca examinadora desta dissertação, pela disponibilidade e leitura com contribuições relevantes sobre o trabalho.

À professora Vânia Zikan, pelo acolhimento desde o momento da minha chegada ao PPGAS. Agradeço a escuta e disponibilidade para resolver as minhas demandas, principalmente, por compreender que uma aluno/a que adentra ao Programa de Pós-Graduação através das Ações Afirmativas precisa realmente de apoio e inclusão.

A Douglas Campelo, pela disponibilidade em ajudar a estruturar os capítulos e leitura da minha dissertação nos momentos finais.

À professora Maria Eugenia, pelas leituras de capítulos da minha dissertação, pelo apoio e aprendizado na disciplina de História da Antropologia, no primeiro semestre do mestrado.

À professora Sônia Maluf, pelas discussões sobre migrações, racismo e Direitos Humanos na disciplina Antropologia e Políticas Públicas, o que me possibilitou um aprofundamento mais detalhado sobre racismo, biopoder e política de morte.

À professora Letícia Cesarino, pelas contribuições para o desenvolvimento do trabalho de campo durante a qualificação do projeto de pesquisa.

À minha orientadora, Miriam Hartung, especialmente pela presença e orientação durante a construção e qualificação do projeto de mestrado e pela orientação no período da pesquisa de campo.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina pela oportunidade de aprendizado e pelo apoio durante o mestrado. Agradeço ao CNPq pelo financiamento da minha pesquisa, através da bolsa de pesquisa.

Ao Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Antropologia, Afunda, e às pessoas que o integram. Agradeço imensamente os momentos de troca de conhecimento e as dicas enriquecedoras, sobretudo no período de qualificação do meu projeto de pesquisa e trabalho de campo.

À minha professora da graduação na UFBA, Alinne Bonetti, que me apresentou os caminhos antropológicos possibilitando que, de lá pra cá, eu possa me dedicar ao universo acadêmico com muito afino e talento, a partir deste aprendizado, dado que esse lugar é tão meu quanto de qualquer pessoa que queira construir espaços democráticos, desenvolvendo e transformando conhecimentos em novas oportunidades.

Baiano que é baiano não se entrega
Baiano que é baiano não desiste
Baiano que é baiano põe-se em riste
mesmo atingido pela escolha cega
(Patrice de Moraes, 2013).

Um Corpo No Mundo

Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus
Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
E Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queria mais
Je suis ici agora
Cada rua dessa cidade cinza sou eu
Olhares brancos me fitam
Há perigo nas esquinas
E eu falo mais de três línguas
E palavra amor, cadê?
Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais.
Je suis ici, agora
Je suis ici
E a palavra amor cadê?

(Luedji Luna, 2016).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo conhecer as narrativas de baianos e baianas que migraram para Santa Catarina, especificamente, para a região da Grande Florianópolis. Com a intenção de responder às seguintes perguntas: por que migraram para o Sul do país? Como vivem na cidade e de que forma são acolhidos pelo estado receptor? Inicialmente faço uma comparação entre as capitais atlânticas Salvador e Florianópolis, traçando uma breve contextualização da população negra nestes locais. Apresento um debate acerca dos aspectos diaspóricos que envolvem as migrações internas no Brasil, contextualizando-os em diálogo com a questão da identidade e as práticas da colonialidade. Essa pretensão visa mostrar as formas de organização e circulação dos baianos em diferentes espaços de mobilidade na Grande Florianópolis, como o bairro Bela Vista, em São José que foi denominado pelos meus interlocutores de uma segunda Bahia que pode ser vista e percebida. A partir das construções e encontros dos baianos por meio da religiosidade, comidas típicas baianas e suas relações com a vizinhança. Esta experiência etnográfica de ver, sobretudo de perceber uma segunda Bahia no sul do país me aproximou das vivências diaspóricas dos trabalhadores e trabalhadoras migrantes na Grande Florianópolis. Procuo vincular a minha escritura ao conceito de escrevivência da escritora Conceição Evaristo para me aproximar e entender como eles vivem diariamente as questões de hostilidades em Florianópolis, por exemplo, racismo, xenofobia e violência institucional em um contexto, onde encontramos um movimento que reforça a separação entre o Sul e o Nordeste, entre os de baixo e os de cima.

Palavras-chave: Narrativas de baianos e baianas; migração; experiências diaspóricas; racismo; xenofobia.

ABSTRACT

The present work aims to get to know the narratives of Bahians who migrated to the state of Santa Catarina, specifically, to the Greater Florianópolis region. With the intention of answering the following questions: why did they migrate to the South of the country? How do they live in the city and are they welcomed by the receiving state? Initially I made a comparison between the two Atlantic capitals Salvador and Florianópolis, drawing a brief contextualization of the black population in these places. I introduce a debate about the diasporic aspects that involve internal migration in Brazil, contextualizing them in dialogue with the question of identity and the practices of coloniality. This intention aims to show the forms of organization and circulation of Bahians in different mobility spaces in the Greater Florianópolis, such as the Bela Vista neighborhood, in São José, which was called by my interlocutors as the second Bahia that can be seen and perceived. From the construction and creation of bonds among Bahians through religiosity, typical Bahian foods and their relations with the neighborhood. This ethnographic experience of seeing, especially of perceiving a second Bahia in the south of the country, brought me closer to the diasporic experiences of migrant workers in the Greater Florianópolis. I seek to link my writing to the concept of *escrevivência* by the author Conceição Evaristo to get closer and understand how they live with issues of hostilities in Florianópolis, for example, racism, xenophobia, and institutional violence, in a context where we find a movement that reinforces the segregation between the South and the Northeast, between those below and those above.

Keywords: Narratives of Bahians; migration; diasporic experiences; racism; xenophobia.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BO: Boletim de Ocorrência

CCMR: Centro de Cultura das Mulheres Retirenses

Capes: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEASA: Centrais de Abastecimento do Estado de Santa Catarina

COHAB: Companhias de Habitação Popular

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IGP: Instituto Geral de Perícias de Santa Catarina

HU: Hospital Universitário

MNU: Movimento Negro Unificado

MNDC: Movimento de Estudantes em Defesa das Cotas

Nepo: Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó"

NSC: Jornal Notícias de Santa Catarina

ONU: Organização das Nações Unidas

PPGAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

RU: Restaurante Universitário

TCC: Trabalho de Conclusão de Curso

Unicamp: Universidade Estadual de Campinas

UFBA: Universidade Federal da Bahia

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Mapa de Santa Catarina localização do campo de pesquisa na região da Grande Florianópolis em destaque no mapa.....	61
Figura 2 Mapa com a localização dos trabalhos de campo.....	64
Figura 3 Canjica de milho feita por João e Makota	71
Figura 4 Mesa com comidas típicas de São João.....	71
Figura 5 Fogueira de São João na casa do João em Palhoça.....	72
Figura 6 Fogão de lenha na casa de baiano em Palhoça.....	73
Figura 7 Imagem de Iemanjá na entrada da casa de um baiano.....	94
Figura 8 Barca de acarajé do Point de Vânia Acarajé e Cia o Sabor da Bahia.....	96
Figura 9 Estabelecimento Sabor da Bahia, localizado no bairro Barreiros, local frequentado por baianos.....	99
Figura 10 Corte de cabelo na barbearia novos cortes.....	102
Figura 11 Campeonato de futebol organizado por baianos.....	105
Figura 12 Trabalhando na rede de Saneamento Básico do bairro Bela Vista, São José.	121
Figura 13 Francisco vendendo cuscuz de tapioca na Ceasa/SC.....	125
Figura 14 Trabalhadores baianos na Ceasa/SC.....	126

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - População Nordestina na Grande Florianópolis.....	62
Tabela 2 - Migrantes Nordestinos no Estado de Santa Catarina e nos Municípios da Grande Florianópolis.....	63
Tabela 3 - Migrantes baianos na Grande Florianópolis.....	63

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAMINHOS QUE TRILHEI PARA CHEGAR AOS BAIANOS.....	32
1. DEBATES CONCEITUAIS EM TORNO DAS MIGRAÇÕES INTERNAS NO BRASIL	37
1.2 MIGRAÇÕES INTERNAS	37
1.3 PENSANDO A DIÁSPORA.....	43
1.4 REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE NA MIGRAÇÃO	46
1.5 AS PRÁTICAS DA COLONIALIDADE NO CONTEXTO DA MIGRAÇÃO E DIÁSPORA.....	50
2. BAIANOS E BAIANAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS.....	59
2.1 A SEGUNDA BAHIA.....	60
2.2 A BAHIA NÃO SAI DE MIM	66
2.3 MULHERES MIGRANTES GRANDES POTÊNCIAS.....	74
2.4 O QUE É SER BAIANO?	80
2.5 BAIANO É OUTRO NÍVEL: ENTRE SOTAQUE E LINGUAGEM O PELOURINHO TAMBÉM É AQUI	87
3. “DE LÁ PRA CÁ”: DA RELIGIÃO ÀS COMIDAS TÍPICAS E SUAS CONSTRUÇÕES	93
3.1 RELIGIOSIDADE.....	93
3.2 CULINÁRIA BAIANA: OS PONTOS DE ACARAJÉS E COMIDAS TÍPICAS	95
3.2.1 SABOR DA BAHIA	99
3.2.2 ACARAJÉ DA JUREMA	100
3.3 A BARBEARIA NOVOS CORTES	101
3.4 FUTEBOL 100% BAIANO.....	103
3.5 AS CONSTRUÇÕES FAMILIARES (“MANÉ”).....	107
3.6 OS BAIANOS E SEUS VIZINHOS: ELES VÊM DE LÁ DE CIMA?.....	108
4. BAIANOS, ESTRANGEIROS: TRABALHO, RACISMO E XENOFOBIA ...	113
4.1 O SUL É MEU PAÍS: O MOVIMENTO SEPARATISTA E A PERSEGUIÇÃO A BAIANOS	113
4.2 NARRATIVAS DE TRABALHO DE BAIANOS NA CEASA E NO BAIRRO BELA VISTA, EM SÃO JOSÉ	120

4.3 “TRABALHADORES VAGABUNDOS”: O CASO DO DIA 29 DE ABRIL DE 2018	130
4.3.1 Algumas considerações	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS.....	144
ANEXO A - Quadro 1 - Perfil dos homens migrantes baianos na Grande Florianópolis.....	153
ANEXO B - Quadro 2 - Perfil das mulheres migrantes baianas na Grande Florianópolis.....	154

INTRODUÇÃO

“De lá pra cá” foi uma frase que ouvi em algumas conversas que tive com Mara, uma mulher negra, de 28 anos, que migrou do Estado da Bahia para a Grande Florianópolis, em Santa Catarina, para estudar e trabalhar. A partir de conversas com outros imigrantes baianos observei que essa expressão era comum entre eles, até porque ela retrata suas experiências de vidas, situadas entre a Bahia e Santa Catarina, ou seja, entre lá e cá. Eram conversas que serviam para amenizar a saudade dos familiares deixados para trás, pois a quase totalidade desses migrantes veio para a Grande Florianópolis com perspectivas de mudar de vida.

As experiências em diáspora, as quais homens e mulheres da Bahia vivenciam são práticas em comum, unindo-se para lembrar o seu local de origem, entendendo essas experiências como diáspora baiana, por compor expressões simbólicas. Dessa forma, comecei a observar as experiências dos baianos e baianas, eles se reuniam quase todos os finais de semanas, sendo no futebol, nas casas uns dos outros em aniversários, casamento, circulando nos bairros onde vivem baianos ou em qualquer oportunidade de estarem juntos. O bairro escolhido para fazer esta pesquisa foi o Bela Vista, em São José/SC, mas a partir da constatação da circulação de baianos por outros bairros, meu campo de pesquisa ampliou-se¹. A inspiração para este estudo surgiu, inicialmente, em 2011, quando eu me encontrava em Florianópolis para um intercâmbio na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Na ocasião, encontrei algumas pessoas provenientes da minha cidade natal, Retiro, na zona rural do município de Coração de Maria, na Bahia. Passados alguns anos, em 2014, quando conduzia minha pesquisa para o trabalho final de conclusão de curso (TCC) da graduação, algumas das mulheres² por mim entrevistadas mencionaram o deslocamento de seus filhos e filhas para Santa Catarina, em busca de emprego. Tal informação voltou a despertar minhas inquietações a respeito dos deslocamentos constantes de pessoas da Bahia para o Estado de Santa Catarina.

De acordo com o que ouvi de alguns baianos e baianas, esse processo de deslocamentos foi propiciado pela oportunidade de vagas de trabalho surgidas quando da construção e montagem da rede de gás natural do Estado de Santa Catarina. Contudo, esses informantes não souberam detalhar ou fornecer contatos dos primeiros grupos de

¹ No decorrer do trabalho será demonstrada a forma como se deu essa ampliação.

² O TCC, intitulado *Entre fuxicos, crochês e biscoito: tecendo empoderamento das mulheres rurais*, buscou analisar, na perspectiva de gênero, o grupo de mulheres do Centro de Cultura das Mulheres Retirenses (CCMR).

trabalhadores baianos aqui chegados. Ainda segundo seus relatos, essa migração se intensificou depois que uma construtora foi buscar, no ano de 1995, em estados do Nordeste, mão de obra para trabalhar na construção do túnel Antonieta de Barros, localizado em Florianópolis. A construtora Odebrecht teria encaminhado ônibus para cidades como Coração de Maria, Teofilândia e Serrinha, na Bahia, e em estados como a Paraíba, a fim de recrutar homens para a realização da obra. Ao fim das obras, no ano de 2003, essas pessoas acabaram ficando na Grande Florianópolis e trazendo seus parentes para trabalhar em outras obras, estimuladas pelo crescimento da construção civil na região e pelo fortalecimento de polos industriais em outras cidades de Santa Catarina.

Na Universidade Federal de Santa Catarina, particularmente no restaurante universitário (RU), assim como no centro de Florianópolis, deparei-me, com frequência, com pessoas procedentes de Retiro, o que reforçou minha curiosidade acerca desse movimento importante de baianos e baianas para Florianópolis. Afinal, eu mesma fiz movimentação semelhante, e dentre os que aqui encontrei, alguns são meus parentes. É importante salientar que a maioria dos baianos que encontrei trabalhando no restaurante universitário ocupam posições subalternizadas. Deparei-me com poucos baianos que vieram apenas para estudar.

Motivada pelo caminho das *escrevivências*³, proposto pela escritora Conceição Evaristo, farei aqui uma digressão relacionada a aspectos de minha ancestralidade negra, ocorridos quando eu estava em processo de mudança de Salvador/BA para Florianópolis/SC.

Havia ido visitar minha família em Retiro⁴ - Coração de Maria/BA. No mês de outubro é tradição em minha família fazer um Caruru⁵ especial na casa de minha avó e, após servir a comida, faz-se uma roda para cantar e louvar os orixás, especialmente Nanã e Ibeji⁶, que se manifestam no corpo (aparelho) da minha avó.

O orixá cumprimentou a todas as pessoas presentes e depois me chamou para falar que a viagem que eu iria fazer para o Estado de Santa Catarina daria certo, mas

³ Conceição Evaristo (2017), propõe uma escrita a partir da sua condição de mulher negra, sua experiência de vida e observação da população negra, em seus espaços e vivências, o que impulsiona um debate acerca da existência negra. Com pautas nas relações raciais, classe, gênero e sexualidade, das narrativas negras protagonizadas.

⁴ Distrito do município de Coração de Maria – Bahia, especificamente na área rural.

⁵ O caruru também é uma iguaria da culinária brasileira, de origem africana, muito popular na Bahia.

Trata-se de uma espécie de guisado papa feita com camarão seco e quiabo, bem temperada com azeite-de-dendê e muita pimenta.

⁶ O orixá Nanã, também chamado Nanã Buruku, é considerado o orixá mais antigo e também o mais sábio. Está ligada à gênese do mundo e tem poder sobre a morte. Os Ibeji são tidos como a divindade gêmea da vida e do nascimento.

que, no entanto, eu passaria por várias situações difíceis e iria precisar de muita força. Pediu que eu não tivesse medo, pois não me colocaria em um lugar no qual eu não pudesse dar conta das demandas que apareceriam no meu caminho.

Apesar de estar temerosa com a mudança, as palavras do/a orixá me fortaleceram, e, finalmente, em março de 2017, cheguei a Florianópolis, entusiasmada para iniciar o mestrado, imaginando que possíveis dificuldades seriam com relação às disciplinas. Porém, na primeira tentativa de transitar pela cidade, fazendo compras para o apartamento onde iria residir, tive uma amostra do que iria vivenciar muitas outras vezes na cidade. Ao entrar em uma loja de departamento no centro da cidade, passei a ser seguida por dois funcionários da loja. Mesmo quando já estava no caixa, os dois funcionários continuaram por perto, o que me fez ter a certeza de que estava sendo vítima de racismo. Naquele momento, a mãe de uma amiga que nos acompanhava percebeu a situação e interveio, protestando em voz alta na loja contra a atitude dos funcionários.

Outro fato ocorreu quando eu estava iniciando minha imersão no campo da pesquisa. Acompanhada por uma amiga fui até o bairro Trindade/Florianópolis conhecer a barraca de Acarajé da baiana Gilda, que funciona apenas nos fins de semana. Era uma noite de sábado, bastante movimentada. Chegamos ao local, conversamos com a dona Gilda e aproveitamos para saborear um acarajé. Voltávamos para casa a pé e conversando sobre religião e fé. Minha amiga me dizendo que professava o catolicismo e eu contando sobre mim, que havia sido criada no catolicismo e no candomblé, mas que a minha família não assumia o pertencimento à religião de matriz africana devido ao racismo religioso presente no interior da Bahia, onde as pessoas demonizam o candomblé. Explicava a ela sobre a dualidade de minha família, de negar e, ao mesmo tempo, cuidar dos orixás.

Falava sobre minha admiração pelos orixás Nanã, Oxum e Ogum, que sinto estarem sempre comigo. Ao chegarmos próximo à igreja da Trindade, encontramos dois jovens brancos, sendo que um deles, sem motivo algum, me desferiu um soco no rosto. Senti que o soco foi rechaçado por uma força ancestral, como se houvesse uma barreira de proteção em torno de mim. Naquele instante, reagi como se estivesse tomada pela força de Ogum, ao mesmo tempo em que minha amiga gritava “foi um livramento”. Boquiaberta, ela indagava: “o que foi que a gente viveu aqui, meu Deus?”

Conto esses fatos não apenas em razão do o envolvimento subjetivo, mas porque eles atravessam vivências de mulheres negras. Como diz Conceição Evaristo (2017), “o

meu texto vem da minha oralidade”, vem da minha história de vida, das minhas vivências enquanto mulher negra, acadêmica e em diáspora.

Nesse sentido, motivo-me a pensar a partir da fala da estudiosa de gênero e feminismos Carla Akotirene (2018), que em seu livro *O que é interseccionalidade?* propõe descolonizar perspectivas hegemônicas, tomando o Atlântico como “locus” de opressões. A autora argumenta que o território de águas traduz de forma fundamental a história e migração forçada de africanos e africanas. Assim, de acordo com Akotirene, “A diáspora negra deve buscar caminho discursivos em atenção aos acordos estabelecidos com os antepassados” (2018, p. 15). E, dessa forma, o subalterno pode falar (SPIVAK, 2010), representando suas diferenças.

Uma das questões que me guiam neste trabalho é: por que baianos e baianas migram para Santa Catarina? Na tentativa de tentar entender esse processo migratório, comecei por estabelecer comparações entre as duas capitais atlânticas, Salvador e Florianópolis. Mas, o que elas têm em comum? Tratam-se de territórios atlânticos⁷ com históricos de escravização que ainda invisibilizam as pessoas negras, quer as locais, quer aquelas vivendo em diáspora, no sentido de territorialização. O sentido do conceito de diáspora aqui empregado e os modos de vida de negros e negras na cidade de Florianópolis serão trabalhados mais adiante neste texto. Para tanto, privilegiarei abordagens que focam em discussões sobre o direito à cidade e a quem é permitido transitar livremente por ela em qualquer circunstância.

A antropóloga baiana Cauane Maia, em sua dissertação de mestrado intitulada “*A Revolução vem do Pastinho*”: *escrevivências antropológicas sobre vozes negras em Florianópolis* (2018) nos conta que os primeiros contatos que teve com a cidade foram marcados pelo fato de que cada pessoa que conhecia lhe dirigia a seguinte pergunta: “Você não é daqui, né?” De fato, essa pergunta também foi feita a mim muitas vezes. E logo compreendi que se tratava da racialidade, embora o meu sotaque denunciasse o meu lugar de origem. Por racialidade, entendo as relações raciais que permeiam o Brasil e se traduzem em desigualdades de raças, marcadas pelo racismo estrutural e atuante na vida das pessoas negras, migrantes ou locais. A primeira vez em que estive em Florianópolis, em 2009, para o Congresso Fazendo Gênero 9, percebi uma homogeneidade branca dentro da universidade, que provocou em mim e a um grupo de

⁷ Chamo de Territórios Atlânticos, os locais que ocorreram e mantiveram a escravização no período colonial, reproduzindo e mantendo essa escravidão nos dias atuais de forma moderna.

amigas da graduação uma sensação de não pertencimento, em razão dos olhares que nos eram direcionados.

Em 2011, ao voltar para um intercâmbio interno de 15 dias na UFSC, a quantidade de estudantes negros já era um pouco maior, mas tratava-se de estudantes negros de outros países. Finalmente, em 2017, o campus já não se mostrava tão homoganeamente branco como antes. Deparei-me com vários grupos de estudantes negros, dentre os quais os coletivos Kurima⁸ e 4P⁹, além de movimentos de estudantes em defesa das cotas (MNDC) e estudantes indígenas. A presença negra no campus não se limitava mais aos estudantes estrangeiros, sendo notável a participação de afrodescendentes de diferentes estados do Brasil.

Retomemos aqui os caminhos da pesquisa. Depois de muitas conversas com estudantes negros locais comecei a direcionar um olhar comparativo entre a cidade de Florianópolis e a de Salvador. Quando ia ao centro da cidade e me deparava com o mercado municipal, logo imaginava o mercado modelo de Salvador, não só pelo contexto colonial, mas pela dinâmica capitalista de apresentação aos turistas. Em geral, os mercados modelos de capitais coloniais ressaltam o aspecto histórico e a valorização da cultura local a partir da lógica de comercialização de artesanato aos turistas. E tanto Salvador quanto Florianópolis são “vendidas” midiaticamente como cidades turísticas.

O Estado de Santa Catarina é conhecido como o estado detentor da maior população branca no Brasil, com uma ideologia eurocêntrica que deixou na sombra a presença e a história da população negra que também é parte do conjunto populacional do estado. Na outra ponta, o Estado da Bahia é conhecido como o que tem o maior número de habitantes autodeclarados pretos e pardos¹⁰ no país. Entretanto, não se pode deixar de atentar para uma persistente hierarquização racial, que mantém os negros em espaços subalternizados enquanto a minoria branca detém e domina os espaços econômicos de poder.

Segundo Bacelar (1993), a cidade de Salvador saiu da escravidão e do Império sem grandes alterações nos aspectos econômico e social, mantendo praticamente a mesma situação durante toda a Primeira República. A cidade não recebeu contingentes

⁸ Kurima tem origem na língua kimbundu, da cultura Banto e significa: Trabalho, lavar, cultivar. O Coletivo Kurima foi criado por estudantes negros e negras da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que sentiram a necessidade em comum de abordar temas que fizessem referência ao negro no Brasil, na África e na diáspora africana, na Universidade e em contextos que afetavam seu dia a dia.

⁹ 4P (Poder Para o Povo Preto) foi o nome dado ao Coletivo em torno do qual se reúnem estudantes de vários cursos da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

¹⁰ De acordo com a classificação empregada pelo IBGE.

expressivos imigratórios estrangeiros, a exemplo do que ocorreu em outras cidades brasileiras entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do XX, e, por isso, ainda hoje negros e mestiços são majoritários. Entretanto, de acordo o antropólogo:

O estamento superior buscou exasperadamente a identificação com a cultura europeia. Por mimetismo, pra não dizer “macaquice”, eram copiadas modas e modos da Europa, para se dizer parte do ocidente avançado, inclusive afastando como modelo a nossa matriz básica, os portugueses. Evidentemente era uma cultura ornamental, “fora de lugar” inteiramente inadequado à totalidade dos grupos que compunham a nossa sociedade. Entretanto, é preciso que atente que ela foi adotada não apenas pela dependência que possuímos em relação aos valores europeu, nem tão pouco que ela viesse a se construir em repertório comum de sociedade. A europeização representava, sobretudo, a consagração das distâncias sociais, via cultura. Evidentemente, isto significa que, desde quando os negros não quebrassem os padrões vigentes comportamentais e não expusessem suas práticas abomináveis, poderiam, no recôndito de seus espaços, fazer o que quisessem. E isto permite, abre um grande espaço para a formulação autonômica de um mundo negro baiano, com raízes na África. (BACELAR, 1993, p. 61).

Na cidade de Florianópolis, a população branca está ocupando os espaços de poder e, ao contrário da capital baiana, ela é majoritária, enquanto a população negra foi, por longo período, invisibilizada e apagada historicamente. Assim como em Salvador, Florianópolis também foi afastando os africanos e afrodescendentes do centro da cidade e da história. Nesse sentido, as duas capitais se constituem como territórios atlânticos. As historiadoras Beatriz Gallotti Mamigonian e Joseane Zimmermann Vidal, na coletânea *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina* (2013) cumprem o papel de devolver visibilidade para africanos e afrodescendentes no passado e, inclusive, no presente, incluindo-os no real contexto histórico da formação da cidade de Florianópolis e região. As autoras propõem a inclusão de Santa Catarina na história do Atlântico Negro:

Uma história partilhada por habitantes da Europa, das Américas e da África, que enfatiza o protagonismo dos africanos e seus descendentes na formação do Novo Mundo. Nessa história, o comércio transatlântico de escravos é não apenas o mecanismo de fornecimento de mão de obra para as unidades produtivas nas Américas, mas também a migração forçada, que deslocou populações no interior do continente africano, dispersou aproximadamente doze milhões de pessoas através do Atlântico e alimentou a escravidão, deixando um legado de discriminação racial. A história compartilhada do Atlântico negro aborda as transformações culturais, resistentes e lutas das populações de origem africana contra a escravização, a exploração, o racismo e outras formas de opressão. Nessa história, os territórios da diáspora africana estão conectados. (MAMIGONIAN; VIDAL, 2013, p.12).

Assim, as autoras mostram que o Estado de Santa Catarina se constituiu com a mão de obra de africanos provenientes do comércio transatlântico de escravos, no entanto, esses sujeitos permaneceram invisíveis na história. Em outro trabalho, em coautoria com Vitor Cardoso, Beatriz Mamigonian revela que em meados do século XVII e no XVIII “Já havia escravos indígenas e de origem africana entres os colonizadores” (2013, p. 19).

Em *Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação*, a antropóloga Ilka Boaventura Leite (1996) argumenta que a maioria das pesquisas que salientam a construção dos descendentes de africanos no Sul do Brasil sustenta especificidades em relação a outras regiões do país. Duas destas especificidades são: 1) a ideia de uma presença rara do negro, desde o contexto colonial, quando Florianópolis ainda era a antiga Desterro, enfatizada por pesquisadores como Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (1960); 2) a ideia de relações mais democráticas e igualitárias, devido ao modelo econômico implementado, de rara contingência de escravos, bem como anterior às áreas de exploração colonial.

“Apesar do predomínio da pequena propriedade, o contato mais íntimo entre o senhor e o escravo em quase nada contribuiu para suavizar a dura condição de não homem, de máquina de produção” (LEITE, 1996, p.49). Para esta autora, os pesquisadores introduziram novos estereótipos ao modelo de democracia questionado ao afirmarem que “os alemães tratavam os negros e mulatos com cordialidade” (*Apud* CARDOSO; IANNI, 1960, p. 177).

Essas especificidades mostram-se contraditórias quando tomamos como base os estudos de Mamigonian e Cardoso (2013), principalmente acerca da ideia de presença rara de negros no período colonial. Na obra *Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina*, os autores apresentam um robusto levantamento dessa presença a partir do cruzamento de registros de batismos, óbitos e casamentos, entre o final do século XVIII e o início do XIX. No entanto, o período de grande afluxo de escravos na Ilha de Santa Catarina foi entre as duas primeiras décadas do século XVIII, por conta da inserção colonial do mercado de alimentos. Os autores apontam que:

Um mapa portuário da Ilha datado de 1803, tirado a mando das autoridades da provedoria da capitania de Santa Catarina, demonstra o intenso movimento de embarcações envolvidas nesse comércio costeiro com os portos do Sul e que aportavam em Desterro, de passagem ou como destino principal. Foram contabilizadas naquele ano 96 embarcações que subiram ou desceram pela Ilha de Santa Catarina de vários lugares da costa brasileira, sendo que quase 40%

delas vinham do porto do Rio de Janeiro. Muitos desses iates, lanchas e sumacas transportavam artigos ditos “de fazenda”, como vinho, sal, algodão, vinagre, azeite, mas também escravos. Naquele ano, foi notificada a passagem de 338 escravos na carga de 36 embarcações dos portos do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco para praças comerciais de Rio Grande, Desterro e Laguna. Muitos deles ficaram em Desterro. E foi no mês de dezembro do referido ano que o mestre Joaquim José Prates atracou a sumaca Brilhante em Desterro, trazendo do Rio de Janeiro uma carga de 43 escravos novos, 30 “fardos de fazendas” e 4 “pipas” de vinho. Talvez fosse essa carga a contrapartida comercial para trocar pelos produtos da terra produzidos na Ilha. (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p.25).

Derrubando o imaginário de que na ilha as relações senhor-escravo fossem mais cordiais, os registros de óbitos evidenciam as precárias condições de vida dos escravizados. Como exemplo, em apenas dois dias do mês de fevereiro de 1811, seis corpos de jovens africanos “boçais”¹¹, todos pertencentes a um mesmo proprietário, chegaram à Vila de Nossa Senhora do Desterro diretamente para o cemitério da igreja matriz, para serem sepultados, situação, segundo os estudiosos, que era rotineira e crescente naqueles anos iniciais do XIX.

Quando me proponho a comparar os estados de Santa Catarina e o da Bahia, fazendo um recorte com suas capitais, colocando-as no contexto transatlântico e afrodiáspórico, tomo como ponto de partida esse imaginário de harmonia racial presente em ambas, esse mito construído da existência de relações democráticas ou igualitárias. Tanto os negros baianos imigrantes quanto os negros locais vivenciam a discriminação racial cotidianamente, por meio do racismo estrutural e institucional e em decorrência da falta de políticas públicas para combater o racismo e de ações positivas que revertam à invisibilidade do negro na sociedade. Os estudos de Mamigonian e Cardoso inserem Santa Catarina no Atlântico negro, assim como as demais capitais transatlânticas, desconstruindo “verdades” que estudos como os de Cardoso e Ianni (1960) ajudaram a reforçar em torno da invisibilidade do negro em Santa Catarina e do ideário de democracia racial.

Ao me pautar pela perspectiva afrodiaspórica tenho clareza de que negros/as passam por discriminações raciais em qualquer lugar do mundo com raízes na colonização europeia. E foram os discursos a partir da ideia de nação homogênea que forjaram o processo de embranquecimento, constituindo Santa Catarina como um modelo de nação imaginada (ANDERSON, 2005). Essa nação imaginada foi construída

¹¹ A denominação boçal aplicava-se aos escravizados recém-chegados da África, que ainda não dominavam os códigos da vida local.

a partir da ideia de homogeneidade, ou seja, a nação, para ter legitimidade, teria que se aproximar da noção de Estado-nação europeia.

Manuela Carneiro da Cunha (2012, p.109) ao abordar a *homogeneidade da nação e a exclusão dos africanos* na Bahia, destaca que a ideia de homogeneidade foi discutida pelo antiescravista José Bonifácio “nas décadas de 1830 a 1840: a homogeneidade necessária à existência da nação passava pela exclusão dos negros. Uma nação de livres, sim, mas livres brancos”. Assim, a ideia de nação homogênea continua vigente, a partir do Estado que executa o controle dos corpos negros, de baianos ou não baianos, que vivem em território sulista, bem como em todo o território brasileiro.

A partir de um olhar etnográfico em direção às margens, do ponto de vista da região central da cidade, me perguntava como vivem as pessoas que moram nos morros de Florianópolis e quem seriam elas. Durante a pesquisa, alguns interlocutores/as me falavam sobre seus parentes que estavam morando nos morros do centro e me sugeriam: “vai no morro que você também encontra baianos”. Ou, então, diziam “aqui é morro e em Salvador é favela”, instigando-me a conhecer os morros da cidade, e principalmente os do centro. Um dia, conversando com Luciana Freitas, socióloga e integrante do Movimento Negro Unificado - MNU, sobre a minha pesquisa, ela me informou que no curso pré-vestibular em que dava aulas havia uma aluna baiana residente em uma comunidade.

Na ocasião, eu estava participando da organização do 18º Congresso Mundial de Antropologia, ocorrido em julho/2018 na UFSC, e aproveitei a realização das experiências antropológicas¹² para conhecer a Comunidade do Maciço do Morro da Cruz acompanhada por Luciana Freitas, ela própria moradora da comunidade.

Na verdade, Salvador e Florianópolis são diferentes, mas apresentam semelhanças, como todo território transatlântico que se serviu de mão de obra de africanos e afrodescendentes e depois os afastaram do centro da cidade que lhes servira de abrigo no período da colonização/escravização. Em Florianópolis, a exemplo de outras cidades e capitais brasileiras, os negros viviam no centro, mas com o processo de embranquecimento, foram subindo os morros e encostas. De acordo com Leite, Santa Catarina é “‘locus’ de concretização do projeto imigrantista implantado desde meados do século XX, visando principalmente o branqueamento do país” (LEITE, 1996, p.38).

¹² As “Experiências Antropológicas” foram atividades que visaram encontros e convivências, diálogos e interlocução de acadêmicos/pesquisadores participantes do 18th IUAES World Congress com comunidades nativas e espaços comunitários plurais. O objetivo é visibilizar diferentes culturas e grupos étnicos em Santa Catarina permitindo o conhecimento de seus saberes, suas histórias e suas práticas.

Para esta autora, a composição populacional com descendentes de europeus, principalmente alemães, italianos e poloneses, contribuiu para que Santa Catarina assegurasse, nacionalmente, o posto de estado branco. Dessa forma, a heterogeneidade dos habitantes foi desconsiderada e determinados segmentos da população vistos como massa marginalizada e inculta, particularmente os ex-escravizados, tomados pela elite do país, informada por teorias raciais europeias, como inferiores. Assim, os negros foram subindo os morros, sem infraestrutura, com poucas possibilidades de mobilidade e sem os recursos básicos que garantissem o seu bem-estar.

Atualmente, a Comunidade do Maciço ainda carece de alguns recursos básicos. A despeito do descaso público, a comunidade desfruta de uma vista atrativa. Do mirante localizado dentro do parque Morro da Cruz pode-se admirar uma das paisagens mais exuberantes da capital Florianópolis. Panorama, aliás, que é utilizado como imagem oficial da cidade nas propagandas institucionais.

Em Salvador, tem-se as mais exuberantes vistas para a Baía de todos os Santos a partir do alto da cidade, como é o caso da localidade Alto de Ondina¹³, localizada entre os bairros do Rio Vermelho e da Barra. Também em Salvador, é do Centro Histórico que podemos observar as paisagens exuberantes da capital baiana, mesmo local em que os negros serviram de mão de obra escrava para construção da cidade, sendo que após a abolição da escravatura foram colocados à margem.

Em 1990 o Pelourinho¹⁴ passou por uma revitalização histórica, culminando na expulsão dos antigos moradores, com vistas a intensificar o mercado do turismo. O projeto em questão enquadra-se na “Ideia de Bahia” apresentada por Osmundo Pinho no artigo *Espaço, Poder e Relações Raciais: O caso do Centro Histórico de Salvador*. A “ideia de Bahia” a que se refere Pinho é imaginária, construída para a elite, enquanto as pessoas negras, que têm sua cultura vendida midiaticamente, são mantidas em

¹³ Alto de Ondina é considerado uma favela que fica no bairro Ondina em Salvador, entre os bairros Rio Vermelho e Barra, ambos os bairros são pontos turísticos de Salvador. Atualmente a comunidade tem lutado contra os empresários da área de turismo na cidade e construtoras que querem construir mansões por conta da Bela Vista. A professora doutora em Serviço Social Mariângela Nascimento, da Universidade Federal da Bahia- UFBA faz intervenções juntamente com a comunidade para que as pessoas não sejam despejadas de suas residências.

¹⁴ O Pelourinho é um bairro de Salvador, situado no Centro Histórico da cidade e popularmente conhecido como *Pelô*, Possui um conjunto arquitetônico colonial do barroco brasileiro e deve seu nome à coluna de pedra na qual os escravizados eram castigados. Na década de 1950 o Pelourinho sofreu uma degradação em razão do abandono do poder público, voltando a ser revitalizado nos anos 1990, já num processo de gentrificação.

subalternidade ou no desemprego. A Bahia apresentada na mídia é desfrutada pela elite branca e rica baiana e pelos turistas. Segundo o autor, a “Ideia de Bahia” se caracteriza:

Como um corpus ideológico que define a identidade regional e propõe uma articulação da diversidade cultural a partir de valores pretensamente populares e universais, de maneira a dissimular e/ou solucionar, simbolicamente contradições (raciais), que não se encaminham para solução no plano das relações sociais concretas. (PINHO, 1998, p. 258).

Para Pinho, a ideia de Bahia do contexto midiático é ambivalente, uma vez que a imagem ali retratada não condiz com a realidade da população baiana, principalmente a da capital, que se destaca pela multiplicidade de símbolos culturais que são negociados no mercado do turismo internacional, ou seja, na mídia é apresentada uma Bahia da alegria, do carnaval, da cultura afro-brasileira, quando, na verdade, os afrodescendentes não vivenciam essa “Ideia”, pelo contrário, vivem majoritariamente em espaços de trabalho subalternizados e em contextos desiguais. Nesse sentido, Pinho entende que a “Ideia de Bahia” funciona como:

Um objeto cultural multifacetado, que “existe” apenas nas formas de seu uso. Sedimentado e agenciado pelo concerto de determinado número de agentes identificáveis, sob o ambiente específico e definido do autoritarismo político e da discriminação racial operantes no Brasil por todo esse século, realiza-se como estrutura cultural de poder, na forma de uma ideologia sofisticada e persuasiva, de apelo popular e organicamente articulada à construção de um imaginário nacional e com dinâmica de produção análoga à produção da consciência nacional discutida, por exemplo, por Benedict Anderson. (PINHO, 1998, p. 259).

Portanto, o que pretendo salientar é que ambas as capitais, apesar das diferenças nos aspectos socioeconômico e cultural, guardam semelhanças ao se pautarem na reprodução da ideia de nação em suas narrativas e discursos. A Bahia, com a ideia de território cultural africano, mas no qual somente a elite branca concentra o poder; e Santa Catarina com a ideia de civilização e terra de maioria branca, inviabilizando a mobilidade social dos poucos negros existentes, em sua maioria deslocada para territórios marcados, como os morros, ou ocupando espaços de trabalhos subalternizados.

Assim, Santa Catarina, a partir de discursos narrados de “estado branco”, sendo imprescindível a elaboração de signos de “brasilidade”, fundamentais à consolidação de ideia de nação brasileira e de um país mais branco, com um dos menores índices de população negra no Brasil, como salientado por Leite (1996).

É preciso enfatizar que no âmbito artístico e cultural o protagonismo e a resistência da população afro-brasileira se dão de formas parecidas em ambas as capitais, por meio de práticas culturais. Em Salvador, o Pelourinho é referência da “negritude” baiana, espaço relevante no panorama cultural, político e econômico da cidade; em Florianópolis, o protagonismo e resistência dão-se por meio de espaços de grupos artísticos como Cores de Aidê, os blocos afros, as escolas de samba e as práticas culturais de matrizes africanas, algumas das quais ganharam a adesão de jovens brancos universitários não oriundos de Florianópolis, como relata Alexandra Alencar em sua dissertação de mestrado intitulada *Dançando novas africanidades: diálogos com praticantes do maracatu e da dança afro em Florianópolis (2009)*. Ressalta-se, nesse contexto, os grupos Arrasta Ilha, difusor da cultura do Maracatu, e o Grupo Batukajé, de dança afro, que, aliás, tem como professora e coreógrafa uma mulher baiana que migrou há mais de 20 anos para Florianópolis.

Essa pesquisa busca refletir sobre como vivem os imigrantes baianos e baianas na região da Grande Florianópolis, no Sul do Brasil. Não é pretensão deste trabalho simplesmente reunir e informar as experiências e fatos vividos, pois a etnografia se constitui em diálogo, com a escrita fluida considerando as relações estabelecidas. Portanto, a intenção é estabelecer um diálogo a partir das experiências migratórias de baianos à luz da diáspora. E a proposta de tecer comparação entre o local de saída e de entrada é para compreensão da constituição desta pesquisa. Para tal, me apoio em autores e autoras que me ajudaram a fazer um debate acerca das diferenças e das hostilidades encontradas por esses imigrantes, como o racismo e xenofobia.

As reflexões da filósofa Sueli Carneiro (2005), ao pontuar que a escravidão corrompeu o valor do trabalho e estigmatizou a população negra, remete a pensar sobre a forma de trabalho a que os imigrantes baianos estão submetidos. De acordo com a autora, a abolição deveria ter representado uma nova ordem disciplinar e um novo contexto para os livres e ex-escravizados, mas isso não ocorreu. A desvalorização do valor do trabalho, durante a escravidão, manteve-se, para o negro, após o fim do regime, agravada pelos estereótipos de inferioridade colados a esse grupo étnico. Carneiro defende a emergência de uma nova ordem para a população negra, de forma que a racialidade – fator estrutural que marca a vida dos negros no Brasil, tanto no universo acadêmico como em outros espaços da sociedade – possa ser desconstruída. Para ela, a escrita de autores negros e negras adquire importância ímpar ao discutir, como vem fazendo, as relações raciais no Brasil.

Seguimos do pressuposto de que a racialidade vem se constituindo, no contexto da modernidade ocidental, num dispositivo tal como essa noção é concebida por Foucault. Nesse sentido a racialidade é aqui compreendida como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder. (CARNEIRO, 2005, p.56).

Partindo do pensamento de Sueli Carneiro, articulo as conversas com os interlocutores desta pesquisa, conversas essas entrelaçadas às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, religião, linguísticas, espaciais e raciais do sistema colonial/moderno e capitalista. Assim, atendo-me às escritas da existência negra tendo como condutor as vivências e experiências da população baiana vivendo na Grande Florianópolis. Como sugere a feminista Donna Haraway (1988), busco estabelecer diálogos entre saberes, olhando para meus interlocutores e interlocutoras como sujeitos corporificados, ocupantes de espaços de protagonismos, e não mais lugares estigmatizados. Os migrantes baianos da Grande Florianópolis, mesmo exercendo funções subalternizadas, se reconhecem como negros e trabalhadores que têm contribuído fortemente para o incremento econômico deste estado sulista.

As reflexões que fomentam o desenvolvimento desta pesquisa evidenciam uma afroepistemologia pensada a partir do “conhecimento desde dentro” proposto por Sheila Walker (2018, p. 34) articulando a perspectiva “afrogênica”, que “enfoca o protagonismo dos africanos e afrodescendentes como criadores de cultura, oferece uma nova imagem dos que construíram o que é o mosaico cultural sul-americano”. Portanto, as experiências de baianos e baianas que serão apresentadas ao longo desta trajetória são histórias que destacam as formas dinâmicas e inovadoras de aprimorar e viver a vida em diáspora.

No Primeiro Capítulo desta pesquisa trato das migrações internas no Brasil, levando em consideração, especificamente, a migração de baianos e baianas, vindos, em sua maioria, de cidades metropolitanas da Bahia. Nesse contexto, como fundamentadores do desenvolvimento deste trabalho, valho-me de autoras como Eunice Durham, que desponta em discussões sobre movimento migratório no Brasil, em articulação com autores como Garcia Júnior, George Martine, Aparecida Menezes e Wilson Fusco, dentre outros que, igualmente, fomentam o debate sobre migrações no Brasil.

Na perspectiva da diáspora negra, privilegio autores como Stuart Hall (2003), Manuela Carneiro da Cunha (2012), Paul Gilroy (2017) e Goli Guerreiro (2009), bem como outros estudiosos que entendem a diáspora como um movimento imbricado nas relações interpessoais, traçando paralelos entre diferentes sujeitos e lugares. Já para as questões identitárias na migração, ressalto o antropólogo Kabengele Munanga (2012) como um dos principais teóricos a embasar e contribuir para as discussões aqui postas acerca da construção de identidade dos afrodescendentes. Ainda neste capítulo, disserto sobre as práticas da colonialidade, focando o período colonial e os fatores cumulativos dessa episteme. Para tal, recorro a autores como Anibal Quijano (2009), Ramón Grosfoguel (2019) e Jean e John L. Comaroff (2001), dentre outros.

No Segundo Capítulo, “Baianos e Baianas na Grande Florianópolis”, busco refletir sobre os sujeitos etnográficos e acerca de seus modos de ser e estar em diáspora. O percurso deste capítulo passa por suas trajetórias de pertencimento e de origem, por locais que estão situados na Grande Florianópolis, pelas razões que os levaram a migrar e pelas formas como se organizam. Trago, também, as trajetórias das mulheres migrantes e a importância dessas mulheres, além de apresentar dados estatísticos populacionais.

No Terceiro Capítulo detenho-me nos aspectos da cultura baiana tais como a religiosidade, comidas típicas e formas de lazer, a partir da mobilidade desses migrantes. Por fim, no quarto e último capítulo, “Baianos, Estrangeiro: trabalho, racismo e xenofobia”, trabalho com a perspectiva de vida dos migrantes, fazendo uma análise a respeito do racismo institucional e estrutural e de situações correlatas, tanto interpessoais quanto no âmbito do espaço de trabalho.

CAMINHOS QUE TRILHEI PARA CHEGAR AOS BAIANOS

Morar no mesmo lugar escolhido para campo visando obter maior interação com as interlocutoras e interlocutores da pesquisa e vivenciar experiências praticamente comuns àquelas pessoas vindas da Bahia. Com esse propósito, em março de 2018 me mudei para o bairro Bela Vista, em São José – que escolhi como *locus* de minha pesquisa em razão da expressiva população baiana ali residente.

No processo de conhecer o bairro tratei de definir o que eu julgava ser o melhor ponto de partida para estreitar o convívio com os sujeitos da pesquisa. Comentei o fato com dona Rosália, proprietária da casa que eu havia alugado, e esta teve a ideia de me

levar ao posto de saúde. Conversei com a coordenadora, objetivando conhecer a metodologia de cadastramento de dados da população do bairro. Porém, por razões éticas e burocráticas não pude ter acesso aos dados.

Ao ser informada que precisaria esperar 30 dias por uma resposta, decidi buscar por conta própria aproximação com a comunidade, partindo de uma rede de indicações que obtive ao conhecer uma agente de saúde local, a começar pelas ruas circunscritas à sua atuação: Rua Iano, Rua Antônio Schoreder e Rua Curitiba, nas quais residem muitos baianos. Entretanto, por razões éticas, a agente de saúde não pôde me fornecer seus nomes.

Após a conversa com a agente de saúde, ainda acompanhada de dona Rosália me dirigi ao supermercado do bairro, e lá encontrei um homem baiano trabalhando no açougue e uma mulher baiana que estava fazendo compras. Foram os meus primeiros contatos.

Na mesma rua em que eu estava residindo encontrei Marli¹⁵, a minha primeira informante depois de Mara, que conheci antes mesmo de iniciar o campo. O encontro com Marli foi um momento único, de muitos e seguidos abraços, pois já a conhecia de Retiro, Coração de Maria/BA, cidade de nascimento de nós duas. A partir dessa nossa primeira conversa percebi que ali se iniciava um diálogo entre pesquisadora e interlocutora. Marli falou sobre sua vinda para Florianópolis, ocorrida após o falecimento de sua mãe, contou que residia havia três anos em São José, tendo antes morado no bairro Ipiranga, e que dividia a casa com dois sobrinhos.

No dia seguinte fui ao posto de saúde fazer o meu cadastro de atendimento e ali encontrei o baiano Palmares. Logo conversamos sobre o tempo em que ele estava residindo no bairro e sobre a saudade das pessoas que ficaram. Eu e Palmares já nos conhecíamos por sermos do mesmo distrito na Bahia. Palmares e Marli se tornaram os meus primeiros interlocutores.

A partir de Palmares, e de outro interlocutor chamado Ilton, cujas histórias serão tecidas mais adiante nesta pesquisa, compreendi que meu campo tornara-se expansível, pois em companhia deles passei a me movimentar por outros lugares da Grande

¹⁵ Os nomes utilizados para os interlocutores e interlocutoras desta pesquisa são todos fictícios, com o objetivo de preservar eticamente a privacidade e segurança dessas pessoas. O uso de algumas imagens com interlocutores/as foi autorizado com seus consentimentos. Alguns deles/as permitiram que utilizassem seus nomes reais, no entanto, a partir da minha experiência como pesquisadora, mantive com os nomes fictícios com a intenção de preservar a ética da pesquisa em relação à segurança e vida dessas pessoas.

Florianópolis, frequentando eventos organizados por eles tais como: jogos de futebol, shows com músicas típicas da Bahia, aniversários e encontros, organizados com o fim apenas de reunir os conterrâneos. Os bares também acabaram sendo um ponto de encontro, e assim fui ganhando a confiança dos migrantes baianos.

Dessa maneira, procurei seguir os caminhos etnográficos de Joseph Handerson (2015), pois a minha pesquisa se trata de uma etnografia da mobilidade, possibilitando captar informações e relações entre pessoas. Segundo Handerson:

É complexo abordar etnograficamente a mobilidade haitiana, permanecendo o etnógrafo num único lugar. Por isso, foi importante, nesta pesquisa, lançar mão de uma metodologia investigativa que desse conta da exigência do objeto dessa investigação. Para os etnógrafos interessados na mobilidade de pessoas, a etnografia multilocal permite explorar situações múltiplas em espaços sociais diferentes, bem como seguir as pessoas, acompanhando as experiências vividas em mobilidade, descrevendo a trajetória de vida delas. (HANDERSON, 2015, p. 2015).

Do mesmo modo que Handerson, fui guiada pelas experiências vivenciadas pela população baiana em diferentes espaços sociais, acompanhando e descrevendo a trajetória de vida deles.

A respeito da metodologia empregada para esta pesquisa, antes mesmo de sair a campo tracei uma estratégia com base na ideia de observação participante para alcançar meu objetivo principal: conhecer as histórias de vida desses migrantes baianos na Grande Florianópolis. Recorri à antropologia, ciência que, no meu entendimento, me possibilitaria fazer uma comparação e investigação desse fenômeno de mudança da Bahia para Santa Catarina. Neste sentido, compartilhei, inicialmente, da proposição de Tim Ingold, de que “o objetivo da antropologia é [...] o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos” (INGOLD, 2015, p.01).

Por meio de conversas, da convivência diária, procurei conhecer como esses baianos e baianas viviam, os lugares que frequentavam e nos quais costumam encontrar outras/os baianas/os, tais como barbearia, os pontos de acarajé, campeonatos de futebol e um bar localizado no bairro Barreiros - São José. Acompanhei campeonatos de futebol seguidos de festas realizadas especialmente para o público de nordestinos/as e baianos/as e organizadas por eles mesmos. Mariza Peirano (2014) afirma que a etnografia é a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica, como pontua a autora:

A empiria - eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que afeta os sentidos -, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fontes de renovação, porém não “são fatos sociais”, mas “fatos etnográficos.” (PEIRANO, 2014, p.380).

A proposta de gravar entrevistas, em sua maioria não passou de tentativa, pois a/os interlocutoras/es ficavam nervosas/os e restringiam seus relatos, omitindo situações que poderiam ser relevantes. Entretanto, algumas/alguns interlocutoras/es perceberam que falar representava a oportunidade de expor o que sentem e como vivem. No campo, a observação participante propõe uma imersão intensa, e o fato de ser uma pesquisadora baiana e negra me fez perceber que estava dentro do meu lugar de fala, trabalhando com a perspectiva “desde dentro”, proposta por Sheila Walker (2018), ao abordar a questão das diversas singularidades do protagonismo da população negra.

Relaciono minhas experiências de campo-tema refletindo sobre as vivências de Davi Kopenawa narradas em a *Queda do Céu* (2015), pensando na significação política dessa escrita pois, em muitos momentos quando eu tentava fazer as entrevistas, o meu lugar de baiana e mulher negra era marcado, com as interlocutoras/es dizendo: “você é baiana e você sabe contar a nossa história, passamos quase todas pela mesma situação quando não estamos em nossa casa”. No prefácio de a *Queda do Céu* o antropólogo Viveiros de Castros afirma:

Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa - os índios e todos os demais povos 'menores' do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas à custa do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada. (CASTRO, 2015, p.15).

Essa reflexão de Viveiros de Castro me remeteu a artigo de Ramón Grosfoguel (2016) intitulado “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatros genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, no qual o autor questiona a supremacia de um discurso positivista que prega o afastamento do pesquisador/a do “objeto” de pesquisa. Quando somente homens brancos de cinco países - França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália - pesquisavam povos de outros grupos étnico-raciais, foram esses mesmos homens quem criaram a teoria de que um suposto distanciamento produz a legitimidade científica.

O penso, logo existo de Descartes imaginava esse eu (que pensa e existe) como o sujeito branco dos cinco países do norte global. Assim, quando novas vozes entram na universidade e passam a exercitar uma produção de análise a partir de seus lugares de fala, tal produção tendeu a ser deslegitimada sob o manto de que não havia distanciamento suficiente entre pesquisador e “objeto”.

É nesse contexto que o emprego da perspectiva do conhecimento desde dentro proposto por Walker é relevante para o desenvolvimento da minha pesquisa, visto que a autora começou a estudar a sua comunidade a partir do próprio ponto de vista: “Isto é, desde dentro, e podia estudar outras comunidades da diáspora Africana com um sentimento de parentesco diaspórico [...]” (WALKER, 2018, p. 32). Dessa forma, até o próprio conceito de objeto tem que ser redefinido para sair da posição de inferioridade – aquele que é estudado para uma posição que o coloca em seu devido protagonismo, ou seja, colaborador ativo da pesquisa.

Portanto, foi a partir do convívio por quatro meses que compreendi as razões dessa mobilidade para a Grande Florianópolis e os modos de vida desses baianos nessas terras frias. De acordo com Ingold, “o objetivo da etnografia é o descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão”. (2015, p.01).

A coincidência de ter afinidade com os sujeitos de minha pesquisa caracteriza o grau de subjetividade do meu trabalho, não descaracteriza, como propõe Gilberto Velho (1987), o rigor científico no estudo da sociedade, muito menos refuta a objetividade científica. Nesse sentido, este trabalho permitiu-me mergulhar em um mundo da intersubjetividade como uma forma de negociação da realidade entre outros atores, indivíduos ou coletivos, como enfatizou VELHO (1999) em seu estudo sobre *Memória Identidade e Projeto*.

1. DEBATES CONCEITUAIS EM TORNO DAS MIGRAÇÕES INTERNAS NO BRASIL

Neste primeiro capítulo procuro fazer um debate em torno das migrações internas no Brasil a partir dos anos 1940 e 1970, quando houve um intenso fluxo migratório da população nordestina para São Paulo. Procuro fazer também uma contextualização, a partir de conceitos como diáspora, identidade e colonialidade, com o objetivo de analisar as narrativas de migrantes baianos na Grande Florianópolis.

1.2 MIGRAÇÕES INTERNAS

Na antropologia brasileira, a antropóloga Eunice Durham é uma das precursoras dos estudos sobre movimentos migratórios internos no Brasil. A autora destaca, em seu livro “A caminho da cidade”, situado nas décadas de 1940 e 1970, que o processo acelerado de urbanização e industrialização contribuiu certamente para as mudanças econômicas e sociais do país e também significou a quebra do isolamento das comunidades tradicionais, “a crise do sistema produtivo rural e da estrutura tradicional de autoridade, a negação dos velhos valores, a adoção de novos padrões de comportamento” (DURHAM, 1984, p. 9).

Os estudos de Garcia Júnior (1989) em *O Sul: caminho do roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social* revelam que, nos anos 40, o fluxo de deslocamentos de trabalhadores do campo para estados da região Sudeste do país, como o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, foi muito acentuado em razão do processo de industrialização dessas grandes cidades desses estados.

Garcia Junior mostra que o deslocamento de pessoas das regiões do nordeste para o sudeste foi significativo e marcou uma queda da população total entre 1950 e 1980. Esses fluxos migratórios teriam relação com “o declínio das grandes plantações voltadas para exportação de produtos e o crescimento do mercado de trabalho industrial” (GARCIA JÚNIOR, 1989, p.12).

Já George Martine (2014), no prefácio do livro *Migrações nordestinas no século 21*, organizado por Ricardo Ojima e Wilson Fusco, lembra que as histórias das migrações nordestinas estão relacionadas aos ciclos da borracha dos séculos XIX e XX, assim como à atração do Sul Maravilha, depois de instaurado o modelo de industrialização via substituição de importações na década de 1930. No entanto, avalia

que o principal momento da migração nordestina foi para o Sudeste, particularmente São Paulo, com a expansão do desenvolvimento econômico industrial.

Segundo Martine (2014), a implantação do polo industrial no município de Camaçari, na década de 1970, na Bahia, contribuiu para deslocamento de oportunidades econômicas sobre o território, refletindo nos movimentos populacionais. As políticas de desenvolvimento regional criadas na época provocaram a redução das migrações internas para o sudeste. No entanto, dados do Censo Demográfico de 1980 provaram que as migrações para os grandes centros metropolitanos do Sudeste continuaram crescentes significativamente na década de 1970.

De acordo com Ricardo Ojima e Wilson Fusco (2014), nos anos 1990 registrou-se uma alta no movimento de retorno¹⁶ desses migrantes, na direção Sudeste para o Nordeste, já que muitos haviam deixado a terra natal por causa das secas, fenômeno climático que atinge extensa parte do Nordeste de forma crônica. Houve movimento de retorno também no caso das chamadas migrações curtas, isto é, aquelas em que a saída se dá por prazo determinado, motivada, quase sempre, por empregos de curta duração, como os de plantio e colheita de cana-de-açúcar, e mesmo a construção civil ou outras atividades econômicas em expansão.

Nas conversas com interlocutores e interlocutoras, as oportunidades de trabalho aparecem como um dos fatores da migração de baianos para a Grande Florianópolis. A oferta de emprego no setor secundário e terciário influenciou a mudança de vários baianos que vieram trabalhar na construção do túnel Antonieta de Barros, em Florianópolis, e acabaram se fixando na região devido às oportunidades de emprego nos ramos da construção civil e do comércio. Foi, no dizer de um dos interlocutores, um movimento de “um chama o outro” e, dessa forma, conseqüentemente, há várias famílias baianas vivendo na Grande Florianópolis.

Em análise detalhada sobre a mobilidade dos nordestinos, especificamente os nascidos durante a década de 1980, Ojima e Fusco identificaram que os migrantes da última etapa nascidos na Bahia formavam o maior contingente em todas as regiões, com exceção do Norte, cuja predominância é de maranhenses e cearenses. Ao focar os fluxos migratórios da década de 1990, observaram que os naturais da Bahia mantinham a tendência da década anterior. Nesse mesmo período, a Região Sudeste continuou

¹⁶ Para Ricardo Ojima e Wilson Fusco (2014), esse retorno parece indicar a melhoria nas condições de permanência da população no Nordeste, mas também pode indicar os obstáculos de inserção dos migrantes nos centros mais dinâmicos, tanto pela menor oferta de emprego como pela maior seletividade, provocando migrações com duração mais curta, que não são satisfatoriamente identificadas pelos censos.

consolidada com a maior proporção de migrantes naturais do Nordeste. Alguns estados foram apontados pelos dois autores como tendo maior concentração de migrantes para esse destino: Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia.

Em pesquisa no banco de teses e dissertações da Capes e no Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" (Nepo) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) não encontrei estudos sobre migração da população baiana especificamente para Santa Catarina, apenas estudos sobre fluxos migratórios nas décadas de 1940 a 1970 da Região Nordeste para a Região Sudeste, além de trabalhos sobre as migrações contemporâneas.

De acordo com os estudos de Ojima e Fusco (2014) as novas configurações migratórias¹⁷, como as dos baianos para a Grande Florianópolis, começaram a ser percebidas em 2010. Contudo, não há identificação do volume por estado e cidades receptora, apenas por regiões. A Bahia desponta como a de maior fluxo de migrantes para o Sudeste e o Sul.

No estudo *Migrações e Mobilidades: repensando teorias, tipologias e conceitos*, Marilda Aparecida Menezes (2012) problematiza conceitos e tipologias atuais relevantes na produção acadêmica no contexto das migrações no Brasil, principalmente nas de áreas rurais para áreas industriais, o que, de acordo com a minha investigação, caracteriza a migração de baianos para Santa Catarina, composta essencialmente por pessoas do campo, como é o caso do município de Coração de Maria, cujos migrantes provêm das áreas rurais desse município, no qual a prefeitura é praticamente a única empregadora, além de modestos comércios locais.

Em outro artigo sobre migrações rurais, Menezes (2008) aborda uma questão de finais do século XIX entre os grandes fazendeiros de café da Região Sudeste. Naquele momento, caracterizado pelo fim da escravidão, a produção de café só vingou devido à importação de mão de obra de outros países. Além da força de trabalho estrangeira, com o fim do sistema escravista, migrantes dos estados do Nordeste e de Minas Gerais reforçaram a produção na forma de diaristas que, de acordo com a autora, eram chamados de camaradas para diferenciar das funções dos colonos imigrantes.

Menezes (2008) dirige uma crítica à produção acadêmica em razão da ênfase dada à imigração estrangeira nas primeiras décadas do século XX, deixando em

¹⁷ Para os autores, as migrações nordestinas precisam ser entendidas também a partir de suas características endógenas, ou seja, a partir de um olhar para o nordestino a fim de compreender que atualmente os fluxos migratórios não se dão apenas por fatores sócios econômicos como ocorreram para o sudeste.

segundo plano não somente os migrantes nacionais como também os negros recém-libertos. Concordo com a crítica da autora, pois constatei que são ainda poucos os trabalhos encontrados atualmente sobre migrações internas, predominando os dos autores precursores do período 1940 a 1970, além dos trabalhos de Rosana Baeninger (2011) e Gonçalves (2001).

No que tange às tipologias¹⁸, como propõe Menezes (2012), na minha pesquisa não priorizei tal investigação. Pude, porém, observar que há várias modalidades de migração. Alguns baianos chegam à Grande Florianópolis determinados a ficar apenas por uns dois anos e retornar à cidade de origem com o propósito de abrir um negócio próprio ou investir em imóveis para aluguel. Outros, que se fixaram, adquiriram casa própria e dizem não saber se voltam ou não à terra natal. Há, ainda, aqueles que não pretendem voltar devido a falta de emprego na cidade de origem, apesar de terem em mente a ideia de retornar um dia. Por fim, há os migrantes que devido ao desemprego por longo período optam por retornar às origens para não gastar as economias com aluguel.

Dessa forma, endosso os argumentos de Abdelmalek Sayad (1998), para quem a (i)migração se caracteriza como um “fato social completo” sendo seu estudo do âmbito de diferentes campos do saber. Para o autor:

A imigração é em primeiro lugar, um deslocamento de pessoas no espaço, e antes de mais nada no espaço físico; nisto encontra-se relacionada, prioritariamente, com as ciências que buscam conhecer a população e o espaço, ou seja, a grosso modo, a demografia e a geografia, e principalmente porque esta, ao tratar da ocupação dos territórios e da distribuição da população, inclina-se a anexar aquela – não é por nada que a demografia é uma questão, em parte, dos geógrafos e, em parte, dos historiadores. Mas o espaço dos deslocamentos não é apenas um espaço físico, ele é também um espaço qualificado em muitos sentidos, socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente (sobretudo através das duas realizações culturais que são a língua e a religião) etc. (SAYAD, 1998, p.15).

Para Sayad, a (i)migração constituiu-se em um objeto sociológico e antropológico. Ele destaca o volume de pesquisas existentes no Brasil sobre os italianos, libaneses e japoneses, em contraponto com a quase inexistência de estudos sobre poloneses, americanos, gregos, franceses e outros grupos étnicos. Nos anos 1960 havia poucos estudos sistemáticos sobre os judeus. Sayad, por exemplo, tem estudado a

¹⁸ Para Menezes, as reconfigurações nas migrações no Brasil, quanto a origens, destinos, duração e grupos que migram, estão exigindo uma revisão das perspectivas teóricas, assim como das tipologias – migrações nacionais, internacionais, definitivas, de retorno, sazonais, temporárias, rurais urbanas, que foram formuladas, principalmente, nas décadas de 1960 e 1970 (MENEZES, 2012, p. 23).

imigração argelina para a França e seus trabalhos fazem uma reflexão teórica sobre o processo de (i)migração, que ele define como um “processo total”, isto é, que não se deve perder de vista os vários aspectos desse processo, compreendendo desde as condições que levam à emigração até as formas de inserção do (i)migrante no país para o qual se transfere.

Segundo Sayad, os argelinos, assim como a maioria dos (i)migrantes, não encontram condições de sobrevivência em seus países. Dessa forma, constituem a categoria de emigrantes “de lá” e se tornam (i)migrantes “pra cá”. O (i)migrante é utilizado como força de trabalho e acaba por se configurar um “problema” para o país que utiliza sua mão de obra. Os estudos de Sayad sobre os argelinos possibilitam traçar um paralelo com o caso dos migrantes baianos na Grande Florianópolis, que constituem as categorias migrantes internos, pois migram de um estado para outro, configurando-se também como migrantes de “lá e cá”, por serem frequentemente identificados como estrangeiros. Lá é entendido como a terra natal e o “cá” é o não lugar, a terra dos outros como carrega o símbolo de migrantes estrangeiros sendo baianos¹⁹.

Em sua pesquisa, Sayad nos conta que os argelinos sempre serão estrangeiros na França colonizadora. O imigrante é considerado um ser “provisório”, mesmo que a provisoriedade dure três décadas. E por isso a ideia de retorno está presente na população migrante pesquisada pelo autor; os laços que se mantêm com a família, os vizinhos e a comunidade natal. De forma parecida, os migrantes baianos também carregam a ideia de retorno e estabelecem laços com seus familiares e com a cidade natal através de viagens nas férias, das redes sociais, além de optarem por morar num mesmo bairro na cidade receptora.

Maria Menezes (2012) ao pesquisar sobre paraibanos no ABC Paulista também relacionou a ideia de retorno dos migrantes com a noção de retorno em Sayad, noção esta que expressa as ambiguidades, contradições e tensões entre as condições objetivas definidas pelas estruturas socioeconômicas e os sonhos, desejos e expectativas dos migrantes. Ainda que as condições objetivas não lhes permitam retornar à terra natal, o desejo de retornar mantém-se vivo como uma marca de esperança de dias melhores, de estar próximo a parentes, vizinhos e amigos que estão fisicamente distantes.

De acordo com a autora, a pesquisa realizada na década de 1980 com migrantes do sertão da Paraíba em deslocamento para a região do ABC paulista foi compreendida

¹⁹ Os migrantes baianos em sua maioria são identificados como estrangeiros por questão da racialidade, o que ainda será tema de discussão neste trabalho.

como um descompasso percebido entre a mobilidade social e espacial. Mesmo que as migrações para áreas metropolitanas continuassem a ocorrer nas décadas de 1980 e 1990, a elas já não mais se aplicava uma tipologia de migração definitiva ou mobilidade social. A pesquisadora refere-se ao descompasso exatamente devido às novas configurações das diversidades nos espaços migratórios, que vão muito além da questão econômica ou social, uma vez que o migrante circula na região, deslocando-se entre cidades próximas, seja para morar, trabalhar ou estudar. Daí a autora eleger o termo mobilidade para designar essa nova configuração, expressão que se aplica à movimentação dos sujeitos desta pesquisa pela Grande Florianópolis.

Portanto, busco compreender os espaços em que circulam os migrantes que movem esta pesquisa, levando em consideração essas dinâmicas de mobilidade em diversos espaços “lá pra cá”, ou seja, entre Santa Catarina e Bahia. Um exemplo dessa mobilidade são os trabalhadores migrantes que vivem na região de São José, mas se deslocam para o município de Lages/SC para trabalhar na construção civil, retornando para casa nos fins de semana.

Nesse contexto, percebo a migração de baianos para a Grande Florianópolis como dinâmicas de mobilidade, pois esses sujeitos não se encaixam em tipos de migrações, sejam estas fixas ou temporárias. Os baianos vivem de uma forma flexível até mesmo nos bairros em que residem na Grande Florianópolis, pois se mudam quando o aluguel fica caro ou a casa não está adequada ou até mesmo para ficar mais próximo do trabalho. Alguns, quando passam dois ou mais anos sem ir à Bahia, às vezes decidem voltar e ficar por lá um ano, período em que constroem casas para morar ou alugar em suas cidades natais, mesmo que depois retornem para o Sul.

Baianos e baianas também se mobilizam para outras cidades no interior de Santa Catarina, geralmente onde está sendo erguida alguma construção, no caso de quem trabalha na construção civil, retornando para a Grande Florianópolis no fim de semana. Em sua tese de doutorado *Díspora. As Dinâmicas da Mobilidade Haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*, o antropólogo Joseph Handerson afirma que:

A mobilidade haitiana permite refletir sobre diferentes formas migratórias. A sua dinâmica coloca em questão a problemática atual da globalização das migrações internacionais e a relação do Estado-nação com o território, tanto a nível nacional como supranacional. A mobilidade pesquisada tem múltiplas formas, dependendo da experiência de cada sujeito. (HANDERSON, 2013, p. 89).

Nesse sentido, cada sujeito vivencia formas de mobilidades diferentes; no caso dos baianos são sujeitos que migraram tanto de áreas rurais quanto de urbanas que se movem em diferentes espaços da Grande Florianópolis com narrativas e modos de vidas singulares, que apesar de serem brasileiros passam por questões relacionadas ao nacionalismo, vivenciando situações de conflitos por serem de outro estado.

Handerson também relaciona a mobilidade do Haiti a fatores históricos, mencionando o período colonial, quando escravizados africanos ali se fizeram presentes através do comércio transatlântico, e as lutas pela independência e liberdade dos escravizados, que se constitui em “uma nova cultura marronnage²⁰, de mobilidade e migração” (HANDERSON 2015, p. 67). Podemos relacionar a experiência de mobilidade do Haiti a partir do período escravocrata com o contexto brasileiro, como observou Marilda Menezes (2008) em crítica à ausência, nos estudos migratórios no Brasil, dos escravizados. Esse mesmo descaso se deu no Haiti. Na tese de doutorado de Janaina Santos (2019)²¹ as experiências com senegaleses e haitianos na Grande Florianópolis também circulam no mesmo contexto histórico. Santos dá ênfase em sua tese às historicidades das tradições diaspóricas desde o Haiti e Senegal, mostrando que há séculos relações, imaginários e vivências se atualizam nas experiências atuais. E no caso de Senegal as emigrações se relacionam ao período colonial e se estendem ao período pós-colonial, do mesmo modo que ocorreu na maioria dos países africanos.

1.3 PENSANDO A DIÁSPORA

A temática da diáspora e suas transversalidades compreendem um estudo relevante na sociedade contemporânea, uma vez que perpassa entre passado, presente e futuro. Para o Brasil, especificamente, a análise histórica da formação do país por meio dos mais diversos processos migratórios é fundamental para se compreender realidades atuais no âmbito global. Stuart Hall (2003) em *Pensando a Diáspora (Reflexões sobre a terra no exterior)* trata a diáspora como um conceito relacionado fundamentalmente às

²⁰ Joseph Handerson (2015) caracteriza *marronnage* como uma palavra espanhola *cimarronada*, que se refere ao fenômeno iniciado no regime colonial, quando os africanos e seus descendentes escravizados na Ilha São Domingo fugiam dos trabalhos forçados e das condições impostas pelo sistema colonial, assim os fugitivos eram denominados de *marron*. E até os dias atuais no Haiti se usa a palavra *marron* para os haitianos que estão fugindo em escala regional ou (trans)nacional por alguma situação relacionada à política, ao jurídico, à feitiçaria do vodu, às brigas entre familiares e amigos.

²¹ SANTOS, Janaína. Pessoas e Mundos em Movimento: migrantes haitianos e senegaleses na região da Grande Florianópolis (SC). Doutorado em Antropologia Social. UFSC, 2019.

noções de alteridade e diferença. Estas, no entanto, são vistas como desigualdades nos processos de deslocamentos. O autor conceitua o movimento diaspórico com base na identidade cultural que, para ele a identidade não é fixada no nascimento:

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão "mundano", secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades - os legados do Império em toda parte - podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento - a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor. (HALL, 2003, p. 28).

O conceito de diáspora de Hall contribuirá para reflexão sobre os laços familiares de baianas e baianos com as cidades natais, na Bahia, e seu novo lugar na Grande Florianópolis. E nos propõe pensar sobre as relações que, de alguma forma, se perpetuam do ponto de vista cultural e antropologicamente simbólicos, pensando sobre a constituição brasileira da diáspora africana no século XVI, com o tráfico de africanos de diferentes origens geográficas e étnicas. Assim, é importante estabelecer relação com o trabalho de Manuela Cunha (2012) *Negro, estrangeiro: os escravos libertos*, que retrata as idas e vindas dos africanos e descendentes libertos na diáspora; a forma como foram estigmatizados, mesmo estando em seus países de origem; a solidariedade entre os que saíam e os que chegavam; a troca de mercadorias entre os negros comerciantes da Bahia e da África. Assim, faço um paralelo com os migrantes baianos que são tratados como estrangeiros dentro de seu próprio território. Segundo Paul Gilroy,

Reconhecer o histórico intercultural do conceito de diáspora e sua transcodificação pelos historiadores da dispersão negra no hemisfério ocidental continua a ser politicamente importante, não apenas na América do Norte, onde a história de seu empréstimo poderia ser usada para expor à longa e complicada relação entre negros e judeus na política radical, mas também na Europa, onde o etíopianismo e afrocentricidade têm denotado as mesmas feições sionistas e antissemitas (GILROY, 2017, p. 394).

Nesse sentido, a diáspora é um movimento que funciona através das relações interpessoais e culturais interligando as diferenças de sujeitos/as, dos lugares e não lugares no mundo globalizado (HALL, 2003). Conforme este autor, a diáspora também se apoia sobre uma concepção binária de diferença, que para ele está fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção do "outro", ou seja, de um contraste rígido entre o de dentro e o de fora. Segundo Hall, a diferença não

funciona através de binarismos, fronteiras veladas, a diferença é essencial para os significados relacionais e posicionais que são cruciais para as culturas.

Portanto, a relevância deste trabalho envolve a problemática da diáspora, dos fenômenos das diásporas africanas. Pensando sobre a primeira diáspora africana da chamada modernidade, o trabalho da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012), sobre as idas e vindas de pessoas negras escravizadas, revela brasileiros e africanos libertos que viveram a diáspora entre a Bahia e Lagos, na atual Nigéria. A autora nos convida a pensar na experiência de viver como estrangeiro mesmo estando em seu lugar de origem, sobre as questões sociais e raciais, os lugares e não lugares dos sujeitos presentes nesses fluxos migratórios internos.

Para pensar sobre a segunda diáspora, dialogando com Marilise dos Reis (2010) em seu artigo *Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo*, essa diáspora para Europa e Américas, decorrente dos processos de colonização e das lutas de descolonização dos séculos XIX e XX foi um deslocamento que ocorreu de forma voluntária pelos africanos em busca de emprego e melhores condições.

A noção de terceira diáspora é proposta por Goli Guerreiro (2009) a partir de sua pesquisa na cidade de Salvador, analisando a primeira década do século XXI. Ela discute sobre o hibridismo que caracteriza os processos culturais das cidades atlânticas, marcadas pelos deslocamentos de símbolos negros circulados pela comunicação. Guerreiro afirma que o mundo atlântico é marcado por uma particularidade, que se originou na diáspora negra configurada na escravidão e em confrontos, mas também em trocas e diálogos. O conceito de terceira diáspora de Guerreiro se relaciona com a relevância nas diferenças das culturas proposta por Stuart Hall. Conforme a autora:

A terceira diáspora é um mergulho nas práticas culturais das cidades atlânticas, através de conexões, analogias e contrastes que busca iluminar o momento atual da diáspora no contexto da globalização e do circuito eletrônico de informação que produz trocas e recriações em várias dimensões das culturas negras. (GUERREIRO, 2009, p. 01).

Esse mergulho nas práticas culturais proposto por Guerreiro e Hall serve para analisar os meios de trocas coletivas que circulam entre os migrantes baianos e baianas a partir de suas falas, de costumes vivenciados, como alimentação e as músicas que escutam aliadas a uma simbologia praticada no cotidiano que os relacionam à Bahia. Paul Gilroy (2012), a partir de experiências das comunidades de colonos negros do

Reino Unido, mostra que os negros forjaram uma cultura complexa a partir de fontes discrepantes, através de expressões simbólicas.

Dessa forma, formando a unidade de elementos culturais diversos que eram mais do que apenas um símbolo poderoso, pois concentrava a intimidade diaspórica lúdica que tem sido característica marcante da criatividade transnacional do Atlântico negro. A música e sua popularidade expressavam laços de filiação e afeto que circulavam “as histórias descontínuas de colonos negros no Novo Mundo” (GILROY, 2017, p. 59). Do mesmo modo, a música tem sido uma expressão simbólica que caracteriza a mobilidade de baianos e baianas.

A proposta de apresentar a constituição da primeira diáspora até a terceira diáspora como denominada por Goli Guerreiro, contribuiu para caracterizar a diáspora baiana como uma composição de todas as diásporas anteriores, pois mesmo os deslocamentos atuais, apesar de serem voluntários, ainda carregam os traços dos contextos coloniais. Os deslocamentos não são voluntários quando ocorrem por fatores sociais, econômicos e trágicos. Essa terceira diáspora apresentada é exatamente o que estabelece trocas de expressões culturais do seu local de origem para o novo lugar em que vivem.

1.4 REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE NA MIGRAÇÃO

Stuart Hall (2006) enfatiza em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, publicado originalmente em inglês em 1992, que um tipo diferente de mudança estrutural estava transformando as sociedades modernas no final do século XX:

Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. (HALL, 2006, p. 9).

De acordo com Hall (2006), não existe uma identidade plena unificada, completa e segura, argumentando que uma identidade coerente é uma fantasia, pois somos a todo tempo confrontados por sistemas de significações e representação cultural que se multiplicam de forma desconcertante e por cambiantes identidades possíveis. No

entendimento de Hall, podemos nos identificar com todas as identidades - ao menos temporariamente. Os estudos de Hall, bem como de outros autores, deram suporte à reflexões ao longo desta pesquisa, principalmente em relação às cambiantes identidades dos migrantes baianos, pois a identidade dos baianos é confrontada por diferenças culturais e muitos usam da conveniência para assegurar a permanência nos empregos ou para se relacionarem melhor nos lugares em que vivem .

Assim, ao invés de tomar a identidade por um fato, algo definido, os migrantes a negociam a partir da criação/recriação de práticas culturais, usam da conveniência (abrandamento do sotaque, adoção de hábitos ou posturas dos locais) como estratégia de aceitação, ao mesmo tempo em que articulam outras para conservar suas memórias de pertencimento. Dessa forma, deveríamos, ao contrário, pensá-la como uma produção constante, pois nunca se completa e está sempre em processo de constituição interna, e não eternamente à representação. Esse aspecto problematiza a autoridade e autenticidade que a expressão identidade reivindica como sua. Contudo, o autor concorda que:

A manutenção de identidades radicalizadas, étnico-culturais e religiosas, é obviamente relevante à auto compreensão dessas comunidades. O fator da "negritude" é decisivo para a identidade da terceira geração de afro-caribenhos, assim como é a fé hindu ou muçulmana para a segunda geração de certos asiáticos. Mas certamente essas comunidades não estão emparedadas em uma Tradição imutável. Assim como ocorre na a maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta as experiências migratórias. (HALL, 2003, p. 66).

Para Hall, a identidade da diáspora que aqui se pretende não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento da diversidade e heterogeneidade necessárias: por uma concepção de identidade que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridização. As identidades de diásporas são as que estão constantemente produzindo e reproduzindo novas, por meio da transformação e da diferença.

Da forma como propõe Hall, a perspectiva diaspórica da cultura pode ser percebida como uma subversão dos modelos culturais tradicionais pautados para a nação. “Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o lugar” (HALL, 2003 p. 36).

De acordo com Kabengele Munanga:

A construção de identidade nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, não creio que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros considerando os que vivem em contextos socioculturais diferenciados. (MUNANGA, 2012.p. 11).

Conforme Munanga afirma, é necessário mostrar a diversidade contextual, pois todos vivem em contextos socioculturais diferenciados, por isso a relevância de considerar três fatores como componentes indispensáveis na construção de uma identidade ou de uma personalidade coletiva, que são:

1º) O fator histórico, que para Munanga aparenta ser o mais importante para a constituição do fundamento cultural, e que liga os elementos diversos de um povo através de sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade. Por isso, o fundamental para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longe possível.

2º) O fator linguístico, que evidencia que a crise não foi total, uma vez que nos terreiros religiosos de matrizes africanas persiste uma linguagem que serve de comunicação entre os humanos e os deuses (orixás, inquices) e que continua a ser fator de identidade. Nas demais categorias foram criadas outras formas de linguagem ou comunicação, como estilos de cabelos, penteados e estilos musicais, que são marcas de identidade.

3º) O fator psicológico, de acordo com Munanga, nos leva a perguntar se o temperamento do negro é diferente do temperamento do branco e se podemos considerá-lo como marca de sua identidade. Tal diferença, se existir, deve ser explicada a partir, notadamente, do condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas, como propuseram os racialistas.

Portanto, de acordo com Munanga, é louvável a ideia de valorização da identidade do negro hoje, em todos os seus aspectos, visto ser ela capaz de promover um retorno às raízes do negro bem como oferece condições para um futuro diferente, com espaço para protagonismos negros. Hoje, o negro reverteu o desprezo que caracterizou esse pertencimento e o transformou em fonte de orgulho. Então, a negritude aparece como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo. Esclarece o autor:

A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro. A palavra foi despojada de tudo o que carregou no passado, como desprezo, transformando este último numa fonte de orgulho negro. (MUNANGA, 2012, p. 52/53).

Michel Agier (2001) aponta para uma antropologia das identidades que foi efetivamente constituída abordando seu objeto de maneira contextual, relacional, construtivista e situacional. De acordo com a abordagem contextual, não existe definição de identidade em si mesma. Os processos identitários não existem fora de contexto, são sempre relativos a algo específico que está em jogo.

De acordo com Agier (2015), a história das identidades, a humanidade inteira, é uma sucessão de migrações de acasos e de acomodações. E, por fim, um colocar-se em relação sempre arbitrário de um ser em movimento e de um lugar indefinido “sobre a superfície da Terra”, no termo de um encontro que só a posteriori pode dar os ares de evidência e de verdade incontestável, conforme o autor.

Na verdade nenhum humano foi “autoctaniano” e todas as fronteiras foram sempre instáveis. Todas as histórias de povoamento que etnólogos estudam mostram isso: o primeiro chega, “já está lá” quando outros chegarem; ele se transforma em “sempre lá”, a partir de um ponto de vista relativo e estratégico diante dos que virão, isso ao preço de uma operação que congela e essencializa o ser em movimento, uma operação que chamaríamos hoje em dia de “parada na imagem” e que fixa a identidade do espaço (o “território”) de modo arbitrário (AGIER, 2015, p. 69).

O autor propõe não confundir muros com fronteiras, assim como não se deve confundir uns com os outros, pois existe tanta diferença entre fronteira, ao mesmo tempo limite e passagem em um muro, sinônimo de fechamento recíproco, quanto entre alteridade e identidade. É esse duplo excesso que Agier deseja compreender, o que vai da fronteira incerta ao muro, e da relação de fechamento identitário e, finalmente, até o “desaparecimento” do outro, ou seja, dessa alteridade sem a qual as identidades não podem mais existir socialmente.

Nesse sentido, para neutralizar o fechamento identitário convém rebatizar com novo nome o estrangeiro, descobrir através de diferentes exemplos como é o sujeito-outro. Este sujeito-outro é sem identidade a priori, pois a perdeu com a sua partida e seu exílio, e ele está ainda em vias de procurá-la ou de reconstruí-la. “Mas ele é também aquele ou aquela que, ‘aqui e agora’, rompe a fronteira e perturba a ordem normal e rotineira das coisas” (AGIER, 2015, p. 25). A discussão de Agier permite elaborar uma

reflexão em relação aos migrantes baianos, quando estes são vistos como estrangeiros por conta da cor da pele e por serem aqueles que rompem fronteiras e desestabilizam a estrutura local com seus protagonismos a partir das expressões culturais.

1.5 AS PRÁTICAS DA COLONIALIDADE NO CONTEXTO DA MIGRAÇÃO E DIÁSPORA

Para entender parte das narrativas migratórias de baianos e baianas é necessária a contextualização de alguns conceitos que fundamentam as transformações do período colonial. Essas transformações são decorrentes de fatores cumulativos de ações coloniais, por isso o conceito de colonialidade é importante para analisar as narrativas dos migrantes baianos, mostrando que o colonialismo continua através de práticas específicas capitalistas de poder. Assim, o conceito de colonialidade de Aníbal Quijano (2009) relaciona-se com o contexto de pessoas em movimento e experiências diaspóricas, como no caso dos migrantes baianos que vivenciam cotidianamente o racismo, a xenofobia e outras práticas discriminatórias como linguagem. Quijano, assim define a colonialidade:

É um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2009, p. 73).

A partir do emprego do conceito de colonialidade cabe trazer um esclarecimento sobre o significado e a importância do colonialismo e da descolonização, portanto, faz-se mister distinguir colonialismo, colonialismo moderno e colonialidade, conceitos problematizados por autores contemporâneos dos estudos decoloniais, como Ramón Grosfoguel e Nelson Maldonado-Torres.

Segundo Maldonado Torres (2019), o colonialismo pode ser entendido como a formação do contexto histórico dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser compreendido como aspectos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; enquanto colonialidade pode ser entendida como uma lógica global de desumanização, que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais.

Conforme o autor, a descoberta do Novo Mundo e as formas de escravidão que instantaneamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos eventos-chave que contribuíram como fundação da colonialidade. Assim, outra forma de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental.

A tese básica apresentada por Walter D. Mignolo (2017) – no espaço específico do discurso sobre a colonialidade, como especificado em seu artigo *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade* – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas, enquanto oculta, ao mesmo tempo, o seu lado mais obscuro, a “colonialidade”. A colonialidade, portanto, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade.

Aimé Césaire, em *Discurso sobre o Colonialismo* (1971), diz que o racismo evolui de forma constante, tanto que parece que Hitler continua vivendo, ou seja, evoluindo em direção ao nazismo. Carlos Moore (2012) vai ainda mais além, ao enfatizar que cada vez o racismo recua estrategicamente, como aconteceu recentemente no Brasil, por meio de uma ferrenha oposição do ponto vista político e sociológico. Porém, quando há o enfraquecimento das forças de oposição, ele recomeça, ganhando novos espaços e evoluindo, ou seja, o racismo nunca recua de forma definitiva. Isso fica explícito na forma como os migrantes baianos são discriminados em razão da “raça” e local de origem.

O artigo *Naturalizando a Nação: Estrangeiros, Apocalipse e o Estado Pós-Colonial*, de autoria de Jean e John L. Comaroff (2001), serve aqui como ilustração. O texto em questão parte da ocorrência de um incêndio que se alastra na província do Cabo, na África do Sul, ganhando ampla repercussão midiática ao atribuir a culpa pelo ocorrido a uma planta estrangeira. Inegavelmente, o artigo provoca reflexão acerca de como migrantes estrangeiros e não estrangeiros são retratados ou vistos pelos países e cidades receptoras. Segundo os autores:

O discurso então mudou bruscamente de rumo, fixando-se em uma etiologia que ganhou força extraordinária: fosse qual fosse a causa inicial do incêndio, o fogo atingiu proporções calamitosas apenas devido à presença de plantas estrangeiras invasoras que queimam mais e mais facilmente do que a flora nativa. Conselheiros do governo diziam que até pode ser verdade que o fogo é uma “parte natural” do ecossistema do Cabo, mas o fato é que a presença de estrangeiros invasores havia modificado significativamente aquele sistema (COMAROFF; COMAROFF, 2001, p. 61).

Essas questões relacionadas aos estrangeiros, sejam pessoas ou plantas, nos fazem refletir sobre o contexto atual da sociedade, o retrocesso na conquista de direitos civis, na reconfiguração dos sujeitos/as e cidadãs/os, as fronteiras, o pertencimento e a linguagem que dá voz a formas de discriminações, preconceitos culturais, racismo e a xenofobia como estão marcados nas narrativas de vidas dos migrantes baianos na cidade receptora. E relaciona também com o *Vigiar e Punir* de Foucault (1987), pois os corpos que são dominados e marginalizados são corpos específicos simbólicos; são estrangeiros, são migrantes baianos; são corpos negros, e o biopoder está presente nessas práticas e ações biopolíticas que permitem que o racismo continue estabelecendo vínculos ao poder soberano de vigiar e punir “os corpos dóceis”.

Nesse sentido, e como também propõe Jurema Werneck (2003), fazendo uma articulação com Segato (2006), pensar o lugar do povo negro e marginalizados nas experiências diaspóricas em seu próprio território fazendo uma reflexão sobre a transformação mundial, que no tocante do encontro com o outro, denota a necessidade de se compreender a alteridade, tanto pelo viés do reconhecimento individual e coletivo, e por isso a relevância de pensar e construir uma abordagem antropológica para a viabilização de políticas públicas institucionais no país.

Para Munanga (2015), tanto as antigas migrações, associadas ao tráfico negreiro e à colonização dos territórios usurpados, quanto às novas migrações pós-coloniais convivem com efeitos perversos da globalização econômica, geram problemas na convivência pacífica entre diversos e os diferentes. Para o autor, esses problemas resultam em práticas racistas, xenofobia e todos os tipos de intolerância, especialmente religiosas. As consequências de tudo isso engendram as desigualdades e se caracterizam como violação dos direitos humanos, principalmente o direito de ser ao mesmo tempo igual e diferente (MUNANGA, 2015, p. 21).

Portanto, a reflexão proposta por Frantz Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*: “defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas” (FANON, 2008, p. 85). Esse princípio proposto pelo autor nos leva novamente a pensar sobre a situação atual no Brasil, dando visibilidade pública a essa realidade que sempre esteve presente na sociedade brasileira e nunca passou despercebida. O atual governo propõe um espaço legítimo ao racismo, homofobia, misoginia existentes e historicamente estruturantes da nossa sociedade.

Como explicitado por Franz Fanon, não compreender ou se posicionar como uma sociedade racista realmente leva ao mascaramento de diversos problemas, como é o caso do Brasil. O último país da América a abolir o sistema de escravidão, a sociedade brasileira, no entanto, até os dias atuais, estrutura-se com base em políticas universais reproduzindo ideais eurocêntricos. Para Munanga (2015) muitos estudiosos/as da Antropologia contribuíram para esse conceito universal de sociedade através das “correntes e grandes paradigmas”²², por estudar a cultura africana e colocar os negros em comparação com os brancos. No caso, os negros para serem considerados civilizados teriam que se aproximar aos brancos, assim escondendo todo sistema escravocrata que foi constituído para a população negra. O autor afirma:

A memória da escravidão no Brasil é ora esquecida ou negada, ora descrita negativamente como simples mercadoria ou uma força animal de trabalho sem habilidades cognitivas. A construção da memória da escravidão começa por justificativas ideológicas. Estas apresentam a escravidão como gesto civilizador para integrar o africano na “civilização humana”. E para justificar essa missão era precioso atribuir ao africano “abstrato” as qualidades tais como a preguiça, libidinagem, vagabundagem, deslealdade etc. que apenas o chicote da escravidão poderia corrigir. Esse retrato depreciativo forjado contra os escravizados foi por força da pressão psicológica introjetado pelos sujeitos escravizados que acabaram por aceita-lo como fazendo parte de sua natureza humana negra. No entanto, essa construção memorial da escravidão teria sido feita positivamente incluindo numerosos aportes dos escravizados na economia brasileira colonial, no povoamento do país e nos diferentes domínios da cultura. (MUNANGA, 2015, p. 29).

Os constantes atos de violências que vivenciam os baianos nos fazem perguntar que civilização é essa²³ que não admite conviver com as diferenças? De acordo com Munanga (2012), é importante considerar a situação colonial nas suas características e legitimações discursivas, pois o conceito de situação colonial aparece como dinâmicas se caracterizando em uma convivência de forças entre vários autores sociais dentro da “colônia”, sociedade globalizada, separada em dois campos antagônicos e desiguais: a sociedade colonial e a sociedade colonizada.

A sociedade colonial teme a ruptura da ordem e do equilíbrio estabelecidos em seu favor. Para que isso não ocorra, encastela-se, intocável, explorando e pilhando a maioria negra, utilizando-se de

²² Ler Kabengele Munanga: Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos (2015).

²³ Para compreender sobre os conceitos de civilização e de modernidade, ler o artigo de Nelson Maldonado-Torres (2019) sobre Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas.

mecanismos repressivos diretos (força bruta) e indiretos (preconceitos raciais e outros estereótipos). (MUNANGA, 2012, p. 25).

Todavia, é relevante mencionar que a região Sul do Brasil foi colonizada por imigrantes europeus que demonstram dificuldade em lidar com migrantes oriundos de territórios diferentes, mas no caso específico, estrangeiros de territórios afrodiáspóricos, como africanos e haitianos e até mesmos os baianos, que são tratados como estrangeiros, porque, em sua maioria, são pessoas oriundas da população negra. Essa dificuldade ainda pode ser referente à ideia de nação homogênea europeia, já que os imigrantes europeus vieram exatamente para contribuir com o processo de embranquecimento na região e no Brasil.

Assim, a dificuldade é evidenciada em alguns momentos da pesquisa explicitado no capítulo 4, referente aos “*trabalhadores vagabundos*”: o caso do dia 29 de abril de 2018, quando migrantes trabalhadores baianos são chamados por policiais militares de forasteiros informando que aqui não é a terra deles para fazer qualquer tipo de manifestação cultural. Em estudo de Manuela Carneiro da Cunha (2012) *Nem cidadãos nem estrangeiros: os africanos libertos*, contribui para fazer uma analogia com a forma como atualmente trabalhadores migrantes negros são tratados pelo Estado. A autora mostra que africanos eram os principais alvo de suspeição e não tinham proteção legal do seu país de origem. A justificativa era que os pretos libertos eram provocadores de tumultos e comoções durante o período de escravidão.

Seguindo a perspectiva de diáspora de Stuart Hall (2003), as narrativas vivenciadas por migrantes fazem parte de uma ruptura histórica – mundial, a colonização a que o autor se refere é algo mais que direto em algumas regiões do mundo pelas potências imperiais, e que são reformuladas na modernidade capitalista europeia, ou seja, as fronteiras de “*lá pra cá*” da emergente modernidade capitalista global.

Isso quer dizer que as relações entre colonizadores e colonizados sempre foram “deslocadas e descentradas por outro conjunto de vetores – as ligações transversais ou que cruzam as fronteiras dos Estados-nação e os inter-relacionamentos Global/local que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação” (HALL, 2003 p. 113).

Grosfoguel (2008), em *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*, compreende que o colonialismo não foi superado e que as novas práticas do colonialismo permanecem seguindo transições globais, em termos geográficos e políticos permanecendo em condição de oprimidos. Conforme o autor:

É aqui que reside a pertinência da distinção entre “colonialismo” e “colonialidade”. A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial. (GROSFUGUEL, 2008, p. 55/56).

De acordo com os argumentos de Hall (2003) e Grosfoguel (2008) sobre os aspectos globais e em relação ao poder do Estado que não se encontra apenas na figura do Estado-Nação, mas perpassa as nacionalidades, construindo sujeitos a partir de seus interesses e interferindo na vida das pessoas tão ou mais que os Estados-Nações. Portanto, o poder do Estado-Nação está sendo realocado, e suas características de Estado estão se evidenciando em novos lugares e se afastando dos espaços nacionais. O Estado Nacional não funciona mais como marco social, político e ideológico primário das populações que vivem dentro de suas territorialidades. É o que Trouillot (2001) argumenta, se os Estados-Nações não têm retrocedido apenas para preservar suas fronteiras, pois as fronteiras continuam como uma ferramenta fundamental de soberania nacional, e que delimita a própria produção dos estados-nações: os países.

Relaciono a argumentação de Trouillot com o artigo de Jean e John L. Comaroff (2001), que mostra a atuação do estado-nação enquanto fronteira, delimitando quem pode ou não permanecer no território a partir da correlação entre espécies de plantas estrangeiras e imigrantes ilegais. Jean e John apresentam como o Estado-Nação está sempre em uma forma não definida, devido a sua atuação com excesso de autoridade em relação aos estrangeiros, realizando operações em estabelecimentos para prender imigrantes ilegais, mostrando a inspiração de uma política de imigração baseada na norte-americana.

Os autores supracitados argumentam a partir de uma escrita com base em uma perspectiva especificamente africanista, que é uma tendência do Estado-nação pós-colonial, a qual “não é algo definido”, ou seja, é uma expressão singular. Isso porque a expressão se refere a uma forma histórica, categoricamente polissêmica de organização

política em movimento. Jean e John explicam o fato de que a África do Sul corresponde ao último país que subsumiu a essa categoria de diversas organizações políticas, o país revela com muita ênfase as obsessões atuais da pós-colonialidade, a partir de divergências colocadas com o objetivo de transformar uma organização política moderna em tempos neoliberais. Assim, os estrangeiros, sejam eles como plantas ou como pessoas, agregam-se em si, sob as condições de soberania e autoritarismo do Estado-nação, sendo as principais divergências da demarcação de fronteiras e do pertencimento. A natureza estrangeira revela uma linguagem que dá voz a novas formas de discriminação no cerne de uma cultura de “pós-racismo” e de direitos civis.

Assim, Jean e John Comarof (2001) enfatizam as tentativas das compulsões que invadem diferentes domínios de ser e estar no mundo coletivo: invadem os esforços para chegar a termos relevantes com a intenção de construir um sentido de pertencimento, de uma comunidade moral e material em circunstâncias que agregam a diferença; inundam controvérsias cotidianamente amargas a ponto de as pessoas afirmarem vários tipos de identidade quando reivindicam direitos e interesses. Os autores mostram que essas invasões excessivas de diferentes domínios muitas vezes são tomadas por discursos públicos ideal de constituições do século XXI, sobre proteção de direitos individuais, e assim o governo, as organizações não governamentais e cidadãos agem em nome de uma sociedade civil; da coletividade.

Georges Balandier (2014) em *A situação colonial: abordagem teórica*, enfatiza que a situação colonial traz problemas ao povo subjugado, a partir de um jogo concedido à administração que representa a suposta nação tutora defendendo interesses locais. O ponto de vista do autor vai ao encontro dos argumentos dos Comaroff (2001) no que diz respeito à delimitação de quem pode ou não pode permanecer no território. Essa delimitação, atualmente, é bem enfática em alguns países da Europa e nos Estados Unidos, que perseguem imigrantes, contradizendo assim a ideia que tentam passar midiaticamente, de Estados que amparam a diversidade.

Balandier (2014) afirma que a atuação do Estado é uma premissa teórica e, assim não pode ser posto em suspensão. O processo colonial gera um impacto devastador sobre os estados colonizados da forma que qualquer estudo, em áreas da antropologia, filosofia, história e sociologia sobre a realidade social atual precisa levar em consideração o que o autor se esforça por delimitar “a situação colonial”; choque entre civilizações, entre raças produzido em situações específicas. A relação entre país

colonizador e país colonizado deve ser entendida como um sistema cujas partes são indissociáveis. A situação colonial mostra quais dados fundamentais de todos os problemas devem ser tratados. Isso relevando aspectos econômicos e políticos, mas não apenas estes: a colonização produz e ampliam divisões sociais entre os grupos, divisões étnicas, raciais e religiosas.

É necessário que pesquisadores deixem de lado seu primitivismo e perseguições etnológicas para exclusivamente preocupados por especulações teóricas sobre o destino das civilizações, pois foi de uma forma desigual que antropólogos trataram da “situação colonial”. É importante observar as adaptações e resistências da população, mas também pensar em condutas inovadoras que quebrem os padrões referentes à economia colonial, assim como as resistências que advêm do país colonizador.

Nesse cenário, Rita Lauro Segato (2006), pensando em uma antropologia relativista, propõe revisar a maneira como nós antropólogos entendemos a noção de relativismo, devido ao fato de recorremos com frequência ao “relativismo” de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como universal. Com isso, na maioria das vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fragmentam a unidade dos povos que estudamos, pois “não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas” (SEGATO, 2006, p. 217).

A autora refere que, mesmo que os grupos ou aldeias sejam poucas sempre haverá interesses que se chocam, que são diferentes, e a partir desse viés que os direitos humanos fazem ecoar as vontades diversas, considerando a coletividade. Assim, proponho uma perspectiva que é crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, com ênfase nas teorias epistêmicas sobre o pensamento de fronteira de Grosfoguel (2008). Para tal, é fundamental distinguir o lugar epistêmico e o lugar social que o autor propõe:

O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. As perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder envolvidas. (GROSFOGUEL, 2008, p. 46).

Portanto, a sociedade receptora tem uma tendência em aceitar os migrantes apenas enquanto força-trabalho, discriminando as multiplicidades de sentido em uma perspectiva migratória que transgride as expectativas da sociedade. Assim, a circulação de baianas e baianos na Grande Florianópolis se constitui por meio de seu protagonismo através de expressões simbólicas que marcam as trajetórias de vidas nesse movimento afrodiaspórico. Nesse sentido, no próximo capítulo será apresentado o cotidiano desses baianos e baianas que migraram para a Grande Florianópolis. A abordagem está fundamentada em algumas discussões teóricas apresentadas neste capítulo e joga foco em situações em que os sujeitos desta pesquisa se deparam com o racismo estrutural, manifestado como um atravessamento de seus corpos e suas vidas no seu cotidiano.

2. BAIANOS E BAIANAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS

Neste capítulo apresento as experiências de meus interlocutores e interlocutoras na Grande Florianópolis. Para acompanhá-los, ao logo dos últimos meses oscilei, vivendo como eles e elas, a liminaridade²⁴ de contínuas fronteiras. Por diversos momentos surgiram conectividades de forma operante em relação às trajetórias e vivências de pertencimentos religiosos, às histórias orais e os movimentos de performances, aos usos da baianidade e da diáspora, às danças, às músicas, aos encontros, aos cafés e almoços em suas casas, enfim, múltiplas formas de conexões criadas e vivenciadas entres homens, mulheres e crianças baianas e nordestinas.

A partir das experiências vivenciadas em campo, inspiro-me em estudos sobre sociabilidade, subjetividade e alteridades para analisar alguns dos depoimentos colhidos durante minhas observações no período de quatro meses, nos quais pude constatar todo envolvimento, movimento de organização, sociabilidade, resistência e subjetividade dos baianos que vivem na Grande Florianópolis, especialmente no município de São José - SC, no bairro Bela Vista.

Em que pese a grande diversidade de interpretações acerca do conceito de diáspora, aqui me atenho ao sentido de movimento global. A antropóloga Sheila Walker²⁵ (2019), em sua estada em Salvador /Bahia, declarou, em entrevista, ser de suma importância que os afrodescendentes de movimentos afrodiaspóricos ultrapassem as identidades coloniais para nos vermos de uma maneira única. Dessa forma, definimos os deslocamentos de baianos para Grande Florianópolis de diáspora, e aqui em especial a migração baiana, que abrange sistemas organizacionais micro e macro de uma visão universal vivenciadas por esta comunidade.

Para conhecer os homens e mulheres que vieram da Bahia, construí dois quadros com os perfis de migrantes homens e mulheres (Quadro 1 – perfil dos migrantes baianos, Anexo 1). Dos 15 homens migrantes entrevistados, 14 deles se autodeclararam negros,

²⁴ Conceito de Michel Agier (2015), que designa literalmente o limiar (*limen*) e o entre-dois, a liminaridade define a fronteira sob seu aspecto ritual, ela marca passagem de um limiar e a entrada em uma “lei” diferente para cada ator que aí se encontra e que ali assume novas identidades (AGIER, 2015, p. 72).

²⁵ Entrevista de Sheila Walker ao site Alma Preta disponível em <<https://almapreta.com/editorias/realidade/identidade-negra-universal-e-a-de-afrodescendentes-da-diaspora-diz-antropologa?fbclid=IwAR2eBfHAOYkWIAqs2jK40N8pZl4mRCNNIpILj1yWWIQBsTa4WLLK4bk-YiI>>. acesso em 20 jul. 2019.

com idades entre 25 e 50 anos; nove vieram da cidade de Coração de Maria/BA e sete deles residem no bairro Bela Vista, sendo ainda cinco deles trabalhadores da construção civil. Os demais são provenientes das cidades de Irará, Feira de Santana, Serrinha, Simões Filhos e Salvador e trabalham no setor terciário. Apenas quatro dos entrevistados completaram o ensino médio.

Os perfis das mulheres (Quadro 2 – perfis das migrantes baianas. Anexo 2) contempla 12 das mulheres com as quais mais tive oportunidade de conversar. Todas se autodeclararam negras, têm idades entre 28 e 50 anos, e pelo menos duas delas concluíram o ensino superior. Dentre essas mulheres, quatro são de Coração de Maria (BA) e três residem no bairro Bela Vista, em São José/SC.

A circulação de baianos e baianas se articula a partir de suas trajetórias em movimentos e protagonismos, através de expressões simbólicas, algo perceptível em bairros em torno e no Bela Vista, o qual se caracteriza como “Segunda Bahia”, por ali viver uma extensa população de baianos e que assim também se reconhecem, pois agem como se estivessem no lugar de origem, o Estado da Bahia. Heitor Frúgoli (2007), em suas reflexões sobre Simmel, mostra que a sociabilidade acontece a partir da associação de indivíduos formando redes relacionais e atuando na interação de propósitos e interesses como iguais.

2.1 A SEGUNDA BAHIA

O bairro Bela Vista, localizado no município de São José, na Grande Florianópolis, é chamado pelos baianos de segunda Bahia por aglutinar a maioria dos migrantes desse estado, mas também em razão da presença de uma imensa população negra, que não se restringe aos migrantes negros e nordestinos. Essa aglutinação se deve ao complexo industrial em que se constitui a Grande Florianópolis e, conseqüentemente, à opção por fixar residência próximo ao local de trabalho, bem como se estabelecer, no caso dos recém-chegados, próximo aos migrantes já assentados nessas regiões.

Figura 1 – Mapa de Santa Catarina – localização do campo de pesquisa na região da Grande Florianópolis em destaque no mapa.



Fonte: Adaptação da autora através da imagem disponibilizada do FOXSPRESSTM²⁶ (2018).

Historicamente, o município de São José²⁷, localizado na Grande Florianópolis, é a quarta cidade mais antiga de Santa Catarina, tendo sido colonizado por 182 casais açorianos que ali chegaram em 26 de outubro de 1750. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2019) esses colonos eram oriundos das Ilhas do Pico, Terceira, São Jorge, Faial, Graciosa e São Miguel. O município foi ainda um dos primeiros núcleos de colonização alemã. Antes dessa ocupação, o território era habitado por indígenas carijós.

De acordo com dados do IBGE, a população de São José é estimada em 246.586 habitantes, destacando-se como o quarto município mais populoso de Santa Catarina. O município é constituído por três distritos: São José, Barreiros e Campinas. O centro histórico é um complexo arquitetônico que guarda características dos séculos XVIII, XIX

²⁶FOXSPRESSTM. Disponível em: <<https://lumepa.blogspot.com/2018/08/mapas-de-santa-catarina.html>> Acesso em 19 de ago. 2019.

²⁷ São José (SC). Prefeitura. 2014. Disponível em: <<http://www.pmsj.sc.gov.br>> Acesso em: 07 jan. 2019.

e XX e onde ficam localizadas as rotas gastronômicas. A base de sustentação da economia josefense está fundamentada na indústria, comércio, prestação de serviços e construção civil, mas também as atividades de pesca artesanal, maricultura, produção de cerâmica e agropecuária são listadas como atividades distribuidoras de renda.

De acordo com estudos de Marley Deschamps e Paulo Delgado (2014) acerca de fluxos migratórios nacionais em Santa Catarina, ao se considerar os setores de atividades em que os migrantes estão ocupados, na Grande Florianópolis, identificou-se uma forte atração do setor industrial catarinense sobre os imigrantes. Para os autores, a maior participação da indústria de transformação entre os imigrantes registra-se a mesorregião Norte (27,8%). Porcentual inferior a 20% ocorre apenas nas mesorregiões Serrana e Grande Florianópolis. O comércio é a segunda atividade mais atraente entre os imigrantes, com um porcentual de 18,9%.

Deschamps e Delgado constataram que a construção civil tem uma extensa participação “entre os imigrantes oriundos do Nordeste (13,9%) e do Paraná (13,0%) [...] a construção civil ocupa a terceira posição dentre as principais ocupações dos migrantes interestaduais” (2014, p. 15). Compreende-se assim a expressiva comunidade baiana que se aglutinou significativamente no bairro Bela Vista, embora haja uma quantidade maior de baianos residindo e trabalhando em Florianópolis, conforme se verifica na Tabela 1 sobre a população nordestina.

Tabela 1 - População Nordestina na Grande Florianópolis.

Nascimento	Total	Homens	Mulheres
Região Nordeste	13433	6837	6596
Maranhão	1365	619	746
Piauí	582	268	314
Ceará	2338	1252	1086
Rio Grande do Norte	666	282	384
Paraíba	816	385	431
Pernambuco	1790	791	999
Alagoas	929	563	366
Sergipe	453	246	207
Bahia	4494	2431	2063

Fonte: Elaborada pela autora com base no IBGE (2010).

Os migrantes nordestinos em Santa Catarina estão espalhados por vários municípios, sendo a maior concentração em Florianópolis. Contudo, é no bairro Bela

Vista, município de São José, que conseguimos ter a dimensão da presença desses migrantes, como é possível observar na Tabela 2.

Tabela 2 - Migrantes Nordestinos no Estado de Santa Catarina e nos Municípios da Grande Florianópolis.

Estado/Município	Total de migrantes	Masculino	Feminino
Santa Catarina	59.273	31.000	28.273
Florianópolis	8.081	4.058	4.022
São José	3.302	1.735	1.568
Palhoça	1.179	636	543
Biguaçu	868	407	462

Fonte: Elaborada pela autora com base no IBGE (2010).

A Tabela 3, abaixo, reúne o número de migrantes baianos por município e escancara a aglutinação desse grupo no município de São José, que detém um total de 1.100 migrantes, número inferior apenas ao de Florianópolis (2.872). Em São José, a concentração dos migrantes baianos dá-se, como já apontado, no bairro Bela Vista.

Tabela 3 - Migrantes baianos na Grande Florianópolis.

Município	Total de migrantes	Masculino	Feminino
Florianópolis	2872	1532	1340
São José	1100	623	477
Palhoça	267	152	115
Biguaçu	255	124	131

Fonte: Elaborada pela autora com base no IBGE (2010).

O bairro Bela Vista reúne um número expressivo de pequenas indústrias de parafusos para móveis, serralherias, construtoras, lojas, clínicas, grandes redes de supermercado, além de restaurantes, entre outros. Dentre essa diversidade de atividades econômicas, o comércio tem empregado a maioria dos migrantes, principalmente os procedentes da Bahia. Chama atenção à significativa população oriunda de um mesmo

município baiano, o de Coração de Maria, fato que constatei no decorrer do desenvolvimento do trabalho de campo.

A Figura 2 (abaixo) traz destacada a área em que se localizou o meu campo de pesquisa. Os pontos em vermelho indicam os bairros em que circulei durante o trabalho de campo. O bairro destacado foi onde residi nos quatro meses de campo. Os círculos pontilhados em amarelo, no bairro Ipiranga, correspondem aos espaços Acarajé e Cia e à CEASA, em Barreiros, locais em que os baianos trabalham.

Figura 2 – Mapa com a localização dos trabalhos de campo



Fonte: Elaborada pela autora com imagens disponibilizadas no Google MAPS (2019).

A presença expressiva da população baiana de Coração de Maria, como apontou Santos (2015) em sua monografia sobre mulheres rurais, está ligada também às transformações nas relações de trabalho e cidadania no campo. Em outras palavras, essa movimentação para a Região Sul pode estar relacionada à precarização e à desigualdade social. Carmem Helena Foro (2007) elenca outros fenômenos sociais no meio rural que podem explicar essa migração, tais como o envelhecimento das pessoas, com a redução da taxa de natalidade, e o movimento de saída da juventude do campo para os centros urbanos periféricos, principalmente jovens que saem em busca de outras perspectivas de vida.

No entanto, é preciso ter em conta que cidades como Coração de Maria passam por um processo de urbanização e não são lugares exclusivamente rurais. É necessário pontuar essa questão para evitar aquilo para o qual alerta Hall (2006) no tocante às sociedades das periferias:

As sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que são lugares “fechados” – eticamente puros culturalmente tradicionais e “intocados” até ontem pelas rupturas de modernidade – é uma fantasia ocidental sobre “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo ocidente que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, incluindo o ocidente, e a “periferia” também está vivendo seu efeito pluralizado, embora um ritmo mais lento e desigual. (HALL, 2006, p. 79-80).

Eunice Durham (1984), por sua vez, sugere que nenhuma migração deve ser compreendida simplesmente como um deslocamento geográfico, visto que resultam também na movimentação dos espaços e das relações sociais. Para a autora, as pessoas migram para localidades onde tenham conterrâneos, amigos e/ou parentes, formando redes de relações sociais construídas pela migração, estruturadas do mesmo modo que nas comunidades das quais saíram.

Ao encontrar um conterrâneo e lhe informar que eu estava fazendo um trabalho antropológico sobre os migrantes baianos na Grande Florianópolis, ele comentou: “você veio para o lugar certo, aqui, no bairro Bela Vista, chamamos de segunda Bahia: tá todo mundo de vários municípios, de Coração de Maria/BA, no ‘Bela’”, apelido carinhoso atribuído ao bairro .

O Bela Vista, apesar de conhecido como um bairro violento nas décadas de 1980 e 1990, à medida que foi se desenvolvendo urbanisticamente, abandonou gradualmente o contexto periférico em aspectos tais como nível de emprego, moradia, benfeitorias locais etc. Hoje percebe-se uma queda vertiginosa da violência, o que deu ao bairro uma atmosfera de tranquilidade que aproxima os moradores, facilitando a convivência em meio à diversidade religiosa, econômica e étnica. Podemos citar, por exemplo, o convívio respeitoso e pacífico entre igrejas neopentecostais, evangélicas, católicas e centros espíritas e terreiros de religiões de matriz africanas, para além de lojas de artigos religiosos. A relação dos donos de comércio com suas clientelas é pautada por uma confiança “à moda antiga”, com a manutenção de cadernetas para registro dos débitos

onde a palavra ainda tem seu valor. Os moradores preservam ainda o hábito de se cumprimentarem ao se encontrar.

Talvez tenham sido estas as razões que levaram os migrantes baianos a escolherem o bairro para viver, não obstante, essa discussão também nos leva para outro lado, que designaremos de “pós-chegada dos migrantes baianos”, remetendo a Norbert Elias e John L. Scotson (2000) em *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Essa aparente convivência pacífica mostrou-se dicotômica ao impor-se aos migrantes como intolerantes, pois essa convivência só é permitida para os estabelecidos. Nesta pesquisa não avanço nos argumentos dos autores, entendendo que as dinâmicas cotidianas de migrantes baianos e população local são diferenciadas, embora suscitem aproximações à ideia dos autores.

O bairro Bela vista foi constituído pelas Companhias Habitação Popular (COHAB) como um projeto do governo federal. Hoje, a maioria das casas sofreu alterações e modificações. As casas no padrão classe média e aquelas com terrenos no fundo, com a chegada dos baianos, ganharam construções anexas, que são alugadas para baianos, haitianos e pessoas de outras regiões.

2.2 A BAHIA NÃO SAI DE MIM

Após algumas observações, e já familiarizada no bairro Bela Vista, fui convidada para participar de eventos que, além de agregar um número grande de baianos, entre mulheres, homens e crianças, reunia comida e música, em clima de comprometimento e integração. Isso propicia o surgimento de um sentimento de pertencimento a um lugar e a pessoas mesmo fora de sua origem, que ali é criado pela comunidade em diáspora.

Retomo aqui Osmundo Pinho (1996) e sua “Ideia de Bahia”, concordando quando ele afirma que, nós, baianos, e a Bahia somos entrelaçados/as de sentimentos diferentes em relação a outros lugares do Brasil e do mundo, que são marcados através de histórias específicas com conteúdos positivos especiais. Esses conteúdos também entrelaçados por uma ideologia que age como um mapeamento para organizar socialmente tensões contraditórias. Esta ideologia é um alicerce para formação política de domínio, que se perpetua de múltiplas ferramentas simbólicas que são negociadas no mercado global de cultura.

Assim, a partir de entrevistas com interlocutores e interlocutoras que vivem no bairro Bela Vista, e utilizando a etnografia e a história oral, aqui, além de apresentar as histórias de vida dos baianos e baianas, faço uma tentativa de dialogar com a noção de pertencimento e identidade dessas pessoas. Para compreender o contexto em relação às questões sociais e subjetividades, criei duas tabelas com dados de baianos e baianas, com o objetivo de conhecer o perfil social dos migrantes na Grande Florianópolis. No entanto, apenas apresentarei histórias de migrantes a quem tive oportunidade de acompanhar com mais frequência em seus trajetos para o trabalho, em casa e nos momentos de lazer.

As questões sobre identidade e pertencimento também serão destacadas ao longo deste capítulo, que segue orientado pelas indagações que me levaram a pesquisar sobre migrantes baianos. Como vivem esses baianos e baianas na Grande Florianópolis? Por que migraram? Como são tratados pela cidade receptora? As respostas a essas perguntas estão em suas experiências de vida. No entanto, me atendo também às categorias elencadas de análises a partir de perfis dos migrantes, como raça, classe, gênero, idade, religiosidade e território (Quadro 1 – perfil dos migrantes baianos. Anexo 1).

No campo, muitas vezes eu parecia me entrelaçar com os modos de vidas dos baianos, pelo simples fato de ser baiana. Dessa forma, a partir do quadro 1 (anexo) e de conversas com essas pessoas, passo aqui a escrever sobre a história de um povo que migrou, aparentemente não deixando as suas experiências e vivências da terra natal, trazendo para o novo lugar toda a bagagem multicultural, isso porque reproduzem seus modos de vidas como se estivessem na Bahia. E agora terei oportunidade de traduzir o que vi durante quatro meses a partir de um “conhecimento desde dentro” conectando com a perspectiva “afrogênica” (WALKER, 2018).

Objetivo apresentar o deslocamento de baianos semelhante às experiências afrodiáspóricas, isso por compreender a diáspora como uma junção de elos, e não fragmentos isolados, pois as experiências dos afrodescendentes se interligam em diversos países, não só pelo contexto da escravidão, mas também pelo transbordamento de aspectos culturais como comidas, festas, instrumentos musicais, músicas, danças e religião.

Uma das primeiras pessoas da Bahia com quem tive contato foi o Ilton. Iniciamos aproximações desde a Bahia, quando ele se encontrava em férias visitando a família. Ilton tem 33 anos, estudou até a 6ª série, é oriundo do município de Coração de

Maria/BA, mais especificamente do distrito de Retiro, zona rural da cidade. Migrou para Florianópolis em 2004, deixando para trás a esposa e seu filho, que se juntaram a ele um ano mais tarde. A família reside no bairro Jardim Atlântico.

Inicialmente, começou trabalhando na construção civil, mas, vislumbrando oportunidade de negócios na concentração de baianos e nordestinos, tornou-se um dos responsáveis pela organização de festas, que têm seu ponto alto na vinda de artistas do Nordeste, em sua maioria, baianos. A partir disso começou a empreender como produtor cultural e abriu um bar na Rua Santo Antônio, em Barreiros, onde ocorriam shows nos fins de semanas para o público nordestino. O bar, no entanto, encerrou suas atividades por conta da reclamação dos vizinhos. Segundo Ilton:

No início trabalhava em obra construção civil, mas agora trabalho com eventos. Com a quantidade de baianos e nordestinos comecei a organizar shows na Grande Florianópolis, trazendo a música da Bahia com cantores de lá. Os shows acontecem a cada três meses, até Pablo cantor de arrocha²⁸ famoso nacionalmente já veio aqui cantar para comunidade”. A ideia surgiu a partir de um jogo de futebol na Arena São José e aí iniciou uma articulação com uma amiga de Serrinha/BA. Os eventos geralmente acontecem em casas de shows como a Celeiros Beer, em Biguaçu. No bar vem nordestino de Pernambuco, Ceará, Alagoas, Piauí, Sergipe, Bahia, para ficar jogando “conversa fora”²⁹, pois pra gente é uma forma de estar juntos e matar a saudade de casa. (Ilton, diário de campo, maio de 2018).

Infelizmente, quando cheguei ao campo as festas não estavam mais acontecendo a cada três meses devido às reclamações. O bar conta com espaço bem amplo, com uma mesa de sinuca no meio, algumas mesas menores e cadeiras. No dia da minha visita, o som estava alto tocando forró e as pessoas que ali estavam dançavam, sorriam e gritavam ao mesmo tempo, dizendo ter “saudade de nossa terra”. E também me perguntavam por que não estava fazendo pesquisa com eles. Chegaram dois irmãos baianos que moram na Rua Santo Antônio para jogar sinuca.

Repentinamente, chegou uma baiana, dona de um bar no Jardim Atlântico, para pegar uma caixa de som emprestada. Ilton contou que ela era proprietária de um bar próximo do Sapé³⁰, e começou a listar os bairros em que residem os baianos:

²⁸ É um gênero musical originário da Bahia, especificamente da Candeias/BA, suas influências são do estilo brega e romântico com um toque de sensualidade. Os instrumentos musicais mais utilizados para compor o ritmo arrocha são: teclado arranjador; guitarra e saxofone. O ritmo arrocha ganhou fama nacionalmente através do cantor Pablo conhecido como o criador do ritmo.

²⁹ É uma expressão popular que significa falar sobre qualquer coisa nos momentos de encontros e lazer.

³⁰ Sapé bairro de Florianópolis fica próximo ao bairro Jardim Atlântico. O sapé é localizado entre o Monte Cristo e Portela bairros periféricos de Florianópolis.

Aqui tem baianos espalhado nessa ilha toda, mas a gente às vezes se encontra (começou a listar os bairros): Monte Cristo; Jardim Atlântico; Morro do “Macaco”; Agrônômica; Caeira Saco dos Limões; Costeira; Barra da Lagoa; Rio Tavares; Tapera; Itacurubi; Morro do Quilombo; Morro da Queimada; Morro da Carvoeira; Serrinha; Trindade; Pantanal; Córrego Grande; Ribeirão da Ilha. E em São José, nos bairros, Zanelato; Barreiros; Ciniro Martins; Potecas; Ipiranga; e o Bela Vista. Reunimo-nos sempre, tem até uma associação em Forquilha de nordestinos, mas não foi nada documentado ainda, na época só por conta de dois nordestinos que saíram candidatos a vereadores. (Ilton, diário de campo, maio, de 2018).

A partir da narrativa de Ilton e da relação com seus conterrâneos no bar é possível compreender que a condição de mobilidade não representa, portanto, desenraizamento, desagregação familiar, mas, antes, uma constante recomposição e ressignificação de suas redes de relações sociais. A saudade de casa, da família é minimizada por meios de expressões e reconfigurações para não esquecer o seu lugar de origem. O próprio termo “arrocha” para os baianos é uma expressão que significa estar juntos arrochados através de um ritmo musical que circula com afetos, risos e muitas danças entre os migrantes baianos e não baianos.

Como enfatiza Menezes (2012), o migrante constitui-se nas tensões e ambiguidades de várias categorias em diversos espaços sociais. Dessa forma, não se trata de analisar as opções de permanecer ou sair, por uma condição de trabalho ou outra, por um lugar ou outro, mas de compreender como os sujeitos tratam de forma subjetiva essas possibilidades objetivas de trabalho e vida.

Os lugares de memória, pertencimento simbolizam as redes de relações de amizades, familiares e de vizinhança, o que faz o migrante em cada momento de circularidade transformar-se, e assim constituindo o seu próprio fazer-se, ou seja, de sua base identitária como veremos adiante com o migrante João, que não abandonou alguns dos hábitos que colocava em prática no mês de junho na Bahia.

No dia 23 de junho de 2018 fui para uma festa junina na casa de João em Palhoça/SC, no bairro São Sebastião, acompanhada de Iracema, uma baiana que trabalha em uma loja de artigos para presentes dentro de um supermercado no bairro Bela Vista, cuja administradora é a baiana Mara. João é baiano de Coração de Maria, também da zona rural, tem 26 anos, é carpinteiro de profissão e não completou o ensino médio. Ele é um dos baianos brancos com quem tive oportunidade de conversar um pouco mais. Casou-se com uma moça do interior de Santa Catarina. O quadro em anexo com o perfil dos homens migrantes, como é o caso do João, é relevante para perceber

que a maioria dos migrantes não completou o segundo grau e trabalha em setores como a construção civil.

João monta e acende fogueira de São João todos os anos. Quando cheguei em sua casa já estavam em função de bolos, bebidas e amendoim. Ele, sua esposa e a madrinha estavam fazendo pamonha e a Iracema começou a ajudar mexendo a canjica. As crianças lavavam o amendoim que veio da Bahia. O marido de Makota (madrinha do João) descascava o milho. Cada um fazendo uma coisa para festejar, mais tarde, o São João.

Makota pergunta: você sabe fazer pamonha? Eu: não, a minha avó que fazia, eu só ajudava. Então ela mostrou como fazer: “A pamonha é feita com milho triturado, depois passa na peneira para ficar só a polpa grossa e a fina faz a pamonha – tempera com sal e açúcar e coloca a polpa na palha de milho, amarra e coloca na panela grande para cozinhar”. Para fazer a pamonha são necessárias duas pessoas, uma para colocar a polpa na palha e a outra para amarrar. Em seguida, João colocou milho para cozinhar. Na casa tinha outros baianos: o padrinho, a madrinha, o filho do padrinho. Aliás, apenas a esposa dele e a filha da Makota, que nasceu no hospital regional em São José, não eram baianas.

Certamente, fazer pamonha não é um ato qualquer na cozinha, e como baiana posso afirmar, a partir de experiências com minha avó, que sempre dizia: alguém tem que ajudar para sair bem-feita e saborosa. A cozinha fica cheia: é a tia que corta as palhas de milho e prepara para colocar as polpas, a outra que limpa e tritura o milho, a avó ou mãe que prepara a polpa e a/o neta/o que segura a palha do milho. O ato de cozinhar entre baianos é um momento de afeto e solidariedade. Embora a prática de cozinhar para o outro não seja hábito exclusivamente de baianos, na Bahia, quando isso acontece, transforma-se em um caráter de cuidado, de amizade, de querer bem, de estar junto e celebrar com o seu vizinho/a as datas comemorativas, principalmente as festas juninas.

Figura 3 - Canjica de milho feita por João e Makota.



Fonte: Santos (2018).

João diz: tenho saudades de casa, mas é 100% muito bom viver aqui, pois consegui oportunidades que jamais conseguiria se estivesse lá:

Casei, tenho um filho de 7 anos de outro relacionamento, o meu filho nasceu no Hospital Universitário - HU, a mãe do meu filho é mineira. Acendo a fogueira nos dias 23, 24, 28 e 29, São João e São Pedro. Faço isso há 4 anos para não perder a tradição, para que não acabe, pois se não os meus filhos não irão conhecer. Não pretendo voltar para Bahia, pois aqui vivo bem financeiramente. Penso se todos ensinassem suas tradições o mundo estaria melhor por conta do respeito, da cultura de cada povo, as pessoas têm de conhecer outras tradições. Em uma simples coisa que faço em casa chamo os baianos e muitos brigam entre si, mas é às vezes, isso é comum em todo lugar. (João, diário de campo junho de 2018).

Figura 4 - Mesa com comidas típicas de São João.



Fonte: Santos (2018).

Similarmente, por algumas horas, se não tivesse noção do lugar, eu poderia dizer que estava em algum interior da Bahia. A mesa estava farta com bolo de milho, bolo de

fubá, puba³¹, bolo de aipim, amendoim, licor e pé de moleque³², além disso, estavam ao som de Adelmário Coelho e Mastruz com Leite (bandas de forró nordestinas).

Rosaria, da região do Meio Oeste de Santa Catarina, da cidade de Caçador, esposa de Joaquim, de Coração de Maria, que é tio de João, me disse: “viver com baiano é a melhor sensação possível, porque baiano é exagerado, gosta de fartura, de comprar para não faltar e as pessoas têm que ser bem servidas quando chegam na casa de baianos, seja de afeto ou comida”.

Figura 5 - Fogueira de São João na casa do João em Palhoça.



Fonte: Santos (2018).

De maneira idêntica à Bahia, tradicionalmente por volta das 19h acende-se a fogueira de São João. A casa já estava toda arrumada com comidas típicas, licores e as músicas nordestinas. Próximo à fogueira, João e seu irmão Raimundo disseram que: “esse ano de 2018, a festa não está sendo animada como a do ano anterior, pois a nossa mãe faleceu, e ela estava junto o ano passado, portanto tá sendo muito triste.” Lembrei-me que conhecera a mãe deles e que tivera a oportunidade de conversar com ela sobre estar morando aqui e sobre sua visita aos filhos, seu encantamento pelo lugar, que a fez não voltar mais para Bahia.

Da casa de João fui convidada para a casa do irmão dele, que mora ao lado. Raimundo me mostrou a casa que acabara de construir para si, aliás, construída pelo irmão, que apreendeu a profissão de pedreiro e carpinteiro quando veio morar na

³¹ Puba é uma massa que é extraída da mandioca e tem uma textura bem parecida com a farinha de tapioca. Quando comida pura, essa massa tem um sabor levemente azedo por conta do processo de fermentação.

³² O pé de moleque é um doce original da culinária brasileira que surgiu por volta do século XVI com a chegada da cana-de-açúcar à Capitania de São Vicente. É feito com açúcar, amendoim torrado, manteiga e leite condensado. Em Minas Gerais é muito conhecido pela sua produção artesanal.

Grande Florianópolis. Ele também trabalhou na construção civil, mas atualmente é representante comercial. Casou-se e tem uma filha. Na sua casa construiu um fogão à lenha. Disse-me que era pra não se esquecer da sua vida no interior da Bahia. Tem outro irmão que mora no mesmo bairro, mas em rua diferente, e todos os parentes que migraram moram próximos. Retornamos para casa do João e mais baianos chegaram, alguns primos, todos conversando e lembrando as festas juninas e de suas vidas no interior da Bahia. Para eles um grande momento de encontros e reencontros.

Figura 6 - Fogão de lenha na casa de Josias, irmão de João.



Fonte: Santos (2018).

Portanto, a partir das falas de João, de sua narrativa e a relação de união e coletividade com seu irmão e conterrâneos podemos entender que o lugar é uma construção social resultando como âncora dos sujeitos sociais e das instituições nos extremos do espaço e tempo, como proposto por Trajano Filho (2012). Nesta coletividade, a partir de suas falas, os costumes vivenciados, como alimentação, as músicas que escutam, ancoradas a uma simbologia que os levam à Bahia de forma reconfigurada e muitas vezes físicas e imaginadas, que constituem as relações entre os lugares, sentimentos de pertencimentos que revelam sempre a interdependência entre os dois termos lá e cá.

Trajano Filho (2012) assegura que os lugares, pessoas e grupos conectam-se por laços indissociáveis.

“A identidade do eu e o sentimento-certeza de fazer parte de um grupo estão sempre entrelaçados aos lugares e às paisagens (físicas e imaginadas) de modo que a localidade está sempre subsumida no pertencimento” (TRAJANO FILHO, 2012, p. 17/18).

Assim, é possível o entendimento de que mesmo que João não alimente o sentimento de voltar para Bahia, a sua relação com o lugar é uma atividade central nas

construções de suas narrativas que preservam o passado, o presente e o futuro, isto é, a forma com que se relaciona com a Bahia não tende a desaparecer com sua permanência na Grande Florianópolis.

Sem dúvida, os símbolos de valorização coletiva e autovalorização, para além da cultura de massas, através de sua baianidade se destacam do resto da população local. Nesse sentido, as relações com os lugares como um campo de expressão e comunicação nos ajudam a entender os espaços temporais da diferença antológica entre os sujeitos que se entrelaçam através de um lugar, mantendo e reproduzindo sentimentos de pertencimento que formam uma ponte ligando a algo que, aparentemente, está separado de forma radical.

2.3 MULHERES MIGRANTES GRANDES POTÊNCIAS

As experiências de mulheres migrantes envolvem deixar a Bahia, residir e trabalhar na Grande Florianópolis e deparar-se com novas dimensões do ser nominado de baiana (ou baiano). Tudo isso me colocou mais perto da experiência dessas “conterrâneas”. Como Denise Jardim (2009) com seu trabalho sobre *A experiência da diáspora Palestina e as relações de gênero*, também busco “visibilizar” as mulheres da Bahia que se mudaram para a Grande Florianópolis em busca de trabalho. Diferentemente do caso estudado pela autora citada, a mudança das mulheres baianas nem sempre encontra no ato de acompanhar o marido a justificativa para seus deslocamentos.

Gláucia Assis, no trabalho intitulado *Estar Aqui, Estar Lá... uma cartografia da vida entre o Brasil e os Estados Unidos*, expressa que “o fato de ser mulher e compartilhar do universo do gênero feminino, conhecer valores, acompanhar a mudança de algumas pessoas, participar das redes familiares” (ASSIS, 2002, p. 15) foi decisivo em seu “olhar” sobre o objeto. Tal qual Assis, observei que as relações de gênero são muito presentes nos processos migratórios e muitas vezes passam despercebidos.

A partir de Assis (2003) e Diniz (2009) os estudos de imigração adotaram e incorporaram a perspectiva do gênero e as diferenças entre homens e mulheres migrantes começaram a ser questionadas. As mulheres não migram apenas acompanhadas de seus companheiros, elas migram devido a falta de oportunidade, independência financeira, por perspectivas de vida melhor e realização de sonhos, como concluir o ensino superior. Nos Quadros 1 e 2 em anexo, referentes ao perfil das

migrantes, é possível perceber as diferenças entre homens e mulheres. A maioria das mulheres tem entre 28 e 50 anos, concluiu o ensino médio, e pelo menos duas ou três delas têm ou estão cursando formação superior.

Embora a porcentagem de homens baianos que migraram seja maior, as mulheres se destacam no contexto migratório pelas redes de relações que são construídas entre elas e pelas transformações relacionadas à perspectiva de vida. A partir da narrativa de uma das interlocutoras podemos compreender a importância das mulheres nesse processo, pois elas, na maioria das vezes, são as principais responsáveis pela agregação familiar, são elas quem puxam e iniciam, em muitos momentos, o movimento migratório, conseqüentemente articulando a rede social de solidariedade e amizades.

A interlocutora Mara, de 28 anos, natural de Coração de Maria/BA chegou em 2008 a São José, onde já residiam uma irmã e o cunhado, este também da mesma cidade, oriundos todos de áreas rurais. Mara veio com o objetivo de conseguir um emprego e estudar, e logo começou a trabalhar em um supermercado, no qual trabalhavam também outras baianas, vindas de diferentes cidades e que, como ela, vieram em busca de trabalho. De imediato matriculou-se em um curso técnico de farmácia. Em seguida, começou a estudar administração. Em 2018, ao concluir o ensino superior, Mara já atuava como administradora. É proprietária de uma loja no bairro Bela Vista, localizada dentro de um supermercado, em sociedade com o marido, que é catarinense, embora seja ela a assumir as rédeas do negócio. Essa interlocutora faz parte de uma rede social a qual emprega algumas conterrâneas e indica migrantes recém-chegadas para vagas de emprego.

Em um domingo de abril 2018, Mara fez um almoço em sua casa. A mãe veio da Bahia para sua formatura. Passei alguns dias em sua casa e, no sábado, véspera do almoço, acompanhei-a em um passeio em Angelina com sua família. No domingo acordamos cedo para preparar o almoço - vatapá, galinha cozida, arroz branco, feijão, molho de pimenta. Antes de iniciar os preparativos, Mara foi pegar emprestada uma panela maior para cozinhar o vatapá e o feijão. Ficamos as três na cozinha para iniciar a “função”, como disse dona Joana, que às 7 da manhã fez o café e organizou os alimentos para o almoço, pois Mara e o marido haviam convidado amigos/as locais para degustar da comida baiana.

Enquanto dona Joana conduzia e manipulava os alimentos eu observava seus gestos e a preocupação para que tudo ficasse perfeito. Teria que sair perfeito, pois Mara

estava tempos sem ir à Bahia, assim como seus amigos, então, para ela, ao comer as pessoas sentiriam-se em casa.

Pouco antes das 11h30min estava tudo pronto e os convidados começaram a chegar: a baiana Noelma, sua sogra, esposo e cunhada foram os primeiros a chegarem, seguidos logo depois por uns amigos e uma tia de Noelma, a Eliene. Mara recebe os/as amigos/as: “gente, a casa é pequena, mas sempre cabe mais gente, é só arrumar direito, tem o sofá, pega mais cadeira”. A mesa foi colocada logo na entrada da porta, encostada na parede ao lado do sofá, assim como as mesas e cadeiras que Mara e o marido pegaram emprestadas do condomínio.

Finalmente, às 12h30min, o almoço foi servido e foi feita uma fila para organizar. A conversa, as caras e gestos eram de alegria e Noelma disse: “saudades de casa; aqui comida baiana só se come de ano em ano, se uma pessoa viaja anualmente, ou se algum parente vem visitar”. A mesa estava típica de almoço do interior da Bahia, especificamente do lugar que Mara morava, Retiro – Coração de Maria/BA. Almoçando e conversando, Mara e Noelma lembravam dos parentes que estavam no interior da Bahia, da saudade e dos laços que ficaram. “É como se estivesse me transportando para a Bahia comendo comida baiana aqui”. Dona Maria convida todas as pessoas para irem para Bahia.

Mara se recorda do tempo em que morava na casa da avó, uma casa enorme, no interior da Bahia (Retiro, Coração de Maria), e depois construiu uma casa nos fundos. A casa era de taipa, mas naquela casa velhinha, naquele lugar, ela disse ter sido muito feliz. Isso ela contou se acabando em risos, com os olhos cheios d’água. As camas, lembrou, eram de cimento, pareciam uns túmulos:

Lá eu fazia uns travesseiros de palha de bananeira e costurava com linha, tinha uns bichos dentro, eu via, mas não tirava por conta do trabalho que iria ser. A gente carregava água do tanque com balde na cabeça. Estar lembrando o passado com minha mãe que veio me visitar é muito gratificante, pois hoje é tudo diferente. Embora não possa sair com ela diariamente por conta da loja, mas ela sai visitando todos os baianos e baianas que conhece, até agendei com antecedências as visitas. (Mara, diário de campo, abril, de 2018).

A partir de das narrativas de Mara com seus familiares e amigos pode-se depreender que a migração, dentro das redes sociais, é vista não como decisão racional de um indivíduo, mas como uma estratégia de grupos familiares, de amizade, vizinhança, nos quais as mulheres se inserem ativamente, construindo e transformando as relações ao seu redor.

Aparecida Amorim (2012) conjectura acerca da centralidade do conceito de *habitus* elaborado por Pierre Bourdieu, com objetivo de compreender o impacto da migração internacional na vida de homens e mulheres participantes desse processo. Para a autora, quando os agentes sociais emigram carregam consigo uma percepção acerca do que seja o lugar e toda uma posição de ação que lhes foi orientado de forma profunda pela sua cultura, ou seja, levam consigo sua cultura, demonstrada no *habitus* incorporado internalizado, porque o *habitus* é visto como uma sequência de princípios fundamentais inscrita na história sociocultural em que homens e mulheres movimentam-se e constroem os lugares onde se inserem.

Na casa de dona Nzinga, baiana de Serrinha/BA, 41 anos, residente no Córrego Grande (bairro de Florianópolis), vive toda a sua família, composta por marido, dois filhos e uma filha. No entanto, ela migrou primeiro, em 2014, sendo seguida, depois, pelos filhos e o esposo. Nzinga foi recebida em Florianópolis por uma amiga que já residia em uma quitinete com capacidade para abrigar duas pessoas. Mesmo assim, ela dormia embaixo da mesa, até que conseguiu um emprego e se estruturou para receber o resto da família. Hoje, ela trabalha em uma adega como auxiliar de serviços gerais:

Eu trabalho de serviços gerais, eu encaro não fico encostada no trabalho, pois na verdade nós somos baianos, somos trabalhadoras e gostamos de trabalhar e isso me sinto feliz, meus filhos também estão aqui todos trabalhando. Não pretendo voltar para Bahia, eu não tenho vontade de voltar, pois primeiramente temos emprego, que isso, na verdade, é uma qualidade que você vê nessa cidade, oportunidades a todas as pessoas podem ser baiana, todas as pessoas que vêm nessa cidade eles abrem as portas.

Já passei por discriminação por ser baiana no trabalho mesmo, no refeitório eles ficam falando dos baianos tudo o que acontece de ruim são os baianos, os baianos são preguiçosos, essas coisas. Eu vim pra cá, morava em uma quitinete, eu morei com minha amiga que já morava aqui, ela que me deu a oportunidade, vim e ajeitou tudo para mim. Depois morei na quitinete sozinha por um mês. Um protocolo na escola para matrícula meu filho, acho que por ser negro e baiano, porque falaram por telefone que tinha vaga, quando viram a gente disseram que não tinha mais vaga, foi uma escola pública no bairro Itacorubi. (Dona Nzinga, diário de campo, junho, de 2019).

Na casa de Nzinga deparei-me com duas mesas ocupadas por vários baianos jogando dominó e ouvindo o cantor de Reggae Edson Gomes (baiano). As letras das músicas, para quem está longe da Bahia, eram bem representativas: falavam das raízes africanas do Recôncavo Baiano. Uma das canções tinha frases tais como: “É extermínio das nossas raízes”, “somos as vozes da libertação”, “a gente vai acabar perdendo o que

já conquistou”, “vamos amigo, lute”. Eles jogavam dominó e alguns deles se embalavam ao ritmo da música.

Surpresa, fiquei olhando o gingado de cada corpo, balançando mesmo sentados, de maneira tão descontraída. Falei: “gente, parece que estou na Bahia”, ao que eles responderam: “aqui só tem baiano, minha filha”. A filha de Nzinga foi quem me apresentou sua mãe, depois de alguns encontros nos campeonatos de futebol. Nem bem me apresentei e ouvi de Nzinga: “chega pra cá, pega o prato e vem comer. Tem carne assada, feijão tropeiro. Todo domingo a gente faz um churrasco pra se reunir. Senta aqui com a gente”. Essa fala de dona Nzinga significa afeto, acolhimento, “seja bem-vinda”, e é dessa maneira que a maioria dos baianos se relaciona entre eles e com quem chega a suas casas, em seu território.

As baianas e baianos resistem através da música, dos encontros “afrogênicos”. É através dos seus modos de vidas que, geralmente, se identificam, demonstrando orgulho da baianidade. Muitas vezes são estigmatizadas/os, são as/os que carregam os traços e raízes africanas. Acompanhando a trajetória dessas migrantes presenciei relações de afeto e solidariedade por conta das discriminações que vivenciam, por estar longe de seus familiares.

Como enfatiza Ângela Figueiredo (2019), as mulheres negras têm histórico de atuação coletiva desde a escravidão e apontam para necessidade de ações conjuntas, rejeitando os princípios racistas e capitalistas. O fato de Nzinga passar por discriminações por ser baiana e negra faz com que construam base de solidariedade negra. É a atuação da chamada família extensa negra, que não é apenas a família consanguínea. Além de seus filhos, Nzinga estabelece laços afetivos, cuidado e atenção e solidariedade, assim como Mara e Marli que se propõem a ajudar as mulheres migrantes que chegam abastecendo-as com moradia e informações. Como propõe Figueiredo (2019), essa solidariedade é a construção do bem-viver. É como se fosse a família do candomblé, a família que se estabelece a partir de laços religiosos, que se trata da família de santo. No entanto, a autora se refere ao conceito mais extenso, que envolve os laços afetivos.

A interlocutora Marli, de 46 anos, solteira, atendente em uma lanchonete em São José, evangélica, concluiu o ensino médio na Bahia. Como vários outros migrantes, ela também veio do município de Coração de Maria, e o que a motivou a migrar foi a falta de emprego e a morte de sua mãe. Reside no bairro Bela Vista com um irmão e dois sobrinhos. Para ela é muito importante acolher quem chega, pois as pessoas vêm com o

objetivo de construir suas vidas, mas não têm lugar para ficar e não sabem por onde começar a procurar emprego. Em razão disso, ela acaba recebendo pessoas em sua casa até que, pelo menos, consigam um emprego e possam alugar uma casa.

Se pudesse traria todas as pessoas que querem vir, pois vi muitos jovens que não tinham perspectiva de emprego, do interior da Bahia a construir suas vidas. Hoje, tem casa, carro e estudam, e por isso é muito importante ajudar de alguma forma, mesmo a casa sendo pequena, sempre cabe mais um. (Marli, diário de campo, maio de 2018).

A relação de Marli com as/os migrantes recém-chegada/os vai além dos laços consanguíneos e de sentimentos para concidadãos. As migrantes baianas mantêm um espírito de cooperação e solidariedade que faz com que mesmo sem se conhecerem anteriormente se prontifiquem a se ajudar mutuamente. Esse tipo de relação se estende a mulheres do Norte e do Nordeste. Todas as vezes em que estive na casa de Marli, ela estava recebendo amigas, ora do Pará, do Piauí, ora de Pernambuco. Essa união é acionada em diferentes situações e momentos. É comum, quando há casamentos ou eventos, que elas se ajudem entre si com questões de estética, cuidando elas mesmas da maquiagem e dos cabelos trançados uma das outras.

É muito significativo destacar que essas organizações solidárias estão muito presentes entre mulheres negras e que sua fundação/constituição nada tem de recente, ao contrário, alguns aspectos desse associativismo feminino remetem à África, em particular à costa ocidental, com destaque para a Guiné-Bissau, como demonstrado por Figueiredo e Borges (2016).

No entanto, no Brasil, as relações estão imbricadas nas desigualdades de gênero, classe e raça. Desse modo, essas relações também podem ser explicadas pela interseccionalidade. De acordo com Kimberlé Crenshaw (2002, p. 17) essas são “consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”. Portanto, as mulheres negras enfrentam os entrecruzamentos simultâneos de todos os eixos da opressão, tais como: vulnerabilidade, subordinação e desempoderamento, sexismo e racismo.

Um aspecto para o qual Crenshaw (2002) chama atenção é o da superposição entre a subordinação de raça e a de gênero. No caso das mulheres migrantes baianas, a raça é um dos marcadores que provoca um afastamento do contexto da sociedade receptora, fazendo com que essas mulheres criem estratégias de resistências e sobrevivência. Como enfatiza Crenshaw “mulheres de comunidades que são racial,

cultural ou economicamente marginalizadas têm se organizado ativamente, em pequena e grande escala, a fim de modificar suas condições de vida”. (CRENSHAW, 2002, p. 181).

Nesse contexto, a vida das migrantes, principalmente as mulheres negras, muitas vezes é marcada pelo racismo, por desigualdades de gênero. Contudo, elas rejeitam o sistema imposto e se envolvem em uma rede social que ultrapassa as fronteiras. Como salientado por Homi Bhabha (1998), nossas vidas são marcadas pela horrível sensação de sobrevivência, de estar em luta constante, vivendo nas fronteiras do “presente”. Face aos contextos experimentados pelos migrantes baianas/os, com situações antagônicas e muitas vezes conflituosas, a aplicação do pensamento de Bhabha é pertinente, como explicita o autor na citação abaixo:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre – lugares” fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 20).

Assim, podemos entender que a partir das situações de racismo, preconceitos, xenofobia, o distanciamento das singularidades de classe ou gênero como marcadores conceituais organizacionais básicos, resulta em uma “consciência das posições do sujeito – de raça gênero, geração, local, institucional, localidade geopolítica, que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno” (BHABAHA, 1998, p. 19/20).

O ato de oportunizar emprego para suas conterrâneas e partilhar informações que facilitem a vida em um novo lugar; a reunião entre amigos na casa de Nzinga, ouvindo músicas que lembrem a Bahia; o acolhimento proposto por Marli para quem chega, são momentos produzidos na articulação de diferenças culturais, mas, sobretudo, são elaborações de estratégias de subjetivação singular e coletiva que constituem os sujeitos baianas e baianos em diáspora.

2.4 O QUE É SER BAIANO?

Em longas conversas com os proprietários locais – não baianos – da casa que aluguei no bairro Bela Vista, durante o período de campo, surgiu a indagação “por que

baiano é alegre assim?” De imediato, não soube responder, mas meus locadores, na verdade, já tinham sua própria resposta: “é que baianos trabalham tanto, estão sempre fazendo uma festa e a maioria das vezes a polícia sempre para, mas vocês são alegria o tempo todo”. A “festa” mencionada pelo casal de proprietários são encontros de fins de semana, dias de folga, quando, geralmente, os baianos ligam o som e fazem churrasco, compram bebidas e juntam os amigos/as em suas casas. Segundo meus interlocutores e interlocutoras esta é uma forma de estarem juntos, e caracteriza uma das formas de alegria do baiano.

Os finais de semana, na Rua Iano, eram marcados por festas que começavam no sábado e só terminavam no domingo à tarde. Pela manhã, o vizinho ao lado já amanhecia com o som ligado. Isso eu mesma pude constatar todos os domingos, ao acordar ao ritmo do arrocha do cantor Silvano Sales, muito conhecido na Bahia. O que ocorre é que a ideia de alegria do baiano, a partir de seus modos de vida, é associada ao espaço imaginário que foi criado em torno da Bahia, pensando na capital baiana, Salvador.

A indústria da festa e do turismo apropriou-se dos elementos culturais das populações “afrodescendentes”, como alega a antropóloga Elisete Zanlorenzi (1998)³³ em sua tese de doutorado sobre o mito da preguiça baiana, na qual afirma que a mídia e as agências capitalistas propagam a Bahia como espaço de não trabalho, contribuindo para a construção do estereótipo da preguiça baiana. Um relato indignado nos ajuda a compreender melhor essa ideia de preguiça baiana associada aos modos de vidas de baianas e baianos em territórios sulistas:

As pessoas dizem assim: vocês vêm na cara dura, eu digo: o povo baiano tem muita fé! Mas eles têm muita fé entendeu independente de religião, eles vêm porque eles sabem que precisam trabalhar. Uma coisa que é bom colocar nesse ponto, é que um termo realmente meio que um racismo, porque as pessoas acham que os baianos são preguiçosos? E sempre digo se nós fôssemos preguiçosos, não sairíamos do nosso estado, da nossa casa para vir trabalhar aqui. São Paulo quem construiu foi o povo nordestino, e hoje quem tá construindo grande parte de Florianópolis é o povo nordestino também. Então essa palavra “baiana”, essa frase baiano é preguiçoso sempre foi mentira, pois se fosse assim, ninguém nunca iria sair de sua terra para construir suas vidas. Isso eu abomino porque não gosto quando fala que o baiano é preguiçoso. Vou colocar claro, uma vez eu fiquei irritado com meu colega por isso. Ele trabalhando começava

³³ Elisete Zanlorenzi A Banalização da Preguiça. Este artigo é parte da tese de doutorado em Antropologia, defendida na USP, em 1998, sob o título “O Mito da Preguiça Baiana”. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/24ee909a564a82ff795016dc2b8165d5.PDF>>. Acesso em 8 dez. 2018.

dizer baiano isso, baiano aquilo. É minha terra. Todo lugar vai ter pessoas preguiçosas, independente de ser baiano ou não. Então isso é meu pessoal, aí e não gosto. (Cruz de Souza, diário de campo, abril de 2018).

O imaginário em torno da Bahia e dos baianos foi difundido, em grande parte, por veículos de comunicação, sobretudo por um jornal de grande circulação no país, ampliando representações estereotipadas que acabaram disseminadas no contexto social como verdades únicas e não questionadas. Conforme Zanlorenzi:

Ao investigar o “mito da preguiça baiana”, constatei - por meio de pesquisa empírica - que essa imagem formulada sobre a Bahia não corresponde à dinâmica do mundo do trabalho e à inserção da força de trabalho nas relações do capitalismo industrial que se implantou em Salvador a partir dos anos 50. Verifiquei, inclusive, que o calendário das festas, incluindo-se o carnaval, não tem repercussões no ritmo do trabalho industrial e que os ciclos das festas, ao contrário do que apregoa o senso comum, sobretudo o carnaval e as festas juninas - aquecem o mercado de trabalho, constituindo-se em momentos em que os baianos mais trabalham. (ZANLORENZI, 1998, p. 1/2).

A indignação de Cruz de Souza, migrante morador há 9 anos na Grande Florianópolis se entrelaça às histórias contadas e vendidas sobre a Bahia pelas mídias, por artistas e intelectuais, principalmente nas décadas de 1950 e 1960. Através da literatura, da música, dos meios de comunicação e da própria ciência foram se edificando, caracterizando e legitimando as imagens da Bahia como o lugar do não trabalho. Assim, a indignação de Cruz de Souza, se justifica exatamente devido às várias ideias de Bahia, já que a mídia não apresenta a classe trabalhadora da Bahia, que é composta em sua maioria por pessoas pobres da população negra, da periferia, das classes impostas à subalternização.

Os discursos se apresentam de forma muito velada, mas que até os dias de hoje reverberam de forma convincente. O fato de baianos estarem sempre alegres por conta das festas nos fins de semanas, agregado a seus modos de vida, reverbera o mito da preguiça. Não se reconhece que tais festas são parte do lazer do baiano após trabalhar toda uma semana sem folga.

No rastro das imagens criadas de Bahia, há a caracterização do termo “baiano” com viés pejorativo, utilizado com o sentido de indolente, vagabundo, e associado a uma condição de inferioridade em determinados espaços. Isso decorre em razão da identificação da sociedade baiana com um modelo civilizacional europeu. Na capital baiana, a classe dominante se apropria da cultura do negro vendendo-a midiaticamente,

no entanto, a população negra é tratada de forma desigual, como revela o antropólogo Jeferson Bacelar (1994) em seu artigo *O negro em Salvador: os atalhos raciais*.

É importante ressaltar que esse ideário “preguiçoso” foi formulado a partir das migrações nordestinas para o Sudeste, de acordo com Zanlorenzi (1998). Em São Paulo, inclusive, a designação “baiano” é aplicada genericamente a nordestinos de todas as origens, e tem sido uma ferramenta poderosa de exclusão desses sujeitos. O mito da preguiça baiana também tem referência no período da escravidão, conforme afirma Kabengele Munanga (2012, p. 34), para quem o mito do negro preguiçoso não existe, como “demonstra a expressão ‘trabalhar como um negro’, utilizada pelo próprio branco quando trabalha muito e duro”. O autor explica que devido ao clima quente, variando entre 30 e 40 graus, o dia de trabalho se iniciava cedo e finalizava por volta do meio-dia, afirmando-se então que o negro trabalhava pouco. Não se tratava, contudo, de preguiça e sim de uma forma de resistência e protesto contra o trabalho desumano, forçado e não remunerado.

A designação generalizante e pejorativa foi adotada também no Sul, na Grande Florianópolis, onde o termo “baiano” é atribuído a todo e qualquer nordestino, exatamente porque este nacional é visto como jaguaras³⁴, como vadio, ou “os que vêm de lá de cima”, ou seja, dos vários estados da Região Nordeste. Um relato da interlocutora Joana, baiana da cidade de Irecê, estudante da UFSC, expõe os vários sentidos que o gentílico baiano pode adquirir: “se acontece algo de errado em um local de trabalho, recebe o adjetivo de “baianagem”, “baianada”. Situação semelhante se deu em um episódio que culminou em um assassinato, ocorrido no bairro Bela Vista, em 24 de dezembro de 2015. O assassino era um nordestino sem nenhuma relação com a Bahia, mas a população local atribuiu o crime a um “baiano”, generalização que se repetiu no noticiário dos jornais³⁵. Essa forma preconceituosa de classificar as/os migrantes baianos/as tem gerado alguns conflitos, que serão tratados mais à frente neste trabalho.

O crime, no relato de um interlocutor (Carlos):

³⁴ Termo utilizado por policiais ao invadir a casa de um baiano e espancar todos que estavam presentes. Esse termo tem significados diferentes na região sul, o termo foi informado como algo que não presta, como se fosse um lixo, um invasor.

³⁵ ND+Polícia<https://ndmais.com.br/noticias/suposto-toque-de-recolher-em-bairro-de-sao-jose-preocupam- moradores/>. Nesse jornal online os “baianos” são acusados. ND+ Hélio Costa<https://ndmais.com.br/blogs-e-colunas/helio-costa/assassinato-de-dois-jovens-no-bairro-bela-vista-gerou-onda-de-violencia-na-regiao/> Já nesse os acusados são pernambucanos.

Esse assassinato que aconteceu, falaram que foi um baiano, mas não foi! Foi um pernambucano (um nordestino de outro estado), mas “baiano” está tão mal visto por conta das festas e, às vezes, das brigas entre eles, que tudo que acontece de ruim acaba sobrando para baianos. (Carlos, diário de campo, junho de 2018).

Na dissertação de Túlio Oliveira (2017), *Toma cuidado com esses “baianos”*: migração, identidade e preconceito na relação entre estabelecidos e outsiders em Inhumas (GO), o autor apresenta relatos de migrantes nordestinos de diferentes estados que não querem ser confundidos ou comparados com “baianos”, porque baianos, em Inhumas, também é termo empregado de forma pejorativa:

Duas adjetivações surgem no sentido de englobar todos os migrantes como pertencentes a uma única realidade. Ou os moradores inhumenses os chamam de “baianos” ou de “paraibas”. Como se todos os migrantes viessem destes dois estados. O censo demográfico de 2010, bem como as entrevistas, demonstra que grande parte dos migrantes vem do estado de Alagoas, o que desconstrói tal adjetivação. Mas isso não significa dizer que a palavra “alagoano” cai no “boca-a-boca”. Nunca ouvi alguém falar “alagoanos” com o mesmo sentido de “baianos” ou “paraibas”. Ouvi de uma entrevistada a desconstrução desta adjetivação. Quando chamada de “baiana”, ela disse: “não, eu sou alagoana”, em uma reafirmação de pertencimento. (OLIVEIRA, 2017, p. 16).

Em virtude do preconceito contra os baianos e da má fama que se alastrou por entre a população local, no meio dos baianos a questão do conflito de identidade tornou-se uma categoria marcante, a negação de “si” por conta do “outro”. A comunidade baiana se apresenta em dois aspectos grupais: os que não se misturam, por conta da religião ou de esquecimentos de linguagens e costumes, embora carreguem em si o pertencimento ao lugar de origem, ainda que neguem sua identidade; os que se aceitam assumindo sua baianidade, que se expressa nas diferentes regiões da Bahia, através dos sotaques, das comidas, da corporeidade e expressões artísticas e culturais, demarcando territórios no bairro de forma resistente por meios de suas manifestações culturais e modos de vida, isto é, vivendo habitualmente como se estivessem em seu local de origem.

Um exemplo dessa negação de origem ocorreu quando eu me dirigia para uma festa junina em Palhoça, na casa do interlocutor João, no dia 23 de junho de 2018. No percurso até o local fui ao encontro da baiana Iracema, que me acompanharia até a residência de João. Na casa vizinha à que eu havia morado estava um grupo de cinco homens jogando dominó. O portão estava aberto e um carro, na frente da casa, executava arrocha em altíssimo volume. Segui em frente me perguntando: será que são

baianos? Serão nordestinos, mas de outro estado? Não resisti e voltei para perguntar: vocês são baianos?

Sim, todos eram baianos, do Extremo Sul da Bahia, imediações de Teixeira de Freitas. Eles sorriram e um deles me disse que não era “baiano”. Voltou atrás, porém, devido ao fato de os colegas questionarem a negação das raízes. Ele, e então, se corrigiu: “sou baiano, mas é porque tem uns baianos que fazem vergonha pra gente, e às vezes não gosto de dizer de onde venho, mas sou baiano e tenho orgulho. E todos viemos a trabalho, a maioria aqui trabalha em construtoras e em supermercados”.

Essa negação de “si” por parte de alguns baianos devido à necessidade de aceitação por conta do preconceito cultural, e as condições estruturais e institucionais que são asseguradas aos sujeitos migrantes da Bahia, se encaixam naquilo que Hall (2006) chama de identidade fragmentada, pois um sujeito previamente vivido não estabelece uma identidade unificada e estável, mas se compõe de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas.

Ou seja, para alguns baianos é justificável não assumir sua identidade por conveniência, pois são interpelados e confrontados por um sistema de significação e representação cultural múltiplo, e no caso em processo, os baianos são confrontados a viver em um espaço de cultura imaginária única. Para Stuart Hall:

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades que não são unificadas ao redor de “eu” coerente. (HALL, 2006, p. 13).

Se por um lado se percebe a necessidade de alguns baianos de não assumirem completamente sua identidade por conta da reprodução de um padrão europeu na sociedade sulista brasileira, por outro existem baianos/as que se afirmam veementemente. “Sou baiano e sou negro e tudo que nós passamos aqui é por conta da cor da pele, acredita que moro aqui há quase 20 anos e não posso ligar um som alto, estou em território brasileiro e isso aqui também tenho direito.” (Abdias, em 29 de abril de 2018).

De acordo com Munanga (2012, p. 11) “a construção identidade nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, não creio que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros, considerando os que vivem em

contextos socioculturais diferenciados”. A partir desse contexto, tenho o intuito de mostrar que ser baiano é ser negro, nordestino e de classe trabalhadora imposta à subalternização ainda contestado por suas diferenças culturais e raciais.

Um exemplo evidente é o espanto da população branca sulista quando um branco se apresenta e se identifica como baiano, não sendo raro que a pessoa seja questionada e instada a ocupar outros lugares, situação vivenciada frequentemente pelo baiano Carlos:

A situação de discriminação que a pessoa passa por ser nordestina, mas por ser branco de olhos azuis as pessoas me colocam como um argelino. Trabalhei em um bar em Jurerê Internacional e fui logo promovido a gerente, e nem tinha o 2º grau completo, só pelo fato de ser branco. Estou dizendo isso porque tinha vários haitianos, africanos que estavam estudando eram “doutores”, mas não eram promovidos, por quê? (Carlos, diário de campo, junho de 2018).

O quadro apresentado evidencia características que denominam o baiano a partir do olhar do outro, mas com a percepção dos baianos em relação a esse olhar, porque a “ideia de Bahia” informa e precede a ideia de baiano no olhar do outro. A ideia de Bahia identificada na minha pesquisa é a de uma Bahia da classe trabalhadora imposta à subalternização, que vem em sua maioria da periferia e pertencente à população negra. Carlos, com sua tez branca, surpreende ao se identificar como baiano porque a imagem construída é a de que baiano e negro são sinônimos.

Esse imaginário vale também para a ideia de festa/festeiro, preguiça/lerdeza que reduz o baiano a uma coisa só. Uma Bahia que aparenta viver em festa diariamente, baianos que vivem de sombra e água fresca... Daí a indignação do interlocutor Cruz de Souza quando se referem aos baianos como preguiçosos, quando, no cotidiano, os baianos trabalham duramente, independentemente de festas ou carnaval. O baiano trabalha na festa. É o baiano, em sua maioria negro, que sustenta a indústria do turismo que, por sua vez, explora sua mão de obra para manter a ideia de Bahia da festa, da alegria.

Quando se diz que baiano é um povo alegre não se está mentindo, mas essa alegria dá-se de forma antagônica. É recorrente, na Bahia, a expressão popular “baiano não nasce, baiano estreia”. Estreia porque o baiano desconstrói, transformando espaços subalternos e opressores em espaços de resistência e de luta pela sobrevivência. O baiano é um ser dicotômico que consegue se perceber a partir do seu olhar e do olhar do outro, transcendendo a ideia construída acerca de si.

2.5 BAIANO É OUTRO NÍVEL: ENTRE SOTAQUE E LINGUAGEM O PELOURINHO TAMBÉM É AQUI

A Bahia é um estado brasileiro, composto por 417 municípios, que integra a Região Nordeste. Dentre os municípios há diferenças culturais bastantes expressivas e uma delas é a língua, marcada pelos sotaques das diferentes regiões, principalmente a da capital, Salvador. Durante a minha trajetória no campo encontrei baianos de cidades tão distintas, regionalmente falando, como: Serrolândia, Teofilândia, Serrinha, Alagoinhas, Conceição de Feira, Coité, Juazeiro, Bom Jesus da Lapa, Jequié, Coração de Maria, Feira de Santana, Iará, Irecê, Teixeira de Freitas, Valença, Taperoá, Sapeaçu, Barrocas, Jacobina, Guanambi, Muritiba, Jequié, Simões Filho e Salvador, entre outras.

A linguagem é um dos marcadores que distingue o/a sujeito/a sertanejo/a do da capital baiana. Alguns sotaques, de tão marcantes, às vezes são confundidos com o falar de outros estados, gerando discriminação da linguagem regional dentro do próprio território de origem, surgindo daí as “brincadeiras”: “tu não é baiano não, tu é jeca tatu” em referência às pessoas das áreas rurais do interior da Bahia, tidas como desinformadas.

Salvador, tradicionalmente conhecida como a cidade com maior população negra do Brasil, tem seus habitantes, majoritariamente, de ascendência crioula ou mestiça de português e negro. Conforme Yêda de Castro:

Tal contato de culturas resultaria num processo natural de interpretação linguística, um dos mais notáveis aspectos de aculturação no Brasil, através do qual o Português, favorecido francamente por razões histórico-econômicas, só teve a lucrar, pois longe de deixar de ser padrão de ideal linguístico, ganhou centenas de palavras de origem africana os "africanismos" que, acrescidos aos "tupinismos" - vocábulos da língua tupi-guarani dos aborígenes brasileiros - vieram aumentar consideravelmente o número dos chamados "brasileirismos" da língua, cuja contribuição para o enriquecimento do léxico do Português em geral e do Português do Brasil em particular é inestimável. Há uma grande quantidade de "africanismos" correntes em certas regiões do País ainda não dicionarizados. São os regionalismos dos chamados falares brasileiros, as várias modalidades de linguagem regional do Português do Brasil (CASTRO, 1968, p.25).

Em virtude de abrangente área territorial, em diferentes épocas da colonização surgem os novos modos de falar dos baianos, hoje, conhecido como linguagem própria, o “baianês”. As várias modalidades da linguagem regional da Bahia se mostram com

características bem definidas nas áreas onde foi maior a influência africana: o Recôncavo. Essa região circunda a Baía de Todos os Santos e Salvador, a capital. A concentração desse linguajar nessa região, acaba servindo como mote para discriminar as variações regionais da língua e os sotaques daqueles que vivem no interior do estado.

Cláudia Ferreira Vasconcelos (2007), em sua dissertação de mestrado intitulada *Ser Tão Baiano: o lugar da sertanidade na configuração da identidade baiana*, faz uma desconstrução do modo e do sentido em que o discurso hegemônico da baianidade ficou centrado na cidade de Salvador e no Recôncavo, afirmando-se como única referência de identidade para os baianos e não baianos.

E por conta dessas diferenças regionais dentro do próprio estado os migrantes lidam com a questão da linguagem em lugar novo, resistência com naturalidade e consciência. A minha intenção aqui é mostrar, por meio desta pesquisa com os migrantes baianos, que as diferenças culturais e regionais do nosso país são pouco conhecidas, variando de região para região, e tratadas, especialmente no Sul e no Sudeste, como inferiores. Cabe especificar que as regiões nas quais realizo o meu estudo possuem características diferentes de linguagem, cultura, política e ideológica etc.

Homi Bhabha (1998), em *A Outra Questão: O Estereótipo, a Discriminação e o Discurso do Colonialismo*, analisa a questão da alteridade a partir da sua construção no estereótipo no discurso colonial. Essa construção ideológica que surge como uma das habilidades centrais do poder discriminatório, alterna de modo ambivalente entre uma ideia de representação fixa “o outro”, como já illustrei, e uma ideia que necessita ser constantemente repetida para ser aprendida devido a contextos em contínua mutação. Assim, com o objetivo de marcar a diferença cultural de modo hierárquico, o discurso colonial depende antagonicamente do conceito de fixidez, ao mesmo tempo em que mostra uma necessidade ansiosa de repetição da construção da alteridade.

Segundo Makota, baiana de Coração de Maria, quando ela chegou na Grande Florianópolis, particularmente em São José, trabalhou em várias empresas, mas foi no supermercado que passou por situação de “preconceito”. As pessoas sempre corrigiam sua fala quando mencionava o nome de um produto alimentício conhecido, em sua região, como bolacha. Os/as colegas de trabalho de imediato diziam que era biscoito, e ela se sentia constrangida porque as pessoas riam. Muitas vezes ficava inibida para se envolver nas conversas. De fato, bolachas e biscoitos, de acordo com a indústria

alimentícia, são equivalentes, mas, dependendo da região, um termo é mais utilizado do que o outro.

O interlocutor Roque, também baiano de Coração de Maria, passou por situações de discriminação, mas preferiu considerar como “brincadeira”. Os colegas de trabalho geralmente dizem que:

A gente fala devagar, fala manso não quer dizer que é preguiçoso, eu digo: vocês tem o sotaque de vocês e a gente tem o nosso. Os sotaques da gente muitas vezes interferem nas relações. Muita gente não sabe diferenciar, um Pernambucano de um baiano ou Nordeste da Bahia, e aí que vêm as “brincadeiras”, as discriminações. Fazer um churrasco na casa de baiano e convidar catarinense não dá. Eles ficam perguntando tudo, por não entenderem nada por conta das gírias. Os catarinenses se acabam de rir de mim, às vezes a gente diz um palavrão e as pessoas não sabem o significado. (Roque, diário de campo junho, 2018).

Expressões como “gota”, que segundo Estela, mulher de Roque, é palavra muito utilizada em Coité/BA quando não se gosta de uma situação ou esta se apresenta muito difícil; “istopô”, que se refere à maldade provocada por outra pessoa ou algum acontecimento desagradável ou ruim; “corisco”, que faz referência à rapidez, valentia ou pessoa revoltada com algum tipo de situação”. Também se refere a cangaço, ao cangaceiro de Lampião chamado Corisco, conhecido por ser muito valente. Por conseguinte, os dois relatos acima remetem à discussão suscitada pela antropóloga Lélia Gonzalez no artigo *Racismo Sexismo na Cultura Brasileira*, em especial no tópico “Muita Milonga pra uma Mironga só”, no qual a autora aborda a função simbólica do discurso dominante da sociedade europeia em relação ao povo negro, tratando exatamente sobre o preconceito e lugar criado pelo discurso do poder dominante:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. É de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 1984, p. 238).

Em excesso de manifestações, traços ou marcas de determinados “sujeitos coloniais” que se efetiva a construção do estereótipo, produzindo um efeito de verdade e uma ideia estabelecida em relação ao outro, articulando uma sequência de estilos de diferenciação, prioritárias raciais e sexuais para fundamentar as práticas discursivas da hierarquia cultural. Segundo Homi Bhabha, “o objetivo do discurso colonial é

apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial, de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p.11).

Estela, baiana de Coité, trabalha como atendente em um supermercado. Há três anos migrou e deixou o filho com a mãe. Se diverte com a curiosidade que seu vocabulário desperta:

Às vezes digo no trabalho, quando alguém não pode fazer algo para mim em determinado momento, ou se alguém faz algo que não gosto, a “*molezinha*” (me aguarde que você vai ver o seu); “*O pai ó*” significa olha para mim que estou falando, olha isso; *oxe*, a gente usa bastante, mas o oxente não usa muito, é mais expressivo em outras regiões do Nordeste. “*Cabrunco*”, palavão muito utilizado no interior quando uma pessoa faz uma sacanagem ou desonestidade com o outro, em brigas as pessoas utilizam muito isso. Tem também “*Eu sou brincadeira*” (quer dizer você não brinca com quem não conhece). As pessoas perguntam por curiosidade mesmo e isso é muito bom, dou muita risada explicando pra eles, o que diferencia a nossa cultura não tenho vergonha de falar. Quem tá se “*danando*” com isso”. Ou seja, que se preocupa com os insultos e ignorância. (Estela, diário de campo, junho de 2018).

Em observação aos olhares e risos das/dos interlocutoras/es na casa de Marli - que nesse dia tive oportunidade de conversar com três em um mesmo momento, não me pareceu que são alienados a ponto de perder sua identidade baiana. Quanto à forma de falar, porque estão em um local diferente, compreendi que há uma negociação da linguagem e dos modos de vida já que existe uma dificuldade de aceitação do diferente, do outro. É uma negociação da própria identidade, como aponta Hall (2006), que é usada quando conveniente, pois a identidade coerente para o autor é uma fantasia.

Como pontuou o interlocutor Roque, “os nossos sotaques muitas vezes interferem nas relações”, e atrapalha se as relações são negociadas. Por isso fazer um churrasco só com baianos é relevante para se expressar como se estivessem em “casa”, o mesmo valendo para os encontros nos points de acarajé, no bar, na barbearia, nos cafés da tarde na casa de Marli. Para os/as baianos/as que foram entrevistados/as é como se estivessem em casa, na Bahia. Fora da casa, porém é negociável. Dessa forma concordo com Homi Bhabha, quando expressa que:

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de ser

expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição que presidem sobre vidas dos que estão na maioria. (BHABHA, 1998, p. 21).

Neste caso, há uma relação de poder simbólico, enfatizada por Bourdieu (1989) ao abordar as relações de poder sociais atuais na construção de sentido do universo. O autor proclama o conceito de “poder simbólico” que, embora estando presente em todas as relações sociais, não é percebido facilmente como relações de poder produzidas pelas forças físicas ou econômicas. Opera de forma eficaz no imaginário das pessoas como parte da construção da realidade, praticado através de sistemas simbólicos como arte, religião e língua, entre outros.

Ao longo do tempo, ideias já estabelecidas por determinado grupo dominante, foram aceitas como verdades inquestionáveis, através de um sistema legal de educação e transmissão do conhecimento proposto em um sentido homogêneo de universo, como se o interesse de alguns poucos fossem interesses de todos.

Em conversa com Davi, de 35 anos, baiano da zona rural de Serrinha, sobre as relações e percepções do lugar em que está vivendo, ele disse:

Sou negro com muito orgulho e da zona rural, de Serrinha. As pessoas vêm pra cá e escondem o lugar que vieram, imitando a linguagem das pessoas locais, tipo “feio” preste atenção como às pessoas chamam “feio” vem aqui ou “mano”, isso aqui é uma forma de se comunicar e pode ser com preto ou branco. (Davi, diário de campo, abril de 2018).

As considerações de Davi sobre a linguagem que os colegas reproduzem denotam que “feio” é utilizado de forma pejorativa, enquanto o “vem aqui, mano” é termo impositivo, a depender da forma como é enunciado e por isso pode ser empregado para uma pessoa preta ou branca, mas ainda assim é uma relação de poder simbólica que, como Bourdieu propõe, não é percebida facilmente.

Os relatos de Davi, Roque e Estela são diferentes, mas imbricados em uma relação simbólica de poder. Atenho-me à hipótese das “comunidades imaginárias” que quando você acredita na relação dominadora e dominada, a ideia de nação definida por Benedict Anderson (2005) “é uma comunidade política imaginada e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana” (ANDERSON, 2005, p. 25).

Por esse motivo é que me instiga a ideia desses deslocamentos de baianos, como uma diáspora baiana, sobretudo as estratégias de sobrevivências para preservar seus estilos de vidas como se estivessem na Bahia, percebendo a consciência de identidade de determinados grupos baianos.

Portanto, nem todos baianos/as se assimilam com intenção de serem inseridos no lugar. Assim, volto à questão da regionalidade. Inicialmente, o discurso regionalista é um “performativo”, como define Bourdieu, com vistas a impor legítima uma nova definição de fronteiras, mas no contexto que vivem os baianos em seu “novo lugar”. Essas fronteiras, que têm sido historicamente impostas por um desejo de diferenciação entre nações, classes e modo de vida, em diáspora acabam por provocar um movimento de afirmação que também será exposto no capítulo seguinte. Nesse movimento todos vêm do Estado Bahia e do Nordeste e para lutar contra os estigmas, os baianos e baianas também utilizam mecanismos simbólicos para garantir visibilidade e um reconhecimento de sua existência perante o outro.

3. “DE LÁ PRA CÁ”: DA RELIGIÃO ÀS COMIDAS TÍPICAS E SUAS CONSTRUÇÕES

Os africanos escravizados trouxeram para o Brasil construções civilizacionais de que são devedores os brasileiros hoje. Para além dos aspectos econômico e demográfico, é no plano cultural que as criações dos negros africanos mais se destacam, de acordo com Kabengele Munanga e Nilma Lino (2012), que relacionam, dentre outros, o campo da religiosidade, as artes visuais, a música, a arquitetura e a culinária. Essas criações culturais marcadas pelo empreendedorismo continuam sendo recriadas e vivenciadas pela população negra em diáspora. Neste capítulo apresentarei as contribuições culturais que baianos e baianas têm trazido para a Grande Florianópolis.

3.1 RELIGIOSIDADE

De repente, durante uma caminhada, o assunto religião surge de forma enfática: “você já prestou atenção que na Bahia é Candomblé e aqui é Magia?”

Respondo ao senhor Francisco, vendedor de cuscuz de tapioca, de 50 anos, baiano de Coração de Maria, residente no bairro Bela Vista, com outra pergunta. Mas, por que faz essa comparação? Ele me diz: Porque aqui, minha filha, o povo também é chegado a um batuque. E o senhor não é, pergunto? Ele responde: Deus me livre, minha filha, já fui dessas coisas, hoje sou evangélico e você tem que fazer uma visita à igreja que abrimos, tem várias pessoas que você conhece”. No dia seguinte fui à igreja (casa de oração) recém-inaugurada. A pastora, uma baiana que veio exclusivamente para a abertura; os fiéis, em sua maioria baianos. Subitamente, sou chamada ao altar, por estar lá pela primeira vez e por estar acompanhando os baianos/as para saber sobre suas histórias de vidas.

Quis saber o porquê de uma igreja só de baianos: “minha filha, somos muitos por aqui, mas todos são bem-vindos. Antes estavam todos pregando na igreja ao lado, que é uma casa, tem muitos baianos e nós estávamos precisando de um espaço nosso para oração”. (Francisco, diário de campo, maio de 2018).

De acordo com Munanga e Nilma Gomes:

Tanto a religiosidade negra como outras expressões religiosas devem ser compreendidas como formas construídas, no interior da cultura, de estabelecimentos de elos com o Criador, com o que está além do que costumamos considerar como mundo racional. Devem ser vistas como “experiências religiosas” e não como mero “credo religioso”.

Tomadas como uma produção da humanidade, fruto de diversas formas de se relacionar como uma natureza, da busca de explicações para questões que afetam a vida de todos e do modo como estabelecem relações entre as pessoas e delas com o mundo. (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 140).

As articulações dos autores vão de encontro às experiências religiosas que homens e mulheres migrantes constroem para manutenção de sua sobrevivência religiosa, de acordo com suas necessidades e possibilidades. No entanto, alguns migrantes pareceram não tomar consciência de que não há expressões culturais e religiosas superiores ou inferiores, melhores ou piores que a outra. Nas visitas às casas das pessoas da Bahia perguntava sobre religião durante as conversas, mas as pessoas diziam que eram católicas ou evangélicas. Porém, em algumas casas de católicos, encontrei imagens de Iemanjá e do Preto Velho. Outros interlocutores e interlocutoras diziam não ter religião, mas iam tomar passe num centro umbandista muito conhecido no centro do bairro Bela Vista.

Nesse contexto, a minha intenção é mostrar como o racismo está imbricado no cotidiano dos migrantes baianos/as, e o farei perpassando por discussões acerca de racismos estrutural, institucional, religioso e pela ideia de Estado-Nação instituindo as práticas da colonialidade nos dias atuais de forma perversa e complementadas de capitalismo. Os fatos acima contribuem para o entendimento da negação da identidade religiosa de matriz africana, quando na casa de baianos são vistas imagens de orixás, mas ao perguntar sobre pertencimento religioso, declaram-se católicos. A fala do senhor Francisco também exemplifica a noção deturpada que foi construída em relação às religiões de matriz africana.

Figura 7- Imagem de Iemanjá na entrada da casa de um baiano.



Fonte: Santos (2018).

Em virtude do período colonial, as religiões afro-brasileiras formaram-se em sincretismo, ou seja, na fusão de diferentes elementos culturais com o catolicismo e, em grau menor, com universos religiosos indígenas, pois os negros eram proibidos de professar publicamente a sua religião. Conforme Munanga e Gomes (2016), as religiões de matriz africana continuam sofrendo as interferências do racismo existentes em nosso país. E recentemente essas práticas da colonialidade vêm aumentando no Brasil através da perseguição a candomblecistas e destruição de terreiros. Carlos Moore, *Em Racismo e Sociedade* (2012), argumenta que não é um exagero expressar que, historicamente, o racismo é, sem dúvida, a “raiz dos desarranjos sociais extremos vivenciados em praticamente todos os países do mundo, tornando-o a última fronteira do ódio no planeta” (MOORE, 2012, p. 225).

Concordo com Munanga e Lino (2016) quando dizem que compreender a tradição religiosa afro-brasileira, durante e após o regime escravagista, é ter entendimento de um passado que para muitos de nós ainda é desconhecido. De fato, o passado e o modo como foi constituído interferiu e continua interferindo nas crenças e na forma como muitas pessoas interagem e vivem no mundo contemporâneo. Isso se explica no fato de alguns baianos ainda vivenciarem o sincretismo de forma atuante por conta de contextos de discriminações e opressões religiosas. Nesse sentido, continuam criando artefatos, regras e códigos que lhe garantam sobrevivência ao professar a sua crença.

3.2 CULINÁRIA BAIANA: OS PONTOS DE ACARAJÉS E COMIDAS TÍPICAS

A comida é elemento simbólico nessa investigação sobre migrações de baianos. O acarajé é uma iguaria baiana que aparece carregado de (re)significados religiosos que conta a história da escravidão do Brasil e a diáspora afro-brasileira. Além disso, a comida tem um significado de resgatar a memória de afeto e aproximação dos elementos culturais próprios do estado, aspectos importantes para os/as sujeitos/as baianos no contexto da migração. A partir da presença de baianos e nordestinos na

Grande Florianópolis, os próprios/as baianos/as começaram a empreender³⁶, abrindo pontos de acarajés e de outras comidas típicas em diferentes locais. Os espaços de acarajés, em especial, têm se apresentado como points de encontro entre os baianos.

Manuel Querino, em *A arte culinária na Bahia*, de 1916, afirma que: “a cozinha baiana, como a formação étnica do Brasil, também representa a fusão do português, do indígena e do africano” (QUERINO, 1916, p.19). O autor, que escreve o livro como uma forma de protagonizar a nossa cultura afro-baiana, em uma excursão longa pelo Norte e Sul do Brasil, interessado pelos hábitos e costumes distintos das regiões, não deixou de se alimentar segundo a moda da Bahia. Nos caminhos trilhados com os baianos/as nos points de comidas típicas, percebi que os pratos também foram (re)significados como uma forma de chegarem mais próximos à moda baiana.

Figura 8 - Barca de acarajé do Point de Vânia, Acarajé e Cia o Sabor da Bahia.



Fonte: Santos (2018).

³⁶ Embora use o termo empreende nos capítulos dessa dissertação, saliento que não se trata da ideia de empreendedorismo presente no sistema capitalista selvagem. Percebo as formas que os/as baianos/as começaram a empreender como estratégia de sair dos trabalhos subalternizados que lhes são impostos. Lembrando que no período colonial as mulheres negras e homens negros livres já desenvolviam o empreendedorismo negro, que atualmente é mais conhecido e voltado para a economia criativa. As mulheres negras do século XIX e XX mercadejavam vendendo iguarias como o acarajé para comprar alforrias de seus filhos e companheiros escravizados e para sua própria subsistência. Essa minha concepção sobre o empreendedorismo negro foi formulada a partir de minha participação em um projeto de iniciação científica com a professora Caroline de Lima Barreto, chamado “Narrativas da Aparência: a materialização do discurso sobre gênero/sexualidade e raça/etnia na história da moda”, o projeto se deu durante a graduação, em 2013. Nesse sentido, a intenção foi mostrar as/os migrantes baianos/as como protagonistas de suas histórias de vida em meios aos vários discursos xenófobos e a imposição de trabalho subalterno para essa classe trabalhadora, perpassando pelas relações raciais. Na Bahia, percebemos que algumas mulheres negras conseguiram protagonismo econômico através de seu trabalho criativo e criador. Temos como exemplo Dinha do Acarajé, Cira e Dadá. Neste caminho, as interlocutoras e interlocutores como Vânia, Mara, Francisco, Santos e Ilton também aparecem como empreendedoras/es. O objetivo, então, foi apresentar as suas práticas culturais e representações da Bahia, no entanto elas e eles ascendem economicamente nessa trajetória migratória com o empreendedorismo negro, que poderá ser desenvolvido com mais crítica em outro momento. Para entender sobre as práticas culturais das mulheres de saias que mercadejavam nos séculos XIX e XIX, ler Francisco Nunes Neto (2013).

Enquanto pesquisadora, antes de iniciar o campo fui comer o acarajé feito pela Vânia. Soteropolitana, 38 anos, casada, empreendedora, que se tornou a mais conhecida dessa região, indicada por outros baianos que moram no bairro Bela Vista. As pessoas que me indicaram fizeram uso das seguintes palavras: “quer matar a saudade de casa, vai ao Ipiranga, lá tem uma moça que vende acarajé na casa dela e esse é igual ao da Bahia mesmo”. Ao chegar próximo à casa, fui surpreendida pelo cheiro do dendê nas ruas.

Fui recebida pelo marido de Vânia, que me direcionou para os fundos da casa onde estavam organizadas algumas mesas e cadeiras para os clientes. O local se encontrava cheio de pessoas, a maioria baianos/as. Na cozinha da casa foi montada uma estrutura para fazer e vender os acarajés, tudo muito organizado, com tabuleiro térmico para manter os acarajés quentes, travessas individuais para os acompanhamentos - caruru, vatapá, camarão seco e salada. Nesse dia conversei com vários baianos/as que estavam lá. Vânia me disse que aprendeu a fazer acarajé e abará pela internet. Apesar de ser de Salvador nunca tinha feito, mas percebendo a quantidade de baianos ao seu redor vislumbrou nisso oportunidade de negócios. Assim, começou a empreender e à altura já pensava em mudar para um espaço mais amplo devido à clientela. Manuel Querino conta, na primeira descrição etnográfica do acarajé, do ano de 1957, que:

No início, o feijão fradinho era ralado na pedra, de 50 cm de comprimento por 23 de largura, tendo cerca de 10 cm de altura. A superfície plana, em vez de lisa, era ligeiramente picada por canteiro, de modo a torná-la porosa ou crespa. Um rolo de forma cilíndrica, impelido para frente e para trás, sobre a pedra, na atitude de quem mói, triturava facilmente o milho, o feijão, o arroz. (QUERINO, 1957, p. 30/31).

Em março de 2018 voltei, com um amigo, ao bairro Ipiranga, no estabelecimento de Vânia, “Acarajé e Cia”. Chamei um Uber e, curiosamente, o motorista também era um baiano. Logo iniciamos conversa e fiquei sabendo que ele já vivia aqui havia 12 anos, era casado, tinha um filho, já trabalhara em algumas empresas e atualmente atuava como motorista de aplicativo. Chegando ao novo espaço de trabalho da Vânia, seu esposo, Luciano, nos recebeu com o cardápio. Escolhemos uma porção com seis minis acarajés no prato.

Na mesa ao lado estava Raquel, também baiana de Camaçari, que comentava que o ambiente na região de Florianópolis agora estava bom para baiano. Há 21 anos residindo no local, ela se ressentia da dificuldade até de encontrar coentro, “e hoje estou comendo até acarajé, sempre que posso venho comer”. Enquanto esperava, fiquei olhando o atendimento – Vânia preparando o acarajé, o marido servindo as mesas, e a filha cuidando do teleatendimento. Além dos três, o entregador, pois o comércio também atende *delivery*, embora o serviço funcione apenas para os bairros da região de São José e Coqueiros, em Florianópolis.

Os produtos para o preparo do acarajé vêm da Bahia, através de transportadora, por isso o acarajé sai um pouco mais caro, porém, mantendo um preço acessível para todos os baianos e não baianos que queiram conhecer e degustar. Nas vezes em que voltava ao Acarajé e Cia, encontrava baianos de diferentes regiões e que vivem em bairros distintos, como os irmãos Zâmbia e Marcelo, que são de Irecê/BA, e alguns amigos de São Paulo, clientes assíduos que vão todas as sextas-feiras comer acarajé. Outro grupo de jovens baianos, de Salvador, que residem no Córrego Grande, sempre que folgam vão comer o acarajé que ela faz, pois é muito parecido com o da Bahia.

Todos/as do grupo disseram que vieram para trabalhar e estudar. Nesse dia cheguei cedo em Vânia. Depois chegou um casal (baiano) que veio comprar acarajé. Às 22h35min o acarajé já havia acabado.

A maioria dos clientes que frequenta o estabelecimento são baianos, pelo menos foi o que constatei. Esse novo point do acarajé fica em uma avenida comercial do bairro Ipiranga, em frente a um posto de combustível. Segundo Vânia, ela recebeu apoio de pessoas locais que a incentivaram bastante e, inclusive, articularam para que ela conseguisse o local no qual está atualmente instalada. O espaço agora é amplo, têm cadeiras, mesas, cardápios. O aroma do dendê é sentido bem antes de se chegar ao local e seu cheiro se espalha pela localidade. “Fora o africano o introdutor do azeite de cheiro, do camarão seco, da pimenta malagueta, do leite de coco e de outros elementos, no preparo das variadas refeições da Bahia.” (QUERINO, 1957, p. 23).

No centro de Florianópolis, no Mercado Público, especificamente no Empório da Ilha, é possível encontrar produtos típicos da culinária baiana, como farinha de mandioca, pimenta, camarão seco e azeite de dendê. Este último é produzido no extremo sul da Bahia, na cidade de Taperoá. Nesta cidade tenho vínculos antropológicos com a comunidade da Baixinha, numa luta contra a fábrica de dendê Opalma por despejo de dejetos no mangue, a principal fonte de renda da comunidade. Nessa

comunidade, muitos jovens que perderam seus empregos também migram para a Grande Florianópolis.

3.2.1 SABOR DA BAHIA

É um estabelecimento localizado na Rua Santo Antônio, em Barreiros, São José. Além de vender acarajé, abará³⁷ e passarinha³⁸ pode-se encontrar diversos tipos de comidas de origem afro-baiana, por exemplo: Vatapá³⁹, Caruru, moqueca de peixe, porção de peixe frito, farofa, mocofato⁴⁰, dobradinha, sarapatel⁴¹, feijoada (aos domingos). O estabelecimento é frequentado por nordestinos, e os proprietários, Valdina e Manuel, são baianos e estão sempre muito ocupados. Segundo Baltazar, irmão de Manuel, “o estabelecimento é aberto de sexta a domingo e também é um lugar em que mostramos a nossa cultura, tanto na comida como na música que está tocando: arrocha”.

Figura 9 - Estabelecimento Sabor da Bahia, no bairro Barreiros, local frequentado por baianos.



Fonte: Santos (2018).

³⁷ Bolinho enrolado em folha de bananeira e feito com massa de feijão, temperado com gengibre, pimenta e azeite-de-dendê.

³⁸ Iguaria servida na região nordeste, feita a partir do baço bovino é servida bem frita. Encontra-se a venda nos tabuleiros de baianas de acarajé e em botecos.

³⁹ Vatapá é uma comida baiana - feita com pão dormido, farinha de arroz ou fubá. Acrescentam leite de coco, peixe, camarões secos e frescos, amendoim e castanha de caju torrados e moídos. Deve ser bem apimentado e levar azeite-de-dendê, além de outros temperos, como sal, cebola, pimentão, coentro, cheiro-verde, gengibre e gergelim. A sua textura é parecida com uma papa. O vatapá também é servido com o acarajé, parte o acarajé ao meio e coloca o vatapá.

⁴⁰ É uma comida típica nordestina consistente em gorduras animais, uma criativa mistura de mocotó com dobradinha.

⁴¹ Típica comida originária do nordeste, feita com miúdos de porco.

Alguns baianos, com quem já tecia relações, me convidaram para sentar com eles. Conversamos, comemos uma porção de peixe frito acompanhado de vatapá, farofa e molho de pimenta. Geralmente, o assunto se encaminhava para a questão da saudade principalmente por estarmos no mês de junho, pois é uma das épocas mais esperadas para o povo nordestino por ser um mês festivo, de passar de casa em casa para dançar forró e comer os petiscos da época.

3.2.2 ACARAJÉ DA JUREMA

Na entrada do bairro Bela Vista, na Avenida Brasil, aos sábados e domingos de março de 2018, a partir das 17 horas, eu sentia o cheiro de dendê invadindo os ares perto de casa. Para me certificar da sensação, ia até o tabuleiro da Jurema, que ficava localizado ao lado do supermercado.

Antes quem vendia o acarajé era a minha mãe, na casa dela aqui no Bela Vista mesmo, só que a minha mãe não se adaptou ao bairro e voltou para o Ribeirão da Ilha, e eu assumi o ponto de acarajé. Os produtos para fazer, compro na CEASA⁴². E só o camarão que uso fresco, só uma vez que a mãe viajou e trouxe o camarão seco.” (Jurema, diário de campo, março, 2018).

Além de vender acarajé, Jurema, que veio de Coração de Maria, trabalha de segunda a sábado em uma padaria, com carteira assinada. Está grávida de nove meses e se mudará para outro bairro nas redondezas, mas, assim que a criança estiver maior, continuará vendendo acarajés e caldos. É casada com Palmares, também baiano, e um dos responsáveis pela organização do campeonato de futebol.

Observei que, no acarajé, o camarão seco foi substituído pelo fresco por algumas baianas, mas muito bem temperado, chegando muito próximo do sabor original. Acarajés na barca, em porções para se tornar mais acessível a clientes em grupo, uma forma de comercialização laica e criteriosamente respeitosa⁴³, pois algo que me chamou atenção é que o acarajé é uma comida do sagrado das religiões de matriz africana. No

⁴² Centrais de Abastecimento do Estado de Santa Catarina. Localizada em Barreiros, São José/SC.

⁴³ O uso dos termos de comercialização laica e criteriosamente respeitosa tem por objetivo explicar que Vânia não é de religião de matriz africana, no entanto vende o acarajé reconhecendo como Patrimônio Nacional das Baianas de Acarajé - iguaria sagrada e ancestral da religião de matriz africana. Isso porque as baianas de acarajé enfrentaram na justiça uma luta, uma vez que as baianas de religião protestante estavam comercializando o acarajé, nomeando-o como bolinho de Jesus. Vânia reconhece o acarajé como alimento da religião de matriz africana que deve ser vendido e reconhecido pela sua história ancestral.

entanto, nem a Jurema, nem a Vânia se identificaram como pertencentes ao candomblé ou umbanda.

Em conversa com a Vânia sobre a luta das baianas de acarajé em Salvador, pois o mesmo estava sendo comercializado pelas evangélicas como “bolinho de Jesus”, ela logo disse: “não, aqui não tem nenhum bolinho de Jesus, aqui acarajé é acarajé, uma comida da Bahia com toda sua história, ou seja, o acarajé como Patrimônio Nacional respeitando a religiosidade”.

Nas religiões de matriz africana, o acarajé é comida ritual da orixá Iansã. Em África, é chamado de àkàrà, que significa bola de fogo. No Brasil, a palavra àkàrà ganhou o complemento “je”, que significa comer. Assim, acarajé, literalmente quer dizer comer bola de fogo. O acarajé, a principal iguaria no tabuleiro de uma baiana, também é indissociável do candomblé e da história africana no Brasil.

3.3 A BARBEARIA NOVOS CORTES

A barbearia Novos Cortes fica localizada no bairro Bela vista, em rua com bastante concentração de baianos, e foi inaugurada em 2017 por Santos, baiano que inicialmente migrou para trabalhar na construção civil, mas acabou atuando também em outras áreas (como segurança e em supermercados). Ao sair de uma das empresas em que atuou, percebeu a possibilidade de abrir a barbearia, em razão da convivência e quantidade de baianos no bairro em que reside. Hoje, a barbearia é ponto de encontro de baianos e demais nordestinos.

Santos, 33 anos, é de Feira de Santana/BA, mas morava em Coração de Maria/BA desde criança. Migrou em 2004, há 14 anos, casou-se e tem uma filha de 7 anos que nasceu em Florianópolis/SC. “Tem dois anos que abri a barbearia, moro nessa mesma rua e o meu irmão também. Trabalhei na construção civil - trabalhava no elevador de transporte de materiais e de pessoas, era carteira assinada. Eu viajo de ano em ano para Bahia. É muito bom viver na região da Grande Florianópolis, não falta trabalho e emprego desde que cheguei, agora estou me atualizando sempre, fazendo cursos para me qualificar em novos cortes. Os “novos cortes” são *designs* muito bem detalhados, traços com símbolos que os clientes querem, o chamado corte na régua ou no grau.

Figura 10 - Corte de cabelo na barbearia novos cortes.



Fonte: Reprodução das redes sociais (Instaram).

O documentário *Deixa na Régua* (2017), de Emílio Domingos, aborda o cotidiano de três salões de barbeiro, de diferentes favelas e subúrbios, como lugares onde uma nova estética masculina da periferia surge e cresce em proporção. As barbearias do filme são o ponto de encontro do jovem; na barbearia Novos Cortes não é diferente: local de encontros de jovens conterrâneos que vão e levam seus filhos para cortar o cabelo. É um espaço de trocas da juventude, e entre um corte e outro, utilizando giletes e tesouras, Santos, o barbeiro, conversa com seus clientes. As conversas giram em torno do bairro, da Bahia e da saudade das famílias distantes, e de situações e temas cotidianos, como trabalho, relacionamentos, estudo, futebol e relações com os vizinhos.

O local também vende cerveja - uma geladeira fica ao lado do espelho e da cadeira de corte, próxima a um cabideiro com roupas esportivas e camisas de times de futebol nacionais e estrangeiros. Ao fundo há bancos para os clientes se sentarem e aguardarem a vez. Devido ao grande número de clientes, há um organizador de senha automático, as pessoas chegam retiram a senha e aguardam. Muitos aproveitam para ir ao bar ou ficar conversando na frente da barbearia, a maioria com seus carros e motos.

As paredes do espaço foram pintadas por um artista de São Paulo, cujo nome, Santos infelizmente não lembra. Nas cores verde, amarelo, preto e vermelho, desenhos de máquina de cortar cabelo, de modelos de cortes, tesouras, além de frases tais como: “A verdadeira profissão do homem é encontrar o caminho para si mesmo”. Esta frase destaca-se em meio ao colorido das paredes, num ambiente dominado pelas conversas

dos jovens que ali se reúnem, em sua maioria negros e baianos, que não descuidam de monitorar, todo o tempo, nas mídias sociais, as notícias que chegam de suas regiões.

Nessas conversas ficou evidenciada a autoestima, a valorização da negritude e uma espécie de sonho comum dos rapazes, que é o de chegar no interior de moto ou de carro e no estilo. A mão no cabelo, o olhar e o riso através do espelho para o barbeiro mostram uma aceitação da negritude. Munanga (2012), ao discorrer sobre a celebração da identidade, da personalidade coletiva com o objetivo de um retorno diferente às raízes africanas projetando o futuro, enfatiza que:

Os negros decidem assumir o desprezo para fazer dele fonte de orgulho. Tal reação devia, para ser adequada, retomar os mesmos termos de agressão cultural, neutralizá-los, desenvenená-los antes de recarregá-los de um novo sentido. A negritude aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo. (MUNANGA, 2012, p. 53).

Na barbearia se constrói uma temporalidade da espera, dos bastidores, do cotidiano prosaico. Encadeados diagonalmente através do espelho do barbeiro, jovens migrantes elaboram um discurso de resistência e estética singulares. É cultura, são códigos, discursos, gestos potentes marcando a sua “baianidade”, belezas e práticas.

3.4 FUTEBOL 100% BAIANO

Primeiramente, não tinha ideia da dimensão do campeonato de futebol organizado pelos baianos quando o interlocutor Palmares me convidou para assistir. Logo pensei que fosse um simples jogo com times locais. No entanto, quando chegamos ao campo de futebol, no bairro João Paulo, às 10h30min da manhã, me deparei com uma quantidade imensa de pessoas assistindo aos jogos. Imaginei que teria dificuldades para encontrar baianos/as. Palmares não havia dito que se tratava de um campeonato 100% baiano, e só atinei ao dar de cara com uma bandeira escrita “Campeonato 100% baiano”, junto aos nomes de patrocinadores que, conseqüentemente, eram baianos (presidentes dos times de futebol, como o Rocinha Futebol Clube), e também de algumas empresas nas quais alguns participantes trabalhavam.

Impossível negar que fiquei extasiada com a quantidade de pessoas, e principalmente com a de baianos. Comecei a conversar com alguns, e sempre perguntava se eram baianos, de qual município e o porquê de terem escolhido migrar para o Sul. Um grupo de rapazes nas proximidades me disse: é mais fácil você perguntar

quem não é baiano. E provavelmente serão o dono do bar, o juiz e alguns colegas da “Serrinha”. Nesse dia, comentei 100 baianos, e me dei conta que se continuasse a contar iria perder todas as possibilidades antropológicas e etnográficas do contexto.

Sendo assim, comecei a assistir o campeonato e percebi que os uniformes eram todos padronizados com nomes dos jogadores. Os times têm equipes técnicas, do presidente ao massagista, que ficam nas laterais do campo para dar suporte aos jogadores. Do outro lado do campo, a torcida composta por homens, mulheres e crianças, todos baianos. Nesse contexto, compreendi que estava passando pelo que chamei de ritual de estranhamento. Lembrei-me de Mariza Peirano (2014) em seu artigo *Etnografia não é método*, sobre a ideia de etnografia não ter momento e nem hora para começar. A autora afirma:

A ideia de “método etnográfico” é complexa. O que eu estava fazendo no posto eleitoral? Simplesmente me recadastrando...? Ou fazendo etnografia? Ou as duas coisas? Desse episódio fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. É assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. (PEIRANO, 2014, p. 379).

Em relação à análise do “sujeito” antropológico, estabelece-se uma curiosidade paradoxalmente de que a ciência etnológica seja ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, pois a compreensão da cultura de outra sociedade acontece a partir da intersecção de duas subjetividades. No entanto, o conhecimento obtido de uma sociedade que serve de objeto de estudo ao etnólogo seja examinado, a única forma que o pesquisador pode apreendê-lo é através da sua subjetividade (LEVIS STRAUS, 2003).

Os nomes dos times de futebol nas camisas dos jogadores e nas bandeiras marcam explicitamente a territorialidade baiana na Grande Florianópolis: Nação Baiana; 100% baiano; Atlético Baiano; Rocinha; Passaporte; Nacional. Essa demarcação de território pelos baianos me fez lembrar da abordagem de lugar antropológico de Marc Augé (2012), que se caracteriza por formações concretas simbólicas do espaço, entretanto, não dão conta das contradições sociais da vida, mas são referentes a todos que habitam naquele espaço, portanto, um lugar comum, partilhado e organizado coletivamente entre os baianos. De acordo com Augé:

A organização do espaço e a constituição dos lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das motivações e uma das

modalidades das práticas coletivas e individuais. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação e, para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios dessa empreitada e não é de se espantar que o etnólogo fique tentado a fazer, em sentido inverso, o percurso do espaço social, como se este houvesse produzido aquele de maneira definitiva. Esse Percurso é “cultural” por essência, visto que, passando pelos signos mais visíveis, mais instituídos e mais reconhecidos da ordem social, ele esboça simultaneamente o lugar dele, definido, por isso mesmo, como lugar comum. (AUGÉ, 2012, p. 50/5).

Os encontros futebolísticos, segundo Palmares, um dos presidentes do time Rocinha Futebol Clube, são organizados em três modalidades: campeonato, torneio e festival. O campeonato é mais extenso, no período de três meses com vários times de futebol entre baianos, florianopolitanos e josefenses, e no final tem uma premiação que contempla do primeiro ao terceiro lugar. O torneio acontece criteriosamente durante um dia, com 8 equipes, por conta do tempo e do valor da premiação. Já o festival, geralmente, ocorre durante um dia todo, mas não tem critério, podendo se realizar com a quantidade de equipes disponíveis, valendo troféu.

Figura 11 - Campeonato de futebol organizado por baianos



Fonte: Santos (2018).

Esses encontros, para os baianos/as são uma forma de estarem juntos e se fortalecerem enquanto rede através dos jogos do futebol. Penso que o futebol tem uma proporção simbólica, identitária e (re)significativa, pois percebi uma relação de afeto, união e solidariedade entre as/os migrantes baianos/as. As crianças também estão

presentes, visto que ali é considerado momento de lazer. Crispim, um dos organizadores do campeonato em Florianópolis, explicou que:

O campeonato já ocorre há cinco anos, embora tenha apenas três anos que estou aqui com minha esposa e meus três irmãos, assim fiquei indo e voltando, mas o futebol aqui é uma maneira de juntar o povo da Bahia, de ficarmos cada vez mais unidos e reunidos. (Crispim, diário de campo, abril de 2018).

Para Dandara, baiana de Retiro Coração de Maria, “o campeonato é um momento único de rever as amigas, de conversar e organizar outros eventos, como chá de fraldas, aniversários e casamentos, pois ajudamos umas às outras nesses momentos”. Vale ressaltar que as mulheres são as principais impulsionadoras no campeonato. São elas que movimentam as equipes, que apontam os erros, que indicam as jogadas. As mesas existentes no local em que ocorrem os eventos são utilizadas para amparar as cadeiras de bebês e bebês-confortos. As baianas vão com seus filhos e filhas e se ajudam em gestos de companheirismo e solidariedade.

A partir dos depoimentos colhidos, pude perceber o caminho de uma construção afroepistemológica, de uma perspectiva escrita por nós mesmas, afrodescendentes, de recontar nossas histórias como realmente são, uma vez que os baianos tenham trazido a Bahia através de suas almas, pois (re)significaram esse novo lugar a partir de seus estilos de vida, contribuindo culturalmente e economicamente para o desenvolvimento do local que habitam.

Ao fim dos jogos realizados aos domingos há uma confraternização no bar Bela Vista, com churrasco e muita música baiana, sendo o arrocha e o samba de roda da Matinha, grupo cultural da região de Feira de Santana, os mais ouvidos. Aliás, os campeonatos sempre contam com uma apresentação artística e presença de músicos/sambistas locais e baianos, portanto, os locais dispõem de estrutura pensada para os baianos/as, geralmente clubes de futebol, com bar, parque infantil e venda de acarajé. Suzana, que mora nos Ingleses, sempre monta seu tabuleiro quando os jogos ocorrem em Florianópolis.

Entretanto, esses momentos de sociabilidade entre os baianos também podem acabar com a ocorrência de conflitos entre vizinhos tendo como causa o volume da música, as expressões corporais, o vozerio... Assim, logo a polícia é acionada para manutenção da ordem local. Por lei, é permitido fazer barulho até às 22h, porém, em qualquer evento organizado por baianos, antes mesmo das 19h a polícia aparece para acabar com a manifestação.

No campo de futebol do bairro João Paulo presenciei a chegada da polícia em confraternizações de baianos, assunto a que voltarei mais adiante. Todavia, minha intenção aqui foi mostrar como vivem os baianos, em sua maioria homens e mulheres negros que migraram para o Sul do Brasil devido às oportunidades de trabalho. Segundo Munanga e Gomes (2016), as expressões artísticas e culturais da população negra são estratégias de resistência até os dias de hoje, por conta de opressões e discriminações:

No decorrer do processo histórico brasileiro, os homens e mulheres negras sempre lutaram e resistiram bravamente a toda forma de opressão e discriminação. Eles forjaram formas elaboradas de lidar com a vida, com o corpo, assim como expressões musicais múltiplas. Construíram uma estética corporal que está impregnada na cultura do povo brasileiro. Por meio da resistência política, da religião, da arte, da música, da dança e da sensibilidade para com a ecologia o negro produz, participa e vivencia a cultura afro-brasileira (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 139).

Nesse sentido, as organizações dos/as sujeitos/as baianos ganham expressões específicas que aglutinam elementos ao novo território. Tais expressões são observadas na construção de atividades, na distribuição espacial dos sujeitos e nas estruturas de redes que foram apresentadas e que manifestam seus laços e valores.

Diante dessas construções relacionais de baianos e baianas, podemos observar que o corpo continua sendo o principal meio de resistência e transgressão da população negra. Através dos jogos, da realização de festas, danças, das ressignificações dos alimentos e das intervenções estéticas nos cabelos e no corpo.

3.5 AS CONSTRUÇÕES FAMILIARES (“MANÉ”)

Eunice Durham (1984) sugere que nenhuma migração deve ser compreendida simplesmente como um deslocamento geográfico, visto que resultam também na movimentação dos espaços e das relações sociais. Para a autora, as pessoas migram para localidades onde tenham conterrâneos, amigos e/ou parentes, formando redes de relações sociais construídas pela migração, estruturadas do mesmo modo que nas comunidades das quais saíram.

Durante a pesquisa identifiquei uma quantidade significativa de sujeitos baianos que são parentes, a exemplo de tias/os, primas/os, pai, mãe, familiares que migram e famílias que vão se formando. A maioria dos baianos tem parentes vivendo no mesmo bairro - um irmão vem e consegue trabalho, em seguida vêm primas e primos, tios e acabam morando todos na mesma residência. É o caso de Serafina: “Eu vim, gostei,

minha irmã veio, meu irmão não gostou, pois na época era só para trabalhar em panfletagem. Vieram seis da minha família, é assim com ou outros também. Desde janeiro de 2008 que moro aqui. Em março comecei a trabalhar e a me relacionar com o Marcelo, estamos casados.”

Em conversas com interlocutora/es, em diferentes momentos surgiu a informação que os baianos, geralmente, se casam entre si ou com nordestinas/os de outros estados. Embora não seja uma regra para todos/as, é uma prática majoritária. Há baianos que se casaram com “manés” e vice-versa. Os filhos/as concebidos são apelidados de manés ou josefenses, dependendo da maternidade em que nasceram, na Carmela Dutra ou no Hospital Regional.

Para os baianos é importante o relacionamento amoroso com pessoa do grupo, pois encaram isso como uma estratégia. Primeiro, porque em seu entendimento estarão livres de racismo, e segundo, em caso de retorno à Bahia, é menor a probabilidade de separação do casal/família ou de ter que ficar preso ao local em função da resistência de um dos pares. Esse, por exemplo, é o pensamento de Matheus, de 28 anos, de Coração de Maria/BA, que pensa em retornar: “Comprei terreno na Bahia fiz casa lá. Moro aqui em Barreiros. Moro junto (casado) com uma baiana de Irará e tenho dois filhos. Conheci aqui, vivo com ela há cinco anos”. A ideia de retorno é condicionada a conquistas: adquirir casa própria, comprar terrenos no lugar de origem, abrir comércio e etc.

3.6 OS BAIANOS E SEUS VIZINHOS: ELES VÊM DE LÁ DE CIMA?

Trata-se da forma relacional com a vizinhança como os baianos são reconhecidos, vistos ou analisados. Os estereótipos cristalizados em torno dos baianos, a partir da expressão “eles vêm de lá de cima”, significando oriundos da Região Nordeste. No entanto, a Região Nordeste foi reduzida à Bahia e nordestinos a baianos.

Ao tratar da relação dos sujeitos baianos e seus vizinhos no bairro Bela Vista, faz-se necessário mencionar a maneira como a história oficial do Estado de Santa Catarina - e da Região Sul de forma geral - foi constituída. No imaginário brasileiro, o sul do país, onde se localiza o Estado de Santa Catarina, é uma parte da Europa. No Brasil, isso se relaciona a regiões que foram colonizadas por imigrantes europeus, “sem utilização de mão de obra escrava”. Segundo Miriam Hartung (1992), a historiografia catarinense não enfatizou muitos estudos em relação à população africana no território de Santa Catarina:

Partindo das ideias de que no Estado de Santa Catarina, durante o período Colonial, não se organizou um sistema de produção voltado para a exportação, e de que a economia regional sempre foi baseada na agricultura de subsistência, estes estudos empenham-se em, por um lado, afirmar, ressaltar e enaltecer a presença do imigrante europeu e, por outro, esconder e, por que não dizer, negar a presença e a contribuição da população de origem africana na formação do Estado (HARTUNG, 1992, p. 8/9).

No bairro Bela Vista e nos bairros vizinhos, como Barreiros e Roçado, identifico uma majoritária população negra local, além dos sujeitos baianos que migraram, assim como percebo a enaltecida presença da população branca descendente de europeus, que se orgulham, em relatos, em apontar suas ascendências, algo que também pode ser percebido pela linguagem e costumes utilizados na região.

Em um dia de sábado, pela tarde, fui ao mercado com um amigo antes de me dirigir para o ponto de Acarajé Sabor da Bahia. Quando estávamos passando as compras no caixa perguntei à funcionária se havia baianos trabalhando no local, ao que a moça respondeu positivamente.

Tem uns dois. Eles são muitos trabalhadores e vem de lá de cima; olha, eu não tenho nada contra baiano, mas eles já fizeram muita confusão por aqui (olha, teve um assassinato e disseram que foi baiano que matou um catarinense). Eu não tenho nada contra eles, mas acho que fazem muita zoada, agora são muito trabalhadores, vivem em grupo, os que trabalham aqui mesmo sei que são três irmãos: uma menina e dois rapazes. Não tenho nada assim contra eles, eu mesmo não sou daqui também do Bela Vista, mas sou catarinense, meu pai é de Santo Amaro e minha mãe é descendente de Alemão, os pais delas são alemães que vieram pra cá, nem tenho muito orgulho de ser descendente de alemã, né, então não tenho nada contra essas pessoas. (A moça do caixa, diário de campo, março de 2018).

Tentei interromper a moça umas três vezes para fazer outras perguntas, mas sua fala foi tão contundente que percebi como se constitui a relação dos baianos e a vizinhança. Confesso que o termo “lá de cima” era desconhecido para mim, e só com o passar do tempo no campo o fui compreendendo. Hartung, em sua pesquisa intitulada *Nascido na Fortuna – O grupo do Fortunato – Identidade e Relações Interétnicas Entre Descendentes de Africanos e Europeus no Litoral Catarinense* mostra a relação dos vizinhos e a forma com que se identificam do Vale Europeu⁴⁴ se referindo aos moradores do Morro “lá em cima moram os pretos” e os moradores do Morro, “lá em

⁴⁴ O Vale Europeu está localizado no vale do Itajaí, composto por nove municípios: Apiúna, Ascurra, Benedito Novo, Doutor Pedrinho, Indaial, Pomerode, Rio dos Cedros, Rodeio e Timbó, no centro norte do estado de Santa Catarina. Chama-se de Vale Europeu por conta da concentração de imigrantes que vieram da Europa, para povoar essa região, além disso, essa povoação desdobra outra forma de colonização no Brasil, por meio de um pensamento eurocêntrico.

baixo moram os brancos”. Nesta pesquisa, brancos e pretos habitam o mesmo espaço territorial, no entanto, a terminologia “lá de cima” se refere também a negros. E se são negros, são baianos, vêm da Bahia, e a região Nordeste se reduz a um único estado, chamado Bahia.

José Guilherme Cantor Magnani (2002), no texto *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana* propõe um método etnográfico, sobre a cidade e sua dinâmica com o objetivo de “resgatar um olhar de perto e de dentro capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva daqueles enfoques que, para efeito de contraste, qualifiquei como de fora e de longe” (MAGNANI, 2002, p. 17). Assim, lanço um olhar aos sujeitos locais e aos migrantes residentes no mesmo espaço. Em conversa com dona Rosália e uma agente de saúde do bairro Bela Vista, me foi informado que:

Não alugam mais casas para baianos, pois alugavam para uma e depois a casa tá cheia com mais de 10 pessoas. Falaram que baianos são muito alegres, fazem muitas festas e que inclusive a casa na esquina moravam vários a baianos que nos finais de semana faziam festas que só acabavam no domingo à noite, era zoada de som e barulho de moto. Então os vizinhos chamavam a polícia, mas os donos da casa conseguiram tirar eles de lá. (Conversas com vizinhas, diário de campo, março, 2018).

Essa situação ocorre porque a capital de Santa Catarina, Florianópolis, e cidades em torno, como expõe Magnani (2002), carregam um pressuposto de cenário da vida pública ligada ao modelo e dimensões de cidade da “alta Idade Média europeia” ou cidade-estado cuja parte central era simbolicamente preservada por instituições que dominavam o espaço público. Por isso, há uma rede solidária entre vizinhos propriamente ditos que controlam as manifestações comemorativas e de lazer realizadas pela população, ainda que estas ocorram no espaço privado de uma casa. Assim, se o som gera incômodo, os vizinhos acionam a polícia ignorando a lei que estabelece o horário permitido para “barulho”.

Em “Os estabelecidos e os Outsiders”, Elias e Scotson (2000) pesquisam as relações de poder a partir de uma pequena comunidade na Inglaterra, a qual os autores denominam Winston Parva. Nesta comunidade, existe uma relação de poder e identidade que se simbolizava entre dois grupos: o que vivia na comunidade há mais tempo (estabelecidos) e outro composto por residentes recém-chegados (outsiders). As relações de poder entre os residentes antigos de Winston Parva (estabelecidos) e os moradores mais novos (outsiders) davam-se com base nas noções de poder e identidade.

Para população baiana residente no local, o fato da vizinhança acionar policiamento, sem haver uma conversa ou pedido para desligar o som ou diminuir o tom de conversas altas, se caracteriza como racismo. A pergunta que surge entre os sujeitos baianos é: “se teu vizinho chama a polícia perante um churrasco em que as pessoas são todas pretas, só pode ser racismo, né? Pois quando a polícia chega, trata todos com hostilidade e mete o cassete em homens e mulheres, não respeitam ninguém”. (Justino, diário de campo, maio de 2018).

Essa indiferença atravessa a relação dos vizinhos e os baianos. Como exemplo, nem mesmo a igreja evangélica fundada por baianos fica fora do controle da instituição de poder local. É como se os migrantes baianos estivessem acabando com a ideia “imaginária de comunidade universal”. É ideal do colonizador ter um colonizado, em que a comunicação se estabelece com a distinção que Bourdieu afirma:

A cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem se pela sua distância em relação à cultura dominante. (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Sheila Walker (2018) afirma que essas relações racistas ainda permeiam a sociedade. Por conta da faceta do racismo historiográfico, as verdades históricas e oficiais foram escondidas e por isso a relevância de contar a história a partir de uma perspectiva afro-gênica, conhecendo e contando a história com as falas e construções dos sujeitos.

Assim, a relação de sujeitos baianos com a vizinhança não é permeada apenas pelas dinâmicas de sociabilidade em sua espacialidade, mas também pela força de trabalho. Contraditoriamente, o baiano é bem-visto pelos vizinhos quando o assunto é trabalho. Uma população responsável pelo crescimento socioeconômico e por dinâmicas culturais no bairro e entornos. Os mesmos vizinhos que tentam controlar as vivências socioculturais de baianos são os que elogiam os serviços, pois os baianos são assíduos e raramente faltam ao trabalho.

Na Avenida das Torres há um posto de combustível em que todos os funcionários são baianos/as. A única exceção é o proprietário. Nos supermercados, lojas e na construção civil, o trabalho e mão de obra baianos são bastante valorizados. A intenção aqui foi trilhar um caminho etnográfico a partir do “conhecimento desde dentro”, pois o que é visto como “bagunça”, “barulhos”, “zoada” faz parte do contexto de vida dos sujeitos baianos, “comportamento” que Magnani (2002) deslinda em seu

artigo supracitado, descortinando dinâmicas e estilos similares em cidade globais, como São Paulo, e em bairros periféricos:

Contrariamente a uma visão corrente, para a qual o lazer era uma questão de pouca relevância no cotidiano dos trabalhadores, o que se constatou por meio da observação de campo foi um amplo e variado leque de usos do tempo livre nos finais de semana dos bairros de periferia: circos, bailes, festas de batizado, aniversário e casamento, torneios de futebol de várzea, quermesses, comemorações e rituais religiosos, excursões de farofeiros, passeios etc. Eram, evidentemente, modalidades simples e tradicionais, que não tinham o brilho e a sofisticação das últimas novidades da indústria do lazer, nem apresentavam conotações políticas ou de classe explícitas, mas estavam profundamente vinculadas ao modo de vida e às tradições dessa população. (MAGNANI, 2002, p. 20).

Observando de perto as regras que guiam o uso do tempo livre, permeando formas de lazer, compreende-se que sua dinâmica ultrapassa a mera questão da perturbação da ordem, do “barulho”. Antes, representa uma oportunidade, por meio de antigas práticas e novas formas de encontros, de manter laços, afetos, solidariedade referentes a seus territórios de origem, exercitando e renovando regras de pertencimento e reconhecimento que garantem e sustentam redes de sociabilidade.

4. BAIANOS, ESTRANGEIROS: TRABALHO, RACISMO E XENOFOBIA

E tens o direito de ser livre
ninguém nesse mundo pode impedir
Porém não espere por esse direito
Acorde, Levante, Lute!

Edson Gomes

Se, no capítulo anterior, “percorremos” formas encontradas pelos migrantes baianos de trazerem para Florianópolis uma “segunda Bahia”, neste capítulo conheceremos suas estratégias para lidar com o racismo estrutural que atravessa seus corpos e suas vidas no dia a dia. Se a territorialidade baiana no Sul pode (se) encontrar (com) os cheiros, os sons, os afetos e a alegria de suas terras de origem, ao se deslocar para/por uma terra que busca ser reconhecida como branca/embranquecida, eles também se deparam com inúmeras hostilidades.

Adentro, neste capítulo, por um território embranquecido, no qual atos de acolhimento a familiares, por parte dos migrantes nordestinos, motivam demonstrações de ódio e atitudes discriminatórias. Analiso, ainda, as formas como meus interlocutores baianos vivem em meio a essas hostilidades. Aqui, a “preguiça baiana” cede lugar à “manha”, a uma astúcia para atravessar as adversidades de um lugar que chama para si - exatamente por ser ver na condição de branco, e conseqüentemente “civilizado”, “desenvolvido” - independência do resto do país, ancorado em um movimento separatista que reforça a divisão entre “os de baixo” e “os de cima”, como abordado no capítulo anterior.

4.1 O SUL É MEU PAÍS: O MOVIMENTO SEPARATISTA E A PERSEGUIÇÃO A BAIANOS

O “O Sul é o meu país” é um dos movimentos separatistas⁴⁵ mais conhecidos no Brasil. Instituição⁴⁶ formalizada legalmente em 17 de maio de 1992, com sede na cidade

⁴⁵ Adílco Cadorin fundador do movimento em Laguna foi vereador e prefeito do município.

⁴⁶ Registrada no Cartório de Registro de Pessoas Jurídicas sob número 363 – Fls. do Livro A-3, e inscrita no CGC-MF sob número 80.961.337/0001 -02, funcionando atualmente na Av. Senador Galotti, 1000, - Tel. (048)647-1873 - E-mail: sulinformatec.com.br - Caixa Postal 178 -CEP 88.790.000. Laguna/SC.

de Laguna/SC, objetiva discutir possibilidades de separação da Região Sul do restante do Brasil. Seu objetivo é a emancipação política e administrativa dos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e do Paraná, centrando a discussão na reforma do regime federalista para o regime confederado⁴⁷. Em entrevista a um programa de televisão⁴⁸, o presidente do movimento, jornalista Celso Deucher, da cidade de Brusque, afirmou que a luta não é contra os demais povos do Brasil, mas contra o “sistema” Brasília, que os tratam (ao Sul como um todo) como meras colônias produtoras de riquezas.

Como fundamentação do movimento, Deucher se vale da Legislação Internacional do Direito à autodeterminação dos povos da Organização das Nações Unidas (ONU), e do direito à liberdade de pensamento e de organização para expressar e divulgar suas crenças em acordo com a Constituição Federal em seu Artigo 4º. Ampara-se, ainda, em países como Estados Unidos, Inglaterra e Canadá, que se asseguram dessa legislação.

O cerne do movimento⁴⁹ é a separação da Região Sul da Região Nordeste do Brasil. Seus defensores baseiam-se numa teoria de que o Sul sustenta e carrega nas costas o Nordeste. Uma das facetas mostradas por esse movimento foi a perseguição aos baianos, por meio de atos preconceituosos e de racismo, durante a campanha da candidata Dilma Rousseff à presidência.

São diversos os fatores utilizados como motivação para pleitear a separação da região do Brasil: econômicos, políticos, morais, geográficos, culturais e étnicos. Destes, quatro chamam atenção em função da centralidade da ideia de discurso democrático, mas apresentando prática contraditória: o econômico, o político, o cultural e o étnico. O primeiro apoia-se no mito de que a população sulista é tratada de forma desigual, visto ter poder econômico, mas ser suplantada, em termos políticos, pelo Norte e Nordeste, que por terem maior representação parlamentar possuiriam maior poder político. Para os separatistas, trata-se de uma representação perniciosa que quebra o preceito estabelecido na Constituição de igualdade entre os estados.

⁴⁷ De acordo com o movimento o Sul é meu país, é um modelo político administrativo em que os estados membros são autônomos, e a eles cabe à tarefa de gerir e normatizar quase todas as atividades, desde economia, saúde, educação, segurança interna, justiça, saneamento, habitação, etc.

⁴⁸ TV TAJABÁ COM OLGA BONGEOVANI, em 20 de novembro de 2014. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Fentq4NXKSw>>. Acesso em 25 ago. 2019.

⁴⁹ Debate sobre O Sul é o Meu País - Conversas Cruzadas TVcom 09/05/2016 parte 2.2016(13m18s). Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=wmbgkq6hW18&feature=share> > Acesso 20 de Jan. de 2019.

Certamente, os discursos em defesa da separação do Sul baseados num suposto tratamento desigual por motivos econômico e político, estão informados por um viés imaginário de senso comum. Desde o processo de imigração de europeus para esta região Sul, difunde-se a ideia de que o Sul sustenta o Nordeste. No artigo *Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incômoda no campo político*, a antropóloga Giralda Seyfert lembra que “as ideologias nacionalistas supõem a existência de comunidades unívocas, apelando a uma ideia subjetiva de nação que exclui os classificados pela categoria “estrangeiro”, mesmo quando integram o Estado-nação na qualidade de cidadãos” (SEYFERTH, 2008, p. 2).

Desse modo – e do meu ponto de vista, informado pelos relatos de interlocutoras/es – as ideias nacionalistas estão em consenso com os ideais propostos pela comunidade imaginada “Nação Sul-Brasileira”. Quando, em Brusque, baianos são chamados de alienígenas por serem considerados estrangeiros no local, que também é sua nação, as narrativas das interlocutoras/es ganham relevância, como é o caso de Mara, na Grande Florianópolis, que se sente invisível na convivência com as colegas de faculdade, em contexto perpassado por questões de classe e diversidade cultural. Ela se queixa de que os colegas não poupavam comentários ofensivos e preconceituosos em relação ao “outro”, mesmo sabendo que na sala, ou no grupo de Whatsapp, havia uma integrante negra e nordestina. Atentemos a seu relato:

Existem dois momentos que foram difíceis, que mostram que não gostavam de baianos, o primeiro momento é com Dilma quando percebemos muito preconceito com os baianos. Depois teve a questão do Sul é o meu país, porque eles acham que o Sul sustenta o Nordeste. Eu ouvi muito isso por aqui, passei por esses preconceitos diariamente. Ouvimos coisa do tipo: por que essas pestes não voltam para Bahia? Por que não ficam com a Dilma? As pessoas que falavam isso eram filhos de papai, os colegas da faculdade do meu marido, ele até cortou relações com os amigos por conta disso. (Mara, diário de campo, junho de 2018).

A fala de Mara contradiz o discurso democrático do Movimento o Sul é meu país, quando este elenca como motivação para a separação fatores culturais e étnicos, enfatizando a composição miscigenada da população brasileira e a pluralidade cultural, porém, privilegiando uma hierarquia racial que supervaloriza a predominância étnica de europeus (portugueses, espanhóis, italianos, austríacos e polacos). Tais concepções apenas reforçam a percepção de mentalidade eugênica ainda prevalecente no Brasil, postulante da ideia de superioridade da população branca, algo discutido por Leite (1996) e Seyferth (2008).

Nesse sentido, é importante a observação de Hobsbawm (1990: 131) sobre o incremento do “nacionalismo étnico” na segunda metade do século XIX, associado à crescente relevância do conceito de raça, inclusive no campo das ciências sociais e, em termos práticos, ao considerável aumento da migração geográfica. O racismo teve papel importante na ideação da sinonímia entre raça e nação; por outro lado, a eugenia de conteúdo racial influenciou as políticas imigratórias na maioria dos países ocidentais desde seu aparecimento como ciência dedicada ao controle de populações. Os movimentos eugenistas, formados por políticos, médicos, antropólogos e outros cientistas foram mais comuns após o desfecho da 1ª Guerra Mundial. O primeiro congresso que reuniu tais especialistas no Brasil realizou-se na década de 1920 e, significativamente, destacou a imigração como principal alvo de políticas públicas seletivas. A ideia de eugenia, já delineada como prática de intervenção, porém, surgiu em 1869, discutida por Galton, numa apropriação da noção darwiniana de seleção natural. (SEYFERTH, 2008, p. 02).

Com base no relato de Mara, pontuado por queixas relativas à atitudes racistas e xenófobas, e nos discursos e proposições do movimento separatista, infere-se que o mito da democracia racial sobrevive e resiste. O movimento separatista se utiliza de um discurso baseado na existência de uma raça dominante, a qual vale lembrar, se beneficiou da concessão de terras e de estímulos financeiros para aqui se estabelecer e progredir economicamente, mas hoje se ressentido por ter de contribuir, na forma de pagamento de impostos, para a nação de uma forma geral. A proposta de separação da região Sul, embora lance mão do discurso de combate à corrupção, ainda está fortemente relacionada à ideia de superioridade racial, como aponta Ilka Boaventura:

Após a Segunda Guerra, a suposta mestiçagem e o embranquecimento “racial e social” desejados por Romero tornaram-se comprovadamente e imprevistos embora seus efeitos sociais já fossem visíveis. Menos provável seria uma separação política entre Sul e Norte movida por diferenças étnicas, como vislumbrou e temeu Rodrigues. O índio havia sido dizimado pelas expedições de aprezamento, o trabalho forçado, as epidemias e guerras, e o negro até então escravizado fora desqualificado culturalmente encontrava-se sem qualquer habilitação profissional. Ambos irão continuar a servir de parâmetro na comparação sobre o “mérito” das supostas “nuances”. Mais do que isto servirão para fortalecer as teses que afirmam a superioridade do europeu. O embranquecimento, mais do que estatístico, procedia-se movido pelos pressupostos ideológicos que necessitavam negar sua presença para construir o “vazio” a ser ocupado pelos imigrantes. Esta ideia de branqueamento, de desenvolvimento e progresso das raças foi reforçada mesmo que indiretamente ao longo deste século XX, através de muitos textos científicos, inclusive por alguns deles que se propuseram a mostrar a “realidade” dos negros do sul. Os mitos de superioridade irão resistir no interior dos métodos de pesquisa adotados, através dos tipos de questões que serão elaboradas, nas comparações e nos pressupostos técnicos gerais através dos quais os

outros irão inserir “o caso de Santa Catarina”. (LEITE, 1996, p. 39/40).

O movimento O Sul é o meu país reproduz historicamente as práticas racistas do período colonial, ou seja, ser branco pode significar ser poder e estar no poder (CARDOSO, 2008). A população branca permanece em seu lugar de privilégios simbólicos (re)significando poder e, muitas vezes, apropriando-se do discurso daqueles dizimados por seus ancestrais. “Essa terra tem dono” é mote utilizado pelo movimento separatista, frase cunhada pelo índio Guarani Sepé Tiaraju, ante a invasão dos brancos em suas terras. Como é possível o branco se valer da indignação de um indígena dizimado pelos seus ancestrais brancos como motivação para separação dessa mesma terra?

Benedict Anderson (2005), em *Raízes Culturais*, afirma que a cultura moderna do nacionalismo começa por um símbolo ou monumento do nacionalismo para dar sentido à constituição histórica de forma seletiva, no caso, utilizar o índio Sepé e as revoluções passadas como motivação de causa, assim, esquecendo-se do passado histórico, como enfatiza o autor:

Se os Estado-nação são amplamente reconhecidos como “novos” e “históricos”, as nações às quais dão expressão política surgem sempre como emanções de um passado imemorial e, o que é ainda mais importante, movem-se gradual e imperceptivelmente em direção a um futuro sem limites. A magia do nacionalismo é converter o acaso em destino. (ANDERSON, 2005, p. 33).

De fato, a partir da problematização do movimento O Sul é meu país, é pertinente pensar no jogo da identidade proposto por Hall (2006). O autor ilustra as consequências políticas da fragmentação de identidades, ou seja, o que está em jogo é uma identidade de raça com ideias de uma cultura nacional europeia que agrega em seus discursos uma política de diferenças, quando a intenção é defender a manutenção de práticas coloniais, sendo necessário relembrar a constituição histórica da imigração no Sul, como aponta Seyferth:

O período histórico, portanto, é o da “grande imigração” e da instauração da República de 1889, que põe em evidência a formação do Estado nacional permeada por um sistema mundial produzido, entre outras coisas, pela expansão do colonialismo e do capitalismo, e pela emigração em massa de europeus. Caracterizou-se por uma exacerbação nacionalista alimentada por um discurso assimilacionista radical em relação aos parâmetros luso-brasileiros de formação da nação, que exigia o “caldeamento” dos alienígenas (isto é, todos os imigrantes e descendentes não abasileirados, estabelecidos no

território nacional). Por meio deste estudo, que aborda a problemática da imigração alemã, é possível mostrar a circulação de ideias, saberes e valores e algumas das bases empíricas de um (sub) sistema cultural produzido pela colonização – considerado perigoso pelo nacionalismo – que permitiram o surgimento da etnicidade teuto-brasileira⁵⁰, destacando a perenidade desse fenômeno reportado ao transnacionalismo. (SEYFERTH, 2011, p. 48).

Os fatores étnicos, econômicos e culturais que são, alegadamente, os motivadores para a separação do Sul do resto do Brasil, no meu ponto de vista têm um caráter segregacionista que só leva em consideração os interesses econômicos dos envolvidos. A partir de privilégios que seus ancestrais tiveram ao entrar no Brasil criaram ideologias egocêntricas e dominantes, como afirma Ramón Grosfoguel:

Durante os últimos cinquenta anos, os Estados periféricos que hoje são oficialmente independentes, alinhando com os discursos liberais egocêntricos dominantes (Wallerstein, 1991a, 1995), construíram ideologias de “identidade nacional”, “desenvolvimento nacional” e “soberania nacional” que produziram uma ilusão de “independência”, “desenvolvimento” e “progresso”. Contudo, os seus sistemas econômicos e políticos foram moldados pela sua posição subordinada num sistema-mundo capitalista que se organiza em torno de uma divisão hierárquica internacional do trabalho (Wallerstein, 1979, 1984, 1995). Os múltiplos e heterogêneos processos do sistema-mundo, juntamente com a predominância das culturas eurocêntricas (Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000), constituem uma “colonialidade global” entre, por um lado, povos europeus/euro-americanos e, por outro, povos não europeus. (GROSFOGUEL, 2008, p. 57).

Uma vez apresentado acima, brevemente, o contexto geral que pode estar por trás das formas de violência contra a população baiana que vive na Grande Florianópolis, bem como contra a população negra, passo a seguir agora, de maneira mais próxima, as vivências de baianos na Grande Florianópolis. O que fazem? Por que vieram? Como se sentem? Onde trabalham? Quais estratégias criaram para viver em um território inóspito no qual são considerados estrangeiros, convivendo diariamente com a xenofobia e o racismo?

A interlocutora Mara migrou com o objetivo de trabalhar e estudar. Hoje é proprietária de uma loja de artigos e utilidades, situada dentro de uma rede de supermercado no bairro Bela Vista, onde começou trabalhar. Ela conta sobre sua experiência:

⁵⁰ De acordo com a autora: lideranças assumidamente teuto-brasileiras em conformidade com *Deutschtum* (germanidade) em sua afirmação empírica e simbólica (SEYFERTH, 2011, p.48).

Eu assumi um cargo de liderança com 18 anos, exatamente por ser muito comunicativa. E uma vez uma mulher me comparou com uma estrangeira, porque falo muito rápido. Às vezes levo na brincadeira para manter a relação, mas não gostava. Aqui ouvimos coisas do tipo: os baianos vieram sujar nossas ruas. Quando acham oportunidades, mostram seus ódios. As pessoas têm muito preconceito, tem preconceito, tem racismo sim! Às vezes estou na loja com o meu marido, as pessoas vão direto para o meu marido, acham que não sou a dona. Elas associam a profissão, o cargo pela cor da pele. (Mara, diário de campo março, 2018).

Seguindo essa narrativa é importante expressar como a população branca evidencia a qualidade e eficiência do trabalhador baiano quando se trata de serviços ou funções subalternos por reconhecerem neles corpos que podem ser controlados. Sayad (1998) mostra que os discursos atuais sobre a (i) migração são chamados de “irracionais”, pois tratam, na verdade, não dos ‘outros’, da alteridade (do que não sou eu), mas de si, da identidade do eu. Para o autor esse discurso tem interesse na manutenção do *status quo*:

Fala-se objetivamente de si quando se fala dos outros – deve uma parte importante da dramaticidade (desejada ou não) que caracteriza ao sentimento de que a imigração, em sua forma atual, constitui uma provação para a ordem nacional, uma espécie de desafio para o conservadorismo social e político que os dominantes desejam manter e, mais amplamente, todos aqueles que têm interesse (e com frequência interesses simbólicos mais do que interesses materiais) na manutenção de status quo. (SAYAD, 1998, p. 21).

No dia 29 de abril, às 08h30 da manhã, peguei carona com Palmares para ir ao jogo de futebol. No caminho até o bairro João Paulo, onde o jogo seria realizado, ele deu carona a dois amigos, um baiano e um sergipano. No trajeto, Palmares foi me contando sobre sua vida na cidade:

Eu trabalho aqui e é uma empresa de rede de esgoto, só têm baianos trabalhando, alagoanos, sergipanos, nordestinos no geral, não tem um “catarinense”, esses serviços os “catarinenses” não querem fazer, mexer no esgoto. Os amigos de Palmares reafirmam: só nordestinos fazendo esses serviços, raramente tem “catarinense” e só do interior. Moro aqui porque preciso trabalhar, mas “catarinense” não gosta de baiano não. Eu acho, porque baiano vem aqui constrói muita coisa, né? Compra carro, casa, terreno na Bahia, acho que eles devem pensar “baiano vem pra nossa terra e conquista tudo isso e eu não”, mas somos nós que pegamos no pesado, fazemos os serviços que eles não querem fazer. (os meninos só confirmam e só baianos e nordestinos pegar no pesado mesmo). Nossa, catarinense discrimina demais baiano. Olha se fizerem qualquer coisa errada no serviço e já falam foi baiano só poderia ser baiano. (Palmares, diário de Campo, abril, de 2018).

O relato de Palmares se enquadra na ideia de Sayad (1998) sobre os discursos irracionais da (i) migração, quando falam do outro a partir de ações xenófobas e racistas, tentando controlar os seus corpos para não se manifestarem culturalmente, mas, ao mesmo tempo, apresentando uma ambivalência ao evidenciarem a eficiência do baiano para o trabalho, ou seja, é uma maneira de dominar e manter os privilégios através da força de trabalho do “outro”.

4.2 NARRATIVAS DE TRABALHO DE BAIANOS NA CEASA E NO BAIRO BELA VISTA, EM SÃO JOSÉ

Para onde quer que se olhe, na Grande Florianópolis, constata-se a onipresença do trabalhador baiano. O propósito, aqui, é mostrar porque os baianos estão trabalhando nesses lugares e os laços sociais que são tecidos entre os sujeitos nos espaços de trabalho, tanto com os migrantes quanto com os moradores locais.

Relembrando argumentos de Eunice Durham e Afrânio Raul Garcia Júnior (1984; 1989) sobre a migração representar uma perspectiva de “vida melhor” para trabalhadores, principalmente daqueles que migraram de áreas rurais, nesta pesquisa, a maioria dos migrantes que destacaram em suas narrativas a questão da mudança de vida através do trabalho na Região Sul do país, são oriundos de áreas rurais de diferentes municípios do Estado da Bahia.

Assim, desloco-me atentamente para o trabalho dos sujeitos baianos numa tentativa de compreender as práticas e vivências cotidianas de trabalhadores no bairro Bela Vista e na Ceasa/SC, a partir de uma perspectiva antropológica urbana e do trabalho, tratando-se das (re)configurações relacionais entre trabalhadores, patrões e clientes como práticas de sociabilidade a partir do conceito de Marilyn Strathern (2014), baseado no pluralismo e nos diferentes sujeitos que ligam a intersubjetividade como condição fundamental dos migrantes baianos nas relações sociais e construção do seu universo.

Nesse sentido, apresento as narrativas e vivências de migrantes através de suas dinâmicas de trabalho, visando desconstruir os estigmas direcionados aos trabalhadores baianos em razão do mito da “preguiça baiana”. Penso essas dinâmicas de trabalhos que são impostas aos migrantes baianos como um novo modelo de exploração capitalista e racista.

A primeira oportunidade de trabalho do interlocutor Palmares, mencionado nos outros capítulos quando tratei de outras questões, foi como ajudante de pedreiro na reconstrução da Ponte Hercílio Luz, em 2006. Tinha, na ocasião, 16 anos, e não havia completado o 2º grau. Morou, inicialmente, no alojamento da obra. Em seguida, empregou-se numa rede de supermercado, trabalhando posteriormente em empresas de pré-moldados e de bebidas. Atualmente é motorista de uma empresa de saneamento básico em São José. De acordo com ele, há outros baianos trabalhando e morando no alojamento. Migrou por causa de trabalho, pois no interior/BA eram escassas as oportunidades: “Trabalhando aqui já comprei carro e casa no interior da Bahia”.

Durante alguns dias observei de “longe” o trabalho de Palmares e Júlio, um baiano de Irará que trabalha na mesma empresa. Nos encontrávamos pelas ruas, visto que ele estava trabalhando na rede de esgoto da rua em que eu residia. Como a tarefa exigia equipamentos pesados, não tínhamos como conversar ou ficar próximo do local, devido ao risco de acidente.

Figura 12 - Trabalhando na rede de Saneamento Básico do bairro Bela Vista São José/SC.



Fonte: Santos (2018).

As tarefas executadas por Palmares e Júlio são consideradas subalternas, recusadas, de acordo com os interlocutores, pelas pessoas brancas locais. Em geral, trabalhos em rede de saneamento ou na construção civil são realizados pelos migrantes baianos e por nordestinos de outros estados. Contudo, pessoas não negras do interior de Santa Catarina também ocupam essas funções.

Segundo os interlocutores, as empresas precisam de mão de obra e vão buscar, geralmente, na Região Nordeste, por vezes a partir de indicação de funcionários, o que pode explicar a presença de vários migrantes baianos de um mesmo município, como é o caso de Coração de Maria.

Em uma loja de vestuário localizada em um supermercado da Avenida das Torres, no Bela Vista, trabalha como vendedora Janaína, de 23 anos. Veio da cidade de Coração de Maria com o marido e tem cinco primos que também moram no Bela Vista e trabalham em supermercados de bairros vizinhos. O irmão de Janaína trabalha como segurança na UFSC e reside no bairro Saco dos Limões.

Janaína migrou para a Grande Florianópolis, onde a irmã e o cunhado já estavam morando desde 2013, em busca de trabalho. Critica os gestores de sua cidade natal, por não se preocuparem em fazer articulações com empresas para gerar empregos para a população. Observei que ela é a única funcionária da loja trabalhando 8 horas diárias. No horário de almoço faz uma pausa, mas logo volta para a loja. Quando vai ao banheiro, afixa uma placa que contém a informação “fechado”, mas às vezes conta com a solidariedade de outras baianas que trabalham em lojas do local.

Ao lado da rede de supermercado há um posto de combustível cujos funcionários são majoritariamente baianos/as. Quando ali estive pela primeira vez, contei seis funcionários que vieram da mesma localidade da Bahia. Na loja de conveniência, a subgerente é, ao mesmo tempo, caixa e balconista. Para além desse contexto, notei uma relação com clientes bem diferenciada em relação a outros locais de comércio da região; existe uma interação entre clientes e funcionários que se entrelaça em dinâmicas da sociabilidade.

Luiza, de 28 anos, baiana de Lauro de Freitas, subgerente do posto de combustíveis, reside há nove anos, em casa própria, no bairro Ceniro Martins, São José. É casada com um baiano e tinha previsão de concluir o curso de Administração no final de 2018. Ela conta que foi atraída pela oportunidade de emprego, já que na região metropolitana de Salvador estava tendo dificuldade de se empregar:

No estado da Bahia, para trabalhar como caixa de supermercado, pede experiência de até seis meses e aqui é diferente, as empresas precisam de mão de obra e ensinam. Logo quando cheguei encontrava anúncio de emprego no ponto de ônibus, agora tá ficando um pouco difícil, pois muita gente migrou por contas das ofertas de emprego. (Luiza, diário de campo, junho de 2018).

Segundo Luiza, os baianos que moram no bairro costumavam transitar pelo posto, conversando com os conterrâneos, mas como o local estava quase virando um ponto de encontro, o chefe impôs restrições. Aos sábados e domingos, porém, é possível encontrar muitos baianos lá, ou seja, o trabalho também se torna um espaço de sociabilidade.

O interlocutor Rael Araújo, 35 anos, é cliente do posto e aproveita também para interagir com os conterrâneos e relembrar um pouco de casa. Já o conhecia de outro momento, quando policiais invadiram a casa de um amigo baiano na qual eu me encontrava. Ele conta um pouco de sua vida:

Estudei até a 8ª série. Vim em 2003, tem 17 anos que estou aqui. Tenho um filho na Bahia, de treze anos, do primeiro relacionamento. Agora estou casado há oito anos, tenho um filho de 2 anos que nasceu em São José, é josefense. Trabalho na transportadora fazendo de tudo um pouco (transporte minuano). Carteira assinada. Sou conferente, em breve serei promovido para encarregado. A minha esposa é baiana, morava em Retiro, na Tapera, ela tem 8 anos morando aqui. Nessa transportadora é o meu terceiro emprego.

O primeiro emprego foi em construção civil, trabalhei de ajudante em Prédio Residencial no Jurerê Internacional, no Centro de Florianópolis – Pontas das Canas, Itacorubi. Meu salário de R\$ 1,700 a 2,300. A minha esposa tá desempregada tem oito meses, agora emprego tá ficando difícil por aqui, então as pessoas estão indo embora para não pagar aluguel. Eu já tenho minha casa própria, moro no bairro Bela Vista, em Palhoça. (Rael, diário de campo, junho de 2018).

Com o propósito de interagir com os baianos e me inteirar sobre a comunidade local, acompanhei, na maioria das tardes durante a semana, o Francisco, vendedor de cuscuz de tapioca, de 51 anos, que migrou com toda a família, sendo que sua mulher, Florinda, e seus dois filhos e a filha vieram na frente. Ele vende cuscuz em um carrinho em frente ao supermercado do bairro Bela Vista. No trajeto entre sua casa e o ponto de venda, percorre parte do bairro, da mesma forma como fazia em Salvador/BA, caminhando pela região. Sai para trabalhar às 14 horas percorrendo ruas dos bairros Bela vista, Roçado e Barreiros. Deste, segue para a Ceasa/SC, onde sabe que encontrará muitos baianos, além de outros clientes que compram diariamente o cuscuz. Posteriormente retorna ao bairro Bela Vista e estaciona o carrinho nas proximidades do supermercado. “Olha o cuscuz de tapioca. Irmã/o, aceita um cuscuz? Vai levar hoje pra casa um cuscuz de tapioca com leite moça ou sem leite moça?”.

Vendo aos baianos e catarinenses. Gostam e acham que o cuscuz de tapioca é muito bom, agora fazem até encomenda para festas juninas. A farinha de tapioca vem do Mato Grosso do Sul, compro pela internet e a transportadora entrega em casa; Sendo que o coco, compro

na CEASA, é mais vantagem fazer o trabalho assim, tiro em torno de R\$ 1,800 por mês. Por esses tempos o movimento tá mais fraco, mas antes fazia em torno de mil reais por semana. Vim para trazer o meu trabalho pra cá, vender tapioca. Vendi em um carnaval em Salvador e alguns turistas catarinenses me falaram que poderia vender aqui que daria um bom negócio. Muitas vezes passei por preconceito, porque as pessoas não gostam e torcem o “bico”. Eu gosto daqui porque é um lugar calmo, só é ruim o aluguel que é caro. As pessoas olham assim para você, de cima pra baixo como se estivesse rejeitando a pessoa. Um dia estava no sacolão com uma amiga, e uma senhora quando nos avistou ficou toda assustada e deu toda à volta para não passar pela gente. Aquilo ali foi de doer viu, pois parecia até que a gente é um bicho do mato. Nos mercados também as pessoas olham a gente com mal olhar... Até que agora vem melhorando. No ônibus também, um dia quando entrei, um jovem segurou a bolsa dele, abraçou, até parecia que ia pegar a bolsa. Muitas vezes prefiro ir ao centro de moto, pois as pessoas são muito preconceituosas. E isso é muito triste para a gente, às vezes prefiro nem sair se for de ônibus. (Francisco, diário de Campo, abril de 2018).

Francisco me apresentou a baianos e nordestinos; conheci sete pessoas nos períodos em que fiquei ali. Ele conta que um dia, conversando com um nativo sobre preconceito, ouviu do rapaz que ali era assim e não iria mudar muito. “As pessoas não entendem que é tudo igual”:

O rapaz disse que nós baianos somos bons porque chegamos aqui trabalhando. Gastamos, alugamos casa e trabalhamos em tudo. Vocês não escolhem serviço e o que mandar fazer faz, até limpar a fossa, só os baianos fazem isso por aqui, outros não sei se fazem. Todos nós trabalhamos, conseguimos as coisas, compramos carro, casa e moto. Nós temos muita coragem de trabalhar. (Francisco, diário de Campo, abril de 2018).

Trabalhar como ambulante foi opção de Francisco, e de muitos outros que conheci ao longo do campo, pois é visível o caráter criativo dessa população, a despeito dos preconceitos e olhares discriminatórios, única coisa negativa, em sua opinião. De acordo com Munanga e Gomes, “o preconceito racial é um julgamento negativo e prévio que os membros de uma raça, de uma etnia, de um grupo, de uma religião ou mesmo de indivíduos constroem em relação ao outro”. (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 181).

A partir da pesquisa etnográfica feita por Viviane Vedana nas Centrais de Abastecimento do Rio Grande do Sul (Ceasa/RS), focando a feira, o feirante e a construção cotidiana do trabalho em mercados de rua no contexto urbano, a dinâmica de trabalho de Francisco estabelece uma relação de sociabilidade e interação com os clientes locais, os feirantes na Ceasa/SC e seus conterrâneos. Vedana vê nessa

capacidade de interação com o outro “o jogo social com fregueses e mesmo outros feirantes, a maestria de instaurar as jocosidades e consolidar vínculos com fregueses” (VEDANA, 2013, p. 46).

Na Ceasa/SC acompanhei Francisco por todos os corredores onde as pessoas (empresários/agropecuários) expõem seus produtos. Francisco, como forma de chamar atenção, bate com um anel no carrinho por duas vezes emitindo um som enquanto grita “OLHA A TAPIOCA”. Não é incomum que venda o cuscuz “na confiança” (o velho fiado) e mesmo quando não querem comprar, as pessoas param para falar com ele, que é bastante conhecido na Ceasa.

Figura 13 - Francisco vendendo cuscuz de tapioca na Ceasa/SC.



Fonte: Santos (2018).

Francisco não se constitui sujeito alienado de sua força de trabalho ou explorado. É dono do próprio negócio, registrado como ambulante e com permissão para vender cuscuz na Ceasa/SC. Assim, lembrando as análises de Durham (1984), o trabalho de ambulante era uma escolha dos migrantes devido à autonomia com os horários, e é desta forma que Francisco traça as ruas dos bairros estabelecendo a sua forma de trabalhar e as suas relações de trabalho com os colegas e clientes.

Na Ceasa/SC localizei 16 baianos, mas conversei com apenas quatro, e rapidamente, para não atrapalhar o andamento do trabalho⁵¹. Amir, que é de Coração de Maria, disse: “Moro em São José há oito anos gosto de viver aqui por conta do serviço,

⁵¹ Retornei à Ceasa/SC por algumas vezes, mais especificamente cinco. Todas as tardes que Francisco, vendedor de cuscuz de tapioca, ia vender na Ceasa, eu o acompanhava para compreender melhor o seu trabalho e dos contrerâneos.

não falta trabalho”. Observei o trabalho de Jadson, chegado havia dois meses, também de Coração de Maria. Ele e Amir entregam frutas em estabelecimentos da região e consideram que morar em São José é bom porque não falta serviço.

Figura 14 - Trabalhadores baianos na Ceasa/SC.



Fonte: Santos (2018).

Alade vive há oito anos em Santa Catarina, os dois primeiros passados em Criciúma. Depois se mudou para a capital e hoje vive e trabalha em Barreiros, São José, na Ceasa/SC. Conta que sente falta da família e que veio em busca de trabalho. É solteiro e tem uma filha de 10 anos que mora na Bahia e que visita a cada quatro anos. Trabalha de carteira assinada e se mostra contente com isso, pois em Retiro, Coração de Maria, nunca havia sido registrado.

Fabiano Bispo, de 35 anos, migrou há quatorze. Mora em Barreiros/SJ e trabalha na Fruti Sul, com carteira assinada e salário de R\$ 1.299. Tem dois filhos que nasceram em São José e uma menina nascida em Florianópolis.

Dessa maneira, os quatros interlocutores, Amir, Jadson, Alade, Fabiano, além de Francisco, são todos da cidade de Coração de Maria. A partir do meu ponto de vista etnográfico, foi a cidade da Bahia com maior número de migrantes cujos deslocamentos foram motivados pela perspectiva de emprego. Ao pesquisar, em 2015, mulheres rurais

do distrito de Retiro Coração de Maria⁵², deparei-me com entrevistadas questionando o poder público local devido à falta de emprego para a população jovem. Seus filhos/as estavam saindo em busca de uma vida melhor, ou seja, em busca de emprego, um trabalho para realização de seus sonhos.

Na visita que fiz à Ceasa/SC acompanhando Francisco, encontrei, além dos de Coração de Maria, baianos de Serrinha e Juazeiro. Apenas um dos abordados era do Pará, mas tinha relacionamento próximo com os baianos. A Ceasa, segundo Francisco e Fabiano, é uma espécie de central de notícias das terras baianas: “Se você quer saber o que acontece na Bahia vem na Ceasa que esses meninos sabem tudo através do Whatsapp. É uma fofoca “danada”, as notícias chegam logo”.

Na volta para casa passei no supermercado Forti com Francisco e encontramos dois baianos e o cunhado dele que voltou para casa conosco. Às vezes parece até que estamos na Bahia, especificamente em Retiro - Coração de Maria, por ter grande quantidade de pessoas de lá, embora existam baianos e nordestinos de outros estados, como já mencionei anteriormente e ousou a confirmar, que o bairro Bela Vista e Barreiros se reconfiguram como territórios de nordestinos, na Grande Florianópolis. E como ouvi falar, aqui é um grande Pelourinho.

A conversa com Francisco é sempre proveitosa a todo tempo, ele sorri “imaginando” como as pessoas veem os baianos, pois as ideias imaginadas são as de que baiano vem para cá porque passa necessidade, mas segundo Francisco, baiano vem porque gosta de fartura, quer tudo demais. Então, ele diz: “você desempregado não vai poder conquistar as coisas que quer. Nós gostamos de tudo demais e até o nosso sorriso é exagerado”.

Luiza Bairros (1988) em seu artigo *Pecado no “paraíso racial”: o negro na força de trabalho da Bahia, 1950 -1980*, além de fazer uma contextualização da economia baiana na época, chamou atenção para o vazio da produção socioeconômica do negro baiano, enfatizando que o fato de a sociedade usar a cultura negra em seu benefício esconde, entre outras violências, um estado de dominação e preconceitos raciais. Em 1980, no ramo industrial ocorria uma diferenciação de brancos e negros no mercado de trabalho, ou seja, a divisão racial do trabalho em que os negros eram destinados aos serviços subalternos e os brancos às áreas intelectuais. Esse quadro se repete ainda hoje em todo o território brasileiro, com novas configurações nas

⁵² SANTOS, Tatiane. Entre fuxicos, crochês e biscuit... Op. Cit., 2015.

dinâmicas do trabalho. Inclusive nas grandes cidades, no caso da Grande Florianópolis, região metropolitana, há uma significativa emigração para o Nordeste para fazer trabalhos considerados intelectuais, enquanto nordestinos migram para cidades do Sul do país. (DESCHAMPS; DELGADO, 2014).

Conforme Magnani:

As grandes cidades certamente são importantes para análise e reflexão, não apenas porque integram o chamado sistema mundial e são decisivas no fluxo globalizado e na destinação dos capitais, mas também porque concentram serviços, oferecem oportunidades de trabalho, produzem comportamentos, determinam estilos de vida – e não apenas aqueles compatíveis com o circuito dos usuários “solventes”, do grande capital [...]. (MAGNANI, 2002, p. 15).

De fato, as grandes cidades oferecem oportunidade de trabalho aos migrantes baianos, que mesmo diante de um contexto capitalista conseguem tecer uma dinâmica de trabalho que sistematiza uma rede de interação entre clientes/vizinhos/baianos, ou seja, construindo uma relação mútua de conhecimento pessoal (LOUIS WIRTH, 1967) modificando o caráter das relações sociais locais, que também podem se mostrar conflituosas, como quando os trabalhadores migrantes estão em lazer.

Nesse sentido, o que quero expressar é que a cidade, além de oferecer oportunidades, é o lugar do uso cotidiano da força, do conflito e do poder, pois os sujeitos em situação diaspóricas são apenas “exaltados”, “valorizados” por razões capitalistas quando estão no labor das mãos e dos corpos, como afirma Regina Marques de Souza Oliveira. “Razão capitalista é fundadora da cidade, mas a dimensão humana do labor das mãos e dos corpos humanos é contradição também fundadora de sua lógica, que não se realiza sem a produção do trabalho”. (OLIVEIRA, 2013, p. 162).

Portanto, no contexto afrodiásporico, é relevante lembrar, que a maioria dos sujeitos com quem conversei em suas trajetórias no trabalho foram homens negros, e como confirma Oliveira sobre a mão de obra negra na cidade de São Paulo no século XIX, “os africanos negros foram os primeiros a trabalharem na construção civil, nas cozinhas dos restaurantes, na limpeza e manutenção dos prédios” (OLIVEIRA, 2013, p. 169). E na Grande Florianópolis, especialmente na capital, são os negros baianos, nordestinos e negros locais que estão impulsionando a emergente economia local, tanto na construção civil como no setor terciário.

Nesse sentido, a partir da linha de pensamento de Grosfoguel e seguindo a teoria decolonial de Anibal Quijano, que contraria a abordagem estrutural capitalista e racista do sistema mundo:

Implica a construção de uma hierarquia étnico-racial global que é, temporal e espacialmente, coeva da constituição de uma divisão internacional do trabalho com relações centro-periferia à escala mundial. Desde o início da formação do sistema-mundo capitalista, a acumulação incessante de capital esteve sempre enredada com ideologias racistas, homofóbicas e sexistas. A expansão colonial europeia foi conduzida por homens europeus heterossexuais. Aonde quer que chegassem, traziam consigo os seus preconceitos culturais e formavam estruturas heterárquicas de desigualdade sexual, de género, de classe e raciais. (GROSFOGUEL, 2008, p. 66).

De acordo com Luiza Bairros (1988), a disponibilidade de mão de obra no mercado favorece altos índices de exploração da força de trabalho, com o objetivo de suprir as necessidades da empresa, na maioria das vezes com baixos salários, exercendo e cumprindo funções que deveriam ser dinamizadas por outra oportunidade de emprego sem sobrecarregar os funcionários.

Tomemos como exemplo onde os baianos trabalham no posto de combustível e nos supermercados, podendo perceber as acumulações de funções do trabalho, as quais sobrecarregam os funcionários. Embora, nenhum desses trabalhadores reclamasse de suas funções, havia o discurso “aqui nós fazemos de tudo um pouco”. Em todas as vezes que estive nesses locais de trabalho encontrei apenas funcionários baianos, que são bastante elogiados exatamente por fazerem de tudo. Aparenta-se haver uma relação de confiança entre patrão e empregado, entretanto, esta pode se configurar em uma forma de exploração do trabalho a partir da lógica da colonialidade/modernidade, que subjetivamente controla o tempo e espaço desses sujeitos.

Assim, compreendi que o fato de serem todos baianos contribui na relação de solidariedade/afinidade para executarem e desenvolverem juntos atividades impostas no espaço de trabalho. A solidariedade interna entre os funcionários cria uma ideia de liberdade no ambiente de trabalho, conforme o capitalismo, que materializa uma ideia de “liberdade sem igualdade” (WEBER, 1982, p. 93), sendo um privilégio das “classes abastadas”, em que trabalhadores fazem muito mais do que uma função e recebem por apenas uma.

As cidades capitalistas ou metrópoles priorizam pelo indivíduo único, ou seja, pelo sujeito que sonha com a oportunidade de trabalho (portadores de sonhos), de desejos do consumo e dos prazeres. Pela condição de migrante, os trabalhadores baianos

são valorizados pela sua força de trabalho, na participação econômica, gerando renda à comunidade local, através das locações de casas, consumo e a venda da sua força de trabalho. Porém são subjugados, enquanto cidadãos migrantes, por exemplo, ao realizarem encontros entre baianos, como uma forma de felicidade do pertencimento a uma comunidade de viventes, o que ocorre é que nos momentos de lazer eles são controlados e discriminados por conta de suas manifestações culturais.

Nesse sentido, as formas de subjugação são subjetivas quando os migrantes estão nos espaços de trabalho, mas, na maioria das vezes, quando estão em seus momentos de lazer, seja em suas casas ou em encontros com amigos e conterrâneos. São subjugados explicitamente e controlados, fiscalizados por um sistema comunitário chamado “vizinho solidário”, que ao menor sinal de perturbação aos privilégios da vizinhança, coloca em cena a polícia que, em geral, chega de forma violenta, com discursos racistas e xenófobos, menosprezando homens, crianças e mulheres.

4.3 “TRABALHADORES VAGABUNDOS”: O CASO DO DIA 29 DE ABRIL DE 2018

Nessa categoria mostrarei relatos de uma ação violenta e abusiva que se configura em violência institucional, baseado no racismo estrutural e na xenofobia, vivenciada por baianos na Grande Florianópolis. Essa ação foi uma “intervenção” da Polícia Militar.

No dia 29 de abril de 2018, às 9h, saí de casa para acompanhar atividades de lazer dos baianos na Grande Florianópolis. Saímos do bairro Bela Vista, em São José, para o bairro João Paulo, em Florianópolis, onde haveria um campeonato de futebol em um clube anexo a um bar. Este local dispõe de uma estrutura para recepção do campeonato e da torcida e, ao lado, há uma área recreativa para as crianças e venda de acarajés.

Ao finalizar os jogos, por volta das 14h30min, seguimos para o bairro ao lado do Bela Vista, o Nossa Senhora do Rosário, na Rua Batista Independente, para o bar do Chico, local onde os baianos se concentram nos fins de semana e para confraternização após os jogos. O pessoal estava ouvindo arrocha e samba e o som estava alto, porém, não havia bagunça ou confusão que causasse algum tipo de perturbação.

Devido ao contexto, faz-se necessário explicar o que entendemos por bagunça. Nos dicionários o termo está relacionado à ausência de ordem; falta de organização;

tumulto ou confusão. Numa segunda acepção, “diversão feita de modo muito barulhento”. A segunda forma explicaria talvez a situação, mas não compreendi como uma diversão barulhenta, possivelmente pelo fato de também ser baiana. Para mim, eram pessoas ouvindo música e se divertindo, lembrando o seu lugar de origem, como mencionavam com frequência. Nesse sentido, segundo relato de uma interlocutora:

É um momento importante de encontros com os baianos, para lembrarem o seu lugar de origem, uma maneira de amenizar a saudade e que só acontece em alguns finais de semana, pois durante a semana as pessoas estão trabalhando e nos finais de semana também muita gente trabalha e não pode participar/comparecer”. (Zeferina, diário de campo, abril de 2018).

Por voltas das 17 horas saí do bar para a casa de um interlocutor com quem já tinha familiaridade, encontrando ali outros baianos da família e vizinhos. Meu interlocutor recebia a visita do seu compadre Rael, acompanhado pelo filho de 2 anos e por um sobrinho, este, por sua vez, com a mulher e filho.

Enquanto eu fazia entrevistas na casa desse interlocutor, a polícia chegou ao bar do Chico e ordenou seu fechamento. Os frequentadores foram em direção à casa na qual eu me encontrava. Aguardavam a polícia sair para pegar seus carros e motos estacionados ao lado do bar. De repente, chegaram duas viaturas e os policiais, armados com metralhadoras, formaram uma barreira e caminharam em direção aos baianos. Impossível não pensar nas perguntas que orientam e problematizam este trabalho. Como vivem os baianos e baianas na Grande Florianópolis? Como são tratados pela cidade receptora? Por que migraram para o Sul?

Posso dizer que tive, ali, a mesma oportunidade de Clifford Geertz em *Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa* (1989), em que o autor diz que, embora não se generalize no trabalho de campo antropológico, ser apanhado ou quase apanhado por incursão policial nos encaminha a ser aceito pela comunidade e sujeitos pesquisados.

Deu-me a oportunidade de aprender, de imediato, um aspecto introspectivo da ‘mentalidade camponesa’, que os antropólogos que não tiveram a sorte de fugir como eu, juntamente com o objeto de suas pesquisas, das autoridades armadas, normalmente não conseguem. (GEERTZ, 1989, p. 283).

Os baianos/as correram no sentido direto da rua, enquanto eu, parecendo anestesiada, ouvi uma voz gritando... “Corre, pois senão você vai tomar um tiro”. Corri e entrei na casa ao lado da qual estava parada no muro fazendo entrevista. Os policiais começaram a atirar com balas de borrachas, entraram na casa em que eu estava

anteriormente, bateram na cunhada do dono da casa, levaram o dono da casa preso, derrubaram os objetos da casa, espancaram o amigo que estava sentado no sofá protegendo seu filho de 2 anos, um dos baianos se jogou em cima de uma criança para o tiro não pegar nela, a perna dele foi atingida por uma bala de borracha, seu rosto ficou todo ferido devido às agressões.

Os policiais chamaram os baianos de “jaguaras” (é um termo pejorativo é como se a pessoa fosse um lixo ou um nada), falavam que eles deviam voltar para a terra deles, tudo com bastante hostilidade e racismo. Ouvi e vi todas as agressões verbais e pancadarias da casa em que encontrava e que divide parede com a casa invadida. Embora vivenciando uma experiência de correr com os sujeitos de pesquisa, a minha experiência como antropóloga foi diferente da vivida por Geertz (1989) em Bali. Aqui no Brasil, os policiais atiraram como gangsters num filme. Eram tiros de borrachas, e a expressão facial e corporal era de muito ódio, só pararam quando duas pessoas foram atingidas. Segue o relato do interlocutor Palmares em relação às práticas violentas da polícia com todas as pessoas ao invés de procurar saber o que estava procedendo:

No dia que os policiais chegaram no bar pedindo para que todos saíssem, o som já estava desligado. Acho que os policiais fizeram aquela ação atirando e batendo em todas as pessoas porque alguns ficaram vaiando a polícia, chamaram de “seus merdas”. E também agiu dessa forma porque não gosta de baianos e nem de negros. A polícia viu os meninos que vaiaram, mas fizeram aquela ação invadindo a casa do Josias e batendo em todo mundo. (Palmares, diário de Campo, maio de 2018).

No mesmo dia fomos à delegacia em Barreiros em busca das duas pessoas que foram presas, Palmares e o dono da casa (Josias), mas na frente da delegacia os policiais envolvidos na ação intimidaram os presentes e não permitiram a entrada para registro do Boletim de Ocorrência (BO). Os migrantes baianos foram soltos e os acompanhei até a casa que estávamos, fora feita uma reunião para decidir se iriam ou não apresentar denúncia contra o ato de violência dos policiais. Alguns foram de acordo e outros não, somente Palmares teve a iniciativa de denunciar sendo incentivado por sua esposa que dizia você não é “bandido” e nem “traficante”. E de qualquer forma não justificava a polícia ter atirado e espancado as pessoas. O Josias, dono da casa, por medo e incentivado por outros que não iriam testemunhar e nem registrar BO, por não acreditarem que a Justiça funcione para pobres e pretos e precisavam continuar no lugar para trabalhar, decidiu não prestar queixa.

Então, acompanhei o Palmares no mesmo dia para fazer o exame de corpo de delito no Instituto Geral de Perícias de Santa Catarina (IGP), em Florianópolis. Não conseguimos e fomos orientados a voltar no dia seguinte por ser um dia útil. Assim, o Palmares fez o exame e na tarde da segunda-feira conseguimos registrar o ato de violência dos policiais, mas por falta de testemunha o caso não teve prosseguimento. Os baianos disseram que a polícia sabe onde moram e tem a vizinhança que denuncia os eventos que os baianos fazem.

O advogado e professor Luciano Góes que fez o acompanhamento para registrar o BO, possibilitou atendimento psicológico para as pessoas que estavam presentes e principalmente às crianças através do SOS racismo⁵³. Depois de uma semana, retornei ao bar em dia de sábado para saber como os baianos estavam reagindo à situação. Estavam todos no bar como se nada estivesse acontecido, ouvindo e dançando arrocha, comendo e bebendo. Perguntei como haviam conseguido retornar ao local depois de tanta violência.

A resposta foi: nós vivemos aqui também, trabalhamos e hoje é nosso dia de folga, temos que aproveitar, a questão é viver na “manha”⁵⁴. “Manha” é uma forma que os baianos/as consideram como drible para viver na Grande Florianópolis. O baiano tem noção do que está vivendo e procura se reunir com os conterrâneos para manter os seus costumes e preservar os laços familiares e de amizade. É uma forma de resistir através da música, da dança, do riso a todos os atos de racismo, xenofobia e discriminações.

A “manha”, no meu ponto de vista, é um ato de (re) existência e mostra que não vão parar de viver como se não estivessem na Bahia. A “manha” é continuar vivendo mesmo depois de uma ação violenta. A “manha” são atos e “corpos-políticos” que demarcam o território baiano na Grande Florianópolis. É a luta por respeito às existências e sobrevivências dos corpos negros. A “manha” chega a se confundir com a ginga no período colonial quando os escravizados criavam estratégias para continuar jogando capoeira, sambar e cultivar a sua fé mesmo ante as proibições.

Nesse sentido, à noite segui para um ponto de encontro dos baianos, o Sabor da Bahia, em Barreiros, ouvindo de um dos migrantes: “estava preocupado com você corremos aquele dia e depois nem te vi mais, a sua profissão é muito perigosa, defender

⁵³ É um projeto que ocorre no Núcleo de Práticas Jurídicas da Estácio de Sá desde 2014, que presta assistência jurídica e psicológica às vítimas de discriminação racial, em Barreiros, São José, na Grande Florianópolis.

⁵⁴ Manha, no dicionário tem significados diferentes como: macete, técnica, malícia, esperteza e estratégia.

a nossa etnia é viver em perigo”. Com esse comentário do interlocutor, me dei conta e me veio à lembrança Marielle Franco⁵⁵, e a diferença de uma antropóloga negra em campo.

Na casa de Josias, a situação estava tensa, pois ele e a esposa temiam a polícia, que estava fazendo rondas diárias na rua. Os comentários na internet, sobre o caso, expressavam ódio aos baianos. Segundo o relato do Josias:

Fui pego por engano, vi um dos policiais falarem que o menino que queria pegar era o que estava sem camisa – de bermuda e boné vermelho, na frente da delegacia o tenente perguntou por que estava sem camisa – eu disse que estava dentro da minha casa. Eu tomei um desgosto daqui! Tudo que eu quero é abraçar minha avó e chorar.

Quero sair dessa rua, não aguento mais, estou angustiado, me deu um desgosto, quero ir embora para Bahia, se achar um serviço. O pessoal do jornal já vieram aqui, tiraram fotos da casa. Os policiais passam agora todos os dias aqui e vizinhos falam que a rua agora tá calma. Eles têm uma farda, acham que podem fazer tudo. Eu nunca discuti com um policial aqui, e fui levado por engano. Eu ouvi falarem que queriam pegar o cara de boné vermelho.

Eu não quero confusão com a polícia, pois a justiça nunca dá em nada pra gente, o que pode acontecer é que os caras venham aqui depois, me levam e fazem o que quiser, não vai dar em nada. Eu só faço trabalhar aqui, do trabalho pra casa. Não posso nem ligar um som, ouvir minha música que já sabe como é?! A questão daquele dia (se refere ao dia 29 de abril, que a polícia invadiu batendo em todas as pessoas) foi que alguns meninos que estavam no bar saíram fazendo barulho de sirene de polícia e vaiando, outros jogaram cerveja. No meio das pessoas tinha um menino que já brigou com um policial e era ele que queria pegar e por isso fizeram toda a confusão. (Josias, diário de campo, maio de 2018).

4.3.1 Algumas considerações

Os relatos de Josias em relação à violência institucional levam à reflexão feita por Achille Mbembe em *Necropolítica e a Crítica da Razão Negra* (2018) acerca da ocupação colonial a partir do caso do regime de Apartheid na África do Sul. O autor mostra o que fazia o empreendimento colonial fundamentado em obra “civilizadora” e “humanitária”, cujo resultado de violência baseado na moralidade apontando que “maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso do europeu,

⁵⁵ Vereadora pelo PSOL. Marielle Franco defendia as causas das mulheres, da população negra e LGBTs e representava os 46 mil votos que obteve nas eleições, no ano de 2016, tornando-se a 5ª parlamentar mais votada da cidade do Rio de Janeiro. Era crítica da intervenção federal que se estabeleceu no Rio de Janeiro em fevereiro de 2018 e frequentemente acusava a Polícia Militar de matar gente inocente nas comunidades mais pobres do município. Em 14 de março de 2018, Marielle foi assassinada com quatro tiros na cabeça, seu carro foi alvejado e seu motorista também morreu.

tanto o erudito como o popular, com frequência recorreu a procedimento de fabulação”. (MBEMBE, 2018, p. 31).

Assim, as características dessa relação imaginária ainda estão distantes de serem resolvidas, como mostrou o autor, pois o procedimento de fabulação ganhou corpo através dos efeitos violentos bem conhecidos e atuais em corpos negros. Impossível não pensar nas situações vivenciadas pelos baianos, em especial a ocorrência do dia 29 de abril, assim como uma carta endereçada aos baianos em 2013. O discurso de ódio da população branca, com ameaças de morte e expressões como não “civilizados”, traduz a ideia imaginária de civilização europeia e superior.

Durante a pesquisa, tive acesso à carta destinada aos baianos moradores da cidade de Brusque, na qual transparece o incômodo com o outro e suas diferenças. Segue abaixo o seu conteúdo:

Nossa Brusque deixou de ser uma cidade boa para viver, nos últimos 5 anos foi invadida por imigrantes de outros estados, principalmente da Bahia das cidades de Itabuna, Ilhéus, Buerarema etc.

Sabemos que todos tem direito de ir em busca de uma vida melhor, mas sabemos também que quem chega numa nova cidade, deve respeitar os costumes e estilo de vida do povo local. Os mais sensatos respeitam e são bem sucedidos em tudo, podem estudar fazer curso técnico no SENAI e conseguem empregos bons, agindo assim, conquistam amizades, afinal TODOS PRECISAM DE AMIGOS.

Infelizmente junto com os bons vem também os ruins (não civilizados, ignorantes mesmo), que são a maioria e estão incomodando a vida dos moradores locais fazendo um INFERNO como: Ouvir música em alto volume, tanto nos carros como em casa mesmo e em qualquer hora, falam muito alto e os vizinhos são obrigados a suportarem isso, se alguém reclama eles ficam bravos, se alguém chama a polícia, ao verem a viatura da PM baixam o som e se comportam como gente civilizada, mas quando a PM vai embora, voltam a fazer bagunça.

Brusque é uma cidade de povo ordeiro, trabalhador e honesto e NÃO MERECEMOS ISSO. Em muitos casos que foram registrados BO (boletim de ocorrência) não deu em nada, então vamos fazer justiça com nossas mãos, ESTAMOS CANSADOS E REVOLTADOS.

Desde o mês de março deste ano formamos um grupo com 28 pessoas, somos cidadãos trabalhadores, honestos e honrados, estamos bem preparados, resolvemos dar um BASTA nessa situação nosso grupo é discreto e bem estruturado. Estamos publicando este AVISO para depois não reclamarem do pior que vai acontecer, estamos dando uma chance de mudarem de comportamento.

Moro em Águas Claras há 26 anos, tenho filhos que moram em outros bairros, e também estão sofrendo. Não vamos nos mudar por causa desses desordeiros.

Fizemos um levantamento nos bairros: Aguas Claras, Azambuja, Sta. Terezinha, Nova Brasília, 1º de maio, Bateias e Steffen, Constatamos que é absurdo, inaceitável o que acontece nos bairros, além do barulho, até trafegam contramão com carros e motos em alta velocidade e alguns com descarga aberta (sem o silencioso), na Bateia por exemplo

teve várias discussões por PERTUBAÇÃO DO SOSSEGO ALHEIO entre vizinho local e baiano e os baianos se juntaram para agredir o que estava certo. No Azambuja uma senhora de 62 anos tem que tomar remédio para dormir e calmante durante o dia .

No Steffen teve também discussão por PERTUBAÇÃO DO SOSSEGO ALHEIO e os baianos armados com faca quiseram ter razão, e disseram o seguinte: “Essa rua é nossa é nós que manda aqui e pronto, os incomodados que vão embora, pagamos aluguel e podemos fazer o que quiser a qualquer hora”.

Durante esses 8 meses de levantamento, já temos as placas dos carros que são 34, e motos são 22, temos também a foto desses desordeiros.

Fiquei feliz ao comentar com 2 policiais sobre essa carta (antes de ser publicada) para saber a opinião deles e os 2 disseram assim: “Finalmente acordaram, é bom mesmo que alguém faça alguma coisa para acabar com esses alienígenas” porque 90% dos casos envolvem baianos. “Não diga à ninguém nosso nome”, eu disse tudo nem.

BAIANOS, vocês conseguem deixar o povo revoltado, TOMEM CUIDADO e tratem de mudar de comportamento URGENTE. VAMOS ELIMINAR VOCÊS, ISSO MESMO, VAMOS MATAR OS RUINS e acabar com essas pragas.

Nosso grupo, composto por 28 cidadãos, onde 11 estão ansiosos para começar a matança, nem queríamos publicar esse aviso, porém, a maioria decidiu avisar antes.

Nossa Brusque será de novo uma cidade boa para viver, CUSTE O QUE CUSTAR. (G1Santa Catarina, 07.11. 2013)⁵⁶.

Os gestos e desejo de violência presentes nessa carta dialogam profundamente com o que afirma Mbembe (2018). Para o pensador camaronês:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes e propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categoria; extração de recursos; e finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentidos à instituição de direitos diferentes , para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria – prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto. (MBEMBE, 2018, p. 38/39).

Então, sempre faço a pergunta: por que atiram em pessoas que estavam se divertindo, cantando, dançando? A minha intenção foi fazer uma mediação já que estava acompanhando e não vi motivo para agressão. De súbito, também fui agredida,

⁵⁶ Carta dos moradores de Brusque para os baianos. Apresentada pelo G1 Santa Catarina em 07.11 de 2013. Disponível em: < <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/11/policia-civil-investiga-carta-que-ameaca-baianos-no-vale-do-itajai.html> >. Acesso em: 19 jul. 2017.

empurrada, por fazer uma pergunta e me apresentar como antropóloga. Quando um dos policiais apontou a arma e me agrediu verbalmente, me dei conta que estávamos vivenciando uma ação racista praticada pelo próprio Estado que deveria nos defender. A partir de Mbembe (2018), leio a atitude policial como tentativa de controle dos corpos e vozes dos migrantes por meio da violência e abuso de poder.

Todas essas experiências até aqui escrita me remetem à ideia de “corpo-política do conhecimento” que Grosfoguel (2008) emprestou de Fanon, pensando no meu lugar de fala, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala que é posto em situações subalternas por práticas da colonialidade em tempos atuais, seguindo a fundamentação do dispositivo da racialidade da filósofa Sueli Carneiro (2005) em sua tese: *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. A autora, ao propor uma análise da racialidade negra através das práticas discriminatórias e suas consequências em perspectiva do conflito interracial, encontra na definição de dispositivo de racialidade/biopoder uma base teórica para a apreensão das relações de forças implicadas no domínio da racialidade no Brasil.

Dessa forma, a atuação da Polícia Militar com os migrantes baianos de forma soberana e autoritária demonstra como acontecem as práticas genocidas da população negra, como Achille Mbembe (2018, p. 41) enfatiza no livro *Necropolítica: Biopoder, soberania estado de exceção, política de morte*. A soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é.

A instituição policial poderia ter agido de forma não violenta, mas acontece exatamente como proposto por Sueli Carneiro, o dispositivo da racialidade explica o emprego da força no dia 29 de abril e mostra que os corpos negros “não importam” para o Estado, seja criança ou adulto. A raça é um marcador social estruturante em sociedades multirraciais de origem colonial como o Brasil como afirma a autora:

É nosso pressuposto que raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial. Os conceitos de apartheid social, a supremacia do conceito de classe social sobre os demais - como pretendem os pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico dialético - são conceitos que não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, posto que nelas raça/cor/etnia e, em especial para o Brasil, são variáveis que impactam a própria estrutura de classes. Disso decorre que a essência do racismo, enquanto pseudo-ciência, foi buscar legitimar, no plano das idéias, uma prática, e uma política, sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos e/ou materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais

contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentabilidade para o conceito de raça. (CARNEIRO, 2005, p. 29).

Quando Mbembe (2018) afirma que a soberania é a capacidade de definir o que importa e não importa, relembro o relato de Palmares e da minha presença naquele lugar. Também afetada pela ocorrência, afirmo que a polícia não tratou aquelas pessoas como cidadãos e cidadãs de direitos. A instituição poderia ter verificado os fatos e garantido a segurança de todos. No entanto, seguindo o conceito do dispositivo de racialidade/biopoder, proposto por Carneiro (2005), fundamentado na teoria de biopoder de Foucault e, exatamente legítima a prática da política sobre os povos não brancos de produção de privilégios simbólicos para supremacia branca, ou seja, a vizinhança chama a polícia para parar com o divertimento de um grupo de pessoas de “fora” de seus contextos culturais, para manter o silêncio, reproduzindo o racismo como ferramenta de dominação, exploração e exclusão social, para manutenção de privilégios não importando o que aconteça com aqueles corpos negros.

Em *Vigiar e punir*, Foucault (1987) fala sobre os corpos dóceis, mostrando que o poder soberano é o poder de deixar morrer ou deixar viver, que também é um poder simbólico e dominante. “O corpo humano entra em maquinaria de poder que o esquadriha e o desarticula e recompõe” (FOUCAULT, 1987, p. 119). É a forma de ter domínio sobre o corpo dos outros, para operar com as técnicas que determinam o poder soberano que permite matar, matar o que é estrangeiro, isso é o racismo. E para o autor, o que estabelece o racismo nos mecanismos do Estado é chamada emergência do biopoder.

O Biopoder são práticas de mecanismos disciplinares e biopolíticos que estabelecem o poder sobre os corpos individuais e sobre a vida da população, e o racismo está vinculado ao poder soberano. O biopoder, então, permite ao poder biopolítico funcionar como o poder soberano enquanto o racismo continua com a função de estabelecer as distinções e discriminações entre as raças. Apesar desse cenário repleto de violência contra o corpo-negro-baiano-nordestino, as formas de resistências dos sujeitos/migrantes/baianos nos fazem lembrar das construções dos africanos escravizados e seus descendentes participantes da diáspora forçada, como afirmam Costa, Torres e Grosfoguel em *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*:

Os africanos escravizados e seus descendentes, participantes da diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade. As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança. E essas culturas – que para efeito de clareza podemos chamar de culturas políticas – não “mumificações” históricas, senão passam cotidianamente pelo processo de recriação a partir de fluxo de trocas de ideias, valores e projetos que circulam pelo mundo afrodiaspórico. Talvez nada caracterize melhor esse fenômeno do que a música, como assinalou Gilroy (2001) no seu clássico *Atlântico Negro*. Além da música, circula também nesse mundo afrodiaspórico projetos intelectuais e projetos propriamente políticos e de construção de uma outra forma de existência. (COSTA; TORRES; GROSGUÉL, 2019, p. 17).

Neste sentido, podemos entender que, apesar do cenário de violência que vivenciam migrantes baianos e baianas, eles continuam lutando por perspectivas melhores, ou seja, enfatizo que os baianos e baianas vivem uma perspectiva protagonista e não de vítima. Isso fica evidenciado a partir da “manha”, que não deixa de ser o protagonismo afrogenético recriando uma nova vida, em um novo ambiente, como sujeitos de sua própria história, partindo das vivências e das próprias subjetividades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa tratei de articular as narrativas de mulheres e homens migrantes da Bahia. Nas minhas narrativas, enquanto antropóloga e mulher negra, junto às teorias antropológicas, opções metodológicas e epistemológicas fui levada ao sentimento de que ainda há muito a ser escrito sobre as experiências diaspóricas de baianos e baianas na Grande Florianópolis.

Ao realizar a introdução desse trabalho apresento as ambivalências das duas capitais atlânticas, diferentes culturalmente, mas imbricadas nos aspectos das práticas coloniais, mostrando como a população negra de ambos os estados viveram e vivem. Bhabha (1998) afirma que é o impulso da ambivalência que contribui para a validade do estereótipo colonial. Isso se aplica a partir das estratégias discursivas do poder discriminatório, como racismo, sexismo, xenofobia e marginalização, os quais são sistemas de opressão e desigualdades que atuaram do início ao fim da minha pesquisa.

No percurso da dissertação, tentei fazer um debate acerca das migrações internas no Brasil, apresentando os principais teóricos e teóricas do tema, desde a década de 1940 até a atualidade, com a intenção de mostrar que a migração baiana se caracteriza como mobilidade, pelo fato de os baianos estabelecerem estratégias de circulação em diferentes espaços no estado receptor. Contextualizei o debate a partir do conceito de diáspora de Stuart Hall (2003), ao entender a forma de organização da população baiana a partir da manutenção dos hábitos do local de origem de diáspora baiana.

Também trouxe uma reflexão sobre identidade na migração com a discussão de autores como Munanga (2012); Michel Agier (2001), dentre outros, apresentando um debate sobre as práticas da colonialidade na migração e na diáspora. Tendo a colonialidade como elemento marcante para a estrutura desse trabalho, utilizei autores que contribuíram para a discussão, como Mondonado-Torres e Grosfoguel (2019), entre outros, que compreendem a colonialidade como uma lógica global de desumanização.

A pesquisa teve a intenção de mostrar o porquê que essa população migrou, como se organizaram no novo local, distante das suas origens e como vivem no Sul do país, mantendo alguns hábitos do seu local de origem. A perspectiva afro-gênica definida por Sheila Walker (2018) foi uma ferramenta fundamental, permitindo enxergar os migrantes baianos como sujeitos singulares, protagonistas de suas histórias de vida nesse novo lugar. Ao responder às ações da colonialidade por meio da “*manha*”, vivendo entre os seus conterrâneos, ao agregar determinados locais para ouvir músicas,

organização de festas, preservando suas práticas culturais, os baianos e as baianas reafirmam a existência real de civilização africana que Munanga apresenta a partir de escritos do cientista alemão Leo Frobenius, em 1906:

A existência real de uma civilização africana caracterizada pelo que ele mesmo chamou de estilo africano, denominando todo continente como a expressão do ser. Esse jeito manifesta-se nos gestos de todos os povos negros, na sua plástica, suas máscaras, suas crenças religiosas, suas formas sociais, no seu destino. Nesse sentido, a ideia de uma África com negros bárbaros era uma invenção europeia (MUNANGA, 2012.p. 50).

A articulação do autor sobre a denominação de estilo africano como expressão do ser se conecta com o ser baiano, conforme está no segundo capítulo. Essa articulação é conivente com o mesmo estilo baiano, afinal essa pesquisa foi realizada com sujeitos do estado de maior população negra do país. A Bahia é um dos territórios brasileiros que mais desembarcou africanos escravizados, fato que interligam os baianos com África a partir da ancestralidade. Por isso, é fundamental para os afrodescendentes se perceberem como únicos, em diáspora universal e estrategicamente romperem com as ideias eurocêntricas impostas.

Sobre as narrativas de baianos/as no trabalho, apresentei como vivem esses migrantes no estado receptor, como são visualizados e atendidos pelo Estado, a partir de discursos nacionalistas como “o Sul é meu país” e práticas racistas e xenófobas da instituição de proteção local. Aqui, as opressões coloniais que baianos e baianas vivenciam diariamente carregam resquícios do colonialismo ainda existente no mundo, sobretudo mantido pela sociedade e transmitido pela colonialidade do poder.

Dessa forma, proponho entendermos a necessidade de pensar em uma abordagem antropológica das políticas públicas e levar em consideração que o Estado é concebido como um conjunto de instituições, de agentes que exercem autoridade soberana sobre grupos e, na ótica de Pierre Bourdieu (2014), uma ficção política. Segundo o autor, essa representação dominante é interpretada ao mesmo tempo como forma da sua existência e um de seus aspectos. O Estado é definido como produto de uma crença coletiva para a qual contribuem teorias políticas e jurídicas.

Bourdieu se dedicou em explorar os domínios simbólicos, mostrando a forma ingênua das teorias liberais sobre o governo como o bem do povo. Para o autor, o Estado é um campo de luta; um campo de luta simbólica e, portanto, há a dificuldade de estudar o Estado, porque ele se camufla como se não existisse. Então, a expectativa de

discutir o Estado a partir das suas legitimidades é muito relevante, pois o que aparece de trabalhos empíricos sobre Estado é justamente o que Bourdieu propõe como formular uma teoria do estado que é antropológico.

Portanto, nesse trabalho foi necessário refletir sobre a inserção da presença negra na historiografia do local, as práticas discursivas e os estereótipos racializados manifestados, por meio de uma política de branqueamento local. Pensar conceitos como colonialidade e racismo como ferramentas de análise para a pesquisa tornou-se importante para apresentar a abordagem empírico-epistêmica interseccional entre raça, gênero, classe social, mulheres migrantes, sobretudo as negras, que aparecem como potências no processo de migração.

Essa pesquisa permitiu-me também olhar o migrante como um ser singular, como propõe Mariângela Nascimento (2018), como protagonista político que ressignifica os processos de produção e reprodução do sistema opressor e do modo de vida a partir das relações estabelecidas. Assim, nessa pesquisa se revela um cenário de lutas de um povo protagonista, trabalhador, sem fronteiras, que luta e preserva o direito dos diferentes aspectos culturais de seus locais de origem.

Nesse sentido, se faz urgente uma antropologia urbana ao pensar no que podemos chamar de políticas públicas migratórias de governo e aqui posso relacionar com as propostas de ética e lei de Segato (2006), partindo da ideia de direitos humanos, relatividade cultural, sobretudo as consequências de se entender lei, moral e ética como princípios diferentes.

A antropologia como ciência do outro seria o campo de conhecimento destinado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética, além disso, a antropologia pode contribuir ou retornar à ética como princípio da história dos direitos humanos em uma sociedade arraigada de valores morais, hegemônicos e capitalistas como a nossa. A autora propõe uma perspectiva do ser em movimento, aberto ao futuro e à transformação. O ser movido por uma vontade infatigável de transmutar, transformar valores, minar certezas, o ser que duvida e suspeita, tudo isso seria a pulsão ética que distingue das complacências moral e obediências às leis.

E, finalmente, a partir dessa perspectiva do ser em movimento ao futuro e aberto às transformações, torna-se necessário nos atermos a um projeto de descolonizar, conforme proposto por Mondonado-Torres (2019). Essa concepção contribuirá na capacidade de dirimir e de sistematizar, explicando historicamente sobre a colonialidade

e suas dimensões, para pensar em estratégias que desenvolvam modos de ação e de combate às formas de racismo, sexismo, xenofobia, misoginia. E entendermos que a decolonialidade faz parte de um projeto coletivo a ser construído com uma estrutura analítica, que modifique a realidade para um mundo pluriversal, sem fronteiras impostas, aberto às diferenças, em direção a um novo modelo civilizatório.

REFERÊNCIAS

AGIE, Michel. **Migrações descentramentos e cosmopolitismo**: uma antropologia das fronteiras. Tradução: Bruno César Cavalcanti, Maria Stela Torres B. Lameiras, Rachel Rocha de A. Barros; revisão técnica: Yann Homonic – Maceió/AL: São Paulo/SP: EDUFAL: Editora da Unesp, 2015. 320 p.

_____. **Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização**. Mana, Rio de Janeiro [online]. V. 7, n. 2, 2001.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte – MG: Letramento: Justificando, 2018.

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **Dançando Novas Africanidades**: Diálogos com praticantes do maracatu e da dança afro em Florianópolis – SC. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2009.

ALMA PRETA. **Identidade negra universal é a de afrodescendentes da diáspora, diz antropóloga**. Texto de Guilherme Soares Dias, em 11 abr 2019. Almapreta.com. Disponível em: <<https://almapreta.com/editorias/realidade/identidade-negra-universal-e-a-de-afrodescendentes-da-diaspora-diz-antropologa>>. Acesso em 11 mai. 2019.

AMORIM, Aparecida. **A Contribuição da Categoria de Habitus Para a Reflexão Sobre a Migração Internacional**. Migrações: implicações passadas, presentes e futuras / Paulo Eduardo Teixeira, Antonio Mendes da Costa Braga, Rosana Baeninger (org.). – Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. 368 p.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Tradução de Catarina Mira. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2005.

ASSIS, Gláucia Oliveira. **Estar Aqui, Estar Lá**: uma cartografia da vida entre o Brasil e os Estados Unidos. Campinas: Núcleo de Estudos de População/UNICAMP, jun.2002. 170p.

Augé, Marc. **Não lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade / Marc Augé, tradução Maria Lúcia Pereira, - 9ª ed. – Campinas SP; Papirus, 2012.

BACELAR, Jeferson Afonso. **O Negro em Salvador**: Os Atalhos Raciais. Revista de História (USP), São Paulo, p. 129-131. 1993.

BAENINGER, Rosana. "**Migrações internas no Brasil século 21**: evidências empíricas e desafios conceituais", in CUNHA, João Marcos Pinto (org.). Mobilidade espacial da população: desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo. Campinas: NEPO/UNICAM, 2011.

BAIRROS, Luiza. **Pecados no “paraíso racial”**: o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980. In: REIS, João José.(Org.). Escravidão e Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 289-323.

BALANDIER, George. **A situação colonial: abordagem teórica**. Tradução: Bruno Anselmi Matangrano. Cadernos Ceru, série 2, v. 25, n. 1, junho de 2014. Disponível

em: <<http://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2015/06/GEORGE-BALANDIER-89147-Texto-do-artigo-126923-1-10-20141222.pdf>>. Acesso em 10 set. 2019.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998. 395 p. (Humanitas).

BOTELHO, Tarcisio R. **Censos e construção nacional no Brasil Imperial**. Tempo Social, revista de sociologia da USP. São Paulo, v. 17, n. 1, p. 321-341, June 2005. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702005000100014&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 07 Sept. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702005000100014>.

BOURDIEU, Pierre, 1930-2002. **Sobre o Estado**: Cursos no Collège de France (1989-92) / Pierre Bourdieu; [edição estabelecida por Patrick Champagne... [et al.]]; tradução Rosa Freire d'Aguiar — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 – 2007)**. Dissertação (mestrado em sociologia), Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Cia Editora Nacional, [S.1: s.n.], 1960.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado em educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2005.

CASTRO, Yêda P. de. **A Sobrevivência das Línguas Africanas no Brasil**: Sua Influência na Linguagem Popular da Bahia. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/3626/1/afroasia_n4_5_p25.pdf>. Acesso 12 mai. 2019.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Tradução. de Anísio Garcez Homem. Ed. Letras Contemporâneas, 2010. Disponível em: <<https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2014/08/texto-aime-cesaire.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Naturalizando a nação**: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 57-106, julho de 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a04.pdf>>. Acesso em: 08 mar.2018.

CRESNSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão. Florianópolis, Santa Catarina, v.7, n.12, p.171-188, 2002

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. [2ª edição, revista e ampliada]. São Paulo: Companhia das letras, 2012. 279p.

DESCHAMPS, Marley Vanice; DELGADO, Paulo Roberto. SANTA CATARINA NO CONTEXTO MIGRATÓRIO NACIONAL: UM ESTUDO DOS FLUXOS E DAS CARACTERÍSTICAS DE QUEM MIGRA. Anais do **XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, São Paulo/SP. ABEP. 2014. 20p.

DEUCHER, Celso. Movimento o Sul é o meu país realiza sua x assembleia geral em navegantes-SC. **Blogspot**. 2010. Disponível em: <<https://osuleomeupais.blogspot.com>>. Acesso em: 19. abr.2019.

DOMINGOS, Emílio. de Deixa na Régua. Entrevista concedida a **40ª Mostra Internacional de Cinema**, (5m36s), son., color. 2016. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=h-4fydlzzHg>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984. 245 p. (Coleção debates/ Perspectiva, 77).

DURHAM, Eunice Ribeiro e TORRES, Lilian de Lucca. «Entrevista: Eunice Ribeiro Durham», **Ponto Urbe** [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 Julho 2009, consultado o 30 Setembro 2016. URL:<<https://journals.openedition.org/pontourbe/1713>>; DOI: 10.4000/pontourbe.1713.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas** / Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira. - Salvador: EDUFBA, 2008. p. 194.

FORO, Carmen Helena Ferreira; NOVAES, Maria de Lourdes; SANTOS, Graciete; **Transformações nas Relações de Trabalho e Cidadania no Campo: Produção, Reprodução e Sexualidade**. In: LIMA, Maria Ednalva Bezerra de; COSTA, Ana Alice Alcântara; COSTA, Albertina; ÁVILA, Maria Betânia; SOARES, Vera Lúcia (Org.) – São Paulo. CUT/BR. 2007.p. 205.

FIGUEIREDO, Angela. A Marcha das Mulheres Negras conclama por um novo pacto civilizatório: desconolização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade. In: COSTA, Joaze B.; TORRES, Nelson M.; GROSFUGUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2ª ed; Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019. 365p.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de Março de 1976. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 285-315.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. 228p.

FRUGOLY, Heitor Jr. **Sociabilidade Urbana. Ciências Sociais**. Passo-a-passo 80.Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio Raul. **O Sul: caminhão do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social**. São Paulo: Marco zero; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: MCT-CNPq, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Um Jogo Absorvente**: Notas sobre a Briga de Galo Balinesa. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONZALEZ, Lélia. **“Racismo e sexismo na cultura brasileira”**. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Abr. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025&lng=en&nrm=iso. Acesso em 22 Dez. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008; 115-147. | 2008, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 27 julho 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/697> ; DOI : 10.4000/rccs.697. Acesso em 30 set. 2019.

GUERREIRO, G. 2009. **Terceira diáspora** – Salvador da Bahia e outros portos atlânticos. In: ENECULT, V, Salvador, 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA. Disponível em: <http://www.cult.u±ba.br/enecult2009/19287.pd±>. Acesso em: 29 jan. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro (Trad.) – 11. Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 101 p.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANDERSON, Joseph. 2015. **Diaspora**. As Dinâmicas da Mobilidade Haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

HARTUNG, Miriam. **Nascidos na Fortuna** - o grupo do Fortunato - identidade e relações interétnicas entre descendentes de africanos e europeus no litoral catarinense. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Ciências Sociais. UFSC. Florianópolis: 1992.

IBGE. **Sinopse do censo demográfico 2010**: População residente por municípios. Santa Catarina, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?uf=42&dados=0> Acesso em: 8 jul. 2019.

INGOLD, Tim. **Antropologia não é etnografia**. In: Estar Vivo – Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição. Petrópolis; Vozes, 2015.

ITAÚ CULTURAL. **O ponto de partida da escrita** – Ocupação Conceição Evaristo. Publicado em 06/06/2017. Gravação realizada em março de 2017. Rio de Janeiro/RJ.

(6m:39s). Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/o-ponto-de-partida-da-escrita-ocupacao-conceicao-evaristo-2017>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

JARDIM, Denise Fagundes. "As mulheres voam com seus maridos": a experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. **Horiz. antropol.** Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 189-217, Jun 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Nov. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000100008>.

JESUS, Jessica Oliveira de; CASSILHAS, Fabrício Henrique Meneghelli; SANTOS, Silvana Martins dos. **Literatura negra, feminismo negro e tradução**: uma entrevista com Conceição Evaristo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 26, n. 3, e57055, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2018000300400&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Sept. 2019. Epub Oct 11, 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n357055>.

LEITE, Ilka Boaventura; OLIVEN, Ruben George. **Negros no sul do Brasil**: invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

Lévi-Strauss, Claude. **A noção de estrutura em etnologia**. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro - RJ: Tempo Brasileiro, 2003. 313-383 pp.

MACEDO, Janaina Santos de. **Pessoas e mundos em movimento**: migrantes haitianos e senegaleses na região da Grande Florianópolis/ orientador; Scholt head. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2019. 431p.

MAGNANI, José Guilherme C. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, June 2002. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000200002&lng=en&nrm=iso>. acesso 07 Set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>

MAIA, Cauane Gabriel Azevedo. **“A Revolução Vem do Pastinho”**: escrituras antropológicas sobre vozes negras em Florianópolis/SC. Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2019.

MAMIGONIAN, G. Beatriz; CARDOSO, Vitor Hugo Bastos. Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, G. B.; VIDAL, J. Z. (Org.). **História Diversa**: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC. 2013. p.17-42.

MAMIGONIAN, G. Beatriz; VIDAL, Joseane Zimmermann. **História Diversa**: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC. 2013.

MARTINE, George. Prefácio. **Migrações Nordestinas no Século 21**: Um Panorama Recente. (org.) Ricardo Ojima e Wilson Fusco. Editora Edgard Blücher Ltda. 2014. 198p.

MBEMBE, Achile. **Crítica da Razão Negra**. (Trad.) Sebastião Nascimento, 1ª ed. São Paulo: n. 1 edições, 2018. 320p.

_____. **Micropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**.(trad.) Renata Santini, 2ª ed. São Paulo: n 1– edições, 2018, p. 80.

MENEZES, Marilda Aparecida. Migrações e Mobilidades: Repensando Teorias, Tipologias e Conceitos. p. 22-40. **Migrações: implicações passadas, presentes e futuras** / Paulo Eduardo Teixeira, Antonio Mendes da Costa Braga, Rosana Baeninger (org.). – Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. 368 p.

MENEZES, Marilda Aparecida; COVER, Maciel. MOVIMENTOS “ESPONTÂNEOS”: a resistência dos trabalhadores migrantes nos canaviais. **Caderno CRH**, Salvador , v. 29, n. 76, p. 133-148, Jan/Abr. 2016 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792016000100133&lng=en&nrm=iso>. acesso em 26 Set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792016000100009>.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: **O lado mais escuro da modernidade**. (Trad.) Marco Oliveira Duke - University Durham. REVISTA BRESILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, vol. 32, n. 94, junho/2017: e329402. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2019.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. 320 p.: 21 cm.

MOVIMENTO O SUL É MEU PAÍS NA TV TAJABÁ COM ALGA BONGEOVANI PROGRAMA ATUALIDADE: **Novo movimento quer separar o Sul do Brasil**. 2014 (12m03s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Fentq4NXKSw>> Acesso em: 20 jan. 2019.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nima Lino. **O negro no Brasil de hoje**. 2 ed. São Paulo: Global, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?**. Rev. Inst. Estud. Bras., São Paulo, n. 62, p. 20-31, Dec. 2015. Disponível <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742015000300020&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 Set. 2019. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i62p20-31>.

_____. **Negritude**: usos e sentidos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Algumas considerações sobre “raça”**, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. Revista USP, São Paulo, n.68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006.

NASCIMENTO, Mariângela Moreira. **Mobilidade Humana em Contexto de Mudanças** vol.04. out-deze. 2018/ <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>.

NETO, Francisco Antônio Nunes. As mulheres de saia com ícones identitários e de identificação: trajetórias femininas negras em Salvador. **Interfaces Científicas-Humanas e Sociais**, v. 1, n. 3, p. 41-50, 2013.

OJIMA, Ricardo; FUSCO, Wilson. Migrações e Nordestinos pelo Brasil: uma breve contextualização. **Migrações Nordestinas no Século 21: Um Panorama Recente.** (org.) Ricardo Ojima e Wilson Fusco. Editora Edgard Blücher Ltda. 2014. 198p.

OLIVEIRA, Regina Marques de Souza. **Identidade do jovem negro e metrópoles:** enunciados da diáspora em São Paulo e Paris. In. A cidade e o negro no Brasil – Cidadania e Território. (Org.) OLIVEIRA. R. J de. São Paulo: Alameda, 2013, p. 161-226.

OLIVEIRA, Túlio Fernando Mendanha de. **“Toma cuidado com esses baianos”:** migração, identidade e preconceito na relação entre estabelecidos e outsiders em Inhumas (GO), 2017. 128 f.: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

PATRIA SULISTA. Reunião em Curitiba - PR 01;06/2013 (07m17s). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=F8zzPpLST-E>> Acesso: 20 jan. 2019.

PINHO, Osmundo A. **Espaço, poder e relações raciais:** o caso do Centro Histórico de Salvador. Revista Afro-Ásia, n. 21 – 22. (1998-1999), p. 257 – 274.

_____. **A Bahia no Fundamental:** Notas para uma Interpretação Do Discurso Ideológico Da Baianidade. Rev. bras. Ci. Soc. 1998, vol.13, n.36, São Pauo. Fev. 1998. ISSN 0102-6909. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000100007>>. Acesso em:

Polícia Civil investiga carta que ameaça baianos no Vale do Itajaí . **G1 Santa Catarina**, 07/11/2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/11/policia-civil-investiga-carta-que-ameaca-baianos-no-vale-do-itajai.html>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

Portalpower. **Entenda o Movimento Separatista Sulista Brasileiro.** 28.08.2012. Disponível em < <http://www.portalpower.com.br/movimento-separatista-sulista-brasileiro/>> Acesso em: 19 abr. 2019.

REIS, Marilise L. M. dos. **Diáspora como movimento social:** implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo. Ciências Sociais Unisinos, vol. 46, n.1, enero-abril, 2010, pp 37-46, Universidade do Vale do Rio dos Sinos São Leopoldo, Brasil. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/938/93820632006.pdf>>. Acesso em 30 set. 2018.

SANTOS, Tatiane Silva Cerqueira. **Entre fuxicos, crochês e biscuit: tecendo empoderamento das Mulheres Rurais.** 2015. 101f. Monografia (apresentada ao final do curso de graduação em Estudos de Gênero e Diversidade) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SEGATO, Rita Laura. **ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS: ALTERIDADE E ÉTICA NO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DOS DIREITOS UNIVERSAIS.** Mana, vol.12, n.1, p. 207-236. Rio de Janeiro, abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a08v12n1.pdf>>. Acesso em 22 set. 2019.

SEYFERTH, Giralda. **A dimensão cultural da imigração**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 26, n. 77, p. 47-62, São Paulo out 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v26n77/07.pdf>>. Acesso em 22 set. 2019.

_____. **Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político**. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração. ABA, 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil. Disponível em: <<https://imigracaohistoricablog.files.wordpress.com/2017/07/seyferth-giralda-imigrantes-estrangeiros-a-trajetoria-de-uma-categoria-incomoda-no-campo-politico.pdf>>. Acesso em 23 set. 2019.

SILVA, Maria. Aparecida de M.; MENEZES, Marilda. Aparecida. **Migrações rurais no Brasil: velhas e novas questões**. Brasília: Nead, 2008. Disponível em: <http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/1416/migracoes_rurais_no_brasil_velhas_e_novas_questoes.pdf> Acesso em: 20 set. 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty 1942. **Pode o subalterno falar?** /Gayatri Chakravorty Spivak. (Trad.) Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Preira Feitosa - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 133p. (Babel).

STRAHTERN, Marilyn. **A cultura numa bolsa de malha: a fabricação de uma subdisciplina na antropologia**. In._____. O Efeito Etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014. pp.77-107

TROUILLOT, Michel-Rolph. **La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso**. Current Anthropology. vol.42, n.1, febrero. 2001. (Traducción) Alicia Comas, Cecilia Varela y Cecilia Diez.

VEDANA, Viviane. **Fazer a feira e ser feirante: a construção cotidiana do trabalho em mercados de rua no contexto urbano**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. ano 19, n.39, p.41 – 68, jan/jun. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v19n39/v19n39a03.pdf>>. Acesso em 27 nov. 2017.

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. In: Velho, G. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.121-132, 1987.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 31-48, 97-105, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O recado da mata**. Prefácio de A queda do céu. 2015.

WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro: os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias** / Sheila Walker (Org.); Tradução de Viviane Conceição Antunes – Rio de Janeiro: Kitabu, 2018. 648 p.; 21 cm.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. (Org) (Int.) H.H. Gerth; C. Wright Mills. (Trad.) Waltensir Dutra). Sociologia de Max Weber. Ed. LTC, 5ª edição. Rio de Janeiro, 1982.

WERNECK, Jurema. **Da Diáspora Globalizada: Notas sobre os afrodescendentes no Brasil e o início do século XXI**. Trabalho final do Curso: A Teoria Crítica da Cultura Hoje: alguns caminhos possíveis, das professoras: Heloisa Buarque de Hollanda e Beatriz Resende. ECO?UFRJ, 2003. Disponível em: <<http://criola.org.br/artigos/Da%20Diaspora%20Globalizada.pdf>>. Acesso em 27 nov. 2017.

WIRITH, Louis. O urbanismo como modo de vida. (Trad.). Marina Corrêa Treuherz. In. **O Fenômeno Urbano**. VELHO, O. G. (Org.). Rio de Janeiro, 1967. p. 89 – 112.

ANEXO A - Quadro 1 - Perfil dos homens migrantes baianos na Grande Florianópolis

Pseudônimo	Cor/etnia	Idade	Ocupação	Religião	Cidade de Origem	Residência	Escolaridade	Estado civil	Filha/o(s)
Francisco	Negro	50	Autônomo	Evangélico	Coração de Maria	Bela Vista	Fundamental	Casado	3
Palmares	Negro	28	Motorista	Católica	Coração de Maria	Bela Vista	2º incompleto	Casado	2
Santos	Negro	33	Cabeleireiro		Feira de Santana	Bela Vista		Casado	1
Jesus	Negro	37	Guincheiro		Irará	Bela Vista		Casado	1
Cruz de Souza	Negro	25	Repositor	Evangélico	Coração de Maria	Barreiros	2º completo	Casado	2
Rael	Negro	35	Motorista	-	Coração de Maria	Bela Vista/Palhoça	Fundamental Completo	Casado	2
Josias	Negro	32	Motorista	Católico	Coração de Maria	Bela Vista	Fundamental	Casado (Mora Junto)	-
Ilton	Negro	33	Organizador de eventos e empresário	Católico	Coração de Maria	Jardim Atlântico	Fundamental incompleto	Casado (MJ)	2
João	Branco	26	Pedreiro	Católico	Coração de Maria	Palhoça	2º incompleto	Casado (MJ)	1
Júlio	Preto	35	Pedreiro	Católico	Irará	Barreiros	2º completo	Solteiro	2
Davi	Preto	35	Pedreiro	Católico	Alagoinhas	Monte Verde	Fundamental	Casado	1
Pinheiro	Negro	33	Carpinteiro	Católico	Feira de Santana	Bela Vista	Fundamental incompleto	Solteiro	1
José	Preto	27	Auxiliar de instalação de ar condicionado		Coração de Maria	Barreiros	2º completo	Solteiro	
Sandro	Preto	32	Fazendo Bico		Simões Filho/BA	Bela Vista	2º completo	Casado (M J)	
Amir	Preto	28	Pintor	Católico	Coração de Maria	Roçado	2º grau incompleto	Solteiro	1

Fonte: Elaboração da autora com base no diário de campo (entrevistas/2018).

ANEXO B - Quadro 2 - Perfil das mulheres migrantes baianas na Grande Florianópolis

Pseudônimo	Cor/etnia	Idade	Ocupação	Religião	Cidade de origem	Residência	Escolaridade	Estado Civil	Filha/o(s)
Mara	Negra	28	Administradora	Católica não praticante	Coração de Maria/BA	Real Parque/SJ	Superior Completo	Casada	1
Vânia	Negra	38	Empreendedora	Católica	Salvador	Ipiranga	2º completo	Casada	1
Mariele	Negra	28	Subgerente		Lauro de Freitas	Cinoro Martins	Superior completo	Casada	-
Jurema	Negra	23	Atendente	Católica	Coração de Maria	Bela Vista	Fundamental	Casada (Mora Junto)	1
Marly	Preta	46	Atendente	Evangélica	Coração de Maria	Bela Vista	2º completo	Solteira	-
Nzinga	Negra	41	Auxiliar de serviços gerais	Pentecostal	Serrinha	Córrego Grande	Fundamental incompleto	Casada	3
Makota	Preta	31	Operadora de Caixa	Católica	Coração de Maria	Forquilha	2º completo	Casada (MJ)	1
Carolina	Preta	50	Auxiliar de serviços gerais	Católica	Salvador	Bela Vista	Fundamental incompleto	Casada (M J)	1

Fonte: Elaboração da autora com base no diário de campo (entrevistas/2018).