

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DISSERTAÇÃO

ORIENTADOR: PROF. DR. LUIS FELIPE KOJIMA HIRANO
ORIENTANDO: TÚLIO FERNANDO MENDANHA DE OLIVEIRA

“TOMA CUIDADO COM ESSES BAIANOS”: MIGRAÇÃO, IDENTIDADE E
PRECONCEITO NA RELAÇÃO ENTRE ESTABELECIDOS E *OUTSIDERS* EM
INHUMAS (GO)

GOIÂNIA
2017

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: TÚLIO FERNANDO MENDANHA DE OLIVEIRA

Título do trabalho: "TOMA CUIDADO COM ESSES BAIANOS": MIGRAÇÃO, IDENTIDADE E PRE-CONCEITO NA RELAÇÃO ENTRE ESTABELECIDOS E *OUTSIDERS* EM INHUMAS (GO)

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Túlio Fernando Mendanha de Oliveira
Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 30 / 05 / 2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

TÚLIO FERNANDO MENDANHA DE OLIVEIRA

**“TOMA CUIDADO COM ESSES BAIANOS”: MIGRAÇÃO, IDENTIDADE E
PRECONCEITO NA RELAÇÃO ENTRE ESTABELECIDOS E *OUTSIDERS* EM
INHUMAS (GO)**

Dissertação elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Luis Felipe KojimaHirano, eapresentada como co-requisito para a obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe KojimaHirano

GOIÂNIA

2017

OLIVEIRA, Túlio Fernando Mendanha de.

“Toma cuidado com esses baianos”: migração, identidade e preconceito na relação entreestabelecidos e outsiders em Inhumas (GO) / Túlio Fernando Mendanha de Oliveira. - 2017.

128 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Kojima Hirano.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2017.

Bibliografia. Anexos.

Inclui mapas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. diferença. 2. identidade. 3. migrantes. 4. preconceito. I. Hirano, Luis Felipe Kojima, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
TÚLIO FERNANDO MENDANHA DE OLIVEIRA**

Aos seis dias do mês de março de 2017, às 14 horas, na Sala de Webconferência do Centro de Eventos da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Dissertação de Mestrado do mestrando **TÚLIO FERNANDO MENDANHA DE OLIVEIRA**, intitulada *"TOMA CUIDADO COM ESSES BALANOS": MIGRAÇÃO, IDENTIDADE E PRECONCEITO NA RELAÇÃO DE ESTABELECIDOS E OUTSIDERS EM INHUMAS (GO)*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Luis Felipe Kojima Hirano (UFG/presidente), Manuel Ferreira Lima Filho (FCS/UFG), Matheus Gato de Jesus (USP) e Andréa Vettorassi (suplente – FCS/UFG). O candidato apresentou o trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu às arguições. Às 15⁴³ horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pela qual foram atribuídos ao mestrando os seguintes resultados:

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Luis Felipe Kojima Hirano LFH

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Manuel Ferreira Lima Filho Manuf

☒ **Aprovado** () Reprovado

Dr. Matheus Gato de Jesus Matheus gato de Jesus

Resultado Final Aprovado com indicação de publicação
em forma de artigos

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias Elder Pereira Dias

Este trabalho pertence à dona Áurea e seu quintal perfumado, ao senhor Expedito no balanço de sua rede, ao sorriso e a alegria de Vanússia e Roseane, a obstinação do senhor José e de Maria Sandra, a tranquilidade e honestidade do 'seu' Ciço que reafirmou em mim a frase de Mujica “pobre é quem precisa de muito para viver”, e a todos os outros migrantes que através de seu riso, lágrimas, suor, sangue, construíram e ainda constroem uma importante parte do imaginário social e cultural de Inhumas.

AGRADECIMENTOS

“O segredo da verdade é o seguinte, não existem fatos, apenas histórias”.

João Ubaldo Ribeiro

À minha mãe, que, alheia ao conhecimento científico da academia, ainda consegue colocar o cosmos a girar enquanto prepara o café e me conta as histórias do sertão goiano e fantástico que viveu e de certo modo ainda vivemos.

À memória de meu pai, que apesar de ter partido há quase uma década ainda reside em meu peito, e ainda vejo a calma de seu sorriso nos meus momentos de maior aflição.

À minha irmã, por ter tido calma, paciência e me ajudar nos meus momentos de crise existencial, e crises de saúde decorrentes do stress da ansiedade e dos diferentes tipos de dificuldade que tive para escrever este trabalho.

Ao meu irmão Iodemar, que mesmo combalido pela saúde, introduziu-me ao círculo de vida de muitos dos entrevistados aqui presentes, e me ajudou de forma única em partes importantes desta pesquisa.

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 Lila Noli, Janayne do Amaral, Pedro Baima, Pedro Brito, Eufrásia Songa, Osmar Lúcio e Sérgio Gomes.

À amiga Gabrielle Andrade pelo apoio e companheirismo.

À minha amiga, a historiadora Elaine Rodrigues da Silva, que me apresentou a antropologia e, deste modo, apresentou-me ao que sempre quis ser como pesquisador.

Ao amigo Gustavo Araújo, pela ajuda, e conselhos que me inspiraram a escrever o projeto que me inseriu no PPGAS/UFG.

Ao meu amigo Flávio Henrique Silva, pelas suas leituras de meus escritos, pela nossa busca de “tentar escrever o que nossas mães possam ler” pelos nossos incontáveis diálogos, monólogos, pelos nossos (des)entendimentos acerca de história, literatura, sociologia, antropologia, democracia racial, e raciais.

Ao meu amigo Daniel Lucas pelas valorosas dicas acerca de historicidade e história oral, além das indicações de leituras e nossos debates indo e vindo da UFG.

Ao professor e amigo Dr. Mariano Baéz Landa, que foi responsável por regar a semente da antropologia neste ainda aprendiz deste ofício. Viva Zapata.

Meu especial agradecimento a dois professores: meu orientador, Prof. Dr. Luiz Felipe Kojima Hirano, e meu co-orientador, Prof. Dr. Manuel Ferreira de Lima Filho. Sem o carinho, a amizade, o companheirismo e a infinita paciência de ambos eu não teria conseguido chegar até aqui. Foi através das aulas de teoria Antropológica I e pensamento social Brasileiro que o professor Manuel me inspirou, e me mostrou a área de pesquisa à qual quero me dedicar pelo resto de minha vida. Foi através das aulas de teorias antropológicas II que o professor Hirano me permitiu visualizar o tamanho do trajeto que ainda tenho a percorrer, foi através de suas orientações, de sua calma, de sua temperança e de seu companheirismo que pude aprender como deve ser um professor pesquisador. Não espero de mim nada além de poder um dia me ombrear com ambos, e se um dia isso acontecer, poderei afinal dizer que me tornei antropólogo. Até lá sou apenas um estudante.

RESUMO

Este trabalho busca averiguar por meio do viés antropológico e da Sociologia das relações de poder de Norbert Elias e John L. Scotson em *Os estabelecidos e os outsiders* (2000) as relações que há entre preconceito e identidade, e a diferenciação entre migrantes nordestinos e a população da cidade de Inhumas-GO. Em primeiro momento busco investigar como a cidade de Inhumas tem a migração/imigração intrinsecamente ligada a sua construção e consolidação. No próximo capítulo, respaldado pela construção histórica da cidade, procura-se entender, através da etnografia e da história oral narrada por moradores mais velhos, como estes moradores se identificam, além da forma pela qual constroem sua memória. Por último, pretendo estabelecer uma discussão ligada à identidade e diferença entre ambos os grupos, através de entrevistas conduzidas com migrantes advindos de diversas regiões do Nordeste e moradores de Inhumas. Nota-se que existe certa busca de diferenciação entre os ditos goianos ou pertencentes a uma possível identidade goiana, dos migrantes nordestinos, ao passo que os Inhumenses se veem como estabelecidos, delega-se aos migrantes a noção de *outsiders*, o que os faz serem adjetivados com noções pejorativas e preconceituosas.

Palavras-chave: diferença, identidade, migrantes, preconceito.

ABSTRACT

*This paper seeks to ascertain through the anthropological and sociological bias of the power relations of Norbert Elias and John L. Scotson in *The Established and the Outsiders* (2000) the relationships that exist between prejudice and identity, and the differentiation between Northeastern migrants and the population of City of Inhumas-GO. At first, I seek to investigate how the city of Inhumas has the migration / immigration intrinsically linked to its construction and consolidation. In the next chapter, supported by the historical construction of the city, we try to understand, through ethnography and oral history narrated by older residents, how these residents identify themselves, as well as the way in which they construct their memory. Finally, I intend to establish a discussion related to the identity and difference between both groups, through interviews conducted with migrants from various regions of the Northeast and residents of Inhumas. It is noteworthy that there is a certain search for differentiation between the so-called goianos or belonging to a possible goiano's identity, of the Northeastern migrants, while the local inhabitants are seen as established, the outsiders' notions are delegated to the migrants, which makes them to be adjectived with pejorative and prejudiced notions.*

Keywords: difference, identity, migrants, prejudice.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa político do Estado de Goiás com a localização da cidade de Inhumas	31
Figura 2 – Mapa da cidade de Inhumas	47
Figura 3 – Cidade de Inhumas – divisa: loteamentos	48

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População residente, por sexo e lugar de nascimento.....	32
Tabela 2 – População residente não nascida em Goiás, por Região de Nascimento – Goiás-2010	35
Tabela 3 – População residente de Goiás por Estado de nascimento-2010.....	36
Tabela 4 – Estado de Goiás: migração por lugar de nascimento – 2012-14	36

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 INHUMAS: A CONSTRUÇÃO DO PASSADO	20
2.1 História / Antropologia	20
2.2 Um rancho, uma estrada, muitos caminhos	22
2.3 Imigrantes e migrantes	26
2.3.1 Migrantes e fluxos	29
2.4 Inhumas contemporânea.....	31
2.5 As lembranças do pesquisador e o lócus da investigação	41
3 “QUANDO EU VIM PRA CÁ, AQUI SÓ TINHA MATO!”: memória e pertencimento dos moradores mais velhos	53
3.1 pioneiros?.....	76
3.2 Considerações referentes ao capítulo 3	779
4 “É AQUI QUE EU QUERO FICAR”!.....	86
4.1 Por que migrar?	86
4.2 “Eu já tinha parentes aqui, aí eu vim também”: relações familiares e afetivas como pressupostos do migrar.....	88
4.3 “Eu e minhas irmãs éramos muito apegados, por isso e vim”: redes de parentesco/amizade e ou afetividade.....	90
4.4 “Aquele povo”: uma gente diferente?	97
4.5 “Aquele povo come demais!”	107
4.6 Considerações referentes ao capítulo 4	110
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
5.1 ‘Etnicidade/identidade étnica’ e fronteiras.....	122
6 CONCLUSÃO.....	125
7 EPÍLOGO	132
8 REFERÊNCIAS	133
Anexo A – Tabela dos entrevistados	142

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo discutir as relações de poder, identidade e diferença entre goianos vistos como estabelecidos¹, e migrantes oriundos da região Nordeste², vistos como outsiders³. Tais discussões entre poder, identidade e diferença foram estudadas dentro do espaço da municipalidade, tendo como pano de fundo a cidade de Inhumas-GO, local que conforme averiguado na pesquisa recebe um representativo número de migrantes nordestinos anualmente. Guio-me pela perspectiva de *Os estabelecidos e os outsiders* de Norbert Elias e Jhon L. Scotson (2000), tentando visualizar de que forma sua obra ilumina o caso de uma pequena cidade do Brasil.

Evidencio que o objetivo central citado acima não esgota as perspectivas com as quais a pesquisa se desenvolveu, de forma que foi possível estender o alcance da investigação para questões como trabalho, projeto de vida, economia, deslocamentos e fronteira; e como extensão pragmática da etnografia me foi possível averiguar situações subjetivas adversas, tanto dos meus interlocutores, quanto de mim mesmo enquanto pesquisador.

A centralidade do trabalho se firma na relação entre estabelecidos (goianos/inhumenses) e outsiders (migrantes baianos, alagoanos e outros). Busco listar e analisar uma série de características que nos permitam visualizar a construção de relações sociais, nas quais podemos notar a necessidade de acentuar a diferença a partir da identidade grupal. No entanto, é possível observar que a perspectiva geral do trabalho só pôde ser alcançada graças às discussões anteriores, que possibilitaram uma melhor condução dos temas que se coligavam ao objetivo central. Exemplo disso é a discussão inicial onde se ‘flerta’ com a historiografia buscando esclarecer como a história da cidade de Inhumas foi consolidada a partir da participação econômica, política e social de migrantes e imigrantes.

Para dar uma melhor dinâmica às conversações entre escrita e leitura sempre me referirei a ambos os grupos como inhumenses, no caso dos moradores da cidade cujo

¹“As palavras establishment e established são utilizadas, em inglês, para designar grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Um establishment é um grupo que se auto percebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os establishment fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros”. (NEIBURG in ELIAS; SCOTSON, 2000, p.7)

² O censo demográfico de 2010 aponta considerável número de moradores advindos de diversos estados do nordeste para a cidade de Inhumas, mas as entrevistas que norteiam este trabalho foram feitas em sua maioria com baianos e alagoanos.

³Os outsiders são vistos como aqueles que não pertencem ao grupo a mais tempo estabelecido. São os “não membros da boa sociedade, os que estão de fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os established”. Os outsiders “existem sempre no plural, não constituindo propriamente um grupo social”. (NEIBURG in ELIAS; SCOTSON, 2000,p.7)

pertencimento, ou auto atribuição é a de goianos, aqui nascidos, ou aqui estabelecidos; e ‘migrantes’ para me referir aos que aqui em Inhumas residem, advindos de diversos estados da região Nordeste que são vistos como *outsiders*.

Como escreve de forma muito apropriada Durhan (2004), não se trata aqui de um trabalho da cidade, mas na cidade. Esta pesquisa opera com temas, conceitos e métodos que se voltam para os estudos das populações da cidade, mas a cidade de Inhumas é antes o local de investigação que o objeto direto da pesquisa, embora um não possa se desvincular do outro. A aparente vontade de distinção, ou desejo de ser um indivíduo unicamente Inhumense, cujas relações culturais com seu grupo, se restringem aos recursos identitários exclusivamente relativos à região goiana leva este trabalho a discorrer não apenas sobre a noção de identidade em questão, mas também a respeito das possíveis relações de poder em que as identidades se sustentam. É por este motivo que a presente pesquisa se fundamenta em *Os estabelecidos e os outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Quanto aos moradores, aparentemente detentores de um *ethos* primordialmente goiano, este ser exclusivamente Inhumense não corresponde aos levantamentos trazidos pela literatura historiográfica. A formação de Inhumas, bem como do Brasil visto em sua totalidade, é um mosaico plural de pertencimento, identidades, etnias e culturas. Conforme a pesquisa foi sendo desenvolvida, apontou que com o passar do tempo, da década de 30, período no qual a cidade se emancipa e começa a se construir estruturalmente, para cá, as pluralidades foram sendo enquadradas em um projeto de identidade singular. Falar em uma identidade Inhumense pura (ou até mesmo em uma identidade goiana enquanto Inhumense), que se restringe a apetrechos socioculturais ‘exclusivamente goianos’, desprovidos de uma noção básica de história soa no mínimo como equivocado.

Hall (2006) traz uma noção que parece ilustrar bem a questão insistente em Inhumas ao falar da tentativa de construção de um imaginário nacional cultural visto como uma totalidade, “uma cultura nacional”. Para este autor tal ideia é um constructo do discurso, ou seja, um modo de delinear um sentido de pertencimento a um contexto. Ao criar uma noção de cultura nacional, o discurso busca unificar os diferentes membros do “projeto nacional” ao qual se refere, mesmo que estes indivíduos sejam diferentes em termos de classe, gênero ou raça. O discurso nacional os engloba em uma identidade cultural, como se todos fossem “uma mesma família”.

Interpreta-se que no caso Inhumense se pode falar de uma identidade municipal como um discurso normativo social. O morador Inhumense que estabelece diversas divisões entre o eu e o outro, trazendo noções culturais como sotaque, alimentação e organização familiar

diferentes, como ocorrem na relação entre inhumenses e migrantes, está de alguma forma pensando na cultura Inhumense como um todo unificado, como uma grande família cultural, ou um único povo. Se visualizarmos a hipótese de Anderson (1993), podemos nos ater a questão de que se trata aqui de uma “comunidade imaginada”, no sentido de que, mesmo não conhecendo totalmente uns aos outros, os indivíduos pertencentes a esta comunidade compartilham símbolos e signos, e deste modo se reconhecem integralmente como pertencentes a um mesmo espaço imaginário.

Mas, da mesma forma que “as nações modernas são todas híbridos culturais” (HALL 2006, p.62), as cidades também o são. Não é histórico/culturalmente correto pensar na cidade de Inhumas como um único povo, ou uma única cultura. Pensar em uma cultura Inhumense única pressupõe uma estrutura de poder à qual os migrantes que aqui vivem se posicionam em uma ordem de subordinação perante um grupo dominante, tendo em vista que seu arcabouço cultural não é originário neste contexto social. Cria-se também daqui a noção de um *outsider*.

Apesar de não serem citados de forma direta, muitos dos moradores com os quais eu tenho convivência desde minha infância recorrem a uma espécie de identidade Inhumense singular, para se modificarem em relação aos contingentes de migrantes que ano a ano vem para a cidade com o intuito de, como veremos, encontrar trabalho mais bem remunerado que em suas respectivas regiões de origem. Essa identidade grupal vista como de alguma forma negativa aos *outsiders* recoloca as diferenças sobre um ponto de vista negativo, o que deveria ocorrer era justamente o contrário. Hall (2006, p. 62) sugere:

Ao invés de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensa-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto — como nas fantasias do eu “inteiro” de que fala a psicanálise Lacaniana — as identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas.

Em “Os estabelecidos e os *Outsiders*”, Elias e Scotson (2000) estudam as relações de poder a partir de uma pequena comunidade na Inglaterra, a qual ele denomina Winston Parva. Nesta comunidade, existia uma relação de poder e identidade, que se representava entre dois grupos; um o qual vivia na comunidade há mais tempo, (estabelecidos) e outro formado por residentes recém-chegados (*outsiders*). Obviamente, as diferenças entre a sua análise e a minha são muitas. O arcabouço teórico metodológico dos autores, é constituído de uma riqueza sociológica muito difícil de ser alcançada, além do mais, com a leitura da obra, nota-

se que as relações de poder entre os residentes antigos de Winston Parva (estabelecidos) e os moradores mais recentes (*outsiders*) eram mais diretamente direcionadas à noção de poder e identidade. Lembrando ainda que, segundo o autor, no ano de 1959, havia cerca de 5.000 moradores em Winston Parva. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.70).

Para os autores, a distância entre um grupo e outro, cria uma espécie de superioridade social e moral dos estabelecidos ante os *outsiders*. Outro exemplo desta questão em sua obra se refere às noções de humanamente superior, características dos estabelecidos como da atribuição de humanamente inferior aos *outsiders*. Nos escritos de Elias e Scotson (2000), essa caracterização é feita não apenas pelos estabelecidos sobre os *outsiders*, mas auto atribuída pelos *outsiders* a si próprios, como uma espécie de resignação. Tal auto atribuição dos indivíduos como de valor inferior, bem como o direcionamento e enfrentamento direto entre um grupo e outro, não aparece no caso Inhumense.

Para os autores, o poder dos estabelecidos se configura em uma combinação singular de tradição, autoridade e influencia. Os estabelecidos são os membros da “boa sociedade”, que se auto percebe e se reconhece como tal, criaram um grau de coesão e de carisma grupal que os distingue. Os *outsiders* estão longe destas definições, pois segundo a ótica dos estabelecidos não carregam a combinação de elementos constitutivos da “boa sociedade”. Outra característica importante da obra de Elias e Scotson (2000) são as análises feitas a partir de observações cotidianas⁴. E foram justamente as análises cotidianas que fizeram com que os autores percebessem os desvios e desequilíbrios de poder existentes na comunidade estudada. Neste sentido, minha pesquisa se equipara à destes autores, pois parto de análises empíricas cotidianas, do trabalho de campo e da etnografia para empreender minhas observações.

Outra questão em evidência é a noção de diferenciação habitacional. Na pesquisa de Elias e Scotson (2000), as diferenças não eram muitas entre um grupo e outro, ficando quase que restritas as redes de tradicionalidade adquirida pelos estabelecidos por viverem a mais tempo em Winston Parva. Neste trabalho destaco que muitos dos entrevistados vivem em regiões periféricas, alguns vivem em barracos rudemente erigidos, como os da “Estrada carreira” e do “Corredor”, como identificarei mais à frente. Mas muitos dos moradores inhumenses entrevistados, os quais tive convivência e pude notar atribuições valorativas inferiores aos migrantes, vivem em condições financeiras parecidas, o que levanta mais uma vez a questão das relações de poder, por exemplo, se o sujeito se enxerga como um

⁴ Elias e Scotson (2000) entendem- por cotidiano as práticas rotineiras humanas do(s) indivíduo(s), o que por sua vez não se resume em uma mecanicidade de costumes. As relações cotidianas compõem um campo frutífero de estudos das sociedades e das relações sociais, trazendo consigo noções como heterogeneidade, espontaneidade, sociabilidades, entre outras.

Inhumense, morador, pobre, que vive em uma região periférica e tem consciência disso; por acaso ele aciona o mecanismo da identidade para criar um grupo que por sua vez é inferior a ele? Ou seja, ser morador Inhumense, mesmo que pobre e periférico pode estar posicionado de alguma forma superior ao morador pobre e periférico que é migrante baiano?

Ademais, a obra de Elias e Scotson(2000) destaca duas noções de fofoca, a elogiosa (*praise gossip*), tida como uma forma de contrato de controle social entre estabelecidos, e a fofoca depreciativa (*blame gossip*), efetuada por parte dos estabelecidos aos outsiders. A análise a partir das fofocas é bastante interessante. Os autores a elegem como um dos nortes de sua pesquisa, trazendo um capítulo a esta questão: “A fofoca, em outras palavras, não é um fenômeno independente. O que é digno dele depende das normas e crenças coletivas e das relações comunitárias.” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 121).

Destacando este “fenômeno”, cito que grande parte das análises feitas por mim no que se refere aos inhumenses se dirigindo aos migrantes foram efetuadas através do registro de suas fofocas, aqui vistas como depreciativas (*blame gossip*). É importante destacar que o ponto de partida para a consolidação deste trabalho foram fofocas por mim ouvidas durante uma conversa informal entre duas senhoras inhumenses se referindo aos “baianos”. Estas conversas informais não se dirigiam diretamente a questão da diferença, mas o que se nota em suas caracterizações, nas adjetivações e nas atribuições de valores e costumes é que permanece a noção “nós” e “eles”. Outrossim, o tema da fofoca é tão complexo e rico para análises das ciências sociais que Fonseca (2000) dedica uma pesquisa inteira sobre o tema, com a qual tentarei dialogar.

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 “paraíbas”. 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 “paraíbas”. Ouvi de uma entrevistada a desconstrução desta adjetivação. Quando chamada de “baiana”, ela disse: “não, eu sou alagoana”, em uma reafirmação de pertencimento.

Durante as entrevistas realizadas com os inhumenses eram feitas perguntas que de alguma forma buscavam falar sobre essa diferenciação. O que emergia eram os adjetivos “bravos” e “diferentes”, se referindo aos baianos ou alagoanos. O adjetivo “diferente” engloba aqui, uma longa lista em que diversas noções como sotaque, culinária, costumes e outros

podem ser dispostas. Busco exemplificar no trabalho algumas características de um grupo e de outro e, como na obra de Elias e Scotson (2000), tais características me pareceram um limiar que ajuda na manutenção da condição dos *outsiders*:

O fato de os membros de dois grupos diferirem em sua aparência física ou de membros de um grupo falarem com um sotaque e uma fluência diferentes a língua em que ambos se expressam serve apenas como sinal de reforço, que torna os membros do grupo estigmatizado mais fáceis de reconhecerem em sua condição (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32)

Como o levantamento histórico demonstrará não se justifica que um determinado grupo se considere mais pertencente à cidade que outro, e os autores se referem a esta questão com a definição “sentimento de pertença” (ELIAS; SCOTSON, 2000), característico dos estabelecidos que residiam em Wistom Parva há duas ou três gerações. No entanto, no caso Inhumense, muitos migrantes vindos do Estado da Bahia na década de 1930 foram importantes na consolidação da cidade. Mas essa retratação dos migrantes que vieram nesta época não é demonstrada nos quadros sociais com a devida importância. Veremos que a isto também se aplica o fator socioeconômico. Tive a oportunidade de falar com um destes migrantes, que ainda hoje representa grande renome político em Inhumas, mas este entrevistado representa exceção em uma maioria.

A literatura histórica local encontrada se fundamenta em livros de tombo, em registros de cartório cível, em história oral e nas narrativas de moradores mais velhos, e esta corrobora a hipótese de que migrantes baianos foram também fundamentais quando a cidade se erigia na década de 30, portanto, se existe um sentimento de pertença, este também se aplica aos migrantes, tendo em vista que muitos destes que aqui hoje se estabelecem tiveram como motivador e base à moradia de parentes ou familiares na cidade há longa data. Dedicarei uma parte das análises a esta questão.

Portanto, a questão do pertencimento há mais tempo permanece paradoxal. A hipótese que levanto é a de que esta noção entre ambos os grupos sugere a necessidade de autoafirmação de uma identidade perante a outra. Além do mais, as entrevistas mostram que os moradores inhumenses goianos têm pouca ou quase nenhuma noção histórica da construção da cidade, de modo que as únicas particularidades conhecidas e os mesmos que entrelaçam ao pertencimento a cidade são a Fazenda Goiabeiras e a ave Inhuma.

Outro exemplo que aponto é a discussão acerca do panorama brasileiro sobre a migração e seus pressupostos na atualidade. Ressalto ter encontrado vasta bibliografia que discorria sobre o tema, o que destaca a grande produção acerca dos fenômenos migratórios

realizado pelas ciências sociais. No entanto, tais pesquisas são em grande parte direcionadas às capitais, ou às grandes cidades. Em nosso caso, é preciso entender como a migração pode ser vista a partir do lócus de uma pequena cidade. Deste modo, o trabalho de Elias e Scotson (2000) pode nos fornecer subsídios para compreender melhor tal questão, tendo em vista o local de sua construção.

Ao realizar entrevistas com as diversas famílias que podem ser enxergadas como inhumenses (pois nasceram e ainda residem aqui), enderecei as perguntas: o que é ser Inhumense para você? O que é ser goiano? Você tem conhecimento que os baianos foram também importantes para a formação de Inhumas?

São perguntas simples de se elaborar, mas carregam consigo noções muito extensas, pois vinculam história, pertencimento, região, regionalidade, identidade, diferença e outros possíveis marcadores sociais da diferença. Portanto, as composições instigantes e até mesmo provocativas destas perguntas me forneceram dados primordiais durante o trabalho de campo. A partir delas pude desenvolver uma série de análises, que por sua vez conduziram a outras, e assim se construíram as relações mesmo que pequenas de poder, identidade e diferença que (grosso modo) norteiam este trabalho.

Outros fatores surgiram neste interim e estes estão mais intimamente ligados aos objetivos primordiais desta pesquisa, por exemplo: como uma cidade, cujas instituições comerciais, políticas e estruturais mais importantes foi construída pela influência direta ou indireta de imigrantes, hoje possui certa aversão a migrantes? Ou seja, em termos genéricos: como em uma cidade ‘construída’ por pessoas que vieram de fora (que não nasceram em Inhumas) hoje se apresenta um incômodo com pessoas que também não nasceram ali?

Quanto à estrutura deste trabalho, sinalizo que no primeiro capítulo efetuo uma apresentação histórica da cidade de Inhumas. Nesta parte, deu-se ênfase a construção da cidade mesmo antes da cidade. Trago dados historiográficos pertencentes à Goiás colonial, para que possamos entender como se deu a ocupação da região que viria a ser a cidade de Inhumas. Este exercício se principia no século XIX e se estende até a contemporaneidade, trazendo dados estatísticos que oferecem uma visão sobre Inhumas como chamariz dos migrantes. É uma parte extensa que dialoga com dados econômicos ligados ao porquê de se migrar. Buscando interligar o primeiro capítulo ao segundo, efetuirei um relato biográfico no final da primeira parte, para que possa demonstrar como a proposta de pesquisa em questão se vincula com a minha trajetória. Considero este exercício essencial para entendermos o processo de construção da pesquisa, algumas das problematizações a serem trabalhadas e outras noções ligadas ao imaginário Inhumense.

A seguir, apresentarei no terceiro capítulo entrevistas com moradores mais velhos da cidade, buscando dialogar com as suas noções de pertencimento, suas memórias, seus respectivos lugares de fala, além de suas possíveis identidades. A pergunta pela qual me guio nesta parte é: quem são estes moradores mais antigos e como eles se identificam?

No quarto e último capítulo, dialogarei com os migrantes que aqui se estabeleceram há menos tempo, quais os motivadores de sua vinda, como suas trajetórias enquanto migrantes são ligadas a noções como trabalho, melhoria de vida e parentesco. A questão da identidade emerge aqui sendo tratada juntamente com questões econômicas e como estes novos migrantes se identificam.

Nas considerações finais, tento estabelecer um diálogo que possa ilustrar como todas as possíveis identidades migrantes podem ser enquadradas em um projeto de “construção” da história e da memória locais, o que leva a cidade a não visualizar a devida importância que os migrantes nordestinos historicamente têm em Inhumas, bem como é negado a estes sujeitos a possibilidade de serem vistos como realidades complexas, através do preconceito e dos estigmas a eles dirigidos.

Na conclusão, defino como, a partir de minha análise, a tese de “Os estabelecidos e os *Outsiders*” (ELIAS; SCOTSON, 2000) pode iluminar o caso de uma pequena cidade do Brasil. Nesta parte, faço alguns apontamentos que a pesquisa permitiu sugerir, mas que não esgotam as possibilidades de debates mais aprofundados acerca da migração nordestina para Inhumas.

Teorizo que a proximidade e atualidade do tema possam conduzir a pesquisa para que esta estabeleça novos parâmetros relacionados à migração e estabelecimento de migrantes, espera-se que a pesquisa venha confrontar e reconstruir algumas ideias tidas como vigentes acerca da população nordestina em Inhumas, e que assim possamos produzir cientificamente, uma bibliografia que possa ajudar na construção dos imaginários sociais, a partir de uma etnografia urbana que possibilite uma reflexão acerca do tema, afim de enriquecer o debate e contribuir social, política, cientificamente e culturalmente para as questões em que ele se insere.

2 INHUMAS: A CONSTRUÇÃO DO PASSADO

2.1 História/ Antropologia

Nesta parte, busco empreender uma breve apresentação histórica da formação, consolidação e emancipação política da cidade de Inhumas, pois, apesar desta pesquisa privilegiar de forma mais micro as relações de poder existentes entre os moradores de bairros localizados, penso ser pertinente iniciar uma discussão acerca da cidade de forma geral por dois motivos: o primeiro é entender como os imigrantes tiveram um papel decisivamente atuante no desenvolvimento estrutural e comercial da cidade; o segundo é entender como este passado é de certa forma ignorado, ou desconhecido pela maioria dos moradores. Mesmo para mim, enquanto pesquisador, nunca havia interessado por este passado histórico do meu local de pertencimento.

O que tento nesta breve apresentação é ligar o método histórico, “voltando ao início” da construção da cidade, para que nas outras etapas das averiguações aqui presentes possamos dialogar com os temas analíticos que a pesquisa se propõe a falar. A meu ver, esta tentativa de diálogo entre história e antropologia é produtiva, no sentido de que a antropologia pode me fornecer dados estatísticos, empíricos e uma salutar análise das subjetividades, e a historiografia pode me situar melhor; por exemplo, a relação entre a construção da cidade e as identidades dos moradores é muito mais complexa do que aparenta, pois, como veremos, em sua gênese, o município foi constituído de diversas classes, etnias e nacionalidades.

Schwarcz (2005) situa que “diante da experiência etnográfica não há como entender história no singular”. Buscando utilizar de relatos orais, a construção desta pesquisa traz à tona diversas formas de construção da história e que se interligam pelo mesmo panorama: migrações para a cidade de Inhumas, e os possíveis nordestes. A história que aqui se desenha se faz no plural, a partir da experiência etnográfica e do recolhimento da oralidade. Trazer à tona noções da construção do passado da cidade ajuda a compreender o presente. Deste modo, antropologia e história se unem, no sentido que Evans-Pritchard (1962, p.100) destaca:

O conhecimento do passado leva a uma compreensão mais profunda da natureza da vida social no presente. A história não é mera sucessão de eventos, mas sim a relação entre eles; seu processo de desenvolvimento. O passado está contido no presente como este no futuro.

Para Sahlins (1990), os acontecimentos históricos têm assinaturas culturais distintas. Tratada no contexto Inhumense, a migração compreende tal multiplicidade cultural e é um evento, e, segundo este autor, um evento se transforma naquilo que é dado a este como interpretação. O evento é sempre culturalmente significado e tenciona a nossa compreensão social. Kuper (2002) se referindo a Sahlins resgata essa lógica ao dizer que “as pessoas representam as suas interpretações do passado”. Os indivíduos podem ser vistos como atores, cujo “desempenho muda o roteiro, mas os novos roteiros eram transformações do antigo” uma espécie de encenação com outra roupagem.

A experiência etnográfica traz aqui significações distintas do que é migrar: para alguns significa mudança de vida, para outros a migração tem uma causa/efeito política, para outros o fator família é preponderante. Em suma, temos diversas interpretações do migrar, mas em comum, todas elas são apropriadas pelo sistema cultural, e assim o migrar em Inhumas adquire uma significância histórica com múltiplos significados e significantes. Ainda segundo o mesmo autor, a história é ordenada culturalmente e, da mesma forma que, a cultura é ordenada historicamente. Os sujeitos envolvidos na dinâmica constitutiva da história/cultura de uma determinada localidade têm a sua ação criativa influenciada por estas ordenações que se interligam com os esquemas de significação das coisas. Estas diferentes significações aparecem nas subjetividades analisadas nas entrevistas aqui conduzidas.

Acerca da dinâmica da pesquisa antropológica, acho interessante destacar que minha pesquisa é quase que totalmente direcionada a partir de análises feitas nas classes mais pobres e despossuídas, de menor expressão financeira, e de tudo que esta representatividade pode emanar. Esta consolidação dos estudos acerca dos subalternos (SPIVAK, 2010) abrange uma dinâmica mais micro, ou seja, a partir das análises antropológicas é possível perceber mais as vozes daqueles que nunca a tiveram, e, neste sentido, considera-se aqui que o método antropológico de pesquisa preenche diversas lacunas, e permite ampliar as análises consideravelmente.

A antropologia brasileira se caracteriza também pelo que muitos estudiosos de referência na mesma consideram “fazer antropologia de nós mesmos”. Zaluar (2004) utiliza o termo antropólogos como ‘nativos de si mesmos’. Em uma perspectiva mais à frente, Peirano (2014) destaca em artigo rico do ponto de vista etnográfico que somos “nativos/etnógrafos”. E concordo com o ponto de vista desta autora ao dizer que a pesquisa antropológica não tem momento correto para começar, nem para acabar, de modo que podemos considerar fazer etnografia a partir do momento em que começamos a “estranhar”. Em uma linha de raciocínio parecida, no ensaio denominado Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”, Grossi

(1992) destaca os possíveis mergulhos na nossa própria subjetividade durante a estruturação de monografias, e apresenta uma sucinta averiguação do ponto de vista do redescobrimto social e subjetivo que a etnografia pressupõe. Esta assertiva se adequa de forma bastante interessante ao trabalho que tenho desenvolvido, tendo em vista que parto do ponto de vista do meu eu nativo, e no caso em questão seria mais propício adequar a pesquisa como observação participante (DURHAN, 2004).

Do ponto de vista de Durhan (2004), destaca-se o caráter aparentemente marginal da antropologia, pois esta sempre se interessou pelas minorias, pelos coadjuvantes, em suma, todos os que estavam longe do cenário político. Aparentemente, estes que eram figurantes aparecem hoje com especial atenção no cenário social brasileiro; são atores políticos dotados de novas reconfigurações e remodelações em âmbito nacional. E os estudar representa compreender as novas dinâmicas e transformações da nova sociedade brasileira que se desenha no horizonte. Ressalta-se também a ascensão dos estudos pós-coloniais se posicionando em uma ordem de assimilação nova dos ditos subalternizados (SPIVAK, 2010), buscando dar voz e substancialidade aos sujeitos que antes não as tinham.

Ao levantar dados históricos não se empreende um comparativo entre as famílias imigrantes portuguesas e sírio-libanesas da década de 1930 e as famílias baianas desta mesma época por exemplo. Como a pesquisa aponta, tais imigrantes e migrantes foram primordiais na construção econômica da cidade, e o objetivo é estabelecer um vínculo temporal e atemporal com o meu “objeto”. A etnografia e a antropologia permitem um mergulho no micro social. Mas como historiador de formação, necessariamente, remetia-me ao passado mesmo enquanto empreendia o trabalho de campo.

2.2 Um rancho, uma estrada, muitos caminhos

A literatura historiográfica ressalta o papel agrário ao qual a economia goiana ficou restrita após os esgotamentos das jazidas auríferas. Em Goiás, meados do século XVIII, o período áureo da economia da mineração produziu uma sociedade mais dinâmica, com relações socioculturais urbanas mais efetivas. Para historiadores como Bertran (1988) e Palacin e Moraes (2008), a sociedade urbana goiana tinha na mineração um elemento que produzia maior expectativa de mobilidade social.

Neste contexto, valorizava-se muito mais o papel do minerador, ou do dono de lavras auríferas, de que o do produtor rural, sinônimo do que ninguém queria ser/fazer: trabalhar na roça. A adjetivação dos sujeitos que viviam da agropecuária como roceiros surge neste

período. Tal expressão carregada de um sentido pejorativo ainda hoje ecoa, remetendo-se a aquele sujeito da roça, desprovido das práticas de sociabilidade urbanas.

A ocupação do interior de Goiás se deu determinantemente pela procura do ouro, pela busca de fortuna que o descobrimento deste poderia ocasionar. As vilas surgidas durante a mineração se desenvolveram em ritmo acelerado, apesar de carecerem de uma estrutura básica no que se refere à organização urbana, saneamento básico e construção civil.

Com o esgotamento dos veios auríferos, muito em virtude das carências técnicas do período,⁵ a sociedade que sofrera surtos de urbanização passa pelo processo contrário. As cidades (algumas mais apropriadamente chamadas vilas ou arraiais) mais proeminentes, como Goiás e Meia ponte (atual Pirenópolis), foram sendo aos poucos abandonadas. A sociedade que antes apresentava relativo crescimento urbano, mesmo que desorganizado, passa por um processo de ruralização, e encontra na atividade agropecuária, antes subsidiária da aurífera, o esteio da economia da época.

Para ilustrarmos bem esta questão, um exemplo possível deste processo de abandono se refere aos escravos. Posteriormente, durante o segundo reinado, as leis abolicionistas vão tornando a escravidão cada vez mais dispendiosa. Um exemplo desta transição é a lei Eusébio de Queiroz, que, instituída em quatro de setembro de 1850, proibia o tráfico internacional de escravos, a partir de então, tornando a mão-de-obra escrava mais cara. Costa (1997, p. 33) destaca que: “A interrupção do tráfico determinou também a alta no preço dos escravos. De 1850 a 1860 o preço dos escravos subiu constantemente, chegando em certos casos a seis vezes o seu valor inicial”. Palacin & Moraes (2008) citam que quando a lei áurea fora instituída havia pouco mais de quatro mil escravos em Goiás, número consideravelmente pequeno se tomarmos como base as fundações agrárias com as quais a economia goiana se sustentava.

Ocorre que, com o fim das atividades econômicas ligadas à mineração, a manutenção da mão-de-obra escravas e tornara inviável. Este processo se constrói em etapas: a primeira destaca que paulatinamente os escravos em Goiás foram sendo traficados ou vendidos para outras regiões tão logo as jazidas auríferas foram se esgotando e a mineração perdeu o seu brilho; e a segunda, compreendida após a lei de 1850, além da lei abolicionista compreende a

⁵Palacin (1976) situa entre outros aspectos a questão da falta de uma mão-de-obra especializada e de equipamentos mais modernos que pudessem estender a exploração dos veios auríferos em Goiás por mais tempo. O mesmo autor ressalta que a utilização de técnicas rudimentares como a do ouro de aluvião, e da bateia, a falta de empreendedorismo ligada às dificuldades de transporte e de deslocamento explicam o curto tempo de exploração das regiões auríferas em Goiás, bem como o desenvolvimento urbano que esta implicava.

centralidade do café em determinadas regiões, como a paulista e a carioca, e que estas regiões buscam em outros estados a mão-de-obra necessária para a lavoura.

Mas a maior dinamização econômica do Brasil (fator surgido no segundo reinado [1841/1889]) não se fez presente de forma tão incisiva em Goiás. A partir da segunda metade do século XIX, os ermos de Goiás assistem à valorização da agropecuária, em contraste com a atividade cafeeira de São Paulo e da região fluminense carioca. Os boiadeiros e tropeiros constituíam parte integrante da mobilidade econômica da época, transportando gado vacum para abastecimento principalmente da região de paulista (CHAUL, 1995, p.76-77). As gerais do Sertão eram carentes de uma malha de estradas que pudessem oferecer trajetórias fixas, mas, às beiras das estradas mais velhas geralmente surgidas de “picadas”⁶ abertas pelos bandeirantes ou mesmo de caminhos abertos pelo gado, surgiram casas que ofereciam pouso para viajantes tropeiros e boiadeiros.

Geralmente, eram estalagens simples e que forneciam víveres, ou currais para os tropeiros, mas que em uma sociedade com poucas opções de demandas econômicas, tais “pousos” constituíam parte importante do rendimento econômico das famílias que os administravam. A literatura regional de Ramos (1998) reflete o real em um sentido derivativo⁷ e destaca a função destas estadias e pousos para viajantes e boiadeiros.

Vejamos como era a estrutura da estalagem do senhor Arlindo Bailão, registrada como a primeira a existir na paisagem do que depois viria a ser a cidade de Inhumas:

O rancho de Arlindo da Silva Bailão, situado à margem direita do meia ponte (..) foi comprado de João Baptista Maciel e de sua mulher Francisca Romana de Paula, em 18 de julho de 1914. Era coberto de telhas e madeira branca, e constituía-se de uma cozinha, três quartos, e um enorme salão (MOREIRA; NASCIMENTO; ABDALA, 2008, p. 45).

O que viria a ser a cidade de inhumas era chamada de Mato Grosso goiano, pois era dotado de densa selva, difícil de ser desbravada e, por conseguinte, habitada. Por esta razão, a historiografia local a chama de vazio demográfico. Havia uma estrada que ligava Campinas (hoje região metropolitana de Goiânia) à cidade de Goiás, até então capital da província (MOREIRA; NASCIMENTO; ABDALA, 2008, p. 34). No entanto, tal estrada dava a volta

⁶ Picada é um termo comum ao contexto goiano. Refere-se geralmente a estradas abertas a mão, com a utilização de facões, foices e outros instrumentos manuais de corte. A picada também pode ser visualizada como um símbolo do desbravamento.

⁷ Estudiosos como Candido e Sevcenko discutem a importância da literatura no sentido de transcrever o social. Candido (2004) cita a literatura como um reflexo do real, e Sevcenko (1985, p. 22) a ressalta como responsável por “desenhar o contorno da nacionalidade”. Entende-se, portanto, que a literatura de Ramos como foi citada no texto representa importante faceta da sociedade goiana a qual ele escreve/ descreve.

no município de Anicuns, o que a tornava por demais extensa, atrasando o acesso a capital. Em 1832, o cura de campinas, padre Antônio Marinho da Fonseca, expediu requerimento à província de Goiás para a abertura de uma picada que pudesse interligar a cidade de Goiás a Uberaba, ligando Campinas a Curralinho (atual Itaberaí).⁸

Observa-se que tal estrada visava diminuir a distância entre os arraiais, bem como facilitar o intercâmbio comercial entre a província de Goiás, ainda tida como símbolo do sertão e da decadência, com as províncias de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, que experimentavam grandes mudanças econômicas, estruturais e culturais desde a vinda e estabelecimento da família real em 1808.

O requerimento da abertura da estrada expedido em 1832 fora efetuado em 1840, e os recursos para tal empreendimento foram oriundos da União. Naquele ano reinava D. Pedro II, por este motivo a estrada passa a ser chamada de estrada real. Em 1848 o presidente da província Antônio de Pádua Fleury a citou em relatório oficial na assembleia legislativa:

Seria muito conveniente que o governo fosse authorisado para mandar derrubar nas estradas que se dirigem ao arraial do Curralinho para a villa de Meiaponte,, pelo Jaraguá; para a villa do Bonfim, pela estrada de cima, e para o arraial de Campinas pelo sítio de Matheos Vieira, nos lugares que elas passam em matas, as arvores que se acham de hum, e outro lado, afim de que o sol possa sobre ellas exercer sua acção; estas estradas recebendo o beneficio do trato facilitarão a importação dos gêneros de lavoura, de que tanto temos sofrido (...) (Relatório da assembleia legislativa de Goyaz, sessão ordinária de 1848 do Exmo. Presidente da mesma província Antônio de Pádua Fleury. (In memórias goianas, nº4, Goiânia: Ed. Da Universidade católica de Goiás, 1996, p. 132)

O que conseguimos extrair deste trecho é que ele se refere a um pedido de manutenção da “estrada” recém-aberta, tendo em vista que esta representava um bem geográfica e economicamente importante para a manutenção da província. Ressalta-se que por meio da povoação gradual, seja às margens da estrada ou pelas plantações e criações de gado que foram se organizando através da ação de fazendeiros de Curralinho e de Campinas, a ocupação da região foi paulatinamente sendo consolidada.

Para Moreira (2004, p. 19), a ocupação das terras que dariam origem à cidade de Inhumas surge a partir de 1886, e esta foi feita “por pessoas das cidades decadentes do ouro, e subsequente a estes, aos migrantes mineiros, baianos, paulistas, cuja apropriação era usufruir terras devolutas”. Comumente localizadas às margens das estradas, a ocupação destas terras devolutas era uma forma de rendimento financeiro familiar, como já foi referido. Este espaço

⁸Jornal MatutinaMeiapontense, nº 355, 01-08-1832.

de sertão que separava as vilas era marcado pelo comércio itinerante como destaca Moreira (2004), onde as pousadas ofereciam descanso aos comerciantes/viajantes. Mas, desde antes mesmo de sua emancipação ocorrida quase quarenta anos depois, o que temos aqui são as primeiras menções a migrantes e, no nosso caso específico, a baianos como primordiais na constituição do que viria a ser a cidade de Inhumas.

2.3 Imigrantes e migrantes

Como vimos, a integração e ocupação dos territórios de Inhumas se deu aos poucos e foi sendo construída por aqueles que transitavam pela região, mobilizando certo fluxo econômico de comerciantes e tropeiros, e de famílias pioneiras que instalavam casas às margens das estradas, buscando dar guarida a estes comerciantes. Mas é importante ressaltar imigração e migração fazem parte da história e do imaginário de Inhumas. Ambos os deslocamentos estiveram sempre coligados a fatores econômicos na cidade. O primeiro nome de Inhumas surgiu da Fazenda Goiabeiras, assim batizada em virtude de a região ser dotada de extenso goiabal. Ainda hoje existe o costume de moradores de Inhumas se conhecerem pelo chamado de “Goiabeira”.

Este se caracteriza em uma espécie de identidade nominal. O Inhumense que encontra com outro Inhumense em um determinado local diferente da cidade o cumprimenta pelo apelido de “goiabeira”, o que caracteriza uma jovial forma de reconhecimento e pertencimento. Isso se dá pela noção de pertencimento regional, mas também histórico, pois se sabe que a cidade surgiu a partir daquela fazenda. A Fazenda Goiabeiras pertencia ao município de curralinho (atual Itaberaí). Pelo decreto de Lei estadual nº 602 de 19 de janeiro de 1931, o município é desmembrado de Itaberaí, sendo renomeado com o nome de Inhumas, em virtude da abundância da ave Inhuma ou Anhuma (*Anhima cornuta*) na região.

Temos hoje dois símbolos representativos da cidade. Um a árvore goiabeira, e o outro a ave. O Inhumense não desmembra um do outro. Os jovens aprendem na educação primária esta noção de pertencimento histórico. Sabem que a cidade surgiu de uma fazenda. Mas análises mais profundas não são estabelecidas. Recorri à historiografia local, que tenta em um trabalho difícil de acesso à documentação histórica (e falta dela) resgatar o passado de forma mais abrangente. Moreira (2004) destaca a dificuldade de se encontrar uma base documental mais detalhada, de modo que estes levantamentos de dados se fizeram por meio de dados colhidos junto ao IBGE e aos cartórios locais. Mas esta participação dos imigrantes é tão

importante que Inhumas foi considerada um dos três núcleos de imigrantes em Goiás⁹, e o grande problema da não permanência de tão expressivo número se deu pelo não oferecimento de tecnologia, como o fizeram cidades da Região Sudeste do Estado, como Catalão e Ipameri. Collaço (2009) argumenta que entre os acontecimentos que motivaram a vinda de imigrantes para o Brasil, se situam fatores de expulsão e atração: “Em um primeiro momento, se dá a articulação política do Oeste, isto é, fazendeiros de café desta região do estado de São Paulo, sem uma política definida, buscando alternativas à mão de obra escrava” (p. 19).

Esta literatura histórica local retrata que os contingentes de imigrantes que chegaram a Inhumas o fizeram anteriormente à década de 1920. A parte italiana destes imigrantes viera trabalhar na agricultura da região, também no café, como apontado por Collaço (2009) no caso paulista, e aqui se evidenciando como algumas famílias tradicionais da cidade. Emancipada no dia 19 de março de 1931, Inhumas se destacou no cenário Goiano da época, primordialmente graças à vinda de imigrantes de variadas localidades. Constituiu-se na cidade de imigrantes sírio-libaneses, espanhóis, italianos, japoneses e portugueses. Moreira (2004) empreende um detalhado levantamento destas famílias, dentre as quais se destacam:

Entre as famílias italianas que se instalaram na região, estão os Qualhato, os Gasparetto, Pessoni, Ganzarolli, Montagnini, Stival, Spessoto, Balestra, Bosco. Famílias que colaboraram junto com outras diferentes etnias para a constituição da área rural e, conseqüentemente para a área urbana de Inhumas (MOREIRA, 2004, p. 106).

Destaco que os sobrenomes retratados no trecho acima são comuns na constituição atual da cidade. De modo que passam para o imaginário social como normativos. Estes sobrenomes hoje são de famílias bastante tradicionais e conhecidas na cidade, algumas por sua atuação na política, outras por sua participação no comércio, ou em ambas as atividades. Retrata-se também as famílias de origem espanhola: Gutierrez, Vila Verde, Munhoz, Lopez; de origem portuguesa: Pires da Costa, Costa Gomes, Gonçalves e Azevedo; as japonesas: Arataque, Watanabe, Mononuki e Tanaka.

Moreira (2004) registra que existe uma presença maciça de imigrantes sírio-libaneses no processo de consolidação da cidade. Estes obviamente deixaram sua descendência aqui, o que merece um adendo à parte. Tal como existe a adjetivação dos grupos como “baianos”, ou “paraibas” no caso dos nordestinos, ainda hoje a população Inhumense chama estes remanescentes sírio-libaneses de “turcos”. Ademais, como retrata o autor, a não integração de

⁹Relatório apresentado ao Exmo Sr. Getúlio Vargas pelo chefe do Governo provisório e ao povo goiano por Pedro Ludovico Teixeira. 1930-1933.

Inhumas ao eixo econômico Sul-Sudeste do Estado, interligado ao restante do país pelas conexões advindas da estrada de ferro que não chegou aqui, provocou uma integração mais lenta da cidade em âmbito estadual, bem como interferiu no ritmo dos transportes e na atividade econômica. Em Inhumas, a partir de sua emancipação política ocorrida na década de 1930, o principal produto econômico era o café.

Para Moreira, Abdalla e Nascimento (2008), estes deslocamentos de imigrantes para a cidade foram motivados pela economia baseada no modelo agroexportador brasileiro da época.

Inhumas destacou-se em 1930 como a “princesinha do Cerrado”. Região de terra roxa reserva de mata cultivável, ótima para a cultura do café, muito valorizada neste período, despertou grande corrente imigratória principalmente com a chegada da ferrovia até Anápolis e a proximidade à capital Goiânia. A marcha para o oeste promovida pela revolução de 1930 fortaleceu o interesse dos imigrantes pelas terras inhumenses. Os Sírrio-libaneses (família Asmar, Sahium, Raiza, Chalub, Mahmud, Gebrim, Charter, Sebba, Nacruth) foram os responsáveis diretos pela abertura do comércio na rua principal (MOREIRA, 2004, p.106).

A partir das décadas de 1940 e 1950, o cenário muda. Estes imigrantes passam a ter um papel primordial na política da municipalidade. Para Moreira (2004), podemos dividir os fluxos de imigrantes em duas etapas. O primeiro até a década de 1950, quando temos a vinda de imigrantes e sua atuação nas cercanias rurais da cidade. A partir da década de 1950 e 1960, temos a participação mais urbana destes imigrantes. Atribui-se a isto o fator de que muitos dos que vieram e permaneceram na região se estruturaram a ponto de investir no comércio local, e posteriormente na política. Um caso bastante exemplar desta conduta é a legislatura de 1951-1954. Na gestão em questão tivemos a participação de Manoel Vila Verde, Wilian Jorge Jabur e Otávio Balestra, respectivamente, suas origens e descendências eram: espanhol, sírio-libanês e italiano.

Em uma das entrevistas com um dos moradores mais velhos da cidade, o senhor Expedito Rosa de Almeida justifica que a vinda dos migrantes de estados do Nordeste começou de forma mais efetiva após o governo Juscelino Kubitschek:

Uma coisa eu não posso deixar de lhe adiantar: a migração para aqui (Inhumas), aconteceu fortemente depois da construção de Brasília. Por que até a construção de Brasília, o baiano vinha pra cá ou a pé, ou montado (em animais). Era assim que eles migravam pra cá, atrás de uma melhor condição de vida, de um salário melhor, pra eles mandarem pras famílias deles lá da Bahia. (Expedito Rosa de Almeida em 07-12-16)

Notemos aqui uma questão importante, nenhum dos sobrenomes levantados correspondentes às famílias tradicionais inhumenses é de origem baiana, ou de algum estado do Nordeste, todos correspondem a imigrantes de origem europeia ou sírio-libanesa. É neste sentido que Sahlins (1990, p.7) afirma que a história é ordenada culturalmente, assim como a cultura é ordenada historicamente; a ação criativa dos sujeitos é influenciada por esta ordenação e “a cultura é historicamente reproduzida na ação” destes. As entrevistas dirigidas (que nesta pesquisa se mesclam com histórias de vida) ressaltam uma característica importante: os migrantes nordestinos que se dirigiam para Inhumas nas décadas referentes à sua estruturação o faziam geralmente para serem mão-de-obra nas fazendas e no comércio local. Deste modo: “O grande desafio para uma História antropológica não é só saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada” (SAHLINS, 1986, p.9).

A diferença básica aqui, (embora haja exceções) é de eixo econômico. Enquanto os imigrantes europeus e sírio-libaneses vinham com dinheiro no bolso, e tão logo chegavam se tornavam empreendedores rurais ou comerciais, os migrantes advindos de estados do Nordeste vinham em sua maioria, sem maiores condições financeiras. Muitas das entrevistas mostram que não era raro virem migrantes da Bahia pra Inhumas a pé, ou em lombo de animal, não obstante o meio de locomoção mais comum em uma época que não eram utilizados os ônibus fossem os caminhões adaptados para transporte de passageiros, que entraram para a nomenclatura popular como Pau-de-arara.

2.3.1 Migrantes e fluxos

Em primeiro lugar: quem é o migrante? Quais as diferenças primordiais nas etimologias dos conceitos migrante, emigrante e imigrante? Golgher (2004, p, 7-8) define que:

O migrante é o indivíduo que morava em um determinado município e atravessou a fronteira deste município indo morar em um outro distinto. Se eu mudo de bairro em um mesmo município, eu não sou um migrante, pois continuei morando no mesmo município, isso mesmo que a distância envolvida na troca de domicílio seja muito grande. (...) O migrante sai de um local e vai para outro. Ele tem uma origem e um destino. Uma pessoa que sai de uma região é um emigrante de seu local de origem. Uma pessoa que vem para uma região é um imigrante em seu local de destino. Eu morava em Belo Horizonte e fui morar em São Paulo. Sou um migrante, pois troquei de município. Minha origem é Belo Horizonte. Eu sou um emigrante deste município. Meu destino foi São Paulo.

Portanto, utilizarei o termo ‘migrante’ para designar os trabalhadores nordestinos que vieram para a cidade de Inhumas, tendo em vista que a palavra se refere a determinado sujeito que se desloca de uma região para a outra. Ressalto que, nas entrevistas, além da palavra nordestino como uma categoria auto atribuída pelos entrevistados, também, referiam-se a si mesmos como: “o pessoal do Nordeste”, ou “o povo do Nordeste”, ou “os meninos e meninas que são do Nordeste”. Ou seja, os migrantes se auto intitulam como tal, e como são advindos de diversos estados, são muitos os nordestes de que se fala aqui.

Outro termo que utilizo muito é ‘fluxos’. Este vem sendo debatido entre pesquisadores de diversas vertentes. Scott Lash e John Urry (1994) mostraram que o termo fluxo pode ser associado às sociedades globais, em que, na transição do século XX para o XXI, passaram a transitar novos fluxos de capital, trabalho, mercadorias, informações e imagens. Para Hannerz (1997), centra-se o interesse da antropologia pelo termo devido às diversas associações do mesmo nas outras ciências sociais, deste modo, mesmo o termo etimológico em si “migra”, mudando de significado entre uma área de interesse e outra. Appadurai (1995) propõe um significado mais extenso, ligado estruturalmente aos “fluxos culturais globais”, pensando em uma macroantropologia. Nesta mesma forma macroestrutural, Kroeber (1952) já se referia ao tema buscando caracterizar “o interfluxo de material cultural entre as civilizações”. Hannerz (1995 p. 5) parte destes pontos de vista apontando que a noção de fluxo pode ser usada de duas maneiras:

A primeira parece mais afinada com o uso corrente, referindo-se ao deslocamento de uma coisa no tempo, de um lugar para outro, uma redistribuição territorial. Isso de fato parece ser uma forma de reintroduzir ideia de difusão, sem a necessidade de recorrer a este termo aparentemente fora de moda. A segunda é essencialmente temporal, sem implicações espaciais necessárias.

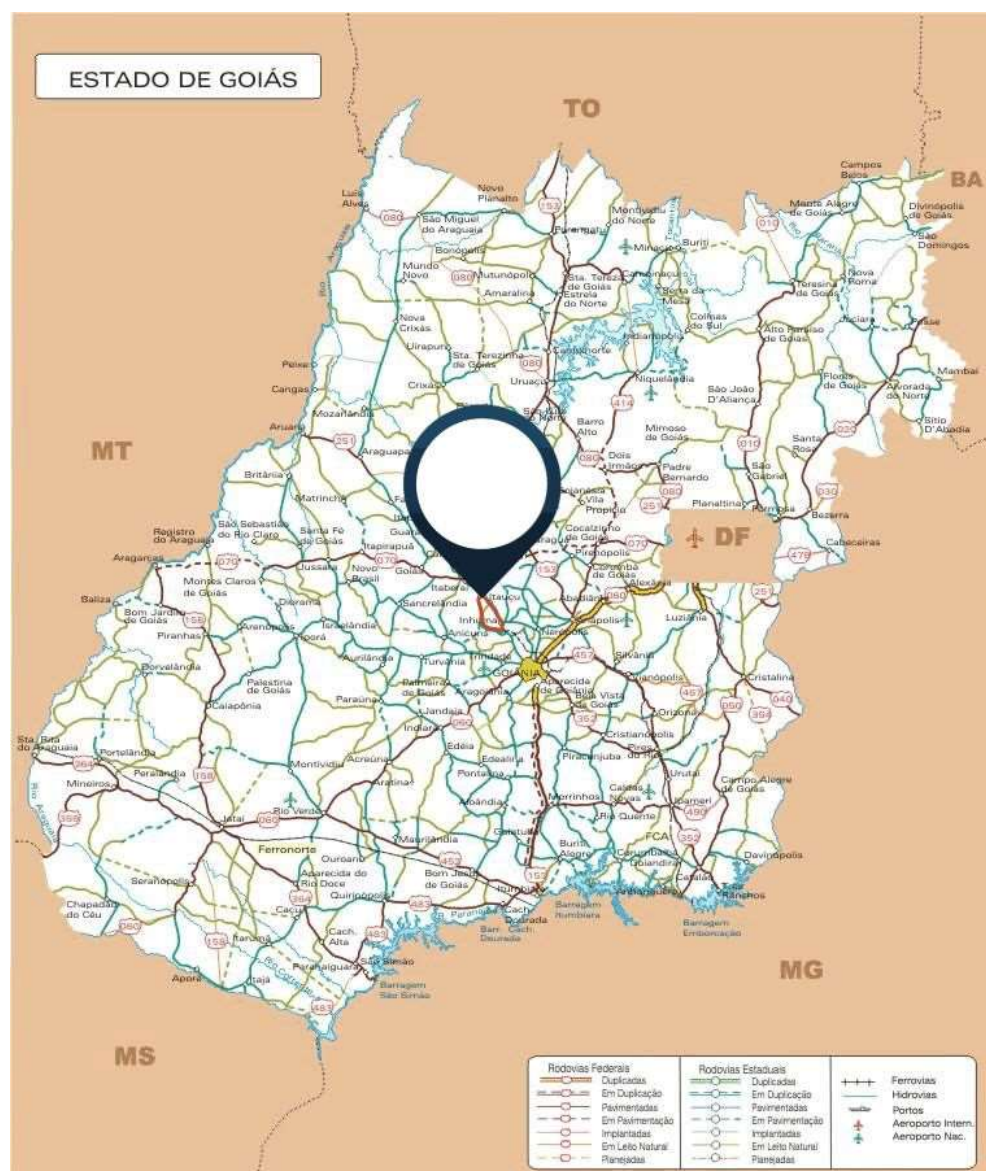
Como se vê, as associações ao termo são diversas, e muitas delas se modificam com o decorrer do tempo, ou podem apresentar diferentes concepções que por sua vez são decorrentes de diferentes correntes teóricas da antropologia. Fugindo à designação macro, destaco que, nesta pesquisa, o termo fluxo se encaixa no que Hannerz (1995, p. 6) chama de redistribuição territorial, e, no “caso dos fluxos de culturas, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço”. Mas como fora destacado sobre a aparente multiplicidade de temáticas relacionadas

ao termo em si, é necessário relatar que, no caso desta pesquisa, ‘fluxos’ inter-relacionam a transição entre: trabalho, mão-de-obra, cultura, mercadorias e populações.

2.4 Inhumas contemporânea

Passados 87 anos de existência, ainda temos na cidade o fator da imigração/migração como constituintes primordiais ao contexto econômico, social, político e cultural da formação de Inhumas. É notável o crescimento da população nordestina no município. Localizada no vale do Meia-Ponte, a cerca de quarenta quilômetros de Goiânia, Inhumas se enquadra na região metropolitana da capital. Segundo o censo de 2010 do IBGE, Inhumas tinha uma população de 48.246 (quarenta e oito mil, duzentos e quarenta e seis habitantes).

Figura 1 – Mapa político do Estado de Goiás com a localização da cidade de Inhumas.



Fonte: do autor.

A estimativa do mesmo órgão é que, no ano de 2016, esta população tenha 51.932 (cinquenta e um mil, novecentos e trinta e dois habitantes). No censo demográfico de 2010, o IBGE concluiu que 4,44% desta população é derivada de nordestinos. Como demonstrado nos dados da Tabela1:

Tabela 1 – População residente, por sexo e lugar de nascimento.

Município = Inhumas – GO		
Sexo = Total		
Ano = 2010		
Lugar de nascimento	Variável	
	População residente (Pessoas)	População residente (Percentual)
Total	48.246	100,00
Região Nordeste	2.143	4,44
Maranhão	234	0,48
Piauí	70	0,14
Ceará	110	0,23
Rio Grande do Norte	79	0,16
Paraíba	326	0,68
Pernambuco	208	0,43
Alagoas	165	0,34
Sergipe	39	0,08
Bahia	913	1,89
Brasil sem especificação	229	0,47
País estrangeiro	34	0,07
Exterior	-	-
Exterior naturalizados brasileiros	-	-
Exterior estrangeiros	-	-

Fonte: IBGE (2010).

Ressalta-se também que as questões relacionadas à economia obviamente permeiam os fluxos migratórios, e, portanto, optei por citar dados quantitativos correspondentes a Inhumas e suas características econômicas. Neiburg (2010) diz que ocorre uma transformação na vida coletiva, e esta transformação é apreendida através dos diversos sentidos sociais do dinheiro. Mas o olhar antropológico aqui se situa no que se chama: “buscar compreender os sentidos

que as transformações sociais em curso tem para pessoas singulares de carne e osso” (NEIBURG, 2010, p.6).

Este dinheiro recebido, portanto, não se caracteriza como uma moeda de troca, ou de dádiva entre o oferecimento de mão-de-obra em troca do salário redutível numericamente. Sigaud (1977) destaca que o dinheiro tem representatividades diversas: alimento, roupa, moradia, serviços e até ocasiões rituais. O dinheiro não é, portanto, algo puramente abstrato. Neiburg (2010, p. 8) argumenta que o dinheiro “é revestido de sentidos singulares”, o que corrobora o estudo clássico de Simmel (1998) que destrincha o conceito de valor econômico, observando que o valor não é uma propriedade inerente, mas um julgamento que os indivíduos fazem por sobre eles. Utilizarei partes das entrevistas de meus interlocutores para dialogar com algumas das noções propostas nesta parte. Adianto que as devidas apresentações destes entrevistados, cujas falas aparecem nesta parte, serão mais aprofundadas no terceiro e quarto capítulos. Um exemplo que podemos utilizar se relaciona com o que nos diz uma das entrevistadas, Maria Sandra, quando ela mesma compara seu antes e depois de estar em Inhumas. Ela destaca:

O salário lá (Alagoas) é mais pouco, tudo que você faz lá, trabalha, trabalha, mas não recebe o salário combinado, e aqui é mais diferente, o estilo de vida aqui, já tem onze anos que eu moro aqui. E vim assim e gostei, e agora não pretendo voltar pra trás tão cedo (Maria Sandra dos Santos, 21-04-16).

A noção de ‘melhoria de vida’ abarca não apenas o indivíduo, mas traz consigo um projeto de melhoria mútua de si e de seus familiares. Por sua vez, esta melhoria de vida pressupõe uma mudança no estilo de vida. Este comparativo aparece nas memórias dos migrantes: o estilo de vida que seus filhos têm hoje é marcadamente diferente do estilo de vida que eles tinham na idade dos filhos. Maciel (2010) se remete indiretamente a Menezes e articula:

No caso dos migrantes estudados, o projeto de “melhorar de vida” articula a família em toda sua extensividade e o faz explorar as possibilidades abertas. Logo, nas diferentes trajetórias: “alguns conseguem, em determinado momentos dos ciclos de vida alcançar as condições de reprodução que os definem como camponeses, enquanto outros têm suas trajetórias marcadas pelo deslocamento permanente e simultâneo entre duas formas de reprodução (MENEZES apud MACIEL, 2010, p.74).

Portanto, não é objetivo em curso empreender uma pesquisa visando o viés econômico de forma geral no município, mas sim compreender etnograficamente como o dinheiro visto enquanto uma categoria simbólica (e que pressupõe diversas outras visualizações acerca do social e das sociabilidades) pode integrar as histórias de vida dos migrantes. E, ainda assim, permanece a pergunta: quais são os principais chamarizes desta demanda crescente de migrantes advindos da região Nordeste?

A oferta de empregos e o oferecimento destes com carteira assinada, a construção do que se chama “projeto de vida” e o parentesco são os fatores principais ao quais atribuo a crescente vinda e estabelecimento de migrantes, não apenas na cidade de Inhumas, mas no Estado de Goiás de uma forma geral. Curiosamente, de todos os entrevistados, apenas duas alagoanas possuíam carteira assinada. O restante dos entrevistados aguardava a volta da safra de cana-de-açúcar. Iniciada a safra teriam sua situação regulamentada pelo departamento de recursos humanos da usina, ou pelo menos era isso que esperavam. No caso de Paulo José da Silva, este estava em um período de recesso entre a safra da usina e a safra de laranja da fazenda local, como constatado, também local de grande apreensão da mão-de-obra nordestina.

O deslocamento não se resume em ‘botar a bagagem em um saco e ir embora’. A visão do pesquisador não consegue abarcar o arcabouço subjetivo ao qual o indivíduo está preso. A hermenêutica neste caso é mais imaginativa que efetiva, e esta pressuposição leva em conta as reações e gesticulações (aparentes ao olhar etnográfico), subjetivamente ligadas ao sujeito e seu lugar de pertencimento. Mesmo singelos estes gestos aparecem quando se faz a pergunta dura, porém, necessária: por que você foi embora de seu estado/cidade?

Abandonar o local onde se viveu uma grande parte da vida não é decisão fácil. O pesquisador se situa em uma área onde lhe cabe quase que exclusivamente a interpretação do entrevistado, tentando trazer à tona as infinitas vicissitudes que lhe são aparentes. À primeira vista, este aparenta ser muito mais um jogo dotado de sensibilidades emotivas que padrões científicos, embora não se possa excluir uma questão da outra. Neste sentido, Pina Cabral (2013, p. 17) é feliz ao dizer que a etnografia “tem de procurar os espaços de imaginação e reação criativa das pessoas, uma vez que o processo pelo qual cada pessoa singular é constituída é historicamente único”.

Mas, apesar de toda esta carga emocional própria aos entrevistados, o que notamos é que a mudança de vida, fator abertamente ligado à migração, faz com que o migrante estabeleça a sua vida no antes e no depois de ter migrado. Destaca-se que não fiz nenhuma vez a pergunta: você voltaria para seu estado, ou região de origem? Mas recebi em grande

parte das entrevistas a colocação: pra lá eu não volto mais não. Destaco aqui algumas respostas: “Aqui é bom, assim que eu cheguei eu disse é aqui que eu vou ficar” (Roseane Alves). Cícero Honorato da Costa é mais enfático: “Vontade de ir pra lá (Alagoas) não tenho de jeito nenhum, eu digo que é aqui em Goiás mesmo que eu quero viver e a situação é essa aí” (nota nossa).

Brito (2009) se posiciona de uma forma interessante sobre tal questão:

Mesmo que ocorram obstáculos intervenientes, associados à distância ou aos custos de transportes, assim como aos problemas psicossociais inerentes ao traslado, a virtuosidade econômica e social das migrações é um pressuposto inegável dessas teorias. Essa dimensão positiva das migrações, tanto do ponto de vista social, quanto econômico, serve de pano de fundo para a racionalidade da decisão de emigrar. A análise custo-benefício, em todas as suas dimensões, tende a ser amplamente favorável aos benefícios. Emigrar em direção às grandes regiões urbanas é a opção mais adequada quando o objetivo é a melhoria do padrão de vida, mesmo quando se considera a enorme adversidade que essas regiões impõem aos imigrantes e suas famílias. Até porque elas tendem a ser superadas quanto maior for o tempo de residência desses imigrantes. O migrante é considerado como um indivíduo dotado de racionalidade econômica na decisão de migrar e, portanto, capaz de desenhar os seus caminhos pelo território de uma maneira adequada às necessidades do mercado de trabalho. Como se cada migrante fosse um “empresário de si mesmo” a procurando a localização ótima para o seu “capital humano” (BRITO, 2009, p. 6).

Alguns dados mostram a crescente demanda estadual da migração em Goiás. De acordo com dados disponibilizados pela PNAD 2014¹⁰, entre os anos de 2012 e 2013, o Estado recebeu um número de até 150 pessoas por dia, todas advindas de outras regiões do país, colocando Goiás na terceira posição entre os estados que mais recebem migrantes em números absolutos no país. Se compararmos os dados acima com os dados do censo demográfico do IBGE efetuado em 2010 notaremos um crescimento acentuado no panorama da migração para o Estado. Segundo os dados:

O Estado de Goiás tem em sua composição populacional mais de 27% de habitantes nascidos em outros estados brasileiros – sétimo do país em termos proporcionais – segundo os dados do Censo Demográfico do Instituto de Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, de 2010. Além disso, havia nesse ano cerca de oito mil pessoas nascidas no exterior, correspondendo a 0,1% dos residentes goianos. (FUKUGAWA et al 2015, p.7).

10 Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicílios_anual/microdados/2014/

As tabelas abaixo são ilustrativas desta representatividade do Nordeste no que se refere ao número de residentes de outros estados em Goiás.

Tabela 2– População residente não nascida em Goiás, por Região de Nascimento – Goiás-2010.

Região	Total	%	% Universo
Nordeste	676.064	41,8	11,3
Sudeste	419.240	25,9	7,0
Centro-Oeste – exceto Goiás	294.460	18,2	4,9
Norte	171.593	10,6	2,9
Sul	49.474	3,1	0,8
País estrangeiro	8.278	0,5	0,1

Fonte: Censo Demográfico 2010.

Elaboração: Instituto Mauro Borges / Segplan-GO / Gerência de Estudos Socioeconômicos e Especiais.

Tabela 3 – População residente de Goiás por Estado de nascimento-2010.

Estado	Total	%
Goiás	4.349.089	72,9
Minas Gerais	302.813	5,1
Distrito Federal	234.718	3,9
Bahia	218.329	3,7
Maranhão	161.712	2,7
Tocantins	107.842	1,8
São Paulo	92.336	1,5
Piauí	89.628	1,5
Ceará	69.124	1,2
Outros	342.607	5,7

Fonte: Censo Demográfico 2010.

Elaboração: Instituto Mauro Borges / Segplan-GO / Gerência de Estudos Socioeconômicos e Especiais.

Segundo a Secretaria Estadual de Desenvolvimento (SED), Goiás foi o estado líder nacional na geração de empregos no primeiro semestre de 2015. Segundo as estimativas do site da SED, o Estado foi responsável pela criação de 22.942 empregos no primeiro semestre

de 2015. Os índices estatísticos de Goiás seriam de 63,8% acima do segundo colocado, o Paraná, com 13.998 vagas¹¹.

Os dados mais recentes aos quais foi possível ter acesso são do ano de 2014, e seguem abaixo:

Tabela 4 – Estado de Goiás: migração por lugar de nascimento – 2012-14.

Lugar de nascimento	2012		2013		2014	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Total	1.733.486	100,00	1.730.017	100,00	1.833.609	100,00
Minas Gerais	320.300	18,48	348.021	20,12	352.470	19,22
Bahia	237.550	13,70	242.562	14,02	268.230	14,63
Maranhão	215.198	12,41	192.912	11,15	217.459	11,86
Distrito Federal	220.567	12,72	214.438	12,40	189.831	10,35
Tocantins	105.524	6,09	135.356	7,82	149.265	8,14
Piauí	101.803	5,87	89.198	5,16	101.158	5,52
São Paulo	97.647	5,63	79.978	4,62	84.666	4,62
Ceará	79.453	4,58	69.871	4,04	73.966	4,03
Pará	59.590	3,44	54.488	3,15	66.842	3,65
Lugar de nascimento	2012		2013		2014	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Total	1.733.486	100,00	1.730.017	100,00	1.833.609	100,00
Mato Grosso	43.038	2,48	39.103	2,26	50.793	2,77
Pernambuco	45.933	2,65	43.061	2,49	50.780	2,77
Paraíba	43.442	2,51	43.060	2,49	49.464	2,70
Rio Grande do Norte	27.722	1,60	46.137	2,67	35.650	1,94
Rio de Janeiro	19.446	1,12	13.623	0,79	24.504	1,34
Rio Grande do Sul	26.071	1,50	23.284	1,35	23.175	1,26
Paraná	31.450	1,81	23.290	1,35	20.500	1,12
Alagoas	7.034	0,41	18.898	1,09	20.496	1,12
Mato Grosso do Sul	10.758	0,62	10.110	0,58	10.690	0,58
Rondônia	5.379	0,31	3.077	0,18	8.021	0,44
Santa Catarina	3.311	0,19	6.592	0,38	6.683	0,36
Amapá	4.136	0,24	1.757	0,10	4.900	0,27
Espírito Santo	9.102	0,53	9.667	0,56	4.011	0,22
Roraima	413	0,02	1.317	0,08	1.783	0,10
Acre	827	0,05	0	-	1.336	0,07
Amazonas	3.723	0,21	3.954	0,23	1.336	0,07
Sergipe	4.138	0,24	4.393	0,25	1.336	0,07
País Estrangeiro	9.931	0,57	11.870	0,69	14.264	0,78

Fonte: IBGE/PNAD.

Elaboração: Instituto Mauro Borges / Segplan-GO / Gerência de Estudos Socioeconômicos e Especiais – 2016.

¹¹GOIÁS (2015).

Estes dados colhidos a partir da base de dados do instituto Mauro Borges, são demonstrativos do estado, não me foi possível encontrar na mesma base de dados a quantidade de migrantes nas municipalidades.

A necessidade de mudança de vida emparelha-se com a condição de maior tranquilidade adquirida pelos familiares e ou amigos que já residem na região a qual se planeja migrar. É interessante notar como a globalização das informações é importante nestes processos de tomadas de decisões.

As forças da globalização, a diminuição dos custos de transporte e, talvez ainda mais importante, os custos de informação exercem grande influência sobre as migrações. O acesso de maneira rápida e praticamente sem custo das informações possibilita aos migrantes potenciais ter mais consciência do mundo a sua volta. A agilidade e a rapidez dessas informações ao alcance da população fazem com que os indivíduos conheçam melhor as oportunidades disponíveis nas mais diversas regiões do mundo. A troca de informações sobre o que acontece aos amigos e às famílias que já se mudaram colabora com o aumento da probabilidade de migrar. (COYLE, 2003, p.181)

A maior circulação de informação interligada pela maior mobilidade propiciada pela internet e os meios de comunicação globalizados podem também apontar caminhos aos quais estes trabalhadores migram. Mas evidencia-se que esta acessibilidade a internet é muito mais aparente hoje entre a juventude migrante, ou seja, aos filhos destes que para Inhumas vieram. A circulação destas informações de vinda para cá, e muito mais tratada no ‘boca-a-boca’.

Paralelas a estes números de geração de empregos, temos em Inhumas algumas outras estatísticas que podem ajudar a enxergar de forma mais abrangente essa situação do ponto de vista econômico. O IBGE situa os dados econômicos do município de Inhumas, que, segundo o censo de 2010, possui um IDHM (Índice de Desenvolvimento Humano Municipal) de 0,720¹². Para o mesmo censo, a cidade possui um PIB de 14.345,79 (quatorze mil, trezentos e quarenta e cinco reais, e setenta e nove centavos) *per capita*¹³. Achei necessário estabelecer uma análise comparativa para poder nos inteirar melhor sobre as questões do PIB municipal *per capita*. Para efeitos de comparação entre o município de Inhumas-GO e Maceió, a capital de Alagoas, que segundo o censo de 2010 tinha 1.013,773 habitantes, veremos que o PIB *per capita* dessa cidade era de 16.439,48¹⁴, número pouco superior ao PIB *per capita* de Inhumas.

¹²O programa das nações unidas para o desenvolvimento situa o índice de desenvolvimento humano municipal como uma medida composta de indicadores de três dimensões: Longevidade, educação e renda. O índice varia de 0 a 1. Quanto mais próximo de 1 maior será o desenvolvimento humano.

¹³IBGE (2014b).

¹⁴IBGE (2014c).

A cidade de Inhumas transmite este sentimento de mudança. Um exemplo disso é a atribuição dos migrantes à situação de vida dos filhos: ‘Eles (os filhos) têm coisas que eu nunca tive’. Estas “coisas” são aparentemente simples. Acesso à escola, casa mobiliada, acesso à *Internet*, brinquedos para as crianças, televisão e uma educação melhor. Mas argumento que todas elas fazem parte do que se chama “projeto de vida”. Na perspectiva de Gilberto Velho (2003, p. 101), o projeto engloba uma série de objetivos, mas que podem ser agrupados como uma “conduta organizada para atingir finalidades específicas”. Portanto, o que se pleiteia é uma espécie de organização biográfica do (s) sujeito (os). Ainda seguindo o raciocínio do autor, os indivíduos constroem a sua noção de projeto levando em consideração significações e acontecimentos do passado, e é claro a ação do presente. Deste modo, se pudermos inserir os migrantes nesta perspectiva vemos que estes são influenciados pelos campos de possibilidades em que eles próprios estão inseridos.

Velho (2003) agrupa seu pensamento em campos. O das possibilidades é o primeiro, em seguida temos o “potencial de metamorfose”, que consiste na alteração a curta ou longo prazo por parte do indivíduo em seu projeto original, neste processo ele negocia e renegocia a sua realidade de acordo com a coletividade. Um exemplo próximo seria o dos migrantes com projetos pessoais, mas que são estendidos e renegociados de acordo com as necessidades de seu grupo, ou família. Aplica-se aqui, portanto, que o indivíduo seja trazido a negociar com sua “rede de significados” (GEERTZ, 2008). Vemos que o potencial de metamorfose pode ter sua viabilidade intrinsecamente ligada aos interesses do grupo e, portanto, ele depende de uma interação entre o indivíduo e sua coletividade:

Os projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de projetos diferentes, até contraditórios (VELHO, 2003, p. 46).

Efetivo que, se os migrantes advindos da Bahia foram primordiais na consolidação da cidade, como este primeiro capítulo apontará, hoje existe uma demanda crescente de migrantes advindos do Estado de Alagoas. Se notarmos a sua participação na história local, o projeto de vida dos migrantes é também um projeto que atinge a sociedade Inhumense. Como os vínculos familiares são importantes no processo de migração, como veremos adiante, este é um fator determinante se analisarmos a grande quantidade de Alagoanos morando no parque Santa Rita, onde a maioria das entrevistas foram conduzidas.

Como chamariz à vinda de migrantes para a cidade, temos a questão da melhor oferta de empregos, que muitas vezes depende do valor produtivo de cada trabalhador individualmente. O manejo e o corte de cana na usina de álcool da cidade são os principais apreensores desta mão-de-obra, e os cortadores de cana, por exemplo, recebem por tonelada, portanto, quanto mais o cortador produzir, mais ele recebe. Adiante, veremos que grande parte destes trabalhadores revezam seus respectivos ofícios em duas localidades: a usina de álcool (durante o período da safra) e a Fazenda Limeira (na colheita de laranjas), também pertencente ao município de Inhumas.

A organização de vida de muitas destas famílias de migrantes depende destas duas empresas. Durante o período da safra de cana-de-açúcar, estes trabalham na usina de Álcool. Após este período, que dura geralmente de seis a sete meses, muitos destes trabalhadores se deslocam para a colheita da laranja. Assim, “quando acaba um, começa outro”. Notei que, em geral, as mulheres trabalham como domésticas ou com empregos direcionados à limpeza de ambientes.

No cenário estadual, a produção sucroalcooleira de Inhumas tem relativa importância econômica. Deste modo, o IBGE também quantifica os dados referidos à produção de cana-de-açúcar. Os números em questão são referidos à lavoura temporária de 2014. Foram plantados e colhidos 7.200 hectares de cana-de-açúcar. O que correspondeu a uma produção de 580.000 toneladas¹⁵.

O levantamento de dados juntamente com o departamento de recursos humanos da usina de álcool ‘Centroálcool’ demonstra a quantidade de moradores que ano após ano chega a Inhumas. Segundo os dados levantados juntamente com o departamento de recursos humanos da usina, que é o grande chamariz desta mão-de-obra, temos o seguinte fluxo de trabalhadores nos períodos em questão:

A safra de 2013/2014 foi de 09/04 a 21/10/2013 e foram contratados:

Pernambuco - Brejo da Madre de DEUS - 257 pessoas

Bahia - Tabocas do Brejo Velho, Santana, Campo Formoso - 142 pessoas

Maranhão e Piauí - 41 pessoas

Total de Alojados: 440 pessoas

A safra de 2014/2015 foi de 27/05/2014 a 05/01/2015 e foram contratados:

Pernambuco - Brejo da Madre de DEUS - 199 pessoas

Bahia - Tabocas do Brejo Velho, Santana, Campo Formoso - 27 pessoas

¹⁵IBGE (2014a).

Alagoas - Maribondo - 308 pessoas

Maranhão e Piauí - 79 pessoas

Total de Alocados: 603 pessoas

Todos os contratados são para o corte de cana, na função de Trabalhador Rurícola¹⁶.

No entanto, devemos esclarecer que nem todos estes moradores passam a viver efetivamente aqui em Inhumas. Muitos destes que aparecem nos dados são trabalhadores sazonais. Estes trabalhadores se dirigem a Inhumas para a safra da cana, estabelecem-se em moradias comunitárias e tão logo terminada a safra partem de volta a suas regiões de origem.

Neste primeiro momento buscou-se explicar de forma geral a condução da pesquisa e a quantidade de dados que foram levantados. Apesar do tema central da pesquisa centrar-se nas relações existentes entre estabelecidos e outsiders, achei pertinente empreender estes levantamentos históricos e econômicos para sinalizar os motivos da vinda destes migrantes, e o fato de que sua participação ativa no cenário social, econômico e político da cidade não são um fator surgido há pouco. Eles estão presentes aqui desde a estruturação básica da cidade.

2.5 As lembranças do pesquisador e o lócus da investigação¹⁷

“Toma cuidado com esses Baianos. Esse povo é bravo demais”. Era com estas palavras que minha mãe me “prevenia”, quando, ainda menino, eu saía nas tardes para jogar futebol nas adjacências de minha casa. Localizado à periferia da cidade de Inhumas, interior de Goiás, o lugar onde nasci e cresci, o Setor Euradarque compreende sete quarteirões traçados por uma rua que desemboca em uma chácara. Na eminência de desenvolver esta pesquisa, reavaliei geograficamente alguns destes bairros os quais citarei. Obviamente, as estruturas arquitetônicas das casas se modificaram bastante desde a minha infância aos dias atuais.

O setor Euradarque se localiza próximo a um campo de futebol municipal. Cerca de vinte anos atrás, quando ainda era criança, as regiões que se acercam do “Corredor” (local onde se fixam ainda hoje parte dos migrantes nordestinos) eram cheias de “terrões”, campos de futebol improvisados que construíamos para brincar. Existiam também plantações de

¹⁶CENTROALCOOL (2016).

¹⁷Como o lócus de minha investigação está intimamente ligado a minha trajetória de vida, resolvi unir parte do memorial acadêmico exigido pelo PPGAS/UFG com o meu primeiro capítulo. Essa junção, que Bourdieu (1986) diz entrar de contrabando no meio científico, ficará mais clara no decorrer do capítulo, mas se nutre da hipótese que é difícil separar totalmente a vivência do pesquisador com o espaço pesquisado.

feijão, que se iniciaram pequenas, mas aos poucos foram tomando conta dos espaços, inclusive de nossos terrenos. Com o passar dos anos, abriram-se novos loteamentos na região, o “Corredor” ficou então entremeio ao setor Euradarque e o residencial Tereza Lima.

“Mudou muito, mas não mudou aqui”, disse-me um dos moradores. Ele afirma que os loteamentos tomaram conta da região, e foram seguidos de pavimentação asfáltica, pela construção de uma quadra poliesportiva ao lado do campo municipal, pelo surgimento de diversas “mercearias” na região, e pela melhoria estrutural, em geral, dos bairros que cercam o “Corredor”. Lá, no entanto, continuam existindo as mesmas casas sem reboco, e a mesma rua sem pavimentação. De certo modo, estas características dotam esta região de variados sentidos.

O local onde passei a minha infância pode ser visto como um misto particular de histórias e de variedades e especificidades, no que se refere aos moradores. O fato de minha mãe me prevenir quando eu saía de casa mostra a forma com a qual os moradores lidavam com as diferenças de uma forma singular. O bairro onde nasci e cresci é uma mistura de grupos sociais, marcados por diferenças regionais, e possivelmente raciais. Localizado espacialmente distante do centro administrativo de Inhumas, este setor aglomera também um amontoado de vicissitudes.

As palavras “simples” e “humildes” são constantemente repetidas entre os moradores do setor Euradarque para caracterizarem eles mesmos. Supomos se tratar aqui de uma terminologia nativa que engloba relações financeiras e uma consciência de pertencimento à periferia. Outra questão emblemática que unia e ainda une os moradores de meu bairro, é que quando chegavam (ou chegam) novos residentes todos comentavam. Caminhando pelo Bairro nos dias atuais, durante a condução desta pesquisa, observei as tão usuais rodinhas de conversas nas esquinas, as senhoras sentadas em cadeiras de fio na porta de suas casas, principalmente no fim das tardes, falando sobre “coisas sem importância”.

Notei os grupos de amigos nas mesas de bar, conversando sobre o bairro e sobre “o mundo” enquanto bebem cerveja, pinga e jogam truco e caixeta apostando quantias em dinheiro. Visualizei homens que após o expediente se reúnem em torno das mesas de sinuca e comentam sobre o jogo que estão assistindo, sobre futebol, mulheres, política e sobre os tempos de antigamente. As pessoas lavam seus carros e motos nas calçadas. Apesar de ter diminuído a incidência disso, ainda é possível ver crianças brincando descalças nas ruas, meninos jogando golzinho, brincando de pique, meninas nas calçadas, por vezes misturadas com os garotos. Vejo que, neste sentido, o cotidiano do setor não diferiu muito no que se

refere aos espaços de convivência entre vizinhos, amigos e mesmo entre parentes que aqui residem.

O setor Euradarque recebia e recebe constantemente a vinda de nordestinos, aqui estabelecidos para trabalharem na lavoura de cana-de-açúcar da usina Centroálcool S/A. A estes nordestinos que sempre chegam, duas designações quistas como generalizações etimológicas e socioculturais eram empregadas para caracterizá-los: “baianos” e “paraíbas”.

Estes migrantes são visualizados como diferentes dos “goianos”, e estes lhe atribuem características: em primeiro lugar, sempre que nos remetíamos a eles utilizando a expressão “povo bravo”. De fato, desde criança, cresci por sobre este signo que a eles era designado. Neste ínterim, diversos eventos contribuíram para fortalecer esta imagem, carregada de estereótipos¹⁸, que somente há pouco tempo tento confrontar.

Em minhas primeiras recordações sobre a comunidade nordestina que vive em Inhumas, lembro dos atos de violência praticados entre eles, isso fez crescer em mim enquanto envelhecia os mesmos estigmas generalizados sobre os grupos nordestinos. Bourdieu (1986) chama a atenção para a história de vida e de como ela sugere uma intenção objetiva e subjetiva de um projeto: “O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis” (BOURDIEU, 1986, p. 183). As relações pelas quais este relato se estrutura buscam de algum modo resgatar as memórias de meu eu, e de minha relação com meu “objeto” de pesquisa. Como Bourdieu (1986) relata estes eventos não são cronologicamente ordenados, mas relacionados por uma visão social do todo ao qual eu cresci, e que reflete em mim a criação de um imaginário sequencial, pronto, pré-concebido acerca dos nordestinos em geral. Deste modo, situo-me na “construção de um sentido” acerca destes grupos. Sentido este com o qual cresci e atribuí como normativo, e que somente agora busco reordenar e (re)significar.

A construção desta pesquisa pautou-se também pelo que Grossi (1992) chama “emergência do sujeito” onde tem sido interessante em meu fazer antropológico um processo de desconstrução do que eu visualizava sobre os (as) migrantes nordestinos (as), e também na consolidação da reinvenção do pesquisador enquanto pertencente ao contexto social que se dispôs a pesquisar. As investigações acerca dos grupos nordestinos me levaram a

¹⁸ Como define Hirano (2013) a noção de estereótipo pode ser vista a partir de uma dinâmica linguística. Esta por sua vez não é neutra, mas possui em si um processo de negociação em que “alguns detêm maior poder de fixar determinados significados e significantes aos outros.” Esta distribuição se dá de forma desigual, e por isso a noção de estereótipo ganha importância quando atribui oposições binárias que se naturalizam entre a população: bom/mal, atrativo/porque estranho, etc.

questionamentos no que se referem às minhas próprias individualidades, e reside exatamente aqui o que se chama “ilusão biográfica”, como argumenta Bourdieu (1986).

“Só nos conhecemos a partir do outro (nativo)?” Questiona Strathern (2013): “o outro só se conhece a partir de nós?”. Esta inquietação me pareceu fundamental na construção de meu imaginário sobre meu meio social, e as relações entre eu e minha pesquisa. É aqui que percebemos a colocação de Wagner (2010) ao destacar a possibilidade de recriar a mim mesmo enquanto pesquisador, no sentido de que todos somos antropólogos, e no sentido de como as culturas pensam a relação com outras culturas.

Na análise de Collaço se remetendo a Wagner “a experiência do antropólogo é sua principal fonte de conhecimento, mas transmitir o que se obteve é feito nos próprios termos da cultura do pesquisador” (2017, p.10). Emerge aqui mais uma vez o itinerário relacional do pertencimento histórico ordenado culturalmente de minha biografia. Neste sentido (re)ordeno os termos relacionais de meu pertencimento e do imagético que criei acerca dos grupos estudados, assim: “a cultura do outro é um universo singular, que pode se transformar em algo visível, por meio do contraste que evidencia aquilo que era ‘natural’ como algo construído e próprio de uma lógica em particular. É o que o autor chama de inventar a cultura (Collaço, 2017, p.10). Seria assim a invenção da cultura uma via de mão dupla, onde antigas tipologias cedem ante a formulação de novos paradigmas?

Neste sentido, relato que esta minha breve apresentação se inter-relaciona com a pesquisa empírica em si, e visualizo aqui neste ponto investigativo aquilo que Walter Benjamim (1985) chama de “tempo do agora”, pois segundo ele a história deve ser pensada a partir da noção deste tempo que nos permeia, livre de um *continuum* demarcado e estabelecido. Considero este entrelaçamento da construção da pesquisa com meu próprio eu passado, que Grossi (1992) destaca como “mergulho na subjetividade” de primordial importância no pensamento do lócus da pesquisa. Em um exemplo, digo que talvez tenha sido por esta infância conturbada que me cercou, que tenha se firmado em mim uma ideia de estereótipos por sobre os “baianos”, sempre coligando tais grupos como bravos, arredios e, de alguma forma, sempre ligados à ideia da violência. De todo modo, uma das questões centrais desta pesquisa é: há alguma especificidade com relação ao preconceito contra os nordestinos em Inhumas?

Na “construção do sentido biográfico, ou auto biográfico” (BOURDIEU, 1986, p. 185), busco algumas noções que podem ajudar a visualizar essa questão, tendo em vista que, em Inhumas, podemos notar esta especificidade do preconceito, sempre ligada com a questão

da violência, da aparência física e do sotaque. Cito aqui alguns exemplos que reforçaram esta visão.

Cerca de quinze anos atrás, em um dia de domingo, encontrei um amigo de infância que subia empurrando a sua bicicleta, ele estava passando mal, e vinha pela rua com a cabeça baixa, parando de tempos em tempos. O interpelei para saber o que havia acontecido.

É que eu não suporto ver sangue! Disse-me.

Só então me dei conta de que no final da rua próximo à avenida havia uma multidão. Fui até lá para ver o ocorrido; dois trabalhadores da usina de álcool, ambos nordestinos, haviam brigado. A peleja que começara “de mãos limpas” mudou de rumo quando um deles municiou-se de um pedaço de pau.

O outro foi até a sua casa e buscou um podão, espécie de facão, afiadíssimo que utilizam para cortar cana. O confronto ganhou ares trágicos quando o primeiro munido do pedaço de pau, não recuou, e na peleja acabou sendo atingido. O podão cortou o pedaço de pau, e lhe atingiu na região do tórax. O golpe foi superficial, mas, ainda assim, arrancou-lhe grande parte da “carne”, deixando os ossos a mostra. A briga continuou, e mais um golpe de podão atingiu o braço esquerdo do sujeito, o golpe também o atingiu de forma superficial, mas no caminho arrancou pele, músculo e nervos, do antebraço, até próximo ao punho.

O sujeito que havia efetuado os golpes havia fugido do local quando eu cheguei, e nunca mais eu soube dele. A vítima muito machucada ainda estava no local. Um outro amigo meu de infância arrancou a camisa e lhe cobriu o braço. Mas eu ainda pude ver o osso à mostra, bem como o ferimento da região torácica. O sangue corria às soltas. O sujeito foi levado às pressas para o hospital, e apesar da gravidade de seus ferimentos soube depois que ele não morrera.

Algum tempo antes, um destes nordestinos se casou com uma vizinha, e, inconformado após saber que fora traído, cortou-lhe as orelhas e deu para gatos comerem. Foi este mesmo personagem o responsável por um dos assassinatos mais violentos do setor, quando matou outro sujeito (também identificado como nordestino). Este evento é muito lembrado ainda no setor, por dois fatores: primeiro, a situação que o gerou, pois foi uma espécie de crime premeditado, mas justificado pela questão da honra¹⁹; e segundo, pois tal fato aconteceu em um bar num dia de domingo, diversas testemunhas presenciaram o

¹⁹Ao empreender estudo sobre fofocas, Fonseca (2000) discute como a honra é um conceito fruto de um ideário social, mas se personifica nos indivíduos. Referindo-se a Pitt-Rivers (1973, p. 13-14), a autora define honra como “um nexo entre os ideais da sociedade e a reprodução destes ideais no indivíduo através de sua aspiração de personificá-los”.

ocorrido. Para melhor entendimento da leitura e para preservar as identidades dos envolvidos, vou descrever o evento utilizando nomes fictícios. João representa o assassino e José à vítima.

Contavam que João havia chegado ao bar do “seu Tião” como era conhecido o bar, e escondido à faca (*peixeira*) por debaixo da estufa de salgados, ele andava sempre com as facas que ele mesmo fabricava. Pegou o taco e foi jogar sinuca com o senhor Paulo. O senhor Paulo foi quem na época contou a história completa a minha família. José já estava no Bar, e se encontrava bastante alcoolizado. Os relatos que vieram após o crime através de fofocas diziam que os dois sujeitos já tinham se enfrentado anteriormente, ou seja, o caso de aversão entre eles era antigo. As fofocas diziam que seus enfrentamentos anteriores foram por causa de mulher, e, além do mais, diziam que José sempre tinha o costume de “caçar briga” quando estava alcoolizado. Tratava-se de um sujeito muito forte, trabalhava de estivador (chamamos estas pessoas que trabalham carregando e descarregando mercadorias em caminhões de *chapas*) e, segundo testemunhas, teria se referido a João como “moleque”, e teria dito que este “não era homem”.

De súbito, João lhe deu a primeira facada entre o ombro e o pescoço, José correu para fora do bar e no meio do caminho tentou pular uma bicicleta que estava encostada no meio fio, as forças para o empreendimento lhe faltaram, embarçou-se nela e caiu no meio da rua. João que lhe seguia enfiou a faca abaixo da cintura e subiu. Diziam que estava tão afiada que cortou até mesmo o cinto que segurava a bermuda de José. Este ainda se levantou e saiu desesperado, no afã da eminência da morte tocou campainha no portão da casa de minha irmã, que morava ao lado do bar. O portão da casa dela ficou todo salpicado de sangue. Ele também tentou chamar outro vizinho, mas não obteve ajuda.

Malgrado todas as tentativas de pedir por ajuda, ainda conseguiu correr quase duas esquinas, até cair no meio da rua. Neste ínterim, João foi a sua casa e pegou o revolver, chegou ao local onde José estava caído e lhe deu um tiro justificando para os que assistiam a cena que: “cobra se mata bem matado”. João ficou um tempo preso, após ser libertado morou mais algum tempo no Setor Euradarque. Vivia das facas que confeccionava, do comércio de mel que ele mesmo retirava. Após algum tempo se mudou do setor, mas ainda hoje é temido na região pelo seu passado.

João é um personagem que inspira terror, como citei, ele ainda vive na cidade, ouvem-se muitas histórias sobre a sua pessoa, sobre ser matador de aluguel, além das suas façanhas enquanto tal. Em estudo sobre mito, magia e violência colonial Taussig (1993) se utiliza do termo “inspirar o terror” como significativo de personagens que ficaram conhecidos pela aura envolvente de suas identidades a partir da prática da violência. O que visualizo hoje é que

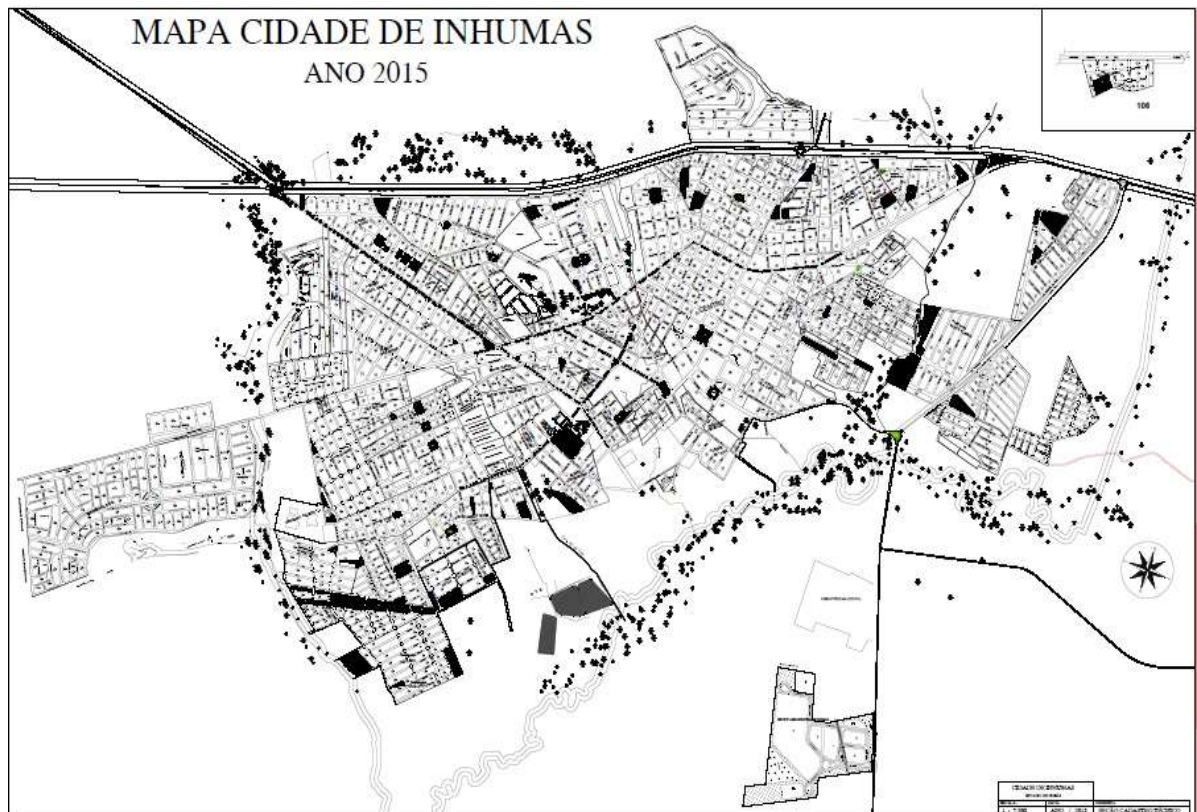
mesmo os moradores quando contam ou recontam as histórias relacionadas a João busca-se inspirar o terror de alguma forma.

Outro fator que contribuía na construção dessa imagem violenta acerca de tais grupos se refere às localidades onde estes moravam. Cerca de quinze anos atrás, havia certas regiões em Inhumas que eram conhecidas por sua periculosidade, e geralmente os moradores destes setores eram mais temidos. Em alguns destes locais, tais estigmas ainda permanecem. A ótica popular atribui maior periculosidade a estes bairros: são localizados em periferias, onde os índices de violência eram vistos (e ainda são) como maiores. Em uma visão além dos índices estatísticas e gráficos, Miraglia (2007) destaca que a dimensão social do fenômeno da violência está intimamente ligada à forma com que a população percebe a violência, deste modo:

Sabemos que há uma correspondência factual entre violência real e violência percebida. Isto é, ainda que o crescimento da criminalidade não provoque um aumento proporcional nos riscos de vitimização, ele provoca um aumento nos riscos de insegurança. Vivemos como se a violência estivesse igualmente em toda parte, quando na verdade ela não está. Organizamos o cotidiano, como se corrêsemos os riscos correspondentes às taxas de criminalidade. Sabemos, porém, que o medo se espalha de maneira uniforme, a violência é vivida de forma desigual. (MIRAGLIA, 2007, p.12)

Tomando a percepção popular como forma de perceber esta violência, em Inhumas temos setores que de certo modo ainda hoje são qualificados com esta marcação. Os bairros em questão são: Vila América e Vila São José (ambas conhecidas como Maloca), Setor Pedrinhas, Vila Guerra, Setor José Antônio Ferreira e Setor Santana (ambos conhecidos popularmente como Breijinho), uma grande parte da Vila 31, e, por último, o bairro que parte desta pesquisa se propõe estudar, em uma região que ainda hoje é das poucas da cidade que não dispõe de asfaltamento, parte integrante do Setor Euradarque, mas era conhecido popularmente como “Corredor”, trata-se apenas de uma rua, cujo logradouro denomina “Estrada carreira”. As casas desta região ainda são bastante simples, algumas construídas com adobe e barro. No que se refere à arquitetura e no geral, a situação desta região não mudou muito com o passar dos anos.

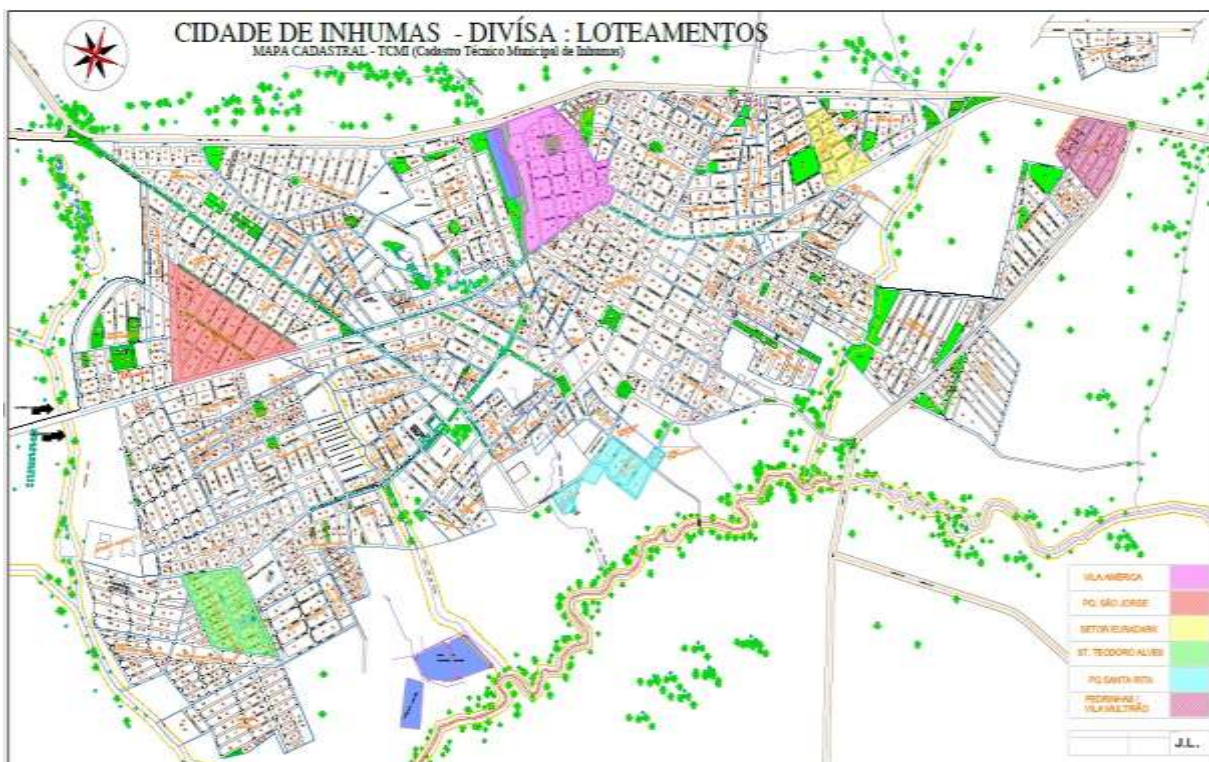
Figura 2– Mapa da cidade de Inhumas.



Fonte: Secretaria de planejamento da cidade de Inhumas. Prefeitura municipal. Gestão 2012/2016.

O “Corredor” é o local onde ainda vive uma grande quantidade dos nordestinos que chegam a Inhumas. Com o passar dos anos, a cidade, tornou-se uma referência no setor têxtil. O mercado imobiliário também cresceu consideravelmente. Campanhas de loteamento fizeram valorizar terrenos em setores mais afastados como o Setor Euradarque. Deste modo, a infraestrutura social desenvolveu-se em determinadas regiões. No entanto, este crescimento não atingiu o “Corredor”, que ainda parece parado no tempo como os moradores relatam. Suas moradias são desconjuntadas, a rua é cheia de casebres velhos e seus moradores ainda são vistos como “povo diferente”. Observando a questão da violência por setores, noto que esta imagem existia por sobre o Corredor, mas não existia da mesma forma por sobre o Parque Santa Rita, o outro setor onde existe grande quantidade de moradores nordestinos.

Figura 3 – Cidade de Inhumas – divisa: loteamentos.



Fonte: Secretaria de planejamento da cidade de Inhumas. Prefeitura municipal. Gestão 2012/2016

Eu disse que estes bairros eram temidos, pois nos dias de hoje alguns destes setores não são mais lembrados como extremamente violentos, como o eram cerca de dez anos atrás, com exceção da Vila Guerra, do chamado “Brejinho”, e da “Maloca”, local que compreende a Vila América e a Vila São José, locais onde ainda resistem às imagens de mais violentos. Um de meus entrevistados, o Senhor Cícero Honorato Costa, pai de oito filhos e especialmente preocupado com a criação destes, refere-se ao setor em questão, e agradece por ter se mudado de lá:

Cheguei aqui aluguei uma casa lá na Maloca (Vila América), mas lá é muito estranho, de lá eu vim pra aqui, arrumei essa casa pra morar e até hoje eu estou aqui. Naquela Maloca ali, eu cheguei ali, passei três meses ali, ó a cabeça doía, eu chegava de tarde do serviço, sentava e ficava olhando; aqueles caras grandes indo comprar droga, ai eles tinha medo da polícia, ai eles tinha medo de entrar, ai um pegava a bicicleta dava pros meninos, e dizia, tome meu filho dois reais, vá buscar em tudo que é canto, ai os meninos iam. Ai eu fiquei com aquilo na cabeça, eu dizia meu deus daqui a pouco eu estou trabalhando, e daqui a pouco vão incentivar os meus meninos, ai aquilo que me deu agonia de eu sair de lá. Aqui eles brincam ai, à noite eles vão se deitar, ou então vão na casa do irmão deles que mora ali bem pertinho, ai eles vão pra lá, quando é oito horas já estão chegando aqui e

assim é a convivência agora aqui.²⁰ (Cícero Honorato Costa. Entrevista concedida ao autor em abril de 2016).

No trecho acima, percebe-se as formas de adaptação a determinados ambientes, ao passo que se procura tornar outros evitáveis. O senhor Cícero é um alagoano, que tão logo chegou a Inhumas foi se inteirando das regiões, através de experiência pessoal, como ele mesmo relata acima, mas também por ele saber através de conversas que no parque Santa Rita se encontrava grande número de moradores nordestinos. Como ele me relatou em entrevista, conseguiu se mudar para a chácara onde eu o entrevistei graças ao que ele chamou “boa fé” de um patrão, que lhe forneceu emprego tão logo chegara à cidade. Retornarei a esta análise mais adiante, ao falar das relações entre goianos e nordestinos, mas, no caso de Cícero, ressalto que temos a busca de alternativas para o melhor convívio familiar, por isso ele se mudou.

Em alguns destes bairros citados, a situação tem mudado. Ao Setor Pedrinhas foram incorporados outros bairros, os casebres velhos ainda existem, mas houve na região uma articulada campanha de loteamentos, fora construída uma faculdade na região, que cresceu e se desenvolveu consideravelmente. A própria imagem coligada à violência, que antes existia por sobre o Corredor, também não existe com a mesma força. O que resta hoje é a certeza que salta aos olhos, de que é uma região perifericamente separada, pois se situa em uma das entradas da cidade.

Um fator preponderante relacionado à quebra desta imagem no Corredor e em outras regiões é mais trágico: muitos daqueles que eram os seus expoentes mais conhecidos, aqueles indivíduos lembrados sempre por sua periculosidade, foram mortos. Deste modo, muitos dos jovens que cresceram comigo, e que, em virtude de toda uma conjuntura seja política, cultural, ou psicológica acabaram se enveredando por outros caminhos, estão mortos hoje. Acredito estar entre os poucos que cursou universidade, e aparentemente o único a estar em um programa de mestrado em virtude de meu envolvimento com os estudos. Muitos daqueles jovens com quem eu convivi na infância não tiveram oportunidade de cursar o ensino superior, e muitos sequer terminaram o médio.

²⁰ Optei por reproduzir os discursos nativos com as devidas correções gramaticais, seguindo a lógica de que a transcrição das entrevistas com erros gramaticais é uma espécie de violência simbólica. Palavras como “digo”, então mudam para “disse”. “eu digo, vamos embora”, “eu disse vamos embora”.



Estrada carreira/corredor. Fonte: o autor.

Ainda hoje, circulam histórias sobre os indivíduos mais lembrados entre os jovens que viveram nesta época. A expressão mais usada para estes jovens era a de “maloqueiro”²¹. Ou, então, havia uma espécie de respeito coercitivo, imposto pelo medo com relação a um indivíduo que morava no setor Pedrinhas por exemplo. Os moradores da região do Corredor eram vistos sob a mesma ótica. Nesta época, as brigas eram comuns nas festas urbanas, e quando um grupo de “maloqueiros” do Corredor, por exemplo, encontrava-se com um grupo de “maloqueiros” da Maloca a briga era certa.

As formas com que este grupo é visualizado fazem com que inquietações diversas surjam. Os grupos nordestinos ainda são quistos como diferentes. Mas há tempos que não ocorre nenhum fato extremamente violento como os que foram exemplificados acima. Porém, nem mesmo essa ‘falta de tragédias’ faz com que a imagem de bravios desapareça.

²¹ O termo “maloqueiro” é uma identidade que se emoldura em uma categoria alter-atribuída pelos moradores locais. Foi-me possível visualiza-la com três definições enquanto categoria nativa: 1ª Define-se como uma adjetivação a um determinado grupo de pessoas (geralmente jovens) que passam a ser vistas socialmente como uma espécie de aspirante a bandido. 2ª se refere aos moradores dos setores Vila São José, e Vila América, conhecida popularmente como Maloca. 3ª sub-repticiamente enquadra-se em uma atribuição pejorativa de moradores que vivem em regiões centrais da cidade aos moradores de regiões periféricas, visualizando-os em uma identidade grupal ligada a criminalidade, a pobreza e/ou a violência.

Ao que parece, as diferenças nunca deixaram de ser visíveis. Os grupos de nordestinos de hoje ainda vivem nas regiões periféricas, grande parte ainda reside na Estrada Carreira, única rua do Corredor. No processo de condução da pesquisa, notei que grande parte dos residentes do Corredor são advindos do Estado da Bahia. Os adjetivos utilizados para os designar são sempre Baianos ou Paraíba, como se nestes se enquadrassem todos os nordestinos.

O termo Baiano se emoldura em uma categoria pejorativa, tal qual assevera Guimarães (2000). As origens deste termo são corolários ao Brasil colonial do século XVII, sendo que, até o século XIX, o termo ‘baiano’ assimilava uma categoria coligada a nossa herança lusa. Após a Segunda Guerra, este termo nos carrega a herança do Brasil agrário, da seca, e da pobreza, do coronelismo. Ou seja, tudo o que o Brasil não queria ser, em especial, as regiões Sul e Sudeste.

Especulo de novo: *baiano* ficaria reservado para um uso antigo, mais pejorativo. Assim, um branco ou branca de classe média, vindo do Ceará ou de outro lugar do Nordeste, numa boa escola paulista, será preferencialmente tratado por *baiano*, por quem o discrimina. (GUIMARÃES, 2000, p. 5)

Estas formas de identificação de goianos para com os nordestinos e a aparente dificuldade de convivência com a alteridade são as formas pelas quais surgiram as inquietações que conduziram a esta pesquisa. Como a proposta deste trabalho abarca estas relações de alteridade, voltarei a tratar deste assunto com mais densidade no terceiro capítulo.

3 “QUANDO EU VIM PRA CÁ, AQUI SÓ TINHA MATO!”: memória e pertencimento dos moradores mais velhos

Fundamentado a partir de entrevistas com moradores mais velhos, que vivem há longa data em Inhumas, e utilizando a etnografia e história oral, este capítulo é uma tentativa de dialogar com a noção de pertencimento e identidade destas pessoas. São seis entrevistas dirigidas, realizadas com pessoas que outrora foram representantes políticos de importância histórica na cidade, ou com moradores que tenham vindo para a cidade a mais de 40 anos e que tenham trabalhado na consolidação do município. As questões sobre identidade e pertencimento serão destacadas no decorrer do capítulo. Diferentemente das entrevistas feitas unicamente com migrantes, nesta parte, efetuei trabalho de campo com imigrantes e com pessoas nascidas na cidade de Inhumas, para entender a pergunta central a qual este capítulo se presta a responder: quem são os antigos moradores da cidade de Inhumas e como eles se identificam?

O primeiro morador por mim entrevistado foi o senhor Otaviano Ribeiro Nascimento²², que, baiano da cidade de Inhauma, veio para Inhumas na década de 50. Em minha análise, o seu depoimento foi mais passível de análises não pelo conteúdo do texto em si, mas pelo silenciamento acerca de sua viagem e de seu lugar de pertencimento, de modo que eu somente soube a cidade de origem do senhor Otaviano acerca de outras entrevistas. No dia em que me recebeu em sua casa, localizada no setor central, ele me contou de sua trajetória política no legislativo. Foi eleito vereador quatro vezes pela cidade, e em duas gestões exerceu o cargo de vice-prefeito. Seu filho foi prefeito municipal de 1997 a 2000.

O caso do senhor Otaviano é emblemático. Quando me apresentei como pesquisador interessado no seu processo de vinda e estabelecimento na cidade de Inhumas, ele fez questão de me mostrar suas duas galerias pessoais. Uma referente a um evento idealizado por ele quando seu filho era prefeito municipal. A outra, uma espécie de delineamento sanguíneo da família, onde também se localizavam diversas homenagens, títulos de cidadão de outras cidades por ele recebidos, outras aquisições e emendas retratadas em jornais, que foram colocadas nas paredes; e, na entrada, ele colocou o nome da esposa: Galeria Terezinha Nascimento do Carmo.

A primeira galeria é subdividida em duas partes, uma que ele me retratou com muito orgulho a visibilidade nacional do evento por ele idealizado e realizado nos anos de

²²O senhor Otaviano é co-autor de um dos livros utilizados por mim na apresentação histórica anterior a este capítulo. Ele é um dos principais nomes de Inhumas no que se refere à luta pelo resgate histórico da cidade.

1996/97/98, denominado “FEMILHO” (Festa do milho). O evento em questão contava com a participação da comunidade Inhumense, afim de apresentar as mais diversas formas de utilização gastronômica do milho. Nas galerias de fotos, vi personagens importantes da política brasileira que participaram do evento, dentre eles: o ex-presidente da república Fernando Henrique Cardoso e o ministro da agricultura da época Washington Tadeu de Melo, “o comandante da base aérea de Anápolis vinha todos os dias”; disse-se o senhor Otaviano. Além destes, diversos representantes do legislativo Inhumense e prefeitos de outras cidades vizinhas participaram da FEMILHO e estão também representados na galeria.

O senhor Otaviano se lembra do evento com um ar nostálgico, e sempre que falava sobre este se remetia a um silêncio consigo mesmo. O silêncio se aprofundou quando perguntei a ele o porquê de um evento de tal envergadura ter acabado: “motivos políticos”; foi somente o que ele disse. Não se atreveu a tocar no assunto novamente e voltou a rememorar a grandiosidade do evento, exposta através das fotografias diversas. A saída de seu filho da vida política se deu no ano de 2000, e não consegui averiguar o porquê da inviabilidade da continuidade da FEMILHO.

A outra subdivisão da galeria do senhor Otaviano é centrada na história de Inhumas. Trata-se de um resgate histórico do município. Nesta parte da galeria, ele traz uma espécie de linha do tempo, remetendo-se às origens da cidade e até a sua emancipação, na década de 30. O senhor Otaviano faz questão de lembrar que foi um dos precursores na tentativa da criação de um centro histórico da cidade, que zelasse pela origem e memória da cidade de Inhumas, além de ter sido o responsável por trazer os Correios para a cidade.

Além das galerias e da coautoria de um livro, o senhor Otaviano também é autor de um livro denominado *Plataforma de um idealista sonhador* (2012). Nesta obra, o autor busca traçar sua trajetória enquanto gestor, conciliando suas atuações políticas com a história local. O livro é dividido em três capítulos. No primeiro, ele trava um debate acerca da plataforma política do agente público, visualizado por ele mesmo como um idealista sonhador. O segundo capítulo trata do início da vida política do gestor, seus projetos e anseios enquanto membro do legislativo, além de realizações efetivadas na infraestrutura local. No terceiro capítulo, o que se destaca é a necessidade do sonho enquanto gestor público; além do mais, o autor desenvolve uma breve história do legislativo brasileiro, tentando a relacionar com parte do legislativo Inhumense por meio de imagens, e trata também de projetos e requerimentos encampados por ele nas suas últimas gestões.

Temos aqui mais uma vez aquilo que Sahlins (1990) chama atenção quando se refere às ordenações entre cultura e história. A partir da tentativa de construção desta memória

municipal vemos o que este autor chama de interesse. Para este autor a mudança ou os agentes de transformação (neste caso da memória pública) são influenciados a impor interpretações que se encaixem em seus objetivos, sejam estes econômicos, materiais, políticos ou mesmo culturais. Desta forma, os interesses de tal construção seriam histórico/culturalmente construídos seguindo a lógica de uma espécie de roteiro social. As críticas a esta formulação residem no fato de que os atores seriam retirados de seu papel enquanto realidade complexa, e sendo eles tais realidades, poderiam não “seguir o roteiro”, mas poderiam moldar as ações sociais de acordo com a busca de seus interesses.

A partir da entrevista com Otaviano pude retirar uma série de análises acerca do agente político, do cidadão Inhumense, e do retirante, migrante baiano e outros perfis os quais a figura dele pode ser enquadrada. Em primeira instância, vem a questão do silêncio. Em nenhum momento da entrevista o senhor Otaviano se prestou a falar sobre seu trajeto de vinda para a cidade de Inhumas. Ele falou de sua situação como agente político, tentou destacar sua importância na política e história da cidade, e isso me pareceu uma verdade inegável.

Otaviano tem uma presteza tão grande em afirmar sua atuação como político e como figura de importância na cidade que, aos olhos desta análise, pode ser visto que isso se torna uma necessidade de autoafirmação enquanto identidade. Em nenhum momento de sua entrevista ele se referiu à cidade onde nasceu. Apenas uma vez em cerca de duas horas e meia que permaneci em sua casa, ele falou sobre o ofício de alfaiate e de chofer que ele exerceu. Otaviano tem muito mais disposição em resgatar a memória histórica da cidade que a imensa maioria dos moradores locais. Durante a pesquisa conheci dois historiadores que fazem estes projetos de resgate, e dois políticos que também o fazem. Um destes políticos é o senhor Otaviano Nascimento.

Como ressalta Artières (1998), o arquivamento de determinados papéis, fotos ou outros documentos por parte dos sujeitos, obedece a uma triagem sugestivamente intencional. Neste processo de arquivamento e de reclassificação “destas práticas minúsculas, construímos uma imagem, para nós mesmos e muitas das vezes para os outros” (p.10). Por outro lado Certeau (1998) enfatiza que os estudos de arquivos de vida tem como sentido “exumar as formas sub-reptícias que assumem a criatividade dispersa, tática e manipuladora dos grupos ou dos indivíduos presos doravante nas malhas da vigilância” (p.199). Artières (Op. Cit.) chama a isto de “procedimentos mudos que organizam a ordenação sócio-política” (Ibid., p 11). Desta forma podemos vislumbrar as galerias do senhor Otaviano também como aquilo que Artières chama escrita de si, assim:

Fazemos um acordo com a realidade, manipulamos a existência: omitimos, rasuramos, riscamos, sublinhamos, damos destaque a certas passagens. Num diário íntimo, registramos apenas alguns acontecimentos, omitimos outros; (...). Numa autobiografia, a prática mais acabada desse arquivamento, não só escolhemos alguns acontecimentos, como os ordenamos numa narrativa; a escolha e a classificação dos acontecimentos determinam o sentido que desejamos dar às nossas vidas. Dessas práticas de arquivamento do eu se destaca o que poderíamos chamar uma intenção autobiográfica. Em outras palavras, o caráter normativo e o processo de objetivação e de sujeição que poderiam aparecer a princípio, cedem na verdade o lugar a um movimento de subjetivação. (...) Arquivar a própria vida é se pôr no espelho, é contrapor à imagem social a imagem íntima de si próprio, e nesse sentido o arquivamento do eu é uma prática de construção de si mesmo e de resistência (ARTIÈRES, 1998, p.11).

Foucault (1983) chama a isso de preocupação com o eu. Lima Filho (2001) também mostra atenção para o papel dos historiadores locais vistos enquanto “guardiões da memória”. Ocorre que o senhor Otaviano representa uma exceção à regra. Ele é um dos poucos migrantes que chegaram à cidade e aqui se destacaram nos estamentos sociais locais. Mas em seu livro, as palavras ‘baiano’ e ‘retirante’ só aparecem no prefácio, escritas pelo professor Me. Cleumar de Oliveira Moreira. As outras profissões diversas que exerceu assim que chegou são apontadas na lista de anexos final de seu livro. O que se pode notar aqui é o silenciamento acerca deste passado. Nas três vezes em que eu pedi a ele para falar de sua vinda para a cidade de Inhumas e de seu estabelecimento, ele mudou de assunto. Na última vez em que o pedi, ele me recomendou seu livro, esclarecendo que neste havia toda a sua trajetória, mas quando li o seu livro, vi que essa trajetória anterior à do gestor político não está registrada.

Lembro que o senhor Otaviano é um homem de classe média ou classe média alta. Ele veio para a cidade como migrante, mas aqui se destacou no cenário político e teve acesso ao cenário intelectual da cidade. Sua esposa é uma mulher de família tradicional local. Portanto, ao se casar com alguém de tal estirpe, ele passou a ser pertencente a outro círculo social. Além do mais, sua atuação efetiva na política local o destaca como um pioneiro do resgate histórico e, em outros diversos setores públicos, o coloca em um cenário de destaque. O migrante baiano, o alfaiate pobre, ou o chofer não precisam ser (e não foram) necessariamente lembrados. São representantes de uma época diferente. Uma época em que ele era um *outsider*? É neste sentido que as suas memórias também podem ser vistas como uma construção.

De todo modo, o senhor Otaviano se considera um Inhumense, bem como o senhor Gilberto Abdalla Chalub, que é filho de imigrantes. Seus pais viviam em Chectova, Líbano.

Também foi um atuante vereador municipal, participando do legislativo Inhumense durante 22 anos. O senhor Gilberto me trouxe informações importantes a respeito da vinda de seu pai à cidade, nas décadas iniciais do município. Mas se nota que, em seu depoimento, o senhor Gilberto ama a cidade, e diz ter sido um vereador atuante na conservação da memória histórica municipal e, também, na conservação da parte ambiental da cidade. A entrevista que conduzi com ele foi feita em sua casa, um local agradável e bem situado, em um bairro próximo ao centro da cidade.

Meu pai veio do Líbano, eu sou inhumense mesmo. Meu pai que veio de lá, meu pai veio, meu avô, minha vó, porque lá no Líbano é o seguinte, né: lá você sabe que lá fica sempre em guerra né, sempre está nos jornais, os países dos emirados árabes. Ai meu avô veio de lá, veio embora por causa disso. Mas só meu pai que nasceu lá. Meu pai é libanês! Meu pai nasceu em Chektova, no Líbano.

(Pergunta) E ele veio pra cá na década de trinta ou de quarenta?

“Não... Na década de 20, não é Divina? (pergunta para sua esposa) Deve ter vindo em mil novecentos e vinte e alguma coisa”.

(Pergunta) Então, é quando a cidade ainda era Goiabeiras?

É, era Goiabeiras! Aqui era o seguinte, a cidade na época, o povo que vinha pra cá eram todos imigrantes, os que mais vieram pra cá foram os libaneses, para Inhumas, porque o povo não só do Líbano, mas dos países lá do Oriente Médio estavam vindo embora por causa da guerra, todo mundo fugindo da guerra, aí Goiás, o estado de Goiás, muitas cidades receberam, São Paulo também tem muitos imigrantes! Mas Goiás também recebeu muitos e o povo imigrou e ficou aqui perto de Goiânia! Inhumas, Anápolis. Anápolis também teve muitos imigrantes! Então eles ficaram aqui nestas imediações. Inhumas foi uma cidade que recebeu muitos imigrantes! Porque aqui era uma cidade maior. Aqui era a cidade maior, que tinha por aqui, maior que Itaberaí, maior que Trindade, maior que todas as cidades. Então a referência era Inhumas! Aí eles vinham pra cá. Aí as outras cidades cresceram muito e Inhumas parou né?! E muitas até passaram Inhumas, né?! Essas cidades aqui do entorno. O desenvolvimento foi maior que aqui, né?!

Aqui temos a questão da constituição da cidade, antes mesmo de sua emancipação política. Neste processo, é necessário notar o papel atuante que os imigrantes tinham. Seu destaque se deu principalmente pelo fator econômico. Os imigrantes sírio-libaneses como o pai de seu Gilberto vieram com dinheiro. Eles participaram da vida comercial da cidade tão logo chegaram, atuando como mascates.

Aí veio uma colônia libanesa muito grande pra cá. Pra Inhumas, muito grande. Aqui vieram aproximadamente umas vinte famílias de Árabes, e

aqui eles constituíram as famílias deles aqui. O povo de lá era muito ligado uns aos outros. Então aqui para Inhumas vieram muitas famílias, que migraram pra cá, família Abdalla e família Chalub que é a nossa, a Abdalla é do João Renato. Família Sebba é imigrante, família Asmar, família Calil, família Sahium, família Nacruth, essas famílias vieram pra cá e formaram suas famílias aqui... Eles foram grandes incentivadores do progresso dessa cidade. Porque o árabe tinha uma facilidade, toda vida foi um bom comerciante, são os melhores que tem no mundo. Porque eles são bons pra conversar e eles vieram como mascates, saiam com aquelas malas debaixo do braço e saiam vendendo. Roupas né. Então eles começaram como mascates. Goiás mesmo né, vieram pra Goiânia, Inhumas e outras cidades. Começaram como mascates, porque naquela época a zona rural, tinha um grande número, porque a população vivia na zona rural, hoje é muito pouco, mas naquela época era trinta a quarenta por cento na zona rural, então eles iam para vender lá!

Destaca-se aqui uma diferença primordial entre os imigrantes que constituíram a cidade. Aqueles advindos do oriente médio vieram em sua grande maioria atuar como mascates, ou comerciantes ambulantes. Quanto aos europeus, se dedicaram as atividades agropastoris.

A família Vila Verde, espanhola, gostavam mais de trabalhar na agricultura. O turco não, o libanês, o sírio, esse povo dos Emirados Árabes, não. Porque lá não tem labor, lá não tem nada, lá é só guerra, já viu na televisão? E lá não chove, lá o clima não é propício para isso. Agora, o espanhol não, o espanhol a cultura deles né, os alemães também têm uma cultura muito grande na agricultura. Então os espanhóis Vila Verde, mexeram com alho, o alho foi uma iniciativa deles aqui na região. Eles começaram a plantar alho e depois foram acompanhando. Então, eles que alavancaram a cidade, o comércio, fizeram muita coisa pela cidade de Inhumas. E aqui tinha aquelas famílias tradicionais também, os Sahium que eram imigrantes árabes, a família Simões de Lima. Eles também têm uma ascendência árabe. Essas famílias que vieram pra cá, cada uma trabalhando na sua área, e foram formando a cidade. Porque aqui não tinha nada, meu avô morou ali na praça Sant'Ana, eu nasci ali. Só tinha a igreja, a praça e um coreto. E o coreto eu brinquei demais nele. Meu avô tinha um armazém muito grande na esquina, o dinheiro que ele trouxe na época ele investiu no comércio, porque era aquilo que ele sabia fazer lá. Por exemplo, se meu avô tivesse comprado terras aqui, porque terra aqui era de graça, se ele tivesse comprado terra eu seria um dos homens mais ricos de Inhumas hoje! Porque eles trouxeram muito dinheiro. Mas como te disse, ele não era acostumado a mexer com lavoura, com gado, com nada, porque lá era só comércio mesmo. Tanto é que quando eles vieram pra cá, ele deixou uma herança lá que ficou pra trás, porque veio fugido.

(Pergunta) É interessante notar que este pessoal que veio da imigração teve uma participação política bem efetiva, não é?

Tiveram. Bem efetiva! Porque naquela época aqui eles eram as pessoas mais fortes da cidade porque o dinheiro ficava com eles né?! Tinha uma participação econômica boa, tiveram várias famílias aqui, família Bechara que veio de lá, várias famílias. Naquela época aqui o forte era o comércio, porque não tinha indústria, então era o comércio e agricultura. Era raríssimo ter uma indústria. O desenvolvimento aqui na região era muito pouco, em Goiás né?! Eles tinham dinheiro, seguravam, guardavam o dinheiro, não fazia aplicações nem nada disso, ficavam com ele em caixa. Tiveram uma participação importantíssima aqui em Inhumas. Você pode pegar qualquer livro que fala da história de Inhumas, as famílias mais importantes que vão aparecer são as famílias que vieram de lá dos Emirados Árabes, principalmente aqui em Inhumas.

De fato, o levantamento feito por Moreira (2004) aponta muitos dos sobrenomes destacados na entrevista do senhor Gilberto como importantes durante o processo de constituição da cidade. Além das questões econômicas, dois importantes fatores emanam da fala do senhor Gilberto, primeiro: a vinda de seus avós para a cidade teve também uma motivação política, pois, como vimos, vieram fugindo dos conflitos armados que conforme ele aponta existiam e ainda existem na região; e, segundo, a construção de um imaginário cultural acerca de seu local de pertencimento. Aqui temos a construção de um estereótipo, uma oposição binária de conceitos (HIRANO, 2013) acerca de seu local de pertencimento: guerra/paz. Outra questão que emana de sua fala é a influência do *mass media*²³ na construção do imaginário social acerca das localidades.

O fortalecimento de uma imagem que emana exotismo, e liga o imaginário do oriente médio ao extremismo é visualizado aqui na fala do senhor Gilberto. De algum modo temos na construção de seu discurso à imagem do que Edward Said (2010) chama em diversos aspectos de Orientalismo²⁴. A construção deste orientalismo opera em diversas etapas como destaca o autor:

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o oriente é visto. A televisão, os filmes, e todos os recursos da mídia têm forçado as informações a se ajustar em moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao oriente, a padronização e os estereótipos culturais intensificaram o domínio da demonologia imaginativa e acadêmica do “misterioso oriente”. (SAID, 2010, p. 58)

²³ Cloutier (1975, p. 32) define *Mass media* como: sistemas organizados de produção, difusão e recepção de informação. Estes sistemas são geridos, por empresas especializadas na comunicação de massas e exploradas nos regimes concorrenciais, monopolísticas ou mistos. As empresas podem ser privadas, públicas ou estatais.

²⁴ Há várias definições às quais Said (2010) emoldura o Orientalismo. Neste caso, nos cabe visualizar a influência midiática acerca da construção cultural e discursiva do que o entrevistado vê como Oriente Médio. Situado aqui como símbolo de inferioridade, exotismo e violência.

O que visualizamos no caso da entrevista do Senhor Gilberto é que, ao definir e criar em si mesmo o oriental oblitera-se a complexidade cultural dos sujeitos, reduzindo as realidades do goiano/sírio-libanês a uma visão bipolar e, por vezes, maniqueísta; pois, ainda nas palavras de Said (2010, p.33), a “relação entre oriente e ocidente é uma relação de poder, de dominação em graus variáveis”. Ademais, continuei a conduzir a pesquisa endereçando questões ao interlocutor.

(Pergunta) Tem um fator que me chama muita atenção e o senhor deve saber, existe uma série de atribuições ao pessoal que veio da Bahia pra cá, meu foco são os imigrantes, e os migrantes que vieram da Bahia, notei que estes quase não apresentam uma participação efetiva, como tiveram os sírio-libaneses; quase não vemos falar em uma família baiana, que teve uma participação; o único que eu conheço é o Otaviano Nascimento, que teve uma participação política; o senhor conhece mais uma família baiana que tenha contribuído assim? Porque na década de trinta vieram muitas famílias baianas pra cá, não é verdade?

Mas não é, sabe? É porque o que mais destacou foram os Árabes, porque eles trouxeram dinheiro vivo, moeda corrente...eles não vieram pra cá com a mão no bolso. Não vieram com o dinheiro da passagem, dizendo ‘vou pra lá arrumar emprego, pra ver se eu dou um jeito’. E é isso que fez a diferença, por isso o árabe se destacou mais, porém, teve muita gente importante. Alguns baianos que vieram se deram bem e foram embora, os que não conseguiram ficaram aqui como mão-de-obra, isso influenciou muito também. Não tiveram uma repercussão social maior também, no comércio ou na política. Eles produziram bem aqui, têm muitas terras. Porém, esses nomes são exceções.

Segundo a interpretação do senhor Gilberto, a diferença primordial entre os migrantes baianos e imigrantes do Oriente Médio é a questão econômica. O fator chave em sua leitura é que o dinheiro abre outros círculos sociais, entre eles o círculo político. Podemos notar aqui que, em um registro visto como tradicional da história colocaria nomes de destaque ligado aos grandes atores políticos e econômicos, importantes na consolidação da cidade, ao passo que, através do silenciamento, relegaria grupos vistos naquela época como secundários a um papel marginalizado. Outro fator importante ressaltado em sua fala é que alguns destes migrantes se deram bem e voltaram às suas regiões de origem, portanto, não participaram da vida político/econômica ativa de Inhumas. E voltar para a Bahia é algo mais fácil de se fazer, se compararmos os migrantes baianos aos imigrantes sírio-libaneses, além da maior proximidade geográfica, questões político-culturais que geram conflitos armados não ocorrem na Bahia, como no Oriente Médio, tal qual relata o senhor Gilberto. De todo modo, os migrantes que aqui ficaram, em sua grande maioria, não participavam dos eventos políticos. Eram mão-de-

obra daqueles que participavam. Os que o fizeram como o senhor Otaviano são breves exceções.

A entrevista com o senhor Gilberto se estendeu bastante; sua esposa (também de origem sírio-libanesa) o ajudava com detalhes e preenchia as lacunas em sua fala. Como ele foi um representante do legislativo por 22 anos consecutivos, nossa entrevista permeou pelas questões políticas. No dia em que o entrevistei ocorria um debate na cidade, em virtude de uma aprovação salarial vista como abusiva para o legislativo e o executivo da cidade. O senhor Gilberto então trouxe detalhes importantes em sua fala, detalhes políticos, mas que traziam consigo um sentimento de pertença e de luta pelos interesses sociais da cidade, por parte dele.

(Pergunta) Senhor Gilberto, o senhor se considera mais Inhumense do que sírio-libanês?

Eu sou Inhumense. Eu sou mais Inhumense, por que eu nasci aqui, constituí minha família aqui, briguei demais por essa cidade, eu gosto demais de Inhumas. Entendeu? Eu fui vereador 22 anos consecutivos, fui presidente da câmara quatro vezes, eu fui um vereador combativo, um vereador que brigava pelos interesses de Inhumas. Eu brigava pela história de Inhumas, na área de preservação ambiental, o que mais brigou na história de Inhumas fui eu, não teve nenhum vereador que brigou por essa área como eu. Eu ia lá, brigava, levava polícia, fizemos várias replantações dentro da cidade. Eu tive uma participação na vinda do CEFET pra cá. Eu fui em Brasília várias vezes, pois eles não colocavam nem verba no orçamento pra ela. Aquele ministro, Paulo Renato (Paulo Renato Souza, ministro da educação entre 1995 e 2002), eu falei com ele, fui lá e pedi a ele pra colocar verba, porque quando eles faziam o orçamento da união, eles não botavam recurso nenhum pra cá. Então eu trabalhei nessas áreas todas.

(Pergunta) E para o senhor o que é ser Inhumense?

É um orgulho muito grande, por que eu amo essa cidade. Por que eu nasci aqui, eu casei aqui, mas meu orgulho maior, é que as ideias que eu tinha na época era trabalhar para a cidade, e a única forma que se tinha de trabalhar para a cidade, era sendo político, e eu coloquei isso em pauta, eu briguei muito por Inhumas, então eu gosto demais de Inhumas.

Portanto, vemos que, apesar de não conseguir definir o que é ser Inhumense a partir de uma identidade cultural própria, o senhor Gilberto o faz com a autoridade do sentimento de pertencer a uma família tradicional Inhumense. Como Elias e Scotson (2000) explanam, este sentimento de pertença e de tradição familiar traz consigo um marcador de poder importante nas relações sociais.

Outra entrevista mostra como um morador do Corredor faz questão de afirmar sua identidade como baiano. Mas, segundo ele, seu deslocamento para Inhumas se deu pela questão da melhoria familiar. Chama-se José Pereira da Silva. Vive na Estrada Carreira (Corredor). Apesar de ter destacado que trouxe “um bom dinheiro” quando veio para Inhumas, o que é uma contra fala no caso da maioria dos migrantes, hoje vive em uma casa muito simples. É um senhor com cerca de um metro e cinquenta centímetros de altura. Apesar de sua compleição física mirrada, demonstra uma atitude obstinada e não perdeu ânimo apesar da idade já avançada. No entanto, notei em nossa conversa uma constante tremedeira nas mãos, fator que vizinhos atribuem (em suas fofocas) ao início de sintomas decorrentes da larga utilização de álcool. Seu José vive sozinho, em um barracão com três cômodos, uma cozinha, uma sala e seu quarto de dormir. Improvisou o lavabo no quintal, suspenso em um “giral”²⁵ de madeira, e seu banheiro é à moda antiga, das famosas “privadas”, que aqui adquirem o sentido da “casinha”, aquele local destinado às necessidades, que se localiza em cubículo separado do restante da casa.

Peirano (1995) assevera essa capacidade da etnografia de juntar os “resíduos”, em busca de novos questionamentos. Os constantes tremores do senhor José, bem como as falas de seus vizinhos mostram como seus problemas com o alcoolismo são antigos. Não pude me situar melhor se ele procura no álcool uma maneira de se livrar de uma aparente solidão. Ele sempre fora muito receptivo e fazia gosto de conversar sobre sua vida, mas, ao decorrer de nossos encontros, notei que a tremedeira em suas mãos se fazia cada vez mais intensa. O que pude constatar de forma superficial é que ele é uma pessoa só. Sua esposa faleceu há muitos anos, pai de seis filhos, estes vivem com suas esposas, e quase não o visitam. Ele veio de Antônio Gonçalves (BA), vive em Inhumas há 40 anos. E relata o porquê e o como da sua vinda:

Vim trabalhar na usina. Agora estou aposentado, trouxe todo mundo comigo. Criei tudo aqui. Cheguei aqui botei todo mundo na escola, formei um pouco, estão todos encaminhados, os que não se formaram estão bem empregados, tem suas casas próprias. Comprei um terreno ali em cima e fiz uma casa, depois minha esposa faleceu. Aí eu peguei a casa, dei para os filhos, eles pegaram e venderam, dividiram entre eles, aí eu fiquei com esse barracão aqui. Eu vim de Antônio Gonçalves, lá eu tocava roça, estava bom de chuva, aí depois a chuva parou, e eu comecei a perder, e eu falei, esse trem aqui não vai dar certo, aí peguei, vendi tudo e coloquei o dinheiro em uma capanga, um pacote de dinheiro bom. Eu já tinha um pouco no banco, e me mandei pra cá. Vim de ônibus, nesse tempo meus filhos era tudo menor, só tinha

²⁵“Giral” é uma estrutura rústica, geralmente improvisada, feita de madeira, onde se pode colocar a pia, o lavabo, ou outro item ligado a necessidade de limpeza dos utensílios domésticos.

dois maior. Aí eu dormi em Jacobina, dormi em Seabra, dormi em Alvorada do Norte cheguei em Goiânia, estava a noite, dormi em Goiânia, aí depois que vim pra cá. A viagem foi demorada. Cheguei aqui, gostei e disse; aqui é o meu lugar.

A fala do senhor José destaca a questão educacional e o que ele chama de “encaminhar bem” os filhos. Outra remanescente dos tempos mais antigos da cidade de Inhumas é a dona Áurea de Souza Campos, de 77 anos. Vive em Inhumas há mais de sessenta anos. É uma representação viva da memória histórica local. Dona Áurea vive no parque São Jorge, também conhecido popularmente como Vila Guerra. É um local periférico, visto com ressalvas por grande parte da população Inhumense. A Vila Guerra, como já foi aqui retratada, representa aqueles bairros que passam para o imaginário social como perigosos. Vive em uma casa cheia de ornamentos referentes a um cristianismo popular. Concedeu-me uma entrevista enquanto sua filha preparava o café, falando com um tom acolhedor e harmonioso, contando pormenores de sua vida enquanto retirante, e se remetendo ao custoso tempo em que plantou os pés de romãs que existem em seu quintal. Em um exercício proustiano, sua fala remeteu ao cheiro do quintal hoje, e como isso lhe trazia lembranças de tempos de outrora.

Dona Áurea não teve oportunidade de estudar, trabalhou como doméstica para a família Vila Verde (que, como vimos, tem ascendência espanhola). Ela me forneceu seu relato juntamente com sua nora, a professora de redação Cleide Montanini Campos. A professora Cleide mora em um bairro próximo. É casada com o filho de dona Áurea há mais de 40 anos. Ela me forneceu subsídios importantes acerca das diferenças entre inhumenses e migrantes.

Eu nasci lá na Bahia, mas meu marido já morava aqui era baiano também, mas já morava aqui também, ele veio pra cá pequeno. Ele foi lá pra Bahia passear e lá nós ficamos noivos nós voltamos casamos, e eu fiquei por aqui, minha família eu criei aqui em Goiás... Lá na Bahia também eu só tenho sobrinho, o resto da minha família Deus já levou, só resta eu. Pai e mãe já se foram. (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Já tem mais de sessenta anos que a senhora mora aqui?

É... Uns sessenta... Sessenta e um ou dois.

(Pergunta) Quando a senhora veio pra cá como era a cidade?

Não, tinha nada não... Quando eu vim pra cá, aqui só tinha mato!

(Pergunta) A senhora morava aqui mesmo neste lugar?

Não, eu morei nas fazendas aqui perto.

Dona Áurea como muitos baianos lá da terra dela vieram para fundar a cidade, trabalhava na fazenda, com café. (Cleide Montanini, em 06-12-16).

(Pergunta) A senhora trabalhava na roça?

Não, na roça eu não trabalhava não, eu era doméstica, agora meu marido trabalhava, tinha vezes que ele contratava dois, três no ano pra ajudar ele a trabalhar. Depois de trabalhar com ele, eles iam embora. Aí no Serra-a-Baixo²⁶, na fazenda dos Villa Verde, só tinha baiano, eles tocavam café. Meu sogro veio pra cá e morou sempre nas fazendas e para os Villa Verde que era só café. (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Então, vocês vieram pra trabalhar para os Villa Verde?

Foi. É porque lá era muito difícil, e aqui era mais fácil, até hoje lá é difícil. Depois o pessoal parou de vir porque os fazendeiros não queriam mais. Mais era muito difícil lá na Bahia, era muito seco e por isso eles vinham, mas a família ficava lá eles vinham sós. Às vezes ficavam muita gente lá em casa, porque meu marido arrumava serviço pra eles, mas na hora de dormir eles ficavam lá em casa. Eles vêm porque quase não tem serviço lá e aqui é mais fácil tem a usina, mas depois que termina a colheita eles vão de volta. Mas meu filho diz mesmo que muitos ficam não voltam mais. (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Na época que a senhora morava lá passava muita necessidade?

Não, graças a Deus, não, meu pai tinha a terrinha dele cultivava lá né... A gente às vezes fazia era ajudar as pessoas que não tinham tanta condição lá, minha mãe era muito boa ela ajudava muito as pessoas, mais aí depois meu pai vendeu, porque ele estava muito doente e aí comprou uma casa na cidade, mudou pra lá e repartiu o dinheiro com os filhos, mas ele quase não morou lá porque estava muito doente e faleceu. (Dona Áurea, em 06-12-16).

Meu sogro era agenciador, ele ia à Bahia, buscar peões. Trazia os peões. Como é até hoje né?! Pra cortar cana aqui. Eles vão e voltam lá de Alagoas, Bahia. (Cleide Montanini, em 06-12-16).

Meu sogro morou em muitos lugares, Campestre GO. Depois que eles vieram pra cá, aqui e acamparam lá nos Villa Verde mexendo com café, porque lá só tinha café. As pessoas que vinham da Bahia vinham pra trabalhar, e muitos voltavam, eles vinham meu sogro arrumava serviço aí eles iam embora, uns iam outros ficavam. Era assim. (Dona Áurea, em 06-12-16).

²⁶ Serra-a-baixo é uma região que se situa entre o município de Inhumas e o município de Araçu-GO. Trata-se de um terreno montanhoso que outrora foi muito ocupado por imigrantes que ali se dedicavam a atividades agrícolas. Moreira (2004) ressalta que a vinda e estabelecimento dos imigrantes europeus para a região era marcada também pela paisagem que lembrava e ainda lembra muito as paisagens europeias.

(Pergunta) A senhora é mais Inhumense ou mais baiana?

Não sei. Nós somos baianos né. Quando vim pra cá, as pessoas que eu conversava já iam falando logo, você é baiana né?! Falava sou! Aí eles diziam: é estou vendo o sotaque da senhora conversando. Meus filhos eu falo que são baianos, e eles dizem que não, mas eu digo como, se o pai, a mãe são todos baianos, aí dizem que não porque não nasceram na Bahia... (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Mas eles se dizem inhumenses?

É eles dizem que sim porque nasceram aqui! (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Aqui perto tem muitos baianos?

Tem sim, nossa aqui tem baiano demais nesse setor! (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) A senhora é de que cidade?

Sant'Ana dos Brejos... Lá tem Feira de Sant'Ana e Sant'Ana dos Brejos... Eu morava em Sant'Ana dos Brejos. (Dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) Mas a senhora se acha mais Inhumense ou mais baiana?

Não sei... Porque quando eu casei e vim embora pra cá eu tinha dezesseis anos... Era muito nova, aí fiquei morando por aqui mesmo, minha família toda aqui, eu ia lá só para passear (dona Áurea, em 06-12-16).

(Pergunta) As pessoas tratavam à senhora diferente aqui, por ser baiana?

Não, mas tinham uns que ficavam imitando o sotaque, falavam porque eles não gostavam de gente diferente aqui, eles estranhavam... Lá em Sant'Ana do Brejo mudou muito, aumentou muito, está tudo diferente de quando eu mudei de lá tá bem melhor... Na época aqui, tinha muita confusão, os nordestinos são mais bravos, eles matavam mesmo, tinha gente que fazia as coisas, mas da minha família graças a Deus era muito unido e com os de fora também, mas tem baianos que são bravos mesmo, caçam confusão e tudo deles é na faca, facão, peixeira... Mas pra falar os nordestinos pernambucanos, cearenses, paraibanos, são mais bravos que os baianos. (dona Áurea, em 06-12-16).

Baianos são mais tranquilos, principalmente os do Sul. (Cleide Montanini, em 06-12-16).

Os possíveis nordestes aparecem na fala de muitos dos entrevistados como se vê aqui, e se verá mais à frente. Dona Áurea situa as possíveis Bahias, e a fala da senhora Cleide ressalta essa diferenciação, e mesmo essa aparente necessidade desta diferenciação. Dona Áurea situa os nordestinos como mais bravos, mas os de sua região não pertencem a este contexto. Ela fala aqui de diferentes nordestes, bem como fala de uma multiplicidade de

Bahias, e mais à frente veremos que o senhor Expedito faz o mesmo exercício de diferenciação. Esta noção de índole violenta é forte não apenas entre os moradores inhumenses, que recorrem a este adjetivo para definir os migrantes de forma geral, mas é poderosa mesmo entre os migrantes, ela aparece em muitas das entrevistas. Então, não estamos falando de uma “baianidade” apenas. Como situa Guimarães (2000), o termo baiano tem um caráter pejorativo.

(Pergunta) E a senhora não tem vontade de voltar pra lá não?

Eu tenho vontade, tenho muita saudade de lá, nunca que eu me esqueço de lá. Não tenho família pai e mãe né porque já morreram, mas tenho meus sobrinhos, mas mesmo assim tendo os sobrinhos eu vou pra passear lá. Só que muita coisa mudou né, porque sempre que eu ia era pra casa da minha irmã, aí ela morreu também e ficaram só os filhos dela lá. Aí fico sem jeito de ir porque chego lá ficam as lembranças da família né?! É triste. Quando eu vim pra cá eu chorava, com saudade das minhas irmãs, minha família, aqui era tudo diferente pra mim. Até os baianos que vinham de lá eram diferentes, a comida, tudo. Depois que eu fui acostumando. (Dona Áurea, em 06-12-16).

Acredito ser este um dos momentos mais ricos dentre todas as entrevistas que fiz com diversas pessoas no decorrer desta pesquisa. A fala de dona Áurea bem como sua gestualidade eram carregadas de um sentimentalismo e uma nostalgia muito grandes. Ela intercalava momentos em sua fala, que só eram interrompidos pelos relatos da senhora Cleide Montanini, ou do rádio que estava ligado. Dona Áurea traz na sua fala, entre várias questões, a sua tentativa adaptativa cultural ao vir muito jovem para uma região diferente da sua de origem.

Além do mais, ela afirma a diferença existente na época com seu sotaque, a forma primeira de reconhecimento da origem se dava, portanto, pela fala. O sotaque diferente é um marcador social importante, mas é também um marcador de poder diante de um grupo. O sotaque diferencia inhumenses de migrantes, colocando o lugar de estabelecidos e *outsiders*. Podemos interpretar a fala de dona Áurea de outro ponto de vista, o de que ela situa a sua região como Bahia, mas não como outras partes do Nordeste, onde “eles matam mesmo”, o que ela diz é que as pessoas de sua região eram mais “tranquilas” que as de outras regiões do Nordeste. Portanto, estamos falando de vários nordestes possíveis e não de apenas um, onde todos falam um sotaque diferente, servem de mão-de-obra barata e são bravos a ponto de resolver tudo na *peixeira*. A senhora Cleide comunga com essa opinião ao falar sobre os baianos do Sul. Além do mais, dona Áurea vem falar sobre a proximidade de sua região de origem com Goiás:

Minha cidade é perto de Goiás, perto de Santa Maria das Vitórias. As pessoas vinham a pé, eu vim de caminhão, de pau-de-arara, demorou muito, vinha na carroceria atrás e era cheinho de gente, tinha gente que vinha na carroceria sentando, mas os pés de fora do caminhão, de tanta gente que vinha. Lá tinha uma serra que quando chegava nela todo mundo descia, acho que hoje não tem mais que passar por lá, porque o caminhão ia muito inclinado. Eu estava com o José e o Manuel de três meses (seus filhos). Aí eu desci da carroceria desse caminhão e subi essa serra com os meninos no braço, eu carregava o Manoel mais novo e meu marido carregava o José, aí eu pedia pelo-amor-de-Deus segura ele aí o caminhão subia e quando chegava tinha uma fazenda, até chegar. Voltava pro caminhão e vinha embora pra acabar de chegar. Quando voltei lá de novo, não fui de caminhão não, fui de ônibus, mas ia só até Brasília. (Dona Áurea, 06-12-16).

Cleide destaca em sua fala:

Meu sogro e ela são pioneiros, a família do meu pai veio pra cá pouco antes da minha sogra, e eles vieram pra plantar café, meu pai tinha um apelido que foi um baiano que colocou, seu *Bacural*, porque meu pai foi criado com as baianas, comendo comida com a mão, porque baiano não come comida com grafo não é com a mão. Fazia angu ele amava comer aquilo com a mão, ela dava a comida na mão, meu pai amava aquilo. Meu avô morava aqui e veio pra cá pra ver se comprava terra porque era mais barato, e minha sogra do mesmo jeito eles trabalhavam com os Villa Verde, mexendo com café, plantavam na serra e meu pai plantou assim também, e foi criado com os baianos e ele conta as histórias você morre de rir, do jeito deles, de comer com a mão, matava vaca eles não gostavam das carnes mas dos ossos é impressionante, meu avô era um homem muito bom e aí ele dizia: e aí tem como arrumar uns ossos aí pra gente! Aí colocava naquelas panelonas e faziam aquele engrossado; pirão. E não comiam verdura não, só carne, colocavam no feijão, tinham as outras comidas Mas não gostavam, outra coisa que eles gostavam era de abóbora... Jerimum e a mandioca que eles se apropriaram, e comiam muito matavam vaca e os baianos cozinhavam os ossos. (Cleide Montanini, 06-12-16).

E engraçado porque eles escarnavam, tiravam os ossos, cozinhavam e não dava bicho... (dona Áurea, 06-12-16).

Aqui aparece pela primeira vez a questão da diferença através dos hábitos alimentares. A senhora Cleide a destaca abertamente, mais a frente veremos que essas diferenças tornam a aparecer não apenas nos modos de comer, mas no que comer. Outro fator interessante aqui se dá pela nomenclatura do alimento. Abóbora é, segundo a fala da senhora Cleide, um nome próprio ao imaginário goiano, enquanto que jerimum é algo baiano. Quando indago sobre a falta de uma devida importância dos migrantes no imaginário social Inhumense a senhora Cleide é enfática:

Eles não têm nomes de grife né?! E trabalharam formaram essas terras, o alho, o café, todas as etapas das produções aqui eles ajudaram, depois veio à crise o café foi lá em cima depois despencou as lavouras acabaram. Porque a lavoura acabou, fazer o quê? Meu avô também quebrou com o café. E foi viver de juro ainda morreu aposentado, mas com pouca coisa. Meu pai era arrendatário, mexia com lavoura e foi diminuindo, mas ninguém fazia dinheiro mais, só os grandes. Foi aí que aconteceu o êxodo rural, minha sogra é dessa época, as cidades lotaram, aqui não tinha nada era só mato. Quando vieram meu marido veio trabalhar na cerâmica. Porque assim como minha sogra, meu pai mexia com horta, mas quem ficou na roça foram os grandes fazendeiros e virou tudo pasto. Quando acabou o alho os baianos foram mandados embora, e vieram para a cidade. A questão trabalhista: os Villa Verde aproveitaram muito dos baianos, houve muita injustiça, recebiam abaixo do combinado, a lei era muito fraca. Muitos saíram, uns quarenta por cento das famílias inhumenses são baianas, mas não se reconhecem, reconhecem paulistas, mineiros, mas a cidade de Inhumas é muito nordestina. Se olhar a origem se acha muitos baianos. O povo ficou muito rico com alho, depois que acabou as pessoas foram indo embora, aqui tinha mais era cerâmica, depois veio a Centroalcool que pegou muita gente que trabalhava com o alho, e as granjas também. Aqui em Inhumas era um mercado de mão-de-obra barata. (Cleide 06-12-16)

(Pergunta) E quanto a você, Cleide, pertence a que lugar?

(Resposta) Me sinto muito goiana. Minha mãe é mineira. Meu pai filho de paulista nascido aqui. Tenho muito orgulho de minha cidade apesar de sermos oriundos de forasteiros. Sou Inhumense, mas meus filhos são netos de baianos e de goianos. (Cleide 06-12-16).

(Pergunta) E os filhos da senhora dona Áurea?

(Resposta) Meus filhos falam que são inhumenses... Muitos nasceram aqui, nós quisemos voltar pra lá, mas desacostumados demais, voltamos pra cá. (dona Áurea 06-12-16).

A questão das regiões diferentes do Nordeste emana na fala de dona Áurea, e no que destaca a senhora Cleide, ao dizer que os baianos são mais tranquilos, e também na entrevista do senhor Expedito Rosa de Almeida. O senhor Expedito veio para Inhumas duas vezes. Primeiro na década de sessenta, para trabalhar no espaço público. E, posteriormente, na década de 90, também para ocupar um cargo público. Tem 74 anos, dedicou sua vida inteira à política, tendo sido prefeito da cidade de Uruçuca, ex-distrito de Ilhéus. Em Inhumas, exerceu o cargo de secretário das bibliotecas municipais, foi assessor direto da gestão executiva de 2001 a 2004. Também atuou como assessor na câmara legislativa da cidade.

A fala do senhor Expedito casa com a do senhor Gilberto Abdala no que se refere à política atual. Durante ambas as entrevistas, os entrevistados pediram que eu desligasse o gravador para que pudéssemos manter uma conversa informal. Ambos demonstraram especial desdém pela condução política municipal atual. A fala deles se encontrou quando o assunto foi honestidade, e, tanto um, como o outro, fizeram questão de me relatar que a única coisa

que adquiriram com suas carreiras políticas foram às casas onde residiam. O senhor Gilberto me relatou que não se adaptaria ao legislativo atual, em que a troca de favores entre as ditas oposição e situação delega todas as ações, e o povo fica excluído deste processo. Ele destaca que os seus 22 anos no legislativo propiciariam um acúmulo de riqueza muito grande caso fosse desonesto.

O senhor Expedito me explicou que comprou sua casa (uma casa simples, em um bairro afastado do centro da cidade) com custosas prestações. Concedeu-me a entrevista combalido pela saúde, recentemente, teve três acidentes vasculares cerebrais. Todo o seu tratamento de saúde foi custeado pelo SUS. Passou três meses internado fazendo fisioterapia. Apresentava problemas com dicção e na locomoção sendo ajudado por sua esposa e seu neto. Mas, como a família mesmo destacou, sua memória permanece intacta. O senhor Expedito é mais um representante do patrimônio histórico e político de Inhumas, e se mostrou extremamente satisfeito por eu enquanto pesquisador o ter procurado para conceder uma entrevista. Tão logo a entrevista se iniciou, ele me disse: “Eu te agradeço a lembrança de meu nome pra te dar essa entrevista, eu não posso te dar uma entrevista como baiano, mas como nordestino, muito embora a Bahia não é o Nordeste, ela faz parte do Nordeste”. Ele me contava suas histórias rapidamente, mostrando tamanha empolgação ao relatar a miudeza dos acontecimentos que interrompemos a entrevista algumas vezes a pedido de sua esposa e de seu neto, para que ele pudesse recobrar o fôlego. Falou comigo no balanço de sua rede; sua entrevista começa com a questão da diferenciação dos “nordestes”:

Eu sou um baiano de uma cultura, de uma região muito diferente dos baianos que vinham pra cá. A primeira vez que eu vim, foi na década de 50, estavam iniciando a construção de Brasília, então daí pra cá, surgiu uma nova época pra essa nossa região aqui, por que aí, através da construção de Brasília, cujo objetivo era integrar todos os estados com o centro-oeste. Por que antes de Brasília, não existia essa integração, era uma região isolada do sul. Depois da construção de Brasília começou a grande migração do povo do Nordeste pra capital, como Brasília ficava no centro de Goiás aí os baianos foram se espalhando por aqui de tal maneira que se você chegasse em Brasília ninguém sabia nem quem eram os goianos, por que tinha muita gente do Nordeste. Muito embora a quantidade de baianos não fosse assim tão grande. Por que os nordestinos sempre tiveram uma dificuldade, através das secas, de manter as suas famílias, então com a construção da capital, que foi um sonho o qual muita gente quis participar, vieram em busca de melhoria pras suas famílias. E como a Bahia se divisa com o estado de Goiás, a quantidade de baianos que migraram pra cá foi muito grande, aqueles que não conseguiram realmente o que pleiteavam correram pra zona rural e pras cidades mais próximas de Brasília como Inhumas.

(Pergunta) O senhor teve intensa participação na vida política e pública de ambos os locais, foi eleito prefeito na década de 1990 não foi?

Eu migrei pra cá motivado pela família quando eu vim pra cá morar, em 1964 eu era secretário do partido que fazia oposição aos militares PSD. Na época, não existia o MDB, existiam outros partidos que depois foram extintos ou integrados a ele. Eu era secretário desse partido, como o partido perdeu as eleições lá na Bahia, e logo veio à revolução eu me desloquei pra cá pra me afastar da política da Bahia, passei aqui cinco anos. Depois voltei pra Bahia e por lá permaneci por mais de 30 anos até a época em que eu me elegi prefeito em Uruçuca, ex-distrito de Ilhéus. Ilhéus é a cidade de Jorge Amado, por isso que eu digo que a minha cultura é outra. Se você for procurar baiano pelo nosso linguajar, você não vai achar rastro de baiano, por que goiano aqui, tem mais contato com baiano da região do São Francisco pra cá, ou seja do oeste baiano, eu sou do sul baiano, por que existe na Bahia a parte litorânea formada de baixo sul, sul, e extremo sul. E eu sou dessa região que é o litoral da Bahia. E esse povo que migrou aqui para estado de Goiás, a grande maioria foi da região do São Francisco, do oeste da Bahia, alguns muito poucos do sudeste da Bahia, Lapa do Bom Jesus, esse povo aí, mas 90% foram do oeste baiano. Então, realmente, esse povo aí tem uma linguagem bem diferente da nossa e que se misturou muito aqui, hoje tem muito goiano aqui, que aproveitou a mão de obra desse pessoal que migrou pra cá, a grande maioria criada na zona rural, para o plantio de cereais.

O lugar de fala do senhor Expedito é uma variável fundamental para a construção de sua memória. Notemos que toda a fala dele (bem como a do senhor Gilberto) é a fala de um político, ou seja, são modos de falar bastante diversos da fala de dona Áurea. Este local de fala é representativo na construção da memória de cada um, pois a memória muda em relação ao contexto e a posição social. Hirano (2013) se remetendo à avaliação de Pollack sinaliza que “a memória é um fenômeno construindo coletivamente” (p. 58) ressaltando que podemos tomar as lembranças individuais como uma construção por meio da qual é possível “compreender os modos e as razões que podem estar por detrás da criação de determinada memória individual”. As lembranças do seu caráter político são mais importantes para o senhor Expedito, uma vez que refletem “aquilo que é mais importante para a pessoa” na “imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar em sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros” (POLLACK apud HIRANO, 2013). Além da imagem do gestor político, outra recorrência em sua fala é a do migrante baiano, que com o passar do tempo se sentiu integrado à sociedade local. Como ele, muitos outros buscaram meios de vir para Inhumas:

(Pergunta) Era comum as pessoas virem pra cá a pé e montadas em animais; é verdade?

Era a pé, ou aqueles que tinham algum bem vinham montados em mulas. Não tinham estradas, as estradas surgiram em 56. Com o plano de integração de JK é que foi se integrando. Eu mesmo quando vim não tinha um palmo de asfalto, vim de caminhão. Trouxe a minha mudança em um caminhão. Quando começaram a abrir estradas começaram a vir de pau-de-arara pra cá. Havia uma serra, serra das paineiras, muito grande, os caminhões daquela época não conseguiam carregar a carga desses de hoje carregam, tínhamos que descer. Gastei 14 dias, na primeira vez que eu vim. Quem vinha a pé era um mês e meio no mínimo, enfrentando perigo, assaltante, mato, calor escaldante parecendo um deserto.

(Pergunta) E como era a sua convivência com os grupos políticos aqui?

Provavelmente eu tenha sido das poucas pessoas que tinham trânsito livre pelos dois lados da política aqui. Por que a política aqui sempre foi pulverizada por dois grupos, era o grupo de Balestra, (Deputado federal Roberto Balestra) e a família Essado. Ou era um ou era outro, e assim iam alternando. E eu me dava bem com o Balestra e com os Essado.

(Pergunta) As famílias Balestra e Essado tem origem como Imigrantes não é mesmo?

Sim, são. Eu não sei as origens delas, mas ambas são de imigrantes. Inclusive na época em que o Nélcio Balestra foi prefeito aqui, eu tive a oportunidade de ler sobre a história local, e vi que a família Rabelo, e Brandão foram as duas famílias que começaram a formar núcleos políticos aqui em Inhumas, uma de um lado outra de outro. Dai em diante é que começou a alternar o poder aqui, e os dois grupos eram descendentes de imigrantes.

(Pergunta) De acordo com sua vivência, o senhor acha que os migrantes nordestinos tiveram uma importância histórica na construção de Inhumas?

Realmente, através do que eu li e tomei conhecimento, uma boa parte de Goiás, principalmente a zona rural, produziu muito alimento através do suor dos baianos e os que vieram para as cidades, também tiveram a oportunidade de contribuir na construção das cidades. Então por isso que hoje, eu acho que os baianos tiveram uma grande participação na edificação de riquezas e de cidades do estado de Goiás.

(Pergunta) O senhor como participante da vida política e intelectual da cidade, o que acha dessa falta de retratação da contribuição dos baianos na história da cidade, como a dos sírios libaneses, por exemplo?

A grande maioria dos baianos foi pra zona rural, onde ficava mais longe de se obter esse reconhecimento, agora bem poucos como o senhor Otaviano tiveram oportunidade de participar da vida pública de Inhumas, então ele é uma das figuras que se destacam por aqui, agora o resto é “gato pingado”, alguns aproveitaram mais através das escolas, e aqui se projetaram, mas posso dizer que a grande maioria não apenas dos baianos, mas dos nordestinos, não tiveram a mesma oportunidade, por que iam para as colheitas, pegavam um dinheirinho voltavam pra Bahia, ou pra outro estado do Nordeste, ficavam com a família, quando iniciava-se a safra aqui nessa região eles vinham novamente, então não tiveram tempo, nem oportunidade de fazer história e obter aquele reconhecimento que eles mereciam.

O senhor Expedito me forneceu um dado muito interessante e que interliga a questão do pertencimento à do estabelecimento, o caso de seu primo que se casou com uma mulher da família Vila Verde. Ocorreu o mesmo com o senhor Otaviano, que se casou com uma mulher de família tradicional local. Neste sentido, no caso do primo do senhor Expedito até mesmo o sobrenome dele “desapareceu”:

Este primeiro primo meu que veio pra cá, ele veio por que já haviam raízes da nossa família aqui, o chamavam de Paulo Vila Verde, por que ele pegou o sobrenome da mulher que era Vila Verde. Mas o nome dele era Paulo Francisco de Almeida. Como se casou com uma Vila Verde, e ninguém conhecia ele aqui, ai todos o chamavam de Paulo Vila Verde, foi assim que ele ficou conhecido, e morreu como Paulo Vila Verde, não como Almeida. Ele veio em 1952, casou-se dois anos depois ele trouxe o irmão que era alfaiate na Bahia, pra cá, que também se casou com outra vila verde, depois, trouxe a irmã, que se casou com um Vila Verde, e depois ele casou um primo também com uma vila verde, ai quero dizer, misturou as famílias. Meu avô veio pra cá na década de 30. Ele tinha um sítio na região do serra-abaixo, mas era pobre, e criou os filhos todos na roça, então por isso é que eles não se projetaram.

(Pergunta) O senhor se considera baiano ou Inhumense?

(Resposta) “Olha vamos deixar inhumas de lado, e vamos falar de Goiás. Eu me considero um *goiabano*, uma pessoa que viveu em Goiás e na Bahia, então eu me considero um *goiabano*; como os mineiros dizem: *goianeiro*”.

Durante toda a pesquisa, o termo *goiabano* aparece apenas na fala de seu Expedito. Como já explicitado, a sua fala é representativa de alguém que viveu as realidades políticas e intelectuais de Goiás e da Bahia. Visualizado como uma terminologia nativa, o que este termo aparenta buscar é diluir as fronteiras culturais e mesmo geográficas entre ambos os estados, unindo-as. A busca desta proximidade e mesmo dessa mistura regional é aparente na fala de dona Áurea e também na de dona Cleide, apesar delas não utilizarem este mesmo termo. Mas a articulação deste termo na fala do senhor Expedito, bem como a utilização do mesmo parece

situar a criação de um “entre lugar” que no sentido proposto por Homi Bhabha é “o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidade” (1998, p. 20).

Pressupõe-se que o discurso aqui contenha um sentido hierarquizante. Existe uma possível fronteira distintiva entre os baianos que vieram efetuar trabalhos braçais em Inhumas, vistos pejorativamente e outros que se mobilizaram enquanto agentes políticos. O *goiabano* cria não apenas uma distinção entre os baianos, mas mobiliza também uma noção de civilização diferente, o que também aparece na fala do senhor Expedito ao situar sua região de pertencimento como mais letrada, ou ao recorrer a um símbolo intelectual ativamente identitário daquela região, como ele faz com Jorge Amado. Ao não querer ser tratado por baiano no sentido em que este termo tem no imaginário social de Inhumas, o senhor Expedito mobiliza subconscientemente uma hegemonia discursiva inerente à construção de estereótipos e estigmas por sobre os baianos. Vemos isso na continuidade da entrevista:

(Pergunta) Sempre que se fala em baianos aqui o pessoal fala que esse povo é bravo, que resolve tudo na faca, na *peixeira*. Isso aparece muito no imaginário popular, não é seu Expedito?

Mas é aquilo que eu comecei lhe dizendo, a Bahia se divide em duas partes, a parte sul da Bahia é uma parte que tem outra civilização. A daqui não é como o Nordeste que divide com a Bahia, Piauí, Pernambuco, Paraíba. São regiões totalmente diferentes, mas que aqui são todas vistas como o mesmo Nordeste. Mas nessas regiões realmente, a turma resolve tudo na base da faca, da violência. Existe muita vingança. Em Pernambuco mesmo houveram duas famílias que se mataram por muito tempo, uma matando os filhos da outra por vingança, no Rio Grande do Norte a mesma coisa, a família Alves e a família Maia. Essas duas famílias ficaram se vingando uma da outra muito tempo. Alves e essa parte desse senador Aloisio Alves, e a outra a desse Agripino Maia. Essas duas famílias se mataram muito tempo, mas isso não era na Bahia. Até na época de lampião, a Bahia não teve nada a ver com aquilo, mas ela por ser parte do Nordeste querem incluir ela no meio. Meu irmão morou quatro anos em São Paulo, e quando ele voltou ele me falou isso, que lá todo nordestino era Baiano, ou paraíba. Eu não fui assim tão chamado de baiano pela minha vida pública, e já estava meio familiarizado aqui tinha avô, avó Primo, e nessas andanças pra lá e pra cá, o pessoal não me mistura da mesma forma. Tanto que houveram dois Vila Verde que se casaram na minha família e todos dois quando chegaram na nossa região da ficaram surpresos achando que a Bahia era uma coisa diferente, como eles vinham os Baianos chegando aí pra pedir emprego, sendo que a realidade de lá onde estavam era outra.

A expressão de (des)incorporar a Bahia ao Nordeste aparece pela segunda vez nesta entrevista. Também foi possível visualizar na fala de dona Áurea e da senhora Cleide o

mesmo acontecimento. Seria então uma tentativa de dizer que ser baiano não é ser nordestino *per se*? O que se percebe é um discurso de busca da diferenciação do “Nordeste” como visto pelo *mass media* (que se faz refletir no popular/social), uma tentativa recorrente nas falas dos entrevistados, muito especialmente daqueles que vivem em Inhumas há mais tempo. Expedito o faz destacando as singularidades das possíveis Bahias, bem como dos possíveis nordestes. O próprio nome “nordeste” traz consigo um padrão social, por exemplo, o discurso ligado às questões seculares de honra, como relatado por ele nas duas famílias citadas; as noções climáticas, que foram sendo incorporadas ao nordeste como região historicamente expulsiva; as noções de violência e do banditismo social de Lampião que, conforme relatado na entrevista acima, trazem a construção de um imaginário popular/social poderosamente histórico, que vai sendo reconstruído e repassado. O se dizer baiano restringindo o restante do Nordeste como não-local de pertencimento pode estar ligado a um forte sentimento de pertencimento regional, e mesmo a um ‘não ser nordestino’. Ocorre que o ‘ser baiano’ é anterior e mais relevante que ‘ser nordestino’.

(Pergunta) Essa expressão passa para o imaginário popular não é seu Expedito, chamar o pessoal que vem do Nordeste de baiano como se todos fossem bravos?

Tudo igual né você quer dizer? Pejorativamente, a verdade é essa. ‘Ah...isso aí é baiano, não mexe com esse cara aí não esse aí é baiano’. Teve época aí mesmo que haviam mais de mil nordestinos trabalhando na Usina. E era tudo chamado de baiano, no entanto não eram. Eu tive a oportunidade de falar com o pessoal da usina aí e eles misturam pessoal da Paraíba, Pernambuco Alagoas tudo, setenta às vezes oitenta, botavam em pau de arara e mandavam pra cá, pra trabalhar, pra voltar já voltavam de ônibus, por que levavam um dinheirinho.

Ademais, a recorrência do termo ‘bairanos’ e a sua significação pejorativa e cercada de estereótipos é tão grande que é necessário acrescentar uma análise a parte. Conforme analisa Guimarães (2000), a virada para o século XX foi o ponto de partida no qual as noções preconceituosas acerca da Bahia foram se imiscuindo, sendo primeiro regadas pelo caudaloso rio da degeneração racial, mais um produto das teorias racistas, que, no século XIX, eram visíveis em diferentes instâncias da sociedade brasileira:

Ideias de raça, teorias sobre a degenerescência dos mulatos, o modo como os europeus nos viam, a nós que queríamos ser mais europeus que os portugueses, doíam. A Bahia era a mulatice. Sem imigrantes europeus novos, e sem esperança de novos imigrantes europeus. Era o velho caldeirão racial parado no tempo, a receber o influxo demográfico dos negros. (GUIMARÃES, 2000, p. 4)

Segundo o autor, daí surgem as raízes de uma possível individualização da Bahia e a primeira fase deste processo de construção do preconceito contra os baianos. O estado que outrora abrigara a capital da federação permanecera como era nos séculos anteriores, sem receber o afluxo dos imigrantes europeus, e da pretensa intenção de branqueamento nacional. Risério (1988, p.146) vai mais a frente: “foi em meio ao mormaço econômico e ao crescente desprestígio político que práticas culturais se articularam no sentido da individuação da Bahia no conjunto brasileiro de civilização”. A segunda parte deste processo se articula no pós-guerra, estando ligada à questão dos deslocamentos migratórios:

Foi mais um preconceito contra os imigrantes que se dirigiram, em grandes levadas, para as áreas rurais e os centros urbanos do sul, em busca de emprego. Os estados que hoje compreendem o Sudeste e o Sul formavam há muito uma região, no sentido de que conheceram desde o Império algum tipo de migração interna. Mas a imigração massiva de gente do Norte para o Sul era um fato inusitado. Era todo o imaginário da gente do sul, acostumada a se pensar a partir do afluxo de novos imigrantes europeus, que era posta em causa pelas novas migrações internas. Migrações de sertanejos nordestinos, principalmente, incentivados pela nova política de industrialização nacional, que, desde Vargas, através da Lei de 2/3, reservava o mercado de trabalho brasileiro aos nacionais. Esses imigrantes serão, em São Paulo e no Sul, principalmente, chamados de *baianos*. Sem serem mulatos, eram mestiços e acaboclados, igualmente baixos, cabeças chatas, pobres e analfabetos ou semianalfabetos. Eram o tipo de gente que o brasileiro do sul não gostaria que fosse brasileiro - o seu Outro rejeitado, ou o seu outro brasileiro. Mas, menos que o tipo físico, era todo um Brasil antigo, que era rejeitado, tal como a Bahia o fora: o Brasil da Casa-Grande, dos coronéis, da oligarquia, da agricultura de subsistência, da fome, do flagelo das secas. O Brasil que o sul odiava ser. O nome de *baiano*, portanto, era “merecido”, ou seja, de mesmo significado implícito. (GUIMARÃES, 2000, p.5)

Como um participante ativo da vida política e intelectual da cidade, o senhor Expedito tem certa autoridade ao afirmar como ele enxerga a diferença pela qual um grupo é tratado perante o outro. Esta parte final de sua fala resume bem o que se explana na construção desta pesquisa, a identificação dos diferentes grupos que compuseram a cidade, desde sua gênese até os dias atuais. A questão da atribuição pejorativa aos nordestinos como um povo de um costume só aparece em sua fala de uma forma bastante curiosa: a de que os baianos são lembrados não pelo seu suor enquanto mão-de-obra ativa da cidade, mas como um povo ligado à violência, o retirante pobre que chega e está apto a exercer toda sorte de trabalho que lhe for designado, pois precisa sobreviver. Ou seja, ser migrante advindo do Nordeste em

Inhumas ainda carrega uma série de significados implícitos, contidos nas expressões ‘baianos’ e, como veremos mais adiante, ‘paraibas’.

3.1 Pioneiros?

Apesar de não ser uma categoria recorrente na fala dos interlocutores, considero importante dialogar com o termo pioneiro, tendo em visto sua possível ligação intrínseca com a tradicionalidade do ser Inhumense, e mesmo com a noção de uma identidade Inhumense vista como “pura”. Por outro lado, observando a construção histórica da cidade de Inhumas, permito-me sugerir uma análise crítica da ideologia dominante, uma vez que como sugere Lins Ribeiro (2008) dar voz aos “verdadeiros sujeitos da história” os pertencentes a uma história de heróis (que são construídos e reificados) é também uma forma de tomar a palavra de grupos vistos enquanto subalternos relegando-os sempre a um papel secundário, às vezes terciário e não vendo os dados que emanam destes grupos como primordiais das pesquisas.

Nota-se que muitos dos migrantes que vieram para Inhumas podem ser vistos enquanto pioneiros no sentido de que ajudaram na consolidação fundante da cidade. O termo pioneiro já foi apontado por Lima Filho (2001) em suas diversas significações que por sua vez, estão intimamente ligadas aos processos históricos característicos de suas regiões específicas.

Gustavo Lins Ribeiro (2008) também utiliza o termo, se referindo aos trabalhadores de diversas regiões envolvidos na construção e fundação de Brasília. O autor se utiliza da lógica de que o projeto ufanista integrou não apenas o território nacional, mas as diversas identidades dos trabalhadores pioneiros/candangos envolvidos no processo constitutivo da capital brasileira, assim “as diferenças sociais seriam neutralizadas homogeneizadas por meio de uma categoria comum e indistinta, a nacionalidade brasileira” (Lins Ribeiro, 2008, p.42).

Estima-se que como aponta Lima Filho (2001) para ser visto enquanto pioneiro “É preciso ter acesso aos códigos dos significados que lhe conferem um pertencimento social”. Em Inhumas a senhora Cleide Montanini se refere a seus sogros enquanto pioneiros. Observamos que esta adjetivação está ligada ao fator tempo de pertença da moradora à cidade (lembro que Áurea vive em Inhumas a mais de sessenta anos) e sua participação enquanto mão de obra de grupos vistos como tradicionais na cidade. Vejo que esta nomenclatura também está presa a uma proximidade afetiva/familiar, portanto é concedida de bom grado por parte de Cleide a dona Áurea, pois os códigos de elaboração de significados de Cleide permitem que a partir de sua análise ela formule a ideia de pioneiros atribuível a seus sogros, mesmo que estes não tenham um prestígio político, ou não tenham “nome de grife”

utilizando-me do termo da própria Cleide. No caso de Inhumas visualizo que a partir desta análise o termo pioneiro é passível de duas definições. Utilizarei a metáfora de Machado de Assis na qual este define Brasil oficial dos privilegiados como caricato, e Brasil real do povo como expoente dos melhores instintos para falar sobre os dois possíveis pioneiros existentes em Inhumas; o pioneiro oficial e o pioneiro real.

O pioneiro oficial é o que foi instituído e elevado por seu status econômico, político, por sua região de pertencimento ou por sua descendência e mesmo pela cor, como tal. Pertence ao mesmo hall dos estabelecidos, e tem sua origem familiar dentro de um círculo social cujo status é mais prestigioso. Em suma, visualizo primordialmente aqueles cujas trajetórias na vida pública e intelectual da cidade “tem sua vida e seus feitos dignos de nota pela história e historiografia local”. Pertencer a este círculo compreende um ‘privilégio de marca’ uma vez que o acionamento ao pertencimento familiar e grupal destes determinados indivíduos lhe conferem uma assinatura sociocultural distintiva dos demais. A história oficial/oficiosa eleva o estamento funcional do pioneiro oficial, e lhe atribui uma consolidação historicamente ordenada conforme aponta Sahlins (1990).

Pertencer a este grupo pode também ser fruto de relações endogâmicas, ou mesmo da união entre grupos vistos como socialmente menos importantes e outros melhor posicionados. Temos neste trabalho dois exemplos desta “ascensão social”, o senhor Otaviano que se casou com uma mulher pertencente a uma família tradicional, e o caso do primo do senhor Expedito cujo sobrenome originalmente baiano, desapareceu após o casamento com uma mulher da família Vila Verde. Lima Filho explica:

Há também aqueles que não são pioneiros, mas se casam com os descendentes de pioneiros, recebendo o status da categoria por afinidade. Como critério dessa categoria, temos, portanto a descendência (consanguinidade) e o casamento, que empresta a categoria ao cônjuge não-pioneiro (afinidade) (2001, p. 50).

Neste sentido o outsider visto também enquanto forasteiro opera em dupla forasteiro/pioneiro contra o baiano. Lima Filho (2001) considera ainda que na construção de determinadas categorias de pioneiros, são apagadas traços de gêneses anteriores. Deste modo o esquecimento aponta aqui uma importante variável analítica, pois os pioneiros oficiais carecem de uma “amnésia estrutural” que os motiva a “esquecer a história anterior a eles”. Deste modo consolidam a ideia de que por serem de dentro, os legítimos, os que ficaram são, portanto os “candidatos mais preparados para gerenciar direta ou indiretamente o poder local” (p.50).

Por sua vez a autenticidade, a veracidade e mesmo a identidade destes grupos é ressaltada de tempos em tempos pelas cerimônias públicas, pelos monumentos (não é o caso de Inhumas) e mesmo pela escola e por vezes os livros didáticos, estes instrumentos são vistos por Canclini (1997) como ‘ritos de legitimação’ que se cristalizam em ‘teatralizações de poder, construções cênicas e visuais da significação’, e ‘operações de ritualização cultural’ que buscam não apenas transmitir uma história legítima, mas legitimar uma história, culturalmente ordenada através de “liturgias autoconsagradas do poder”. Essa legitimação também perpassa poderosamente para a memória coletiva. Lima Filho (2001) explica: “é como se houvessem regras de pertencimento, condição *a priori*, para adentrar no domínio explícito, via política, do poder. Tais regras passam necessariamente pelas trilhas de memória coletiva do grupo” (p.56).

Alguns exemplos que trago se sobre a “construção dos pioneiros oficiais” se referem à família Vila Verde, aqui muito registrada através das entrevistas, a família Essado, e família Balestra. Efetuo tal comparação me utilizando da quantidade de logradouros ou prédios e instituições que se remetem as famílias em questão, o que por sua vez consolida uma reificação histórica e se perpetua na memória coletiva: Estádio José Essado, loja maçônica Otávio Balestra, rua Ricardo Balestra, rua coronel José Rodrigues Rabelo (avô materno do deputado Roberto Balestra) e outras. Conforme nos aponta Moreira (2004) a história de Inhumas tem sua extensão nas famílias tradicionais locais.

Os “pioneiros reais” são representados pela não herança na europeidade, não ritualizam sua participação na história oficial/oficiosa. São parte integrante dos outsiders, e vistos também enquanto forasteiros. Defino pioneiro real no mesmo sentido de Lins Ribeiro (2008), como a força trabalhadora que instituiu as primeiras estruturas da cidade enquanto tal, uma mão de obra que longe de incorporar os anseios macroeconômicos foram diretamente responsáveis por estabelecer as relações trabalhistas do setor agrícola e estiveram presentes como trabalhadores braçais nas lavouras de café e alho e hoje.

Diferentemente dos pioneiros de Lins Ribeiro, estes não se veem unificados pela criação de uma integração nacional, ou um projeto de estado nação. Mas quando lembrados, são enquadrados como uma força de trabalho distinta, também são construídos conforme adjetivos globalizantes como os candangos de Lins Ribeiro, são baianos, em um sentido pejorativo. Ou são migrantes de outras regiões que se integraram mais através de seu trabalho que através de seu prestígio adquirido a partir de sua condição econômica. De certa forma os

pioneiros reais são aqueles que os oficiais “esqueceram”, que já estavam na região anteriormente à chegada de muitos pioneiros oficiais, ou que são lembrados de forma rápida pela sua participação no comércio, ou no princípio do que viria a ser a vida urbana local. Dentre estes identifico o Senhor Arlindo Bailão, cujo nome hoje é representado em logradouros públicos, que conforme já relatado foi proprietário do primeiro rancho instalado na fazenda goiabeiras. Em ambos os casos os pioneiros oficiais ou reais padecem de um esclarecimento e de uma genealogia mais profunda que averigue evidências históricas mais concretas, como já se relatou temos na cidade um trabalho historiográfico que ainda está se construindo.

3.1 Considerações referentes ao capítulo 3

As análises acerca das intersubjetividades também foram um dos norteadores deste trabalho como se pode observar. No entanto este é um caminho fácil de se perder, situando-se aqui em uma linha tênue entre a psicologia social, perspectiva a qual não domino. Conforme Cardoso (2004, p. 103):

A prática de pesquisa que procura este tipo de contato precisa valorizar a observação tanto quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. (...) Este modo de observar supõe, como vimos, um investimento do observador na análise de seu próprio modo de olhar. Para conseguir esta façanha, sem se perder entrando pela psicanálise amadorística, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos. Do entrevistador e do entrevistado.

Daqui, emerge a importância da observação e participação como complementadoras do contexto social, e, a partir daí, extraio uma análise mais aprofundada sem me enveredar por caminhos que não conheço. Neste capítulo, busquei visualizar nas entrevistas contextos os quais exponho através de análises das diferentes memórias, como constitutivas de várias possíveis identidades.

A construção da memória individual e coletiva tem grande representação na construção de uma possível identidade (ou de várias identidades). Nota-se que, em geral, os moradores entrevistados têm uma noção mais plural quanto à formação e consolidação de Inhumas. Eles são mais receosos ao atribuir uma identidade a si mesmos, e quando o fazem,

como o senhor Gilberto, também identificam em sua fala que não são indivíduos puramente inhumenses, ou puramente goianos. Eles sabem de sua descendência e origem. Existe a mistura de culturas e de possíveis identidades, como notamos no caso do senhor Expedito e a sua definição de ser um “goiabano”, com a noção de uma mistura entre goiano e baiano, como ele mesmo se define, e que também emerge na fala dos moradores Inhumenses o se chamarem por “goiabeira”, tal como uma expressão de cumprimento jovial e pertencimento.

Dona Áurea e a senhora Cleide têm suas ressalvas em concluir sobre seu pertencimento, e, durante as entrevistas principalmente, dona Áurea se mostrou pensativa ao falar sobre o que de fato ela é. Como ressaltei, sua jornada para o passado de si mesma trouxe à tona a saudade e a nostalgia do lugar de onde nasceu, e, no fim, admite ser baiana, situação diferente da de seus filhos, que, por nascerem aqui, dizem-se inhumenses. Estes moradores mais velhos sabem que pertencem a Inhumas, mas não desmembram de sua fala que ser Inhumense também é ser um misto plural de povos, costumes, tradições, sociedades e culturas diferentes, pois, mesmo essa noção vasta de pertencimento aparece implícita em suas falas.

No caso do senhor Otaviano Nascimento, cria-se uma linhagem social específica, uma identidade em que seu eu retirante, migrante e baiano (segundo os preceitos dos inhumenses) são silenciados pelo grupo de estabelecidos, ao qual ele passou a pertencer, e consecutivamente a isto, por ele mesmo. Para Von Sinsom o esquecimento é uma parte integrante da memorização. Não se pode falar em memória sem falar de esquecimento, tendo em vista que estes se complementam em uma “dualidade unificadora” (VON SINSOM, 2000). Ocorre que, no caso do senhor Otaviano, tendo em vista a forma com que os migrantes historicamente se constituíram na cidade de Inhumas, este ‘não falar’ sobre seu eu migrante perpassa uma linha tênue entre silenciamento e negação. Quando isto ocorre, encontra-se uma ressignificação do sentido, ou atribuição de um novo sentido, como acredito ser o caso do senhor Otaviano. Sobre casos como estes, Von Sinsom (2000, p. 2) diz que: “Antes que o registro se processe, um importantíssimo filtro seletivo atuará, separando o que deve ser retido daquilo que deve ser descartado, filtro esse fornecido pela cultura de uma sociedade”. Bhabha (1998) trata disso como linguagem de sobreposição, quando “as experiências intersubjetivas e coletivas de nação (nationess) o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (p.20).

Sua fala também é representativa daquele esquecimento proposital que Costa (2002) nos chama atenção. Para este autor, o “esquecimento” é forjado pelos próprios sujeitos, mas por influencia de uma crise representacional, pela discriminação cultural, e sócio política. Ou seja, os sujeitos se veem inseridos em uma imagem que lhes é pré-concebida como marginal.

Desta forma, buscam no esquecimento e no silenciamento modos de escapar a estas atribuições negativas.

A partir do momento em que me enxergo como um ativador de memórias (ao pedir aos meus interlocutores que me contem sobre seu passado e sua vinda) tenho que me atentar para os possíveis bloqueios acionados por estas pessoas. Assim, é melhor ignorar o passado, ou recolocar ele em um contexto ordenado historicamente? A respeito da fala do senhor Otaviano é crível notarmos que existe a necessidade da criação de uma memória, seja esta reveladora de omissão, ou, em especial, de uma seleção do que dizer sobre seu passado. Nota-se que, ao tentar agenciar a trajetória de vida, o silenciamento “fala muito”. Não há citação referente a questões como preconceito e migração em seu livro, e, em sua fala, o silenciamento e o abrandamento destas noções se dão “para não provocar um sentimento de culpa da maioria” (Pollack, 1992, p. 5).

Como notamos o caso do senhor Otaviano é uma exceção. O sobrenome Nascimento tem uma construção histórica alicerçada, e nessa construção ele emerge como um renome importante na vida pública da cidade. No entanto, sua gênese baiana é muito pouco lembrada. Advogo pela tese de que essa falta de participação dos migrantes na vida pública da cidade, que, por conseguinte, pressupõe seu “desconhecimento” histórico, liga-se ao fator econômico e cultural. Como o senhor Gilberto Abdala situa, havia uma grande diferença entre os sírio-libaneses que aqui se estabeleceram como comerciantes os imigrantes europeus, tal como os que deram origem à família Vila Verde e Balestra, que adquiriram terras nas cercanias da cidade, e os migrantes baianos, que aqui vieram sem dinheiro no bolso, para servirem de mão-de-obra. Assim, essa subalternidade é historicamente constituída e se sustenta através da construção de uma identidade grupal, que por sua vez também pode ser fortalecida hoje, mesmo que indiretamente, pelo discurso pejorativo e em âmbito nacional acerca do Nordeste como relacionado à: seca, fome, desnutrição e outros.

No contexto Inhumense, a questão econômica pressupõe não apenas um *status* social, mas um *status* que historicamente legitima identidade e poder. Identificar que as famílias de migrantes baianos e advindos de outros estados tiveram uma participação tão efetiva quanto os imigrantes europeus e sírio-libaneses parece ser uma contradição dentro do meio social vigente, já que essas famílias migrantes não tinham um “sobrenome de grife”, utilizando mais uma vez o termo da senhora Cleide Montanini.

No entanto chamo a atenção para o fato de que tal como os baianos, existe uma designação pejorativa aos imigrantes ou seus descendentes advindos da região do oriente médio. Como já me referi, são chamados de turcos, e mesmo apesar de serem ativamente

participantes da formação social, econômica, e política da cidade ainda persistem sobre estes grupos a noção do estereótipo que o orientalismo conforme apontado por Said (2010) dispõe. Não é objetivo deste trabalho dialogar com esta construção de sentidos, mas a considero importante, pois ela aponta como a noção dos estabelecidos e da tradição de linhagens familiares em inhumas está muito mais ligada a ascendência europeia. Os “turcos” são reveladores das clivagens existentes como critérios para ser um estabelecido ou pioneiro oficial.

Esse posicionamento historicamente construído consolida uma assimetria de poder que, por sua vez, passa para o imaginário social. Sob a ótica atual, seria comum não termos referências históricas nordestinas, tendo em vista que estes ocupavam um lugar marginal no contexto local. As memórias atavam um importante papel, neste sentido, Von Simson (2000, p. 1) discute que: “Existe uma memória individual que é aquela guardada por um indivíduo e se refere às suas próprias vivências e experiências, mas que também contém aspectos da memória do grupo social onde ele se formou, isto é, no qual esse indivíduo foi socializado”. Bosi (1994, p. 419) vai mais à frente e diz que “a memória grupal é feita de memórias individuais”.

Há ainda o que se chama “memória coletiva”, que, na perspectiva de Halbwachs (1990), é aquela construída por um grupo e formada pelos aspectos historicamente mais importantes. Essa memória incide sobre a formação dos sujeitos, os quais se veem representados por grupos majoritários, os “grupos de referência”, aqueles cujo indivíduo consolidou uma estrutura de pensamentos. Assim, a memória individual não pode ser amplamente afastada das memórias coletivas.

Há também o que se convencionou chamar de “memórias subterrâneas”, a partir dos escritos de Portelli (1996), que ao estudar as diferentes “camadas” de memória, descobriu uma memória dita “oculta”, que se posicionava contrariamente à memória oficial. As análises de Portelli (1996) se consolidaram a partir de depoimentos com moradores da cidade italiana de Civitella, onde soldados alemães perpetraram um massacre. O governo italiano exaltava esta cidade como símbolo de resistência ao fascismo:

Mas Portelli descobriu, nos depoimentos dos moradores, uma memória subterrânea, oculta, muito diferente da memória oficial. Os moradores sobreviventes viam o massacre como consequência da irresponsabilidade de militantes *partigiani* que haviam matado alguns oficiais alemães e deixado à população exposta à vingança nazista. Mas esta memória local não cabia na memória oficial que exaltava o heroísmo da pequena vila e por isso era ocultada (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 105).

Portanto, tais “memórias subterrâneas” (PORTELLI, 1996) correspondem a versões díspares sobre o passado, e que não são publicamente acionadas, pois pertencem a grupos posicionados em uma ordem marginalizada ou dominada de uma dada sociedade. Neste texto, temos a confluência de diversas memórias e, neste sentido, podemos entender melhor o caso do senhor Otaviano Nascimento. Ele veio para Inhumas na condição de retirante e trabalhou em inúmeros ofícios que são vistos como evitáveis por indivíduos de grupos socialmente melhor posicionados. Mas o senhor Otaviano se casou com uma mulher pertencente a uma família tradicional local, tornou-se comerciante e, com o tempo, engajou-se na política. Ele ascendeu um nível na assimetria de poder. Com o passar do tempo, tornou-se um tradicional, ou como nos é mais propício, um estabelecido. Ele deixou de lado a memória subterrânea e ligou a sua memória individual à memória coletiva. Bosi (1994, p. 23) se refere a isto e nos chama a atenção para o fato de que a memória é “cooptada por estereótipos que nascem, ou no interior da própria classe, ou de instituições dominantes como a escola, a universidade que são instâncias interpretativas da História”.

Ao buscar na fala dos entrevistados as suas reminiscências, e buscando destacar muitos dos aspectos ditos corriqueiros em sua gestualidade, acabei por me defrontar com a situação da antiguidade como uma categoria sociologicamente instituída. Dona Áurea se refere à questão do sotaque, bem como o senhor Expedito o faz, mas nestes dois casos temos duas diferenças primordiais. No caso de dona Áurea, tivemos um “enfrentamento direto”, pois, tão logo ela chegou, deparou-se com a pergunta: “você é baiana?”; pergunta feita devido ao seu falar diferente do grupo mais antigo e já instituído. Já o senhor Expedito diz não ter passado por este tipo de situação, pelo menos não no mesmo sentido a que nos referimos no caso de dona Áurea, afinal, ele era um político e sujeito de renome maior, diferentemente de dona Áurea, que veio para Inhumas ganhar a vida, enquanto o senhor Expedito veio para trabalhar na política, e isto é um marcador social importante.

A família do senhor Expedito também já tinha raízes aqui, e apesar dela não ter um sobrenome de maior repercussão, tinha mais tempo de residência e, portanto, carregava em si mesma um sentimento de pertença maior. As famílias às quais ele se refere no contexto político Inhumense têm um renome social muito forte; ainda hoje, Balestra e Essado são os dois grupos dominantes no cenário político local. O que existe em Inhumas hoje é um revezamento no executivo, os dois grupos governam a cidade, e embora há tempos não tenhamos um de seus membros com o sobrenome familiar eleito, os prefeitos que aqui se elegeram e são eleitos, eram e ainda são apoiados por um grupo ou por outro. As famílias

“dissidentes” deste revezamento existem, mas não têm poder econômico/político para uma oposição que configure uma mudança social mais brusca. Todas são famílias de origem imigrante, sejam de europeus ou de sírio-libaneses, são famílias “velhas” no sentido sociológico atribuído por Norbert Elias:

É isso que significa o termo velhas quando referido às famílias: significa famílias conhecidas em sua localidade e que se conhecem há várias gerações; significa que quem pertence a uma “família antiga” não apenas tem pais, avós e bisavós como todo mundo, mas que seus pais, avós e bisavós são conhecidos em sua comunidade, em seu meio social, e são geralmente conhecidos como pessoas de bem, que aderem ao código social aceito neste meio. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.171).

Essa antiguidade vista como um trunfo social não é um caso particular de Inhumas, ela dá suporte a diferentes contextos sociais, sendo aplicada como uma relação de poder de um grupo perante outro. A antiguidade pode ser encarada: “como motivo de orgulho e satisfação” (Elias, Scotson 2000, p. 168). Existem famílias nordestinas “velhas” na cidade de Inhumas. Mas como a grande maioria destas famílias foram formadas por indivíduos que não tiveram uma atuação determinante na economia e por conseguinte na política local, estas não são vistas, ou mesmo lembradas, raras exceções como a família Nascimento. O sobrenome Campos (dona Áurea) não passa para o imaginário social com o mesmo valor simbólico de Almeida Guerra, Vila Verde, Balestra ou Essado. Como vimos, nem sempre essas famílias mantêm uma relação afetiva:

O fato de as famílias antigas se conhecerem e terem sólidos vínculos entre si, no entanto, não significa necessariamente que elas se estimem. É apenas em relação aos intrusos que elas tendem a se unir. Entre si, podem competir e quase invariavelmente o fazem, de maneira branda ou acirrada, conforme as circunstâncias, e, muitas vezes por tradição, podem antipatizar profundamente umas com as outras (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.172).

É este o caso que temos na cidade, como o senhor Expedito situou, a questão da divisão bipolar do poder político na cidade tem uma tradição que vem sendo instituída e reconstruída a cada geração. Essa tradição política tem configurações históricas, econômicas e, por conseguinte, geográficas. Assim, os grupos de imigrantes que há mais tempo vivem na cidade, que participaram da consolidação do comércio local, ou que tiveram participação econômica ativa no setor agrícola consolidaram essa tradição. A identidade social, política e econômica da cidade de Inhumas reifica uma identidade cultural, que, por sua vez, é tradicionalmente consolidada pelos discursos, e pelas instituições sociais, políticas e

econômicas da cidade. Tal *establishment* apenas se ancora no pertencimento a mais tempo, deste modo, tornar-se um estabelecido pode implicar a longo prazo em deixar de ser nordestino stricto-senso, e, no sentido que aqui se aplica, o pertencimento há mais tempo se refere a relações sociais que são muito específicas.

Este ancorar-se na história oral e nas entrevistas dirigidas como metodologia de pesquisa oferece um mergulho no micro social que os livros oficiais, com uma perspectiva mais englobadora da “história oficial”, não conseguem, ou não querem preencher. Diferentemente dos outros entrevistados, que têm renome político e pertencem à história canônica da cidade, dona Áurea foi dentre todos quem me forneceu mais elementos e que compuseram um eixo de pesquisa. Foi ela, com suas palavras tranquilas e sua memória subterrânea, que me transportou para a época de sua travessia em pau-de-arara, e para os custosos tempos de trabalho na roça. Ao me despedir dela, imaginei que ninguém se preocupará em tomar a sua casa como um patrimônio histórico constitutivo da cidade, assim como também o *establishment* não se preocupará em resgatar dona Áurea com o devido reconhecimento que ela merece. Ali, as honrarias municipais não serão concedidas, os títulos de cidadão nunca serão outorgados, os grandes eventos políticos nunca se sensibilizarão em sequer a mencionar nas atas do legislativo, ou nos livros de registro da memória coletiva. Mas é de casinhas simples como a dela, com quintais perfumados e enfeites rudes, que as histórias de Inhumas foram feitas para serem contadas.

4 “É AQUI QUE EU QUERO FICAR”!

4.1 Por que migrar?

Vista enquanto deslocamento de pessoas que deixam sua região de origem e também sua paisagem simbólica de pertencimento cultural, a migração é um acontecimento que hermenêuticamente faz digladiar um misto de conteúdos imaginativos por parte do pesquisador, tendo em vista que não possui as condições empíricas para ditar de forma plena os conflitos internos, travados nas subjetividades de cada migrante que, de algum modo, renunciou a uma realidade para se arriscar em outra. As entrevistas apontaram que houve gente que deixou seu estado e se remete a ele com uma nostalgia bucólica e com saudades, mas houve também aqueles que vieram para Inhumas felizes, pois saíam de uma situação difícil para buscar algo melhor.

Neste capítulo, foram desenvolvidas entrevistas com pais e mães de família migrantes e de inhumenses, no entanto, destaco que acompanhei de forma mais aprofundada três destas famílias. Mantive uma convivência maior com Vanúcia dos Santos, sua irmã, Maria Sandra e o senhor Cícero Honorato, conhecido popularmente como seu Cícero ou seu Ciço. Em geral, notei que nos casos específicos onde os nordestinos se estabeleceram na cidade há mais tempo, essa melhoria de vida é visível e destacada por eles.

A fala “melhoria de vida” é um marcador importante apontado pelo campo. Direta ou indiretamente esta fala apareceu em todas as entrevistas, e, embora pareça (grosso modo) muito generalizada, podemos atribuir a esta o sentido de ascensão social. O migrante é alguém que se dirigiu para o local em questão por fatores ligados a vínculos familiares e/ou afetivos. Como vimos, Inhumas tem uma construção histórica ligada ao fluxo migratório. Além do trabalho ligado ao cortar cana, vimos nas entrevistas uma demanda crescente de trabalhadores nas duas granjas locais, no frigorífico Cedro e na Fazenda Limeira, local que também utiliza especialmente a mão-de-obra migrante para a colheita de laranjas. Estes fatores ligados à questão do parentesco podem responder o porquê da migração para Inhumas e não para outras cidades onde o setor sucroalcooleiro também é destaque.

Cito que, no caso de Maria Sandra, Vanúcia dos Santos e Paulo José da Silva (que me receberam em suas residências) pude notar uma estrutura relativamente boa. Residiam em casas alugadas, mas em geral, bem mobiliadas, Paulo José tinha uma moto do ano, Maria Sandra dizia se dar ao luxo de ter parabólica e *internet* para os filhos em casa, coisas impensáveis em sua juventude. Vanúcia fez questão de me mostrar sua geladeira nova e como

dentro dela havia muita carne. Nota-se no caso destas três entrevistas que são pessoas da mesma família, e que o processo de vinda foi paulatinamente construído. Primeiro veio Maria Sandra, depois Vanússia, e por último Paulo José, que se dizia muito apegado às irmãs, o que motivou sua vinda.

A fala do senhor José Pereira da Silva, relatada no capítulo anterior também destaca essa “melhoria de vida”. Ele me relatou que com seu suor conseguiu ajudar a formar uma filha, além de encaminhar bem os outros filhos. Para ele, economicamente falando, seu projeto de vida estava consolidado, mesmo vivendo em uma casa pobre e marginalmente situada. No caso do senhor Cícero Honorato da Costa notei que essa estrutura financeira era entre todos os entrevistados (as) a mais difícil, aparentemente falando. Quando o entrevistei morava em uma pequena chácara encostada ao Parque Santa Rita, cedida por um antigo patrão e amigo de sua estima. Ele vivia com sua esposa doente e os oito filhos. Juntamente com o filho mais velho, ele empreendia bicos esperando a safra da cana-de-açúcar. Senhor Cícero Honorato e Roseane Pereira são os migrantes que vivem há menos tempo na cidade, e percebi que são os que têm a situação financeira mais difícil entre os entrevistados, apesar de suas gesticulações e o modo descontraído com que visualizam suas adversidades não demonstrarem as dificuldades aparentemente grandes em que se encontravam. Em geral, sempre se apresentaram felizes por estar morando em Inhumas, o que me fez perguntar como Dawnsey (2013): “*De que riem os boias frias?*”²⁷. E, de ambos, ouvi a resposta de que estavam satisfeitos em Inhumas e, se dependesse deles, não voltariam a morar em Alagoas, estado de origem de ambos.

Delimitei espacialmente estas entrevistas em dois setores, para os quais a vinda e permanência dos nordestinos é mais comum. São eles o Setor Euradaque, a já citada Estrada Carreira, conhecida popularmente como “Corredor”; e o Parque Santa Rita, hoje a principal referência na municipalidade quando se trata da questão da permanência dos nordestinos.

Nestes deslocamentos, nota-se em comum a questão da acessibilidade maior de emprego. Evidencio que é um apontamento deste capítulo que são dois motivadores básicos da vinda dos migrantes. Primeiro, temos coligada ao processo migratório a busca de emprego e maior estabilidade social; e, segundo, a busca de emprego e estabilidade social é algo que os migrantes associam ao convívio familiar. Ao iniciar a pesquisa, comungava da ideia de que os

²⁷O questionamento de Dawnsey (2013), e que também é o título de seu livro, foi feito à luz de análises cotidianas, nas quais o autor se embrenhou no universo dos cortadores de cana e se espantou com o riso, as gestualidades “carnavalizantes” do dia-dia, a despeito do esgotamento físico, nervoso e das dificuldades financeiras enfrentadas por estes trabalhadores. Da mesma forma, apesar de todas as aparentes dificuldades nas quais encontrei alguns de meus interlocutores, estes reagiram com a mesma atitude alegre e descontraída, e é neste sentido que repito a pergunta de Dawnsey.

migrantes nordestinos que vinham para Inhumas se destinavam em sua grande maioria ao trabalho rural do setor sucroalcooleiro. Constatei depois que a safra da cana-de-açúcar vai de maio a meados de outubro. No restante dos meses do ano, muitos destes trabalhadores vão trabalhar como apanhadores de laranjas em uma fazenda local (fazenda Limeira), e outros nas duas granjas que operam em Inhumas, em um frigorífico local, ou como ajudantes na construção civil.

A vinda dos migrantes tem como marcador indissociável a categoria simbólica “trabalho com carteira assinada”, ou somente a oferta de trabalho, aqui mais numerosa que em suas regiões de origem. Historicamente, as demandas da migração são muito próximas ainda: melhoria de vida e estabelecimento familiar. Em relação ao tempo de permanência dos migrantes em Inhumas, na grande maioria dos casos, quanto maior este for, mais haverá respostas positivas no que se refere a melhor estabilidade financeira e melhoria de condições de vida.

A resposta sobre a vinda é sempre muito parecida, os migrantes esclarecem a inacessibilidade a emprego como motivador básico dos deslocamentos e, de um modo ou de outro, esta resposta se interliga com a relação familiar. Os migrantes entrevistados vieram para Inhumas principalmente para melhorar de vida morando e trabalhando aqui. Destaco que, de todos os entrevistados, apenas Roseane da Silva não tinha um emprego, e ela não trabalhava porque tinha responsabilidades especiais com os filhos em casa. Em alguns casos, mas não todos, os entrevistados optaram pela cidade, pois já tinham parentes ou conhecidos que viviam aqui. Neste sentido, como demonstram Machado (2014) e Maia (2002), a categoria parentesco é central na migração.

4.2“Eu já tinha parentes aqui, aí eu vim também”: relações familiares e afetivas como pressupostos do migrar

As análises das ciências sociais acerca da migração têm ressaltado que este fenômeno não se esgota unicamente nas questões dos deslocamentos de pessoas de uma região a outra. A migração está interligada a uma rede conectiva que engloba relações familiares e/ou afetivas, ascensão social, mobilidade social, busca de emprego e diversas outras. Enquanto fenômeno social brasileiro sua importância é ímpar. Segundo Brito (2009, p.5):

A reflexão, com pretensões à elaboração teórica, requer algo mais de um fenômeno, como as migrações que não é neutro. Pelo contrário, é um

processo social que encerra em si toda a complexidade da sociedade na qual está inserida. Pela importância que tem para a sociedade brasileira, as migrações não podem ser compreendidas independentemente delas. E, de acordo com essa mesma sociedade, estão em constante transformação, deixando marcas no passado, estruturando o presente e projetando-se para o futuro.

O trabalho de Durham (1984) é esclarecedor em vários sentidos, e dialoga com características extrínsecas-intrínsecas à migração. Para a autora, no caso brasileiro a migração é inerente a nossa constituição cultural, sua definição é de que a migração faz parte integrante do “equipamento cultural tradicional” e, deste modo, migrar está inteiramente ligado à questão da melhoria de vida. No entanto, é necessário ressaltar que o trabalho de Durham é voltado para uma análise realizada em São Paulo, uma metrópole, e, em nosso caso, partimos da lógica de que Inhumas é uma cidade de pequeno porte, já que como apontam Andrade e Serra (2001), cidades com aproximadamente cem mil habitantes são enquadradas como médias, e abaixo deste número, adjetiva-se pequena cidade. Como vimos, segundo o censo demográfico de 2010, tinha 48.246 (quarenta e oito mil, duzentos e quarenta e seis) habitantes e cujas estimativas do mesmo órgão apontam que, em 2015, a previsão era de que a população cresceria para 51.543 (cinquenta e um mil, quinhentos e quarenta e três habitantes).

Porém, estas questões não interferem de forma negativa se nos prestarmos a analisar nosso caso comparado às referências de Durham (1984), pois compreendo que o cabedal teórico da autora é essencial para a construção deste trabalho. A autora traz análises primordiais e que podem ser relacionadas com o caso dos fluxos migratórios dos nordestinos para Inhumas. Um exemplo é que temos aqui uma espécie de agrupamento dos migrantes em questão, residindo no mesmo bairro. Este é o caso de três das famílias entrevistadas, todas ligadas por laços de parentesco ou com um grau de proximidade afetiva. Estas residem no mesmo bairro e na mesma rua.

Grande parte das entrevistas conduzidas nessa parte da pesquisa ocorreram no Parque Santa Rita, este é um setor que é conhecido no município por abrigar grande quantidade de migrantes que vêm de regiões do Nordeste. O termo “baianos” e/ou “paraíba” é mais comumente associado a esta população, apesar de que, como apontaram as entrevistas a maior parte destes residentes do bairro em questão serem advindos do estado de Alagoas.

O Parque Santa Rita não fica em região periférica como o Setor Euradarque, localiza-se bastante próximo ao centro da cidade, ao lado do primeiro cemitério municipal construído na cidade. As entrevistas ali conduzidas foram feitas em casas, bem próximas umas das outras. Na esquina anterior à destas casas, existe um alojamento destinado aos trabalhadores

que vêm unicamente para o período da safra, e tão logo terminado este período, estes voltam a seus lugares de origem. A safra da cana-de-açúcar se inicia no mês de abril, e se estende até o mês de outubro, e, portanto, a entressafra compreende os meses de novembro a março. O “bar do paraíba” ou “bar do baiano” é um local de sociabilidade e de convívio entre os trabalhadores da usina. O número de pessoas frequentando o bar durante o período da safra é bem maior que na entressafra, e, segundo os moradores locais e os migrantes já estabelecidos na cidade, isso se dá porque os trabalhadores sazonais consomem muito álcool.

Esta articulação espacial é definida por Durham (1984) como um “grupo de relações primárias”. O migrante chega à cidade e precisa se estabelecer socialmente, e para tanto é necessário à criação de vínculos sócio afetivos. Estes primeiros vínculos são os familiares. A seguir é necessária à criação de outras articulações com outros agrupamentos, seriam estas articulações com todos os estabelecidos na cidade em questão.

4.3 “Eu e minhas irmãs éramos muito apegados, por isso e vim”: redes de parentesco/amizade e ou afetividade

O parentesco é uma categoria central na questão migratória, ele corresponde a uma rede de reciprocidade e de solidariedade entre os migrantes. Podemos visualizar este por meio da consanguinidade e da aliança, apesar de não se esgotar unicamente nestas duas características. Mas o parentesco imbrica também na existência de direitos e deveres entre os aliados. Esta rede de parentesco não se assenta unicamente em fatores biológicos ou de consanguinidade, pois é notável que esta ligação seja também de caráter sociocultural entre um determinado grupo. Sahlins (2013) aponta que as relações como a de amizade, por exemplo, podem ser tidas como relações de parentesco, ou como uma possível “existência coletiva”. De forma semelhante, Dos Santos (2006) considera que além da consanguinidade existem laços socialmente reconhecidos, e, nesse sentido, é notório que a vinda de migrantes para Inhumas tem nos fatores motivadores laços de família ou laços de amizade e afinidade construídos, um de seus chamarizes essenciais. Esta lógica da reciprocidade, dos direitos e deveres, é visível entre os entrevistados. E esses laços de amizade e afetividade também são vistos quando emerge a questão de compartilhar informações acerca do trabalho. Maia (2002) chama a atenção para a rede de parentesco e como ela oferece um sentimento de maior acolhimento. O autor sinaliza que:

As reações sociais primárias de carácter familiar a par das relações de conterraneidade são indispensáveis na fixação dos migrantes, (...) e permanecem após a estadia, (...) por contatos à distância a partir dos que migram e os que ficam na terra de origem (...). (MAIA, 2002, p. 60)

Lyra (2003) assevera que as redes sociais de parentesco oferecem apoio psicológico. Além do mais, estas sustentam elos de ligação entre emprego, moradia, comunicação e, de forma geral, têm um significativo papel entre os envolvidos no processo. A autora estabelece que as redes sociais mais importantes são as do parentesco, amizade e conterraneidade. Bilac (1997, p.70) sinaliza de modo parecido:

Correntes migratórias são estimuladas pelas redes sociais baseadas em laços familiares, domésticos, de amizade e comunitários. Ligando migrantes e não migrantes em uma complexa teia de redes de relações sociais e interpessoais, tais redes conduzem informação, assistência social e financeira. Elas também modelam os efeitos da migração (...) e a continuidade dos fluxos migratórios.

Durham (1984) situa estes aspectos como formas de adaptação à nova cidade, a qual o migrante procurou se estabelecer. Em diversos vieses, o parentesco oferece uma inter-relação de solidariedade. Além do mais, o aspecto de que os migrantes passam a viver geograficamente próximos, que por sua vez é recorrente no caso inhumense representa para a autora uma readaptação a um ambiente novo. Esta readaptação é necessária, bem como é preciso que o recém-chegado não dissolva completamente seus laços com a região de origem. A esse respeito, Brito (2009, p. 11) diz:

A movimentação no espaço geográfico equivale a uma movimentação no espaço social, organizada a partir do grupo de relações primárias: família, parentes, vizinhança e amigos. É o grupo de relações primárias que acumula as informações necessárias para reduzir os riscos inerentes à migração, ajudando a adaptação na sociedade urbana e, ao mesmo tempo, faz com que o migrante não dissolva os seus laços com a região de origem.

Remetendo-se aos imigrantes italianos em São Paulo, Collaço (2009, p.21) articula as diversas noções que contribuem na decisão de empreender o processo de emigrar, ou no caso aqui estudado, de migrar:

De qualquer modo, grandes processos de imigração, como foi o caso dos emigrados dos países europeus do começo do século XX, respondem a um processo estrutural em que fatores de expulsão e fatores de absorção agem em conjunto para formalizar o fenômeno. No entanto se essas condições orientam a decisão de emigrar, delineando as possibilidades de novos lugares

e de trabalho, é preciso tomar decisões de nível cotidiano que permitam conduzir a vida de alguma forma no mínimo, suportável. Emergem algumas estratégias coletivas que tentam minimizar o impacto da experiência, e facilitar o ajuste a nova sociedade.

É neste sentido que a etnografia nos mostra como os fluxos e os deslocamentos migratórios estão associados aos grupos familiares e a demais fatores estruturais. Todos estes moradores (os quais citarei nos seus relatos) moram em casas alugadas. Todos estão cadastrados no Programa Bolsa Família e ressaltam a importância do benefício à complementação da renda familiar. Duas destas famílias se estabeleceram em Inhumas há mais de dez anos. É o caso das duas irmãs Vanúsia e Maria Sandra, mulheres que, segundo as mesmas, têm em comum a tão almejada melhoria de vida.

Aos 41 anos de idade, Vanúsia dos Santos trabalha como doméstica. Reside em uma casa com quatro quartos, relativamente espaçosa, com seus dois filhos e o seu namorado. Vive em Inhumas há vinte anos. Veio para a cidade acompanhando a irmã, que veio anteriormente. Seu marido veio para trabalhar na usina, mas se estabeleceu no alojamento. Terminada a safra ele voltou para Alagoas e não voltou mais. Aparentemente, ela não tem vontade de voltar a seu estado natal:

Alagoas é muito bom, o Nordeste é um lugar muito bom pra morar, mas só que pra serviço é ruim, aí as pessoas vêm de lá, pra encontrar serviço aqui. Porque aqui os custos de vida são melhores, serviço aqui é muito mais fácil, lá é bom pra quem vende pra si mesmo, quem vive das praias, mas por outras partes não.

Grande parte destes migrantes se dedicava a atividades laborais que estes mesmos classificam como “bicos”. Em geral, como viviam em região litorânea, muitos praticavam a pesca de frutos do mar, as atividades marisqueiras, ou trabalhavam com a venda de produtos alimentícios nas praias. Nota-se que estas atividades têm seu rendimento, o qual os valores não me foram relatados, porém, não comportam uma estabilidade financeira, e este é um fator que a carteira assinada, conforme oferece o mercado de trabalho em Inhumas, pressupõe uma segurança maior.

Além do mais, não há nestes bicos, e outros labores sazonais uma segurança no que se refere à quantidade de emprego. Segundo os entrevistados, a demanda de pessoas se dedicando às mesmas atividades é grande. “É muita gente fazendo a mesma coisa”, disse-me Vanúsia. De modo que, segundo ela, torna-se inviável um pai ou mãe de família trabalharem

como marisqueiros, por exemplo, e com isso suprirem algo além das necessidades básicas do lar. Vanúsia cita:

Alagoas tem muitos pescadores também. Mas tem muitos que não tão mais, porque tem tempo que a lagoa dá peixe, siri camarão. E tem tempo que a maré tá ruim. Aí eles vivem assim procurando o que fazer, aí quando não tem mesmo, o jeito é vir pra cá a procura de serviço.

Argumento que pude visualizar em comum a quase todos os entrevistados; o sentimento nostálgico de rememoração, muitos sentem saudades do local onde nasceram. Já foi argumentado por Gupta & Ferguson (2000,p.36) que “os lugares lembrados tem servido como âncoras simbólicas para gente dispersa”; já Woortmann (2014,p.14) argumenta que a terra onde se nasceu pode ser vista pelos imigrantes ou migrantes como uma “categoria nucleante”,a qual “constitui parte de uma ‘teia de significados’”, “na qual igualmente se encontram as categorias família e trabalho” , assim “a terra natal permanece um dos símbolos unificadores mais poderosos para povos móveis e deslocados” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 36). Aplica-se este argumento aos migrantes nordestinos em Inhumas. Em geral, seus depoimentos fornecem noções, por vezes mais claras, por vezes mais vagas, sobre pertencimento, clima e outras características dos locais onde nasceram.

Todos estes os quais mencionarei são ligados por vínculos de algum sentido. O senhor Cícero Honorato não tem ligações biológicas com os outros entrevistados, mas também está incluído na rede de reciprocidade, conterraneidade e aos demais aspectos que a rede de parentesco pressupõe. Um exemplo dessa complexa rede de solidariedade entre a comunidade migrante me foi dado pelo senhor Expedito, o proprietário do bar à beira rio no Parque Santa Rita (o qual me referirei mais a frente). Em seu relato, ele me disse ter ajudado o senhor Cícero com sua mudança, carregando seus móveis na sua camionete. Também disse ter arrecadado diversas cestas básicas junto aos moradores do Parque Santa Rita para auxiliar seu Cícero. Vanúsia destaca em sua fala: “Aqui embaixo tem os meninos que são do Nordeste, na fábrica de doce tem pessoal do Nordeste, tem um ali, o seu Cícero ali, tem os pais dos colegas de meus meninos que moram lá na frente, tem a Maria também, é muita gente do Nordeste”.

Sua irmã Maria Sandra dos Santos reside na mesma rua, na casa ao lado da sua. O senhor Cícero Honorato citado por ela na entrevista mora na casa imediatamente após a casa de Maria Sandra. O irmão de Vanúsia e de Sandra, Paulo José Batista também se deslocou para a cidade pelos dois motivos primordiais: busca de emprego e vínculo familiar. No entanto, ele é exceção e não mora no mesmo setor das irmãs. Ele diz ter vindo pelos seguintes

motivos: “Eu já tinha irmã aqui né? Ela me chamou pra vir pra cá, eu vim, trabalhar. Trabalho na usina, na laranja também. E de lá pra cá, estou aqui até hoje” (Paulo José Batista, 08-04-2016). Ele reside em Inhumas desde 2005.

O caso de Maria Sandra foi dos mais interessantes entre todas as entrevistas. Sua casa é a mais bem estruturada entre as de todos os entrevistados. É uma casa alugada, com quatro quartos. Ela se orgulha de ter todos os filhos na escola, a mais velha está quase prestando o vestibular. Maria se orgulha de dizer como estava quando chegou em Inhumas, e como está agora.

Porque eu acho assim, trabalhar não mata ninguém não, e só você ter força de vontade, trabalhar e ter suas coisas honestamente. Tudo que eu tenho dentro da minha casa hoje custou tudo do meu suor, eu tenho orgulho de falar pra todo mundo, e todo mundo aqui nessa rua me conhece, sabem do jeito que eu cheguei aqui, a maneira que eu cheguei, só com a roupa, e umas panelinhas dentro de um saco, nem bolsa eu tinha, era um saco. E o jeito que eu estou hoje, aí todo mundo fala; nossa senhora, do jeito que essa menina chegou aqui, e o jeito que ela está hoje. Então tudo que eu tenho dentro de minha casa hoje foi o suor daqui ó, do meu rosto, trabalhando honestamente graças a deus. Tudo que eu não tive naquele tempo que eu morava lá (em Alagoas) hoje eu tenho, e meus filhos também (Maria Sandra dos Santos, 21-04-16).

O que temos aqui é a ascensão social, tão almejada pelos migrantes. O relato de Maria Sandra mostra um elemento representativo dos migrantes: a disposição para o trabalho. Ela destaca que se deslocou para Inhumas apenas com o necessário para viver: roupas e panelas. Hoje a sua casa é mobilhada, ela diz ter sempre a geladeira cheia, ela consegue dar aos filhos as coisas que nunca teve. Pode-se afirmar que ela atingiu o que muitos destes migrantes mais esperam: ter uma casa relativamente confortável, mais segurança e estabilidade (a carteira de trabalho assinada corresponde a um valor simbólico aqui), e, no caso das mães/pais de família, mais educação e segurança para seus filhos.

Sinalizando em outro sentido, a fala de Maria Sandra faz parte de uma memória seletiva, ela é um exemplo positivo de quem atingiu o que almejava, e sua fala reflete isso. O desejo de ter o melhor para si e para os filhos pode ser visto como o desejo em comum de migrantes e de inhumenses. Mas, conforme as entrevistas mostram, Inhumas fornece mais subsídios para essa ascensão social de que os diferentes locais do Nordeste dos quais vieram. Questões como violência urbana e marginalidade infantil também são relatadas pelos migrantes como mais frequentes nas cidades onde viviam que em Inhumas.

Como grande parte das pessoas entrevistadas, ela veio por questões econômicas e familiares:

Meu marido cortava cana e a gente veio pra cá porque primeiro o pai dele veio na frente. O pai dele veio embora pra cá, depois ele quis vir, aí ele me perguntou se eu vinha ou se eu ficava, aí eu pensei, é o jeito eu ter que ir, aí eu vim, porque aqui é muito melhor de trabalho, pra ganhar dinheiro, muito melhor de que lá (Maria Sandra dos Santos, 21-04-16).

Sua irmã, Vanússia também só trouxe o essencial na bagagem:

Muitos vêm, aí se tiver parente por aqui fica, aluga casa, aí depois manda buscar o resto da família. E muitos que já tem família aqui, vêm com a sua família completa, fica na casa da família por uns tempos, depois aluga casa e vai morar (Vanússia dos Santos, 14-04-16).

(Pergunta): E as coisas que tinha, como que foi para trazer?

“Traz não, só a roupa. Não pode trazer moveis, não pode trazer nada, coisinha pequena assim até que dá, mas eu não trouxe não, trouxe só roupa” (Vanússia dos Santos, 14-04-16).

(Pergunta): E quando você chegou aqui como que você fez?

Fiquei na casa de minha irmã. Ela já morava aqui há muito tempo. Aí fui trabalhando, fui comprando, coloquei meus filhos no colégio. Aí comecei a trabalhar e fui comprando minhas coisinhas aos poucos, aí estou aí até hoje graças a Deus (Vanússia dos Santos, 14-04-16).

Relacionada à vinda e estabelecimento na cidade através de vínculos familiares temos a questão da permanência. Entre os entrevistados, é uma unanimidade que os migrantes querem se estabelecer na cidade de forma definitiva. Telles (2001) destaca:

A família no caso “é o espaço que viabiliza a sobrevivência cotidiana pelo esforço coletivo de todos os seus membros; é o espaço no qual constroem os sinais de respeitabilidade que neutraliza o estigma da pobreza; é o espaço, ainda no qual elaboram o sentido de dignidade que compensa moralmente as adversidades impostas pelos baixos salários, pelo trabalho instável e pelo desemprego periódico”. (TELLES, 2001, p.107)

A fala de Telles se relaciona bem com o caso de Maria Sandra, Vanússia e Paulo José. Os três irmãos buscaram conciliar suas necessidades econômicas com o relativo conforto e a maior segurança de migrarem para uma cidade, e aqui darem continuidade a seus laços

consanguíneos através de uma proximidade espacial. Maciel (2010) se refere a esta condição dos laços familiares retornando mais uma vez a importância das redes de parentesco:

Os laços de parentesco e amizade forneciam valiosos pontos de apoio na mudança dos trabalhadores para as cidades e na busca por emprego, mas, paralelamente, eram também afetados pelas condições novas de vida e de trabalho encontradas por estes migrantes. (MACIEL, 2010, p.233)

Ligado à questão do parentesco, Paulo veio: “por causa das minhas irmãs né. Porque uma já estava aqui né, a maior. Porque a gente era muito apegado, aí a outra tinha ficado, aí a outra veio também, aí estava as duas aí. Aí eu vim pra cá e acostumei. Estou aí até hoje” (Paulo José Batista, 08-04-2016).

Claramente, em sua fala, as relações afetivas de proximidade entre irmãos aparecem. Paulo associou então a necessidade de acompanhar as irmãs, com a possibilidade de melhoria de vida. Paulo mora em um barracão, mas bem mobilhado, possui uma moto do ano, e sua esposa trabalha como doméstica. Os dois vivem em uma viela na região central da cidade. Têm um filho pequeno. Em sua fala apareceram mais questões relacionadas ao trabalho, no entanto, o amparo familiar lhe foi fator primordial da vinda, como relatado acima. Maciel (2010) assevera de forma esmiuçada a questão do deslocamento familiar ao preencher que:

A importância da família no amparo de seus membros no momento da migração é central para realização do projeto migratório. Neste contexto o grupo familiar assume novos arranjos, que não respondem, necessariamente, ao tipo de família nuclear concebido como princípio organizador da família no Brasil pós-anos 70. O entrelaçamento entre migrações e grupo familiar leva em consideração, neste texto, a família de trabalhadores rurais migrantes, antigos moradores ou pequenos proprietários do norte e nordeste do país que passaram pela a dissolução do trabalho familiar em prol do trabalho individualizado, do *agrobusiness* (MACIEL, 2010, p. 225).

Neste trecho, é possível encontrar uma proximidade do caso dos três irmãos citados acima, à exceção de que nenhum deles era pequeno produtor rural, mas, em todos os casos, eram pessoas criadas à sombra da atividade agrícola. Mas temos abertamente no caso destes o arranjo e o amparo da família como base para migrar.

Em outros casos, faz-se necessário vir na frente, estruturar-se e, posteriormente, buscar o restante da família, como é o caso de Cicero Honorato da Costa. Ele veio para Inhumas juntamente com um dos filhos. Deixou esposa e sete filhos no Nordeste, mas o plano era se estabelecer aqui, trabalhar, juntar o dinheiro necessário para buscar o restante da família e aqui recomeçarem a vida. Ele diz:

Quando eu fui vir pra cá, viemos eu e esse aí (aponta para o filho), só viemos nós dois aí chegamos aqui viemos nós dois sozinhos. Aí quando nós chegamos aqui, nós fomos trabalhar ali no Júnior, da Achei veículos, aí nos trabalhamos 30 dias com ele, aí quando deram os trinta dias, numa sexta feira, eu mandei um dinheiro pra mulher que tinha ficado no Nordeste mais os meninos, quando foi no sábado minha menina mais velha telefonou e me disse que ela tinha adoecido, aí nós ficamos aqui desesperados, aí o sogro do Celino me emprestou 700 reais pra mim, ele nem me conhecia e me emprestou esse dinheiro, aí o menino aqui ficou trabalhando pra pagar esse dinheiro, e eu fui lá. Quando eu cheguei lá ela tinha perdido a mente tinha derrubado a casa, tinha quebrado tudo dentro de casa, estava lá o pessoal do conselho tutelar estava aquela bagaceira (Cícero Honorato da Costa, 18-04-2016).

A categoria consideração estipulada no caso de “seu Cícero” como ele é chamado por todos, é um fator emblemático. Ela aparece quando em sua fala ele cita um tal de Celino, um patrão que o emprestou o dinheiro para que pudesse voltar para seu estado afim de cuidar da esposa doente. Essa relação aqui pode ser vista como uma díade notável nas relações de reciprocidade. E também podemos visualizar esta noção através da mutualidade entre os grupos sociais.

4.4 “Aquele povo”: uma gente diferente?

“Esse povo não tem medo de nada”. Esta é uma frase recorrente entre os Inhumenses para se referirem aos migrantes. O senhor Iodemar Mendanha²⁸, um goiano ex-morador do Setor Euradarque que vive com a Vanúsia (a alagoana cujos relatos utilizo nesta pesquisa), sempre repete esta frase, segundo ele, principalmente, “quando esse povo está bebendo, são mais perigosos”. Como já citei, um dos motivadores básicos desta pesquisa foram às definições pejorativas atribuídas aos nordestinos residentes na minha cidade. Notei que estas caracterizações poderiam ser marcadas por uma aparente necessidade de se produzir outro morador como diferente pela sua região natural de nascimento.

A questão da atribuição da índole violenta presente na frase “eles são mais bravos mesmo” é recorrente nas falas dos entrevistados e chama muita atenção. O senhor Expedito a utiliza para reforçar uma possível diferença evidente entre ele, um baiano do sul, “segundo ele

²⁸Como Peirano (2014) retrata, o trabalho do etnógrafo não tem hora para começar e nem para terminar, e neste sentido pensei ser interessante referenciar as falas de meu irmão, bem como as do círculo social de minha família, tendo em vista que esta pesquisa nasceu dessa noção indireta do preconceito praticada entre o grupo dos Inhumenses, contra os migrantes. Portanto uma parte da pesquisa foi feita a partir de análises etnográficas com meu irmão e minha cunhada.

uma cultura diferente” e até “uma civilização diferente”. Dona Áurea utiliza a mesma frase para falar sobre o pessoal de outras regiões do Nordeste que viviam em Inhumas quando ela chegou.

Apesar destes relatos se referirem aos trabalhadores que vivem nos alojamentos para a safra, notei que a comunidade Inhumense não desvincula este grupo das noções preconceituosas e estereotipadas “baianos” e “paraíba”. São todos visualizados como a mesma coisa, pois os moradores daqui não estabelecem identidades regionais, não dizem o cearense, o piauiense, ou o alagoano. O Inhumense visualiza os migrantes nordestinos que aqui vivem a mais ou menos tempo, bem como os trabalhadores sazonais que vêm para a safra, todos, como “baianos” ou “paraíba”. No entanto, este exercício de separação é feito pelos migrantes já estabelecidos quando vão falar sobre os trabalhadores sazonais.

Uma das fofocas retratadas durante a condução desta pesquisa demonstra bem como o lugar de diferenciação entre um grupo e outro provoca dispositivos de afastamento. A senhora Tatiany Cardoso, uma vizinha Inhumense, relatou-me que uma amiga se casou com um rapaz que veio para Inhumas trabalhar na usina e morava em alojamento. Quando a sua amiga começou a se relacionar com o tal rapaz, Tatiany a perguntou se “estava louca”. Sua amiga também é Inhumense. Segundo seus relatos, os homens que vivem no alojamento são vistos como broncos, rudes, ignorantes e muito machistas. Nos momentos de convivência que ela tem com o casal, a amiga e o nordestino, ela relata que para ele, lugar de mulher é em casa, sem trabalhar, sendo papel do homem trabalhar e “encher a geladeira”. Ademais ela diz que: ele é uma pessoa muito boa, apesar de ser este o seu “sistema”.

Como a conversa estava indo justamente para o lado de investigação de minha pesquisa, expus um pouco sobre minha opinião acerca do tema e pedi a ela que me retratasse a história:

Essa minha amiga é meio doidinha, e em uma época ela começou a frequentar estes bares em que esse pessoal vai, me chamava, chamava minha irmã, e eu confesso que nunca quis ir, confesso que achava esse povo, um povo muito estranho. E ela falava: Ah você é muito preconceituosa, os meninos são tudo “de boa”, todos tranquilos, casados, não dão em cima de ninguém, só que eu nunca tive muita curiosidade não. Aí ela conheceu esse rapaz lá, e na época ela ficou encantada por ele, por que, apesar daquele sistema antigo: homem paga a conta, homem faz isso. Deu certo, ela está casada com ele há mais de um ano. E está bem, está tranquila, é muito amiga de minha mãe. Mas os dois se dão super bem, eu acho que ele está trabalhando na Centroálcool até hoje, na época ele morava em alojamento mesmo, era aquela coisa assim, eu ainda brincava com ela, dizia; Nossa aonde você arrumou esse baiano? Então, querendo ou não (risos) eu acho que tem um preconceito sim sabe. Mas ela sempre defendeu muito eles, ela

dizia, vocês têm uma ideia muito errada deles. Uma vez eu fui na casa dela, inclusive em um churrasquinho que estava tendo lá. E chegou uns cinco amigos desse namorado dela, e eu confesso que me senti muito incomodada com aquilo, ela ainda falou assim: nossa para com isso, é todo mundo de boa, todo mundo tranquilo, e o povo bebendo pinga mesmo, e eu fiquei assim, e acabei indo embora, ela ainda brigou comigo, disse que eu era muito grossa, mas sei lá, resumindo é isso.

E esta questão também aparece na fala de Ruth Joanini Baragati. Trata-se de uma moradora do Parque Santa Rita, ela vive na mesma casa há 28 anos. De frente a sua residência existe um alojamento que abriga os trabalhadores que vem sazonalmente para a lavoura de cana-de-açúcar. Antes de colher os relatos da senhora Ruth eu a procurei em outras ocasiões em que ela não estava disponível, e manifestei o interesse de interagir com o pessoal do alojamento afim de colher mais informações para a pesquisa. Ela me repreendeu: “se for vir, venha antes das seis da tarde, por que a noite fica difícil, por conta da bebida”.

Ademais, a palavra “bravos” aparece e reaparece nas entrevistas conduzidas com os moradores goianos do Parque Santa Rita e do Setor Euradarque, mas está intimamente ligada aos nordestinos quando eles fazem uso de bebidas alcoólicas. Como se eles, que já não tem medo de nada, ficassem ainda mais perigosos quando ébrios. Seriam os inhumenses diferentes neste sentido? Quando bebem permanecem ‘gestualmente sóbrios’?

O relato da senhora Ruth é bastante interessante:

Sobre os nordestinos, eles são bravos mesmo, mas mexem com as coisas certinhas, não mexe com eles tá tudo bem, certo? Esse pessoal que está trabalhando aqui, eu conheci agora, mas esse pessoal aí da frente (alojamento) sempre tá chegando mais gente do Nordeste. E eles são assim, eles olham até a minha casa quando eu saio, a única coisa que me incomoda é o fim de semana. Por que aí de frente tem o alojamento, o pessoal é cortador de cana, ou colhedor de laranja, até onde eu sei né? E tem muito som auto, muita mulherada, muita bebida, mas durante a semana não, durante a semana eles trabalham, mas no fim de semana é difícil, não são todos né. Mas é música muito alta e tudo, eu nem chamo a polícia por que eles nem vem mais. Eu moro aqui no setor tem 28 anos, sempre teve este pessoal aqui. Mas só que era assim, não era só de um lugar, era do Nordeste todinho, mas aí tinha muita briga entre eles, aí esse pessoal foi se mudando, agora esse pessoal que está trabalhando aqui em casa é do alagoas, mas tem mais gente que mora aqui no setor, na rua debaixo também bastante família, que também é do Nordeste, mas eu não conheço não, só vejo falar, agora se são um povo bravo, eles são, mas é só não mexer com eles que eles não mexem com ninguém, são na deles, deixa eles viver a vida deles. São machões, essas coisas. Às vezes eu saio, vem gente me procurar aqui, eles: ela saiu. Então, eles estão olhando minha casa, né?

No dia em que me concedeu esta entrevista, a senhora Ruth havia contratado um casal para trabalhar na reforma da casa: a senhora Maria Lucimeire e o senhor Ismael Carlos. Ambos residem no Parque Santa Rita. O casal veio pra Inhumas, pois havia um tio do senhor Ismael Carlos que já residia aqui. Quando falei com eles, trabalhavam como uma dupla de tipo bastante incomum para o contexto Inhumense: o marido era o pedreiro e sua esposa a ajudante, “comumente conhecido como servente”. Do ponto de vista Inhumense, não é comum ver uma mulher trabalhando como servente, trata-se de um trabalho muito duro e desgastante. Ao falar com o casal, relataram-me ter vindo de Alagoas e o motivo da vinda, como sempre, foi à busca de melhores condições de emprego.

O marido, senhor Ismael Carlos, de 35 anos, enfatizou que não conseguiu emprego na usina, então estava trabalhando na construção civil. A esposa, senhora Maria Lucineide, destaca em sua fala que: “lá é artesanato, marisco, costura ou turismo”, as áreas em que se encontra emprego, já o senhor Ismael enfatiza que “homem lá é só corte de cana. A situação lá é precária”. Maria recebe Bolsa Família, e Ismael destaca em sua fala que, “pra muitos nordestinos, se cortar (o Bolsa Família) já era”; mãe de um menino, Maria diz que ele quer continuar vivendo aqui em Inhumas. Quando lhes perguntei se eram vistos de forma diferente por serem nordestinos, o casal aparentou desdém, e simplesmente gesticulou negativamente.

O atributo de povo forte (fisicamente falando) também aparece muito quando os inhumenses se referem aos migrantes. O fato de dona Maria trabalhar como servente foi para mim, enquanto pesquisador, algo difícil de entender. Foi a primeira vez que vi em Inhumas uma mulher trabalhando em tal ofício. Essa construção social de povo forte fisicamente falando, também advém da noção de que muitos destes migrantes fazem um trabalho evitável aos goianos. Cortar cana é visto como algo muito desgastante, e, como vimos, parte dessa mão-de-obra é trazida para cá pela própria usina.

Ao lado do alojamento próximo à casa da senhora Ruth Baragathi, existe um bar, o “Bar do paraíba”, também conhecido como “Bar do baiano”, onde os trabalhadores da usina geralmente se encontram após o dia de trabalho. O proprietário, senhor Expedito, é natural de Cuité, Paraíba. Vive em Inhumas desde 1996. O seu relato é de que a região onde morava era naturalmente expulsiva em virtude do clima seco. Ele veio para Inhumas há vinte anos para viver com a irmã, com o objetivo de trabalhar. Segundo ele, a região onde vivia era muito pobre, e, em sua juventude, trabalhava para ganhar comida; não raro trabalhava das seis da manhã às dezoito horas para receber rapadura como pagamento. Senhor Expedito se diz muito grato à cidade de Inhumas, mas quando chegou notava o tratamento diferente em virtude de

seu sotaque. As pessoas passaram a chamar ele de baiano imediatamente após ele ter chegado, no começo ele repetia que era paraibano, mas hoje acha o termo baiano normal.

Seu bar é um local de sociabilidade dos moradores do Parque Santa Rita e também é frequentado pelos moradores locais, mas, em virtude de ser o local onde se encontra grande quantidade de migrantes e trabalhadores nordestinos, que vêm sazonalmente para a safra, passou a ser conhecido como “bar dos paraibas”, ou “dos baianos”, apesar de se chamar “Bar Beira-Rio”. É um local bem organizado, bem arejado, limpo e espaçoso. Possui duas mesas de sinuca, onde o proprietário não permite apostas para evitar confusão. Enquanto permanecia no ambiente e conversava com o proprietário, outros moradores do setor também participavam da conversa. O bar é muito movimentado durante os meses de abril a outubro, os meses da safra. “Aqui, eu trabalho de domingo a domingo”, disse-me o proprietário. O senhor Expedito fala de seu lugar de origem como um bom lugar de se viver, mas apenas para quem tem dinheiro, e planejava voltar para ficar quinze dias com parentes.

O senhor Expedito diz que se o chamarem pelo nome ninguém o conhece já o “baiano do bar” todos sabem quem é. Em virtude de ter estabilizado financeiramente a sua vida em Inhumas, ele se diz um “Inhumense de coração”, mas ressalta as boas qualidades do povo nordestino em geral: respeitosos, educados, extremamente sistemáticos²⁹ e muito honestos. Ele relata que quando os trabalhadores vêm para a safra e trazem algum cliente novo para o bar, eles mesmos avalizam e a palavra de honra os garante. Aqui temos mais uma relação de reciprocidade e de acolhimento solidário entre os trabalhadores do alojamento. Todos são “outsiders”, e estão estabelecidos temporariamente em uma cidade superficialmente conhecida por eles. Segundo o proprietário, os problemas com vender fiado existem, mas no que se refere aos trabalhadores do alojamento, ele me disse serem muito poucos. No que me pareceu um gesto de fé e gratidão, quando lhe perguntei sobre sua vida financeira, o senhor Expedito retirou o boné e olhou para cima dizendo: “graças a Deus, hoje estou mais tranquilo”.

Como demonstrei no texto inicial deste trabalho, pude averiguar que é notável a visão dos goianos acerca destes migrantes como “bravos”, mas o que me apareceu como uma nova caracterização, a qual ainda não havia notado, está ligada à utilização de bebidas alcoólicas pelos migrantes nordestinos. O senhor Expedito fez o mesmo gesto de retirar o chapéu e

²⁹ O termo sistemático é uma expressão regional goiana, uma gíria. Trata-se de uma definição ligada a sujeitos que são vistos popularmente como mais reservados, como dotados de uma sociabilidade mais melindrosa no que se refere, por exemplo, a convivência. Dizer que uma pessoa é sistemática é dizer que ela não tem o costume de ficar de brincadeira, que ela segue sua vida em um sistema que não tolera deslizes éticos, ou morais.

garantir que nunca houve uma briga no seu bar, pois sempre que ele nota alguma situação que possa gerar agressão corre para apaziguar.

A questão da diferenciação entre um grupo e outro (ou pelo menos a busca dessa diferenciação) é algo muito recorrente nas entrevistas. Embora a designação pejorativa de “baianos” seja muito utilizada, a de “paraíbas” também é, em especial no Setor Euradarque. Lá existe um grupo pequeno, porém bem coeso e organizado, que vive no setor há muitas décadas. São descendentes de nordestinos que vieram de vários estados da região. A senhora Idelma Aparecida é uma goiana que vive no setor há mais de 30 anos, e vivenciou todos os casos de violência retratados entre os migrantes. Ela me forneceu uma série de outros relatos bastante interessantes de diversos pontos de vista investigativos:

Aqui no setor o pessoal também tinha medo dos Paraíbas, por que eles eram muito barulhentos, e quando alguém mexia com algum membro da família deles, eles vinham igual um enxame né. Igual quando a minha mãe benzeu um menino, o Amauri, que era desse povo, e o menino desmaiou. A paraibada³⁰ saiu tudo na rua gritando: O Amauri vai morrer! O Amauri vai morrer! E gritando, igual ciganos. Aí saiu todo mundo doido, aí saiu toda a família de paraíbas doido gritando um atrás do outro, e eles com o Amauri no braço. Por que a minha mãe benzeu ele e acho que ele estava muito fraco, com lombriga sei lá, e aí ele desmaiou. E aí a minha mãe ficou apurada demais, com medo (risos) por que ela tinha benzido ele e ele desmaiou (risos). E todos viraram uma barulheira louca com ele, gritando com ele nos braços, e a paraibada emendou um atrás do outro gritando com o Amauri na rua, que ele ia morrer, que ele tinha morrido, e quando o Carlito queimou também, foi um barulhão louco desses paraíbas, eles ficaram louquinhos na rua. Aí eles se juntavam sabe, igual ciganos. Saía paraíba de tudo em quanto é banda, por que eles são muita gente na família. Mas eles são brigadores também, esse povo todo tem a fama assim de bravo né. Mas eles assim, eles defendem um ao outro, eles são barulhentos, mas se acontecer alguma coisa com um, todos se juntam.

As referências atribuídas a uma cultura bastante diferente se deram pela noção de comparar “paraíbas” e “ciganos”. Como à senhora Idelma me relatou, antigamente, no setor, existia uma comunidade de ciganos, que obviamente diferia muito em costumes e outros aspectos dos moradores locais. Comparar os “paraíbas” a eles é dizer que são muito diferentes em diversos aspectos também. Acerca dos migrantes, a senhora Idelma me forneceu relatos que reforçam a posição distante em que muitos moradores se colocam diante destes trabalhadores, mas aqui a diferença traz um outro elemento coercitivo: o medo.

³⁰“Baianada” e “paraibada” são nomenclaturas nativas que ensejam dar um sentido grupal ao “baiano” ou ao “paraíba”

Uma vez eu e as meninas da Igreja fomos naquela capelinha que tem perto da serra, lá fica do lado do alojamento dos Baianos, eu a Marta, a Sandra a Joana (todas inhumenses) e o Itamar (Filho de Idelma), mas ele ainda era menino. E nós todas morrendo de medo, só a marta que não. Ai nós andando lá, por que tem que passar no meio daquele mato, e não dá pra ver ninguém. E aí aqueles caras mais esquisitos, por que eles são todos assim: diferentes né. A gente vê eles de forma diferente, parece que são bravos, maus. Aí tinha um deles andando lá no meio do mato com um podão deste tamanho (gesticula o tamanho do podão), e nós indo, só com a fé, ai quando chegamos eu falei pro Itamar; Nunca mais eu quero voltar naquele lugar lá, pensa se aquele homem tivesse vindo pra cima de nós com aquele facão daquele tamanho. Aí nós olhamos e tinha uma casinha abandonada lá, e tinha uma velhinha lá de fora, então não haveria segurança nenhuma pra gente se ele viesse pra cima de nós, não teríamos defesa de nada. Aí eu fiquei com medo do rapaz, por que não era conhecido nem nada, a gente via que eram daqueles Baianos, e nós passamos perto do alojamento lá, e tinha aquele tanto de baiano lá, aquela baianada danada, por que eles ficavam lá no alojamento deles que era da Centroalcool. Uns rapagões fortes assim, da cara feia que eles eram, por que assim, eles são da cara bem feia né, tem alguns, e por não conhecer a gente eles ficam bem sérios pra gente, não são daquelas pessoas que você olha nela e ela tem a feição alegre.

O relato de Idelma se relaciona com ambos os grupos, muito embora ela demonstre aparentar maior aversão aos trabalhadores que vivem no alojamento, pois, como vimos, a distinção entre os migrantes não é uma preocupação no imaginário local, todos são “baianos” ou “paraíbas”. Aparentemente, para além do medo, do preconceito, do fenótipo, da índole dita brava e violenta, o relato de Idelma acerca dos migrantes parece convergir para um lado positivo quando perguntada sobre qual a diferença que ela vê entre nós (goianos) e eles:

Eu penso que a diferença é essa, a coragem que eles têm de lutar por aquilo que eles querem, e a gente não tem essa coragem. Eu sozinha não vou lutar sozinha, mas eles não se for pra enfrentar uma batalha sozinhos, eles vão sozinhos, eles morrem, mas enfrentam, a nossa realidade eu acho que é assim. O goiano tem medo, ai a gente vê eles como bravos, ou corajosos por isso, pra você ver, olha, sair da cidade, largar tudo, às vezes vir sem roupa, sem ter o que comer, sem dinheiro e veem pra uma distancia dessa né, e larga tudo lá, pra vir lutar por quê? Por que ele precisa dar o que comer a família dele, se lá não tem condição, então o que eles fazem, saem de lá do jeito que puder, e chegar aqui e não saber como que vai ser recebido, sem nada, sem ter um lugar pra ficar. A gente não tem essa coragem, por exemplo, se eu tiver que largar meus filhos aqui e for pra outro lugar, caçar outro meio de viver, pra melhorar, ou ir pro exterior mesmo, eu não teria coragem de deixar minha família, o apego que temos uns nos outros e maior, acho que temos mais amor um no outro, e eles não, por exemplo, eu não vou por que vai que minha mãe morre, ou meu pai morre, ou talvez não vou ver meu irmão mais a gente aqui pensa assim, eles não pensam assim, acho que eles pensam assim, eu tenho que fazer isso e eu vou fazer.

O exemplo de diferenciação dela acerca da coragem presente em um grupo se refere à capacidade de união diante das adversidades. Ela cita um exemplo prático de tal união, que aparenta dotar o grupo dos baianos/paraibás de uma rede de cumplicidade que os goianos não possuem.

Por exemplo, quando eu estava indo atrás das coisas pra arrumar a hemodiálise do meu irmão, a gente chegava lá na secretaria de saúde, o povo tudo brigando por que queriam condições de ir pra Goiânia, o povo queria lutar por aquilo, mas não tinha coragem, chegaram lá na promotora, o povo senta e cala, não estavam juntos pra ajudarem a lutar pelos ideais que queriam. Eu estava lá pra ser atendida, e um monte de gente esperando pra ser atendida também, só que quando a gente fala assim: gente, vamos juntar uma turma, e vamos lutar por isso que a gente quer. Aí todo mundo se afasta, ninguém se dispõe a lutar por aquele ideal que a gente está precisando, sendo que é uma coisa que a gente tem direito. E o povo nordestino, eles não, eles não têm medo, se for preciso ir um sozinho lutar por aquilo, ele vai, e a gente não tem essa coragem.

E ela continua a falar sobre o que ela mesma chama “coragem de fazer”:

Igual: as mulheres nortistas³¹, elas não têm medo de nada, elas falam o que estiver na boca, e se precisarem brigar, ou de querer um homem, elas vão em cima e não interessa se ele é casado ou não. Elas não têm medo de enfrentar o que elas querem fazer, o que elas desejam pra elas, o homem a mesma coisa, eles não tem medo se a mulher é casada, mas se eles desejarem ela, eles vão em cima até conseguir, não está nem aí, se ele vai morrer, se ele vai matar, ou se precisa dele matar, então eu acho que nós, em nossa maneira de viver talvez muitos de nós fizéssemos as coisas escondidas e não tem coragem de assumir, por que não tem coragem de enfrentar né. Bater de frente com a situação. E eles não, a maneira de nós vermos eles mais corajosos é que eles não têm medo de situação nenhuma se for pra matar ou morrer, eles fazem. Não são como a gente que deixa pra lá, tem medo de enfrentar.

Em sua fala, aparece também a noção majoritariamente presente em Inhumas, a de como o preconceito estrutura visões globais:

Eu acho assim, que às vezes as pessoas acham que por eles virem de outra cidade, passando muita falta das coisas, eu penso que a diferença é entre um ser mais pobre que o outro, e eles vêm em busca de uma melhor condição de vida, e a gente, o ser humano com os defeitos que a gente tem às vezes a gente se acha melhor do que eles né, então vê eles como pessoas diferentes, é igual à situação dos indígenas, a gente acha que é diferente deles, mas às

³¹ Notei que faz parte do imaginário social do Inhumense chamar os nordestinos de nortistas. Ocorre que, do ponto de vista social corrente, norte e nortista pressupõem uma noção longínqua, distante. Portanto quando os interlocutores dizem norte ou nortista é como uma expressão alter-atribuída estão se referindo a uma visão ancorada na diferença de pertença, e não efetivamente a um morador da Região Norte do Brasil.

vezes, eles podem até ser melhores que nós. Então eu acho que essa diferença existe principalmente no modo das pessoas falarem deles, como se estivessem excluindo eles da sociedade como se fossem mesmo diferentes de nós. O que eu acho que não tem nada a ver. Eu acho assim, por causa da pobreza, eles saem daquela pobreza ali, pra buscar melhoria pra eles, e eles têm uma maneira diferente. Eles não têm medo de nada, eles enfrentam qualquer coisa, é por isso que eu acho que a gente tem medo deles, a gente julga eles serem bravos por isso. É assim que eu vejo a situação deles, a diferença deles com a nossa, eu penso que é essa.

Força, coragem, bravura, todos estes elementos compõe um imaginário social generalista, estereotipado, acerca dos migrantes. A partir destas adjetivações, de certa forma positivas, surgem outras: coragem de “matar ou morrer”, bravo a ponto de arrumar briga e depois resolver “na faca”, e fortes fisicamente por fazerem serviços que ninguém mais quer fazer. Mas, enquanto grupo, ressalta-se que existe uma rede de cumplicidade, na qual valores em comum (como a reciprocidade) são partilhados.

No relato do senhor Expedito, essa diferenciação ganha contorno histórico: “não mexa com esses caras aí não, são baianos”. Ou seja, são fortes, corajoso, bravos, portanto, cuidado. Este é um imaginário que se constrói olhando pelo lado negativo. Vendo a questão pelo lado positivo, existe também certa admiração por parte da comunidade; quando a questão foi mais profundamente analisada pela senhora Idelma, ela reconheceu a dificuldade psicológica de abandonar o lugar de pertença, de “largar tudo pra vir pra cá”; e admiração também pela união, tão aparentemente presente em um grupo, no que se refere à defesa de seus interesses, e tão vazia em outro.

Curiosamente, as entrevistas demonstraram que essa aparente diferenciação com certo sentido negativo, que é característica dos goianos quando se referem aos nordestinos, não aparece quando os migrantes falam dos goianos. Pelo contrário, as entrevistas que conduzi demonstraram que os migrantes não sentem “na pele” o preconceito por pertencerem a uma região sociocultural diferente. O preconceito sentido ou não pelos migrantes não aparenta ser uma variável importante para eles. Suas demandas são outras, como se relatou, especialmente, de ordem econômica e familiar. Trata-se de um preconceito existente nas entrelinhas, um preconceito cordial; o mesmo preconceito que, enquanto Inhumense, assisto em meu círculo social parece desaparecer sob o ponto de vista dos próprios migrantes.

Vejamos alguns dos relatos dos entrevistados quando perguntados acerca da convivência com os inhumenses. Maria Sandra destaca que:

Não, assim nos damos super bem, se entrosa né, o pessoal sabe conversar, sabem lidar com as pessoas, super bem. Tem muitas pessoas que me

chamam de “baiana”, aí eu falo não, eu não sou baiana, sou alagoana, sou uma mistura. Por que meu pai era carioca.

O senhor Cícero é mais enfático ainda:

Não, eu acho muito legal esse pessoal aqui de Goiás. Acho bom demais esse pessoal daqui, são tudo educado, tudo bem-educado, pessoal que não gosta de xingar ninguém, educado demais esse pessoal do Goiás. É tem uma diferença muito grande, cumprimentam todo mundo, quando veem a gente fazem de conta que é uma pessoa que eles conhecem, não tem preconceito com ninguém aqui pra isso eles são bons, ajudam todo mundo, é um pessoal muito honesto esse pessoal de Goiás.

Além de negar veementemente o preconceito contra os nordestinos, nota-se uma enfática ação elogiosa por parte de seu Cícero, em especial, no que se refere à sociabilidade entre ambos os grupos. E, quando perguntada sobre ser tratada de forma diferente por ser Nordestina, Vanúsia diz:

Eu acho que não. Porque, a primeira casa que eu fui trabalhar logo que cheguei aqui, dona Diná, super legal, eles não têm esse negócio assim de preconceito porque sou do Nordeste, eles acham um pouco diferente a fala, (risos) o sotaque. Eles falam que é diferente, mas normalmente. Até as pessoas que eu já cheguei a conhecer, é desse jeito.

Se a grande maioria dos migrantes que entrevistei dizem não sentir este preconceito, surgem então os questionamentos: Eu estaria inventando tais “graves” suposições? Seria isso um vício de estudante das ciências humanas de desconstruir ou problematizar tudo a sua volta? Mas então notei, que as “*blamegossip*” fofocas depreciativas a respeito dos migrantes não eram diretamente ditas a eles, mas aos outros inhumenses. Em conversas de amigos, círculos de amizades, e outros encontros foi que notei tais atribuições. Surge daí mais uma inquietação: diferentemente do que tenho visto nas mídias e nas discussões acadêmicas a respeito dos migrantes e imigrantes, quando o confronto é aberto, quando as adjetivações são diretas, quando os xingamentos são frente a frente, quando a xenofobia é direcionada (tal como nos casos veiculados na mídia acerca dos imigrantes haitianos), em Inhumas, o que existe é uma tentativa de harmonização.

Como vimos nos relatos dos inhumenses, o preconceito existe na intimidade, um preconceito afirmado em determinados círculos sociais. Se nos propormos a avaliar este preconceito e como ele se configura nas sociabilidades podemos comparar o preconceito aos nordestinos ali com o racismo no Brasil. Um racismo que muitas vezes as pessoas não se

reconhecem como praticantes deste. A análise de Schwarcz (1998, p 183) é feita sobre as relações raciais, mas é possível nos utilizarmos de seu pensamento para situar as formas de preconceito na intimidade, como ocorre em Inhumas: “O problema parece ser o de afirmar oficialmente o preconceito, e não o de reconhecê-lo na intimidade”.

Vejamos essa harmonização pelo lado subjetivo. Os inhumenses atribuem aos migrantes às adjetivações de bravos, de arredios, de povo corajoso e de povo que resolve suas coisas através da violência. Não era de se esperar que estas caracterizações fossem efetivamente direcionadas a este grupo, tendo em vista a coerção transmitida através do medo que os “estabelecidos” parecem sentir destes “outsiders”. Vem daí a observação de que esta forma de tratamento identitário negativa, atribuída pelos Inhumenses aos migrantes, dá-se de forma grupal, mas, indireta.

4.5 “Aquele povo come demais!”

Outro aspecto que me chamou bastante atenção durante a pesquisa se refere aos hábitos culinários. Esta fala aparece no relato da senhora Cleide Montanini Campos, e nos relatos do meu irmão, o senhor Iodemar Mendanha³², que vive com Vanússia, e não cansava de me contar as suas experiências tanto no que se refere a uma atribuível diferença entre ele e os que vivem na casa de Vanússia, e quanto a todos os alagoanos, no que se refere à alimentação. Como nos ensina Collaço (2017) “a cozinha está além do espaço físico doméstico, revela imaginários diversos e envolve processos que oferecem uma complexa teia de relações” (p.16). A relação dialógica entre identidade e comida pode ser bem representada pelo convívio de meu irmão e seus diferentes comensais, os quais ele tem convívio diário.

Certo dia, ele me relatou que a irmã de Vanússia chegara a casa com um Gambá, morto a pauladas, que iriam preparar para o jantar. Ele a chamou em um canto e disse que, se preparassem aquele “bicho nojento” para comer, iria embora. Conforme averigua Pacheco (2008), os hábitos alimentares são ações individuais, mas construídas socialmente, dentro de um contexto histórico determinado, portanto, são também um marcador social importante. Fischler vai adiante nesta questão, e propõe que a cozinha de um grupo pode ser concebida

³² Ortner (2011) chama atenção para as análises da vida doméstica e de como elas são reflexivas do social. Ressalto que grande parte das análises acerca dos diferentes hábitos alimentares foi feita em meu seio familiar, tendo em vista a relação matrimonial existente entre meu irmão e Vanússia, e seguindo o que Ortner diz ao situar que: “grande parte da reprodução sistêmica ocorre por meio das atividades rotineiras e das interações íntimas da vida doméstica” (2011, pg. 454).

como “um corpo de práticas, representações, regras que são compartilhadas pelos indivíduos que são parte de uma cultura ou de um grupo inserido em uma cultura” (p. 32).

Conforme os relatos que analisei, esta possível diferença dos hábitos alimentares se referem a dois aspectos básicos. Primeiramente, a se alimentar em demasia e diferencia do comer, aquela mais ligada ao cumprimento de uma necessidade física e mesmo psicológica acionada pelo sistema corporal. O comer pode ser entendido como o cumprimento de uma vontade, nem sempre compatível com uma rigorosa dieta que contemple a qualidade e a quantidade de elementos necessários para uma vida saudável, e a satisfação de um desejo momentâneo. Comer “simplesmente” pode ser algo como “farinha-de-puba”, por exemplo, para satisfazer psicologicamente e não fisicamente a fome, ou no linguajar popular: “enganar a fome”. Por exemplo, ouvi Vanúsia apontar o quanto a alimentação dela hoje é diferente de quando ela tinha a mesma idade de seus filhos. Segunda ela, comiam muita “farinha-de-puba” e “mungunzá”³³.

O ‘se alimentar’ bem tem mais a ver com o ‘se fartar’, com a satisfação, com acionar um desejo corporal sistêmico como um todo, e ter os recursos e os mantimentos para tal. Um exemplo disso veio da fala de meu irmão ao situar a diferença de costumes no “montar” o prato de comida. Como estes pratos são montados por nós, em minha casa, e como os pratos dos filhos de Vanúsia são montados. Fomos criados de acordo com uma convivência familiar em que a carne é um elemento que, de forma geral em nossa família, consideramos primordial ao se alimentar. Mas a carne é um mantimento ao qual não podemos nos dar ao luxo de comer à vontade, pois é cara. Podemos dizer que a carne deve ser consumida com a responsabilidade de que tem que “dar pra todo mundo”.

Neste sentido, mesmo em minha infância, quando minha mãe preparava a carne, ela nos advertia que dois pedaços são mais que suficientes por vez em que se for comer. E, ainda hoje, ela sustenta o discurso de que quanto mais carne fizer, mais carne vão comer, portanto, melhor regradar na hora de cozinhar. Isto configura dizer que, em minha casa, quando nos alimentamos, fomos criados sobre o costume familiar de não comer mais que quatro pedaços de carne, tendo em vista que, majoritariamente, repetimos uma vez. Lembrando que o almoço não se separa do jantar. Portanto, as sobras de carne do almoço devem dar para jantar também. Minha mãe atribui esta questão à infância difícil e pobre que ela (mais do que nós) teve, em que era mais difícil comprar carne, surge daí esta espécie de racionamento.

³³ Atribuível a uma diferença de nomenclaturas regionais, o “mungunzá”, assim chamado em parte da Região Nordeste, é chamado por “canjica” em Goiás.

Quando meu irmão vinha comer em minha casa, começavam as fofocas (aqui vistas como depreciativas) sobre como os filhos de Vanúsia não tinham educação para comer. Sobre como era comum eles colocarem seis ou sete pedaços de carne em seus pratos por vez em que iam almoçar. “O povo da Vanúsia não come arroz com carne, come carne com arroz”. Ele também destacava a grande quantidade de manteiga colocada na comida, o que na sua visão repercutia no gosto. Como analisa Dantas (2009, p. 143), o gosto se configura como uma construção sócio histórica, que, por sua vez, molda as preferências e as aversões com o passar do tempo. O que se nota dos relatos de meu irmão e das práticas alimentares do “povo da Vanúsia” é que o comer também pode ser reflexivo do ‘se sentir em casa’.

O que vemos nesta fala é a diferença no comer atribuível a uma diferença no conviver, uma diferença cotidiana familiar. Segundo a minha vivência, transparece que existe certa necessidade de diferenciação. Busco com este exemplo aparentemente trivial e cotidiano, mostrar como a convivência diária pode ser vista enquanto material de análise mais aprofundada, pois analisando o caso de Vanúsia e da minha casa temos a construção de uma rede diferente de significados, conforme nos aponta Collaço (2017), “comer, consumo e cultura andam de mãos dadas de forma a criar um sistema classificatório que será apropriado para dar as bases da rotina diária, definindo e redefinindo gostos” (p.2). Ao afirmar que os filhos de Vanúsia não têm educação para comer, meu irmão está afirmando, na verdade, uma série de outras questões, como: eles não foram criados com a educação de racionamento que a nossa família foi; eles não têm a mesma responsabilidade de “almoçar pensando no jantar”; eles comem carne em excesso, e como é um artigo caro, isso é um luxo; etc. E, de certa forma, isto tudo não deixa de ser uma tentativa de afastamento, pois, segundo a visão dele, comer pressupõe uma formação educacional da qual eles estão desprovidos. É a relação de diferença vista no dia-a-dia, nos melindrosos detalhes da convivência, e isso tem que ser relatado de alguma forma, esta forma corresponde às fofocas. Economicamente falando, também se pode aplicar um olhar monetário ao modo de viver da família de Vanúsia. Um consumo tão grande de carne pressupõe dispendiosa quantidade de dinheiro, já que este alimento é visto pelas classes mais pobres como caro.

Outro fator pelo qual esta diferenciação entre grupos (ou busca dela) pode ser estudada se refere a ‘o que comer’. A partir do momento em que meu irmão iniciava seus relatos sobre a alimentação da família de Vanúsia, vista por ele como desenfreada, ele se remetia aos hábitos alimentares. Por exemplo, ele relatava que é comum ao “povo da Vanúsia” almoçar bebendo café, uma prática vista com espanto por ele, e recebida com mais espanto ainda por minha mãe e irmã. Quando a questioneei sobre por que beber café durante as refeições,

Vanúsia diz: “porque comida quente se come com bebida quente”. O hábito de comer arroz com abacate praticado pela família de Vanúsia também é mal visto em minha família. Neste sentido Contreras e Arnaiz (2005) contribuem a esta análise, observando que a cozinha está envolta em uma extensa rede de operações, que por sua vez consideram as lógicas culturais que definem a relação com os alimentos. Assim a forma de prepara-lo, as regras e práticas do cozinhar, e os temperos representam um conjunto representacional de valores sociais, religiosos, morais ou higiênicos que expressam dimensões culturais, étnicas, nacionais ou neste caso, regionais.

A alimentação cotidiana constrói “padrões alimentares” que, por sua vez, passam a ser padrões culturais, marcadores das regionalidades, e modificar estes padrões é muito difícil, como analisa Pacheco (2008, p.222):

Hábitos arraigados, geralmente carregados de significados psicológicos e sociais, são profundamente difíceis de serem mudados. O paladar é um elemento importante na escolha dos alimentos e preparações e, de modo geral, convencer o indivíduo a consumir ou deixar de consumir determinados alimentos é uma tarefa árdua e que nem sempre produz os resultados esperados.

Em minha análise, uma fala-chave entre as de meu irmão é: “o povo da Vanúsia”. Esta fala pressupõe imediatamente algo distante, longínquo, separado, tendo em vista que meu irmão é goiano, Inhumense, nascido e criado sobre os repertórios culturais simbólicos daqui. O povo da Vanúsia veio para cá e não tem os hábitos que temos, não tem a nossa “educação”;

Assim, a alimentação cria vínculos com a história, relações de poder e desigualdade que afetariam as *culturas culinárias*, a grosso modo um conjunto de ideias e práticas em torno do comer e cozinhar que se manifestam em distintos grupos-estados nação e sociedades- com diferentes gostos ao longo do tempo (Mennel; Murcott; Van Otterloo, 1992).

Eles comem coisas que nós não temos o costume de comer, ou combinam elementos do comer que para nós não se misturam. Collaço (2009) averigua que a comida se faz presente como um indicador do grupo: “reproduzindo a partir de conhecimentos tradicionais e domésticos, produtos que serviram para demarcar um pertencimento” (p. 230). “O povo da Vanúsia” propõe um afastamento cultural e social, e dispõe dois grupos diferentes entre si dividindo o mesmo espaço. Obviamente, esta fala se refere a um olhar etnocêntrico, e, como vimos, essa convivência traz à tona visões diversas.

4.6 Considerações referentes ao capítulo 4

Mas: quem é o Inhumense? Esta pergunta específica pode ser estendida para a região: quem ou o que é o goiano? O que significa ter uma identidade goiana? Quais são os fatores que modificam o *status* social refletido nos dizeres dos moradores inhumenses, que apontam diferenciações entre eles e os “baianos”? Considerei como reflexiva a frase: “este povo não tem medo de nada”, pois ela traz consigo um arcabouço grande de subjetividades e derivações.

A questão da identidade goiana é algo especificamente difícil de se localizar, tanto por meio do rol acadêmico, quanto no meio social, pelas respostas das entrevistas. Repetida durante as entrevistas, a pergunta “o que é ser goiano?” era seguida de um hiato comunicativo. Difícil explicar o que é ser goiano, ou no caso em questão, o que é ser goiano e Inhumense. Ressalto que esta não era uma questão deles, mas feita por mim a eles.

Para o senhor Gilberto Abdala, ser Inhumense é um motivo de grande orgulho, para a senhora Cleide, isso também representa orgulho, mas ambos estão cientes de que a cidade não foi erigida exclusivamente por goianos que já residiam nessa região. O senhor Otaviano se declarou um “Inhumense de coração”, e, como relatei, não se remeteu a sua origem enquanto baiano e retirante. A senhora Áurea se declara baiana, e sua fala é carregada de uma carga emocional, cheia de memórias bucólicas, nostálgicas, acerca de sua terra natal, no entanto, seus filhos se dizem inhumenses, pois nasceram e foram criados aqui. Maria Sandra e Vanúcia são Alagoanas e reafirmam seu pertencimento, embora não queiram voltar para seu estado de origem, já que seu projeto de vida está sendo construído aqui. O senhor Expedito é paraibano, conhecido como “o baiano do bar”, e se diz “Inhumense de coração” pelos mesmos motivos de Vanúcia e Maria Sandra.

Suscito que uma definição direta e abrangente não foi apresentada pelos entrevistados. Uma das respostas mais interessantes a respeito dessa questão me foi dada pelo senhor Expedito Rosa de Almeida. Quando questionei a ele se era mais Inhumense ou mais baiano, ele disse que era “Goiabano”, um híbrido de goiano e baiano. Tal definição me pareceu muito interessante do ponto de vista social e histórico, principalmente no caso dos moradores advindos da Bahia e que residem em Inhumas há mais tempo.

É possível pensarmos em uma cultura Goiabana em Inhumas, tendo dois pontos de vista como basilares: o primeiro está relacionado à tentativa de se integrar, e o segundo relacionado à grande contribuição por parte dos baianos na construção da cidade. Digo isso me dirigindo claramente aos baianos e outros nordestinos como os “pés e mãos da cidade de

Inhumas”³⁴, tendo em vista sua atuação como mão-de-obra. Contribuição esta que ficou relegada à galeria do desinteresse como vemos. Em Inhumas, os migrantes nordestinos, geralmente podem ser vistos como uma camada subalterna, uma ordem social cujo pertencimento não é visto como integrante tradicional da história da cidade. Noção esta claramente falsa, como vemos no desenrolar desta pesquisa. Os migrantes vêm sendo estudados porque emergiram como novos atores políticos, adquirindo interesse da parte de nós antropólogos (Durhan 2004), pois a nossa ciência visualiza estes grupos, outrora vistos como despossuídos de qualquer protagonismo, como dotados de significações ainda não investigadas, e que gera maior interesse. É necessário ressaltar, porém que há migrantes e migrantes, de modo que o senhor Otaviano Nascimento e o senhor Expedito, por exemplo, não podem ser vistos enquanto subalternos.

Em artigo sobre a identidade cultural do goiano, Chaul (2011) discute a diferença entre dois termos: a Goianice, e a Goianidade. No entanto, estes dois termos são apresentados como um domínio da história, e me pareceram menos direcionados aos estudos culturais *in loco*. A Goianice se remete à decadência em que a Capitania de Goiás se viu após a crise do ouro: “Esse estigma de terra do atraso, da decadência, do marasmo, e do ócio, serviu para se identificar o goiano e criar o que chamaríamos de goianice” (CHAUL, 2011, p.2). Já a Goianidade é ligada ao novo projeto de Pedro Ludovico, de Getúlio Vargas e de suas políticas públicas na década de 30. Ainda segundo o autor, “a goianidade procura mesclar o velho e o novo, fundir o antigo e o moderno, envolver o rural e o urbano e confluir o atraso e o progresso pelos caminhos da história” (CHAUL, 2011, p. 2).

Em suma, não há uma definição pronta e acabada do que é ser goiano, ou tampouco do que é ser Inhumense. Situando os devidos valores históricos, as descendências e a dimensão cosmopolita da formação de Inhumas, não seria errôneo afirmar que, culturalmente falando, formamo-nos através de adaptações e empréstimos seletivos dos diversos grupos culturais que aqui se estabeleceram e ainda se estabelecem.

Esta noção de uma identidade Inhumense pode ser vista como positiva do ponto de vista social do ingênuo: *goiabeira* como uma noção de jovial cumprimento e de reconhecimento entre inhumenses que porventura se encontrem em um local distante da cidade de Inhumas. No caso dos moradores mais antigos e das famílias tradicionais locais, temos a associação deste termo com um pertencimento político/histórico à cidade, trazendo uma noção de pertencimento ainda maior para eles. De uma forma mais clara, se colocarmos

³⁴Me apropriando aqui da clássica expressão de Antonil (1982) sobre a mão-de-obra negra no Brasil colonial.

estes inhumenses como uma categoria identitária regional, estaremos colocando as noções identificadoras que, por sua vez, organizam a interação entre indivíduos e grupos.

Se nos guiarmos pela perspectiva de Barth (2000), para quem a identidade é contextualmente “contrastiva”, veremos que a identidade não existe em si mesma, pois esta é relacional. No caso da pesquisa, vemos que, apesar da mobilidade dos grupos que formaram a cidade de Inhumas, os desafios da alteridade e do etnocentrismo permanecem como um tabu, no sentido de que as distinções entre um grupo perante o outro são mantidas. Essa manutenção, quando se analisa o caso dos inhumenses falando entre si sobre os migrantes, supõe, como apontado, uma série de diferenças negativas. Na perspectiva de Barth (2000), esta organização é produzida pelos próprios autores das diferenciações, os quais são também responsáveis por delimitar as posições dos indivíduos e grupos nesta.

Após a exposição de tantos vieses diferentes acerca das migrações, vemos que o problema da identidade, que por sua vez traz um lugar de poder, emerge através do discurso dos moradores inhumenses. O preconceito para com migrantes estrutura visões globais acerca deles, no sentido de que não é possível visualizar essa interação étnica entre grupos diferentes como produtora contínua não de uma identidade cultural Inhumense somente, mas de várias. Surge então, no imaginário social, a noção vaga, rasa e carente de discussões aprofundadas de que existem estabelecidos e *outsiders* na cidade. Esta lógica é falsa, tendo em vista que a cidade é em certa medida cosmopolita, tanto no que se diz respeito à origem, formação e consolidação, quanto pelo fato de que as identidades não são estáticas, como afirma Barth (2000), mas se reconfiguram através das relações entre si.

Além do mais, o município não conhece a fundo sua história, trata-se de uma cidade com pouco mais de oitenta anos de existência, cujos moradores ainda atribuem categorizações etnicistas, formando determinados grupos sociais. Mas, quando existe uma interação, podemos esperar que essas diferenças se reduzam. Os relatos da Senhora Tatiany, da senhora Ruth, da senhora Idelma e da senhora Cleide são representativos dessa interação. Todas formulam (ou formulavam) noções generalizantes, preconceituosas e estereotipadas acerca dos “baianos”, no entanto, paulatinamente, a convivência constante vai desconstruindo as visões marcadoras das relações de poder entre os grupos.

O senhor Iodemar, apesar de fazer questão de relatar suas fofocas acerca das diferenças culinárias do “povo da Vanússia”, também o faz cada vez mais constantemente do ponto de vista positivo, ressaltando o “camarão com leite de coco” delicioso que “esse povo do Nordeste sabe fazer”. Tatiany Cardoso fala sobre a disposição enorme para o trabalho como característica “deste povo nordestino”; a noção de grupo unido também foi destacada na

fala de Idelma; e a senhora Ruth Baragathi fala na honestidade “deste pessoal”. No entanto, as diferenças negativas retornam a cada vez que novos migrantes chegam, ou que mais trabalhadores aparecem nos alojamentos. Desta forma, o contato entre diferenças identitárias regionais ainda insiste em implicar sinais de identificação e uma constante persistência do preconceito e do etnocentrismo. O desafio aqui não é julgar estabelecidos como melhores e *outsiders* como piores, mas entender que uma possível identidade inhumense somente se formará a partir do compartilhamento de vários repertórios simbólicos culturais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As entrevistas dirigidas aos moradores de diferentes idades da cidade de Inhumas ou àqueles advindos de diversos locais da Região Nordeste permitem formular algumas questões acerca dos problemas tratados na pesquisa. Antes de expor estas problemáticas, acho necessário ressaltar que as entrevistas, assim como a história oral a partir da qual esta pesquisa se norteia, ajudaram a visualizar o contexto das individualidades sem esquecer das questões histórica e culturalmente integradas, como bem explica Bosi (1994,p.75): “A história oral, não é apenas o recolhimento do testemunho pessoal, ela é uma maneira de resgatar “as camadas da população excluídas da história”. Há mais do que curiosidade científica no ato de dar a palavra a alguém.

No entanto, a utilização da história oral é comumente descreditada, sendo vista com um estatuto acadêmico menos denso, a racionalidade científica opera de modo à suprimir e a relegar a oralidade a um plano inferior:

O poder da racionalidade científica está em impedir a disseminação de outros valores. Nega-se o estatuto da história oral precisamente porque está sustentada na visão particular. Ou se analisarmos por outro ângulo: porque historicamente recusa-se a entender o sujeito como histórico. Isto explica o paradoxo: a importância da história oral está exatamente neste aspecto particular, cuja essência é a emoção. (PORTELLI, 1997, p. 26).

No entanto, a abordagem etnográfica, em cujos pressupostos a pesquisa antropológica se ancora, permite que, de certo modo, possamos visualizar o sujeito como historicamente dotado de múltiplas abordagens possíveis, as quais podem render ricas discussões. A primazia da etnografia e da história oral, como aqui se utiliza, encontra-se justamente na sua capacidade de lidar com os atos corriqueiros e ditos banais como material construtivo de significados múltiplos, ou “cadeias de significação”, utilizando o argumento de Cardoso (2004, p. 103). Já para Portelli (1997, p. 69): “Uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu”. E continua dizendo que:

O depoimento oral se alicerça naqueles valores negados pela racionalidade: o choro, o sorriso, a pausa emotiva para agarrar as forças no momento em que se define como o ideal para reiniciar a luta, até então restringida estrategicamente ao campo interno, a consciência do passado no presente. (PORTELLI, 1997, p.75)

Acompanhando a interpretação de Durhan (2004) a respeito da observação participante, tem-se que esta institui uma relação construtiva entre questões; no caso desta pesquisa, observar é participar e participar é observar, tendo vista o fato de eu ser ao mesmo tempo nativo e pesquisador. Procurou-se ir para além dos depoimentos e entrevistas, que já oferecem boa quantidade de material para análise. Assim, as gestualidades, os diferentes instantes das entrevistas, os momentos de ‘gravador desligado’ e mesmo os silêncios dos interlocutores me foram representativos na construção da pesquisa.

Porém, nota-se que, a partir das entrevistas, foi possível visualizar além da história escrita da cidade as diferentes “memórias” locais, individuais, coletivas e subterrâneas. Dessa forma, ficou mais claro entender como a pesquisa não tem hora para começar, ou para terminar, da mesma forma que a etnografia não é um método de pesquisa, mas uma contribuição teórico-etnográfica (PEIRANO, 2014), e que transforma o próprio sujeito da observação. Ademais, foi possível empreender pontos importantes da análise sobre Inhumas, e as relações de identidade entre estabelecidos e *outsiders*.

Reconfigurando a frase de Canclini (1997, p.67), que a utiliza para a América Latina: ‘Inhumas é um lugar onde as tradições ainda não se foram, e a modernização ainda não acabou de chegar’. Para o autor, essa modernidade seria sinônimo de pluralidade, interligando relações entre hegemônicos e subalternos, tradicional e moderno, culto popular e massivo. Ora, retirando o fato de que obviamente a perspectiva do autor é de maior escala que a desta pesquisa, tal definição não se encaixa no contexto de Inhumas?

Alguns aspectos retirados das entrevistas nos mostram essa pluralidade cultural. Sabemos que diferentes contextos culturais são responsáveis pela formação de Inhumas enquanto cidade, como, por exemplo, a “goianidade” da década de 1930, impulsionada por Pedro Ludovico e a política Varguista (CHAUL, 2011, p.2), o incremento da área comercial como contribuição efetiva dos imigrantes advindos de regiões do Oriente Médio, como o relato do senhor Gilberto Abdala Chalub explicita; e, com a chegada dos imigrantes europeus, a consolidação da cidade como referência da produção agrícola e, em especial, cafeeira, conforme consta na historiografia local.

Mas, eu diria que por detrás de todo este palco, entre a cortina e o próximo ato estão os figurantes, as personagens que ancoram as classes sociais mais elevadas: os migrantes vindos da Região Nordeste. Da mesma forma que uma peça teatral não funciona apenas com os protagonistas e antagonistas, abolindo a utilização dos figurantes, não seria possível haver a construção e consolidação da cidade de Inhumas (e mesmo de uma identidade de Inhumense, que hoje não reconhece os novos migrantes como personagens atuantes) sem a importante,

embora pouco mencionada, participação dos migrantes nordestinos. Não excludo aqui a importância da participação de moradores nascidos em Inhumas, mas destaco a primordial referência que os migrantes detêm, tendo em vista que esta pesquisa investiga estes grupos.

Não haveria produção cafeeira sem a mão-de-obra dos “baianos”, ao menos não na mesma proporção e na mesma temporalidade. Se os trabalhadores vindos de diversas regiões do Nordeste não tivessem enfrentado dias de viagem em pau de arara, ou montados em lombos de animais, e até mesmo a pé, saindo de suas regiões de origem, a mão-de-obra que ajudou a desenvolver a cidade, ter-se-ia no mínimo atrasado o desenvolvimento local, tendo em vista que, ontem e hoje, muitos migrantes ainda fazem o trabalho que por aqui ninguém quer fazer.

Este silenciamento do nordestino nos meios urbanos os quais este mesmo ajudou a construir pode estar ligado ao que Anderson (1993) chama de “comunidades imaginadas”. Por sua vez, a construção desta comunidade representa a construção de uma memória, que como vimos é seletiva, tem caráter político, econômico e cultural, o que concomitantemente se traduz na formação de uma consciência acerca desta comunidade. Deste modo, vale a pena ressaltar que, na construção desta comunidade imaginada, o esquecimento é uma importante variável, pois se elege determinados grupos, ou símbolos, ao passo que, “esquece-se” ou se silencia outros. Ainda assim, os migrantes que vêm para construir seu projeto de vida, bem como os que vêm sazonalmente para a safra de cana-de-açúcar também participam ativamente da economia local, contribuindo cada um a seu modo para os elevados índices da produção sucroalcooleira, como retratei na apresentação desta pesquisa, além de contribuírem a outros setores econômicos locais.

Abro aqui um parêntese importante para apontar que existe uma aparente necessidade do morador Inhumense, pobre e situado nas regiões marginais da cidade de criarem um grupo de estamento inferior ao seu. Foi possível detectar esta relação de estabelecidos e *outsiders* entre os moradores inhumenses que entrevistei. Este grupo visto como “inferior” é o grupo dos migrantes. Sob a ótica do morador inhumense existe este repertório simbólico identitário acerca dos trabalhadores que vêm da Região Nordeste. Para os inhumenses, eles podem ser vistos como *outsiders*, ou os “diferentes”, os bravos, os erradios, os que resolvem tudo na peixeira; eles são “aquele povo”. Tudo isso é afirmado de forma normativa e banal entre o grupo dos estabelecidos.

Porém, essa relação que se cria vai se configurando em outras etapas. Por exemplo, nos momentos de “gravador desligado” e nas conversas informais com meus interlocutores, notei outra tentativa de se auto afirmar: os migrantes que estão na cidade de Inhumas para

construir seu projeto de vida distanciam a si mesmos dos trabalhadores também advindos de diversos estados do Nordeste e que vêm sazonalmente para a safra de cana-de-açúcar. Durante a fala de Roseane, notou-se certo desdém, e essa diferenciação tão necessária entre ela, que já vive aqui há algum de tempo, e aqueles que ainda não conseguiram migrar totalmente, os que de algum modo ainda estão vivendo naquela realidade que os que migraram deixaram para trás, “não, aqueles lá são baianos que vêm pra viver no alojamento”, disse-me ela.

A conversa informal com Maria Sandra (antes de ligar o gravador também) apontou essa tentativa de se diferenciar, e de forma muito aberta, “o pessoal do alojamento bebe muito, vive no bar do paraíba, eles são diferentes dos que moram aqui”, a referência à bebida demasiada havia aparecido também na conversa informal com Ruth Baragatti, que vive de frente um dos alojamentos e, em sua fala, destaca as dificuldades que existem relacionadas à bebida e ao som alto nos fins de semana.

Então, aponto que as relações de identidade e de poder são múltiplas e sutilmente delineadas, e, a tal ponto que, não é possível esgotar todas nesta pesquisa. Se o Inhumense considera o migrante nordestino diferente pelo sotaque, pela culinária, pelo repertório cultural simbólico e o visualiza como um *outsider*, e, não raro, tem medo dele, os próprios migrantes que vivem em Inhumas se consideram (talvez como um modo de se autoatribuir uma devida importância) mais pertencentes à cidade que os trabalhadores que ficam para a safra. O migrante que aqui vive já galgou um estágio além em seu projeto de vida, e, portanto, ele se visualiza melhor situado que seus conterrâneos, os quais ainda não passaram por este processo migratório definitivo.

A respeito das falas dos moradores mais velhos, temos a relação constitutiva entre memória e identidade, pois se compreende que ao recontar a suas trajetórias de vida ou mesmo enquanto conectam a sua história com a paisagem simbólica interligada a uma determinada época passada distante, estamos observando o resgate não apenas da memória, mas uma constante busca do transparecer de sua identidade ou mesmo do projeto desta, pois é também através da memória e de seu lugar na paisagem histórica que os idosos, ou os moradores que residem a mais tempo na cidade de Inhumas localizam a si mesmos. Vemos este caso no exercício (proustiano) de dona Áurea ao interligar seu depoimento com seu quintal e mesmo ao dizer que quando veio para Inhumas “aqui só tinha mato”.

Além do mais, Vettorassi (2014) nos ensina que migrantes em um processo de ambientação novo reconstroem suas cadeias de significação, recolocando suas devidas identidades, e reavaliando seus diferentes modos de ver o mundo:

Novas racionalidades, redes e processos ocorrem entre os grupos migrantes, e é possível que, ao invés de ali haver um escamoteamento de seus modos de vida, de sua cultura, de seus tempos e espaços, bem pelo contrário, ali há processos e códigos utilizados para a preservação e difusão de algumas de suas identidades (p. 157).

Da parte da população “hospedeira” Inhumense, submeter às identidades dos migrantes a uma única nomenclatura (como “baiano”) também implica em um processo de etnização. Deste modo, Lins Ribeiro (1998, p. 15) destaca que “os segmentos étnicos procuram tornar visíveis seus pertencimentos a heranças culturais diferenciadas para adquirir distinção”. Os migrantes são apanhados em uma rede de classificação étnica, e muitas das vezes como os relatos apontam são chamados de “baianos” ou “paraíbas”. Esta adjetivação ocorre por vezes a contragosto do migrante (como no caso de Maria Sandra, que faz questão de afirmar seu pertencimento a Alagoas), outras vezes é apreendida como uma ferramenta construtiva de uma nova realidade cultural simbólica (o caso do senhor Expedito, proprietário do “bar dos baianos”), e por outras ainda, temos a acumulação de um repertório cultural simbólico que permite, por sua vez, aos atores da migração se denominarem um misto de ambas as localidades, e situarem-se em um entre lugar, como no exemplo do “goiabano”. Esta categoria nativa pode ser enxergada segundo uma “estratégia de subjetivação, que dá início a um novo signo de identidade e se assume como o “outro” nem goiano, nem baiano, mas goianeiro. Um sujeito que se quer inteiro, mas que não se realiza como tal coletivamente” (p. 62), utilizando-me aqui literalmente da definição de Costa (2002) para os baianeiros, e aplicando-a em contexto Inhumense.

Dialogando com Canclini (1997), as “culturas híbridas” que aqui se consolidaram ainda são atingidas pelo *status quo* da política regionalista, pautada em relações de compadrio, entre famílias de renome histórico tradicional, e que, a partir de sua participação econômica na cidade de Inhumas e em regiões circunvizinhas, alavancaram uma carreira política ainda hoje influente nos tramites públicos do executivo e legislativo locais. O revezamento do poder entre a família Balestra e a família Essado (mostrada na fala do senhor Expedito) está presente no imaginário social local, e ela nos mostra como a modernização veio, mas a “tradição” (aqui vista sobre um ponto de vista político negativo) ainda não se foi.

Pois, ainda hoje, fazer política em Inhumas é estar preso a velhas relações tradicionalistas— fugindo da acepção clássica de Arendt (2002, p.38), para quem “o sentido da política é a liberdade” —, por vezes arcaicas, e instituídas por grupos hegemonicamente estabelecidos, que se utilizam dos mecanismos que lhes são acessíveis para se perpetuarem no poder local. Não é objetivo deste trabalho se aprofundar nesta questão, mas esta aponta como

essa identidade tradicional Inhumense é poderosa, no sentido de que exclui da participação pública e mesmo do imaginário popular a importância dos migrantes e de outras minorias, aqui visualizados como subalternos na construção da cidade, ao passo que alavanca outras. Um dado que corrobora esta hipótese é a falta de representação no legislativo local de vereadores que tenham migrado do Nordeste para cá (uma exceção é o senhor Otaviano Nascimento). Como uma cidade historicamente construída por migrantes hoje os exclui e os coloca “em seu lugar”; do outro, do diferente, por vezes, do estranho; do *outsider*?

Inhumas é um município pluricultural, pluriétnico. Foi consolidado a partir de bases étnicas que por sua vez resultam de migrações, imigrações e deslocamentos massivos, transformando a cidade em um complexo emaranhado etnocultural. Se olharmos pelo viés das nacionalidades, a cidade hoje é formada por descendentes de espanhóis, italianos, portugueses, japoneses, sírio-libaneses, turcos e diversos outros. No sentido das regionalidades e estados de origem, temos: alagoanos, baianos, paraibanos, cearenses e muitos outros; isto por que me refiro aqui apenas aos migrantes da Região Nordeste. Está formada assim por um conjunto que se visualiza como dominante no sentido identitário, que desconhece as significativas identidades existentes no âmbito interno da comunidade migrante. Se analisarmos a fundo, veremos estes subconjuntos étnicos específicos e estas nacionalidades múltiplas. A identidade Inhumense (se é que essa existe) obedece uma orientação comportamental e cultural que se lhe é vista como própria, mas historicamente está ligada a um constructo cosmopolita, por fluxos intensos de imigrantes e migrantes, que apesar de serem vistos como contrastes, foram e ainda são necessários nessa construção social. A construção desta identidade municipal não parece obedecer ao mesmo nível da identidade regional. O Inhumense parece estar mais relacionado ao vilaboense ou ao goianiense, ao passo que o goiano se sente mais próximo do paulista, do mineiro, do que do nordestino; e esta comparação traz consigo o quão as identidades são relacionais.

Esta questão da identidade baiana, por exemplo, se manifesta grupalmente, mas através de uma absorção do indivíduo ao grupo no qual ele está inserido, ou é inserido neste, por meio de uma atribuição de identidade. Durhan (2004,p.32) trabalha com esta assertiva ao dizer que “a identidade passa a ser concebida como uma propriedade do grupo, projetada na pessoa”. Ao utilizar esta citação aqui, quero lembrar que, em Inhumas, a atribuição de “baiano” como uma identidade grupal é projetada nos indivíduos de forma generalizada, sendo todos enquadrados em uma noção pejorativa do “ser baiano”. Porém, a “noção de identidade possui dimensão individual e dimensão social, interconectadas como fatores de um mesmo fenômeno em diferentes níveis de realização” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976,

p.36). Maria Sandra é a “baiana” na fábrica onde trabalha, no entanto, ela nasceu em Alagoas. Dona Áurea era uma “baiana”, reconhecida tão logo que chegou pelo seu sotaque, e assim em diversos outros casos.

Outra faceta que podemos apresentar é que as memórias individuais são transformadas em memórias públicas, ao mesmo tempo que as últimas permeiam as primeiras. Por exemplo, ao entrevistar os inhumenses, ou até mesmo em conversas descompromissadas anteriores ao ligar do gravador, o que se nota é que determinados acontecimentos (sejam eles políticos, ou acontecimentos em bairros isolados, mas que de alguma forma interferem na convivência cotidiana grupal de uma determinada localidade) passam para o imaginário popular como acontecimentos volúveis à interpretação do grupo social dominante. Exemplos que apresento sobre tal questão são: o assassinato ocorrido no Setor Euradarque, o qual narrei na parte inicial da pesquisa, e a briga de “podão”, entre os dois cortadores de cana, ambos nordestinos. Deste modo:

Quando um acontecimento (...) mexe com a cabeça de um determinado grupo social, a memória de cada um de seus membros é afetada pela interpretação que a ideologia dominante dá a este acontecimento. Portanto, uma das faces da memória pública tende a permear as consciências individuais”. (BOSI, p. 21-22)

Em uma perspectiva muito parecida James (2003) continua este raciocínio:

Em um nível mais geral, também as comunidades adotam narrativas que servem para inculcar e confirmar sua integridade e coerência com o passar do tempo. Essas histórias da comunidade são criadas e aceitas pelos participantes em um processo constante de negociação entre diferentes versões. Isso indica a função essencialmente prática desse tipo de relato narrativo, servindo para aproximar a comunidade e possibilitando que esta formule ações, no presente e no futuro, baseadas em um entendimento comum do passado. A ‘memória coletiva’, assim formulada, é construída com base numa variedade de instrumentos: mitos públicos, histórias de fundação, eventos transformadores decisivos, personagens maus e bons (p. 303).

A memória pública/coletiva do Setor Euradarque sempre se lembrou da briga dos dois cortadores de cana como “a briga dos baianos”. Este acontecimento se tornou um “evento”, conforme a atribuição de Sahlin (1990, p. 15): “Um evento é culturalmente significado, ele tenciona a nossa compreensão social”; aqui, a atribuição de uma índole (e mesmo de uma cultura) violenta a um grupo passa para a história oral retratada na memória pública e individual. Esta memória é ritualizada em momentos de fofoca depreciativa. Os inhumenses concederam um juízo de valor e região ao acontecimento.

No caso do assassinato narrado na parte inicial deste trabalho, a vítima do assassinato ainda é lembrada publicamente por ser “o baiano”, de compleição física forte, que trabalhava de chapa, e que ficava “valente” quando bebia. O assassino ainda perpassa uma imagem que inspira terror. E assim foi se construindo paulatinamente a memória pública. É claro que essa construção vem de muito antes, como vimos nos casos de dona Áurea e do senhor Expedito, baianos de nascença, mas que vivem em Inhumas, destoam os nordestes, e, neste sentido, fazem um exercício de separação muito mais profundo que os moradores de Inhumas, que concebem todos os nordestinos como um só grupo, uma única cultura, um comportamento, uma culinária e assim por diante.

5.1 ‘Etnicidade/identidade étnica’ e fronteiras

Na parte anterior, referi-me ao conceito de ‘etnização’. Tal conceito pode ser melhor ancorado se melhor definirmos seu indicador básico: a etnicidade. Esta pode ser concebida de diversos vieses pela literatura antropológica. Para Cardoso de Oliveira (2000,p. 8), esta “é definida como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas”. Trazendo esta classificação para um termo mais simplificado, Cohen (1974,p.16) a situa como uma “forma de interação entre grupos culturais atuando em contextos sociais comuns”. O antropólogo norueguês Thomas H. Eriksen (1991,p. 131) aponta que:

A etnicidade é uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação: ambos os níveis sistêmicos podem ser simultaneamente compreendidos. Secundariamente, diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que possuem impacto comparativamente (*cross-culturally*) variável (...) sobre a natureza das relações sociais.

Barth (1998, p.25) sugere que uma sociedade é composta por “grupos delimitados de pessoas, ou seja, unidades étnicas que correspondem a cada cultura”, e a exposição de múltiplas histórias de vida e diferentes (des)continuidades culturais faz emergir da sociedade a fronteira cultural entre as múltiplas facetas das culturais, no caso de Inhumas, imigrantes sírio-libaneses e europeus se fundem com migrantes e com a “população nativa”. Como o autor aponta, a fronteira dinamiza as relações, construindo grupos étnicos. Os “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores: consequentemente tem como característica organizar as interações entre as pessoas”

(BARTH, 1998, p.27). Tais fronteiras não isolam as culturas em “ilhas distintas”, cada uma desenvolvendo seu modo cultural. Collaço (2017) nos mostra que “Pensar cultura como algo próprio de um grupo, geograficamente delimitado e com fronteiras, é algo distante da realidade” (p.3).

Visualizando o fenômeno das migrações de nordestinos para Inhumas, temos o que Cardoso de Oliveira (2000,p.8) chama de “condições de possibilidade de etnização”. Aponto a ideia de que como na fala do autor tal identidade étnica não é estática, ela cria uma interação entre sujeitos e grupos, estas transformações contínuas por sua vez são responsáveis por moldar as identidades, criando assim um modo de inclusão/exclusão de um determinado grupo. Apesar do fluxo de pessoas que as atravessam, as possíveis fronteiras (aqui vistas como sociais e não geográficas) entre uma cultura e outra permanecem. Apesar deste transcurso de pertencimento, as distinções são mantidas. Dialogando com Barth, Cardoso de Oliveira (1976. p. 36) efetua uma colocação que nos serve de guarida no caso Inhumense (estabelecidos) / migrantes (*outsiders*):

Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa, outras pessoas, ou grupos que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente.

Os migrantes que vêm para Inhumas são dotados de um repertório simbólico cultural, mas, ao entrarem em contato com os repertórios simbólicos culturais dos inhumenses, temos a produção de sentidos e de significados múltiplos, e nem sempre essa produção é dotada de uma empatia. Barth (2000, p 26) ressalta que:

As distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro destes sistemas não leva a sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico.

A migração é, portanto, em seus múltiplos significados, o contato de um repertório simbólico cultural com outro. Como mostrei na parte que fala sobre alimentação, vemos aqui o que aponta Collaço (2017, p.20) ao dizer que “a etnicidade se manifesta por meio da comida, elucidando pertencimentos e distanciamentos”. Conforme apontado aqui “O povo da Vanúsia” podem ser vistos como *outsiders*, a eles se delimita um modo de comer muito diverso, mas neste íterim não se pode esquecer que os alagoanos em geral não podem ser

representados pela família e o convívio do lar de Vanússia “uma vez que um grupo mesmo concebido como homogêneo abarca em seu interior inúmeras diferenças que podem estar vinculadas a movimentos mais amplos de ordem política, econômica social etc.”(Op Cit; 20). Para se criar o estabelecido é preciso um *outsider*, e vice-versa. Os repertórios simbólicos dos migrantes são mapeados a partir do momento em que os não migrantes os visualizam. Em resumo é no encontro com o outro que eu encontro a mim mesmo em um exercício de mapeamento de repertórios simbólicos.

6 CONCLUSÃO

Elias e Scotson (2000) trazem a questão dos deslocamentos migratórios em sua obra e, neste sentido, suas definições iluminam muito bem o caso de Inhumas:

Os aspectos migratórios da mobilidade social são um exemplo. Às vezes, são concebidos simplesmente como aspectos geográficos: tudo o que parece acontecer é as pessoas se deslocarem fisicamente de um lugar para outro. Na realidade, elas sempre se deslocam de um grupo social para outro. Sempre tem que estabelecer novos relacionamentos com grupos já existentes. Tem que se acostumar com o papel de recém-chegados que tentam fazer parte de grupos com tradições já estabelecidas ou que são forçados a uma interdependência com eles, tendo que lidar com os problemas específicos desse novo papel. Muitas vezes lhes é atribuído o papel de *outsiders* em relação aos grupos estabelecidos e mais poderosos, cujos padrões, crenças, sensibilidade e costumes são diferentes dos seus (ELIAS, SCOTSON, 2000, p.174).

Deste modo, a pergunta: de que forma a obra “Os estabelecidos e os *outsiders*” ilumina um caso em uma pequena cidade como Inhumas pode trazer diversas respostas que, direta ou indiretamente, pressupõem relações históricas, de classe, de identidade e de poder. A afirmação de que as pessoas deslocam grupos sociais de um lugar a outro também é complementada pelo fato de que o migrante não desloca unicamente a si e sua família a outro lugar, ele desloca todo o seu repertório cultural simbólico. Mas aqui vemos como as questões da identidade e da diferença são constructos sociais, geralmente baseados em discursos que pressupõem uma assimetria de poder entre um grupo e outro:

Elas não só são definidas como também impostas, elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas. A identidade e diferença estão, pois, em estreita conexão com a relação de poder: o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2000, p. 81)

No caso inglês, Elias e Scotson (2000) destacam a atribuição de valor humano inferior aos *outsiders*. Esta atribuição lhes era endereçada pelos estabelecidos, e isso se dava de forma aberta e direta. Mesmo eles, enquanto residentes mais recentes de Winston Parva, delegavam a si mesmos a noção de valor humano inferior ao dos estabelecidos, partindo do pressuposto que a tradição comunitária não era tão forte entre eles, já que não detinham o mesmo sentimento de pertença que os estabelecidos. Porém, essa noção de valor humano inferior, como retratada em “Os estabelecidos e os *outsiders*”, não é visível em Inhumas. Ao contrário,

o que parece existir é a noção de maior união dos grupos migrantes, muito embora a diferença retratada em questões como violência persista como um importante marcador. Em Inhumas, estabelecidos e *outsiders* existem *stricto sensu*, no sentido que Elias e Scotson (2000) dão a estes termos, mas em nosso caso existe o preconceito contra migrantes, mascarado e indireto, ou, segundo Schwarcz (1998, p. 183), como “um preconceito que só se afirma na intimidade.

Na obra de Elias e Scotson (2000), a principal categoria que fazia com que estabelecidos se vissem em uma relação privilegiada em detrimento dos *outsiders* era o tempo de residência em Winston Parva. O sentimento de pertença era mais forte no caso das famílias mais antigas da comunidade. Na presente pesquisa, podemos associar a noção de ‘pertencimento há mais tempo’ com o “sentir-se Inhumense” em um sentido tradicional, o que por sua vez tem a ver com a construção de uma identidade ligada aos grupos que estiveram há mais tempo em uma classe privilegiada. Por exemplo: a lógica social suprime a noção de importância da família Campos (mesmo que a senhora Áurea de Souza Campos resida em Inhumas há mais de 60 anos), ao passo que eleva o *status* da família Nascimento, já que seu principal expoente tem maior representação política e pública.

Os migrantes nordestinos em Inhumas são predominantemente uma minoria, vista como uma classe que se posiciona em uma ordem de subordinação (BALANDIER, 1993). Mas isso não significa que estes se enxerguem como um grupo de valor humano inferior, como no caso dos *outsiders* de Elias e Scotson (2000). Como grande parte dos relatos apontam, aos migrantes que vivem em Inhumas, os atributos dirigidos a si mesmos são outros: honestidade, disposição para trabalhar, coragem de deixar a terra de origem e de enfrentar os imponderáveis. Todas estas adjetivações são feitas pelos entrevistados em geral, e mesmo por aqueles Inhumenses que consideram os migrantes um “povo diferente”.

Essa possível “troca simbólica” (MAUSS, 1974) de atribuições existe dentro do grupo dos migrantes que vivem em Inhumas há mais tempo, e se dá pela adjetivação; é reconhecível que são vistos como unidos, corajosos e trabalhadores. O que existe também é a atribuição da diferença e da identidade dos estabelecidos (inhumenses) aos *outsiders* (migrantes). Mas aqui os *outsiders* não se enxergam como tal, o que se configura em uma via de mão única à noção de estabelecidos e *outsiders* se notarmos que os Inhumenses se consideram dotados de uma combinação singular de tradição e identidade, a qual lhes coloca em uma ordem mais alta em termos sociais. Como as entrevistas relatam, é unanimidade que os migrantes querem permanecer na cidade, incorporando-se definitivamente a seus quadros.

Uma outra interpretação é a de que eles se sentem integrados mais à cidade de Inhumas que aos moradores inhumenses, e aqui reside uma diferença. Uma explicação desta

questão se dá, por exemplo, pela localização geográfica onde residem. Relatei que os dois setores que nos dias atuais mais recebem migrantes são o Parque Santa Rita e a Estrada Carreira, extensão do Setor Euradarque. Essa proximidade familiar e afetiva dá uma noção mais coesa e integrada do grupo e apesar deste grupo não ser representado na cidade por uma comunidade nordestina, por exemplo, os migrantes talvez se sintam mais bem acolhidos dentro de um espaço familiar próximo, ou próximos de pessoas as quais tenham passado pelos mesmos processos de chegada e busca de integração que eles; como é o caso dos migrantes que vem por relações de amizade e não relações familiares. Isto configura dizer que os migrantes estão se integrando mais à cidade que necessariamente aos moradores.

A cidade é a responsável por acolher estas pessoas, a noção de espaço é diferente das noções das individualidades. O migrante apreende mais facilmente a ideia de que poderá se integrar bem à cidade, da mesma forma que aqueles que vieram antes deles o fizeram, e neste difícil momento de decisão, visualizam as oportunidades de emprego e de uma possível mudança de vida, e que a cidade já ofereceu a outros que passaram pelo mesmo dilema, e conseguiram melhorar sua condição financeira.

A partir daqui, emana-se outra questão, a econômica. O fato de que a melhoria financeira de vida, bem como as mudanças estruturais na família que esta melhoria pressupõe, pode trabalhar em favor da ideia de que, “a partir do momento em que eu comecei a modificar minha trajetória através do trabalho, e este me modificou, não sou mais um migrante que chega apreensivo do futuro que me aguarda”. Vanúsia e Maria Sandra tem um trecho de suas falas em comum; “o que eu tinha quando cheguei e o que eu tenho hoje”. Relatei que ambas chegaram à cidade em condições financeiras muito parecidas. E nos dias atuais ambas têm acesso às transformações em “carne e osso” que o dinheiro traz (NEIBURG, 2010, p. 6) surge daí a importância de vincular análises da antropologia da economia aqui. Elas sabem de seu local de pertencimento, e, no entanto, não querem voltar para lá, a não ser que fiquem ricas. De certa forma, a cidade as acolheu e as modificou. O senhor Expedito, proprietário do Bar Beira-Rio (ou “bar dos baianos”) também relata essa sua mudança estrutural de vida.

Neste contexto, o trabalho e o trabalhar são parte importante do processo de estabelecimento. O que é unanimidade entre todos os migrantes que entrevistei, não apresentam o desejo de voltar a seus locais de origem (a não ser se o fizerem quando estiverem ricos), mas de ficar na cidade, e trabalhar é uma forma não apenas de melhorar de vida, é uma forma de se integrar e de ser aceito a este meio.

Destaquei anteriormente o meu papel enquanto pesquisador e como uma espécie de ‘ativador de memórias’. O silêncio acerca dos possíveis preconceitos sofridos pelos migrantes

pode apontar outras questões também. Meu lugar de pesquisador é Inhumense. Dentro do grupo dos “outsiders” eu sou visto como um “estabelecido”. Eu sou membro do local para onde eles vieram “ganhar a vida”. Meu lugar de pertencimento aciona seus mecanismos de “defesa”. Hermeneuticamente falando, não cabe ao migrante falar sobre as formas de tratamento às quais ele está submetido na cidade, ao menos não a mim. Eu sou parte de outro grupo, como interlocutor, há certas noções às quais eu devo ser preservado. O migrante que chegou à cidade e que está se integrando não pode “se dar ao luxo de reclamar” e apesar de muitas de suas “âncoras simbólicas” (GUPTA; FERGUSON, p.36, 2000) e de seu *ethos* cultural ainda estarem presas ao estado de origem, as suas demandas são outras, como projeto de vida, estabilização financeira, mobilhar a casa, ou apenas comer melhor.

Além do mais, quando me apresento enquanto pesquisador, fica aparente que os entrevistados revisam mentalmente o que dizer. O agenciamento de suas falas, ou a tentativa de uma organização do que dizer, torna por vezes inconsistente a resposta de que não sentem o preconceito por serem nordestinos. Esta fala sinaliza em direção oposta quando fica evidente a tentativa de diferenciação, e mesmo de subordinação às quais os migrantes são vistos e como retratam isso: baianos, sotaque estranho, bravos, etc. A ‘simples’ expressão “baianos” como enquadramento geral de um grupo já responde muito acerca deste preconceito, pois, como vimos, carrega consigo diversas outras noções historicamente estereotipadas. Muitas vezes, antes de ligar o gravador, muitos pediam um tempo para pensar no que dizer, e me direcionavam perguntas acerca de como seriam as entrevistas.

Mas, o motivo para manter silêncio acerca dessa possível relação preconceituosa se dá, portanto, pelo fato de que meus interlocutores me veem como um veiculador de notícias e não seria nada bom se os inhumenses soubessem que os migrantes estão reclamando da forma com que são tratados, tendo em vista que “eles não estão em casa”, mas os Inhumenses estão, e portanto, eles podem falar. Este silêncio sobre o preconceito, como sinaliza Pollack (1989, p. 5), torna-se “um reflexo de proteção da minoria”. O preconceito dirigido a eles não é um preconceito racial no sentido tão debatido pelas ciências sociais por autores como Gonzales (1984), Nascimento (2014) ou Guimarães (2006), dentre vários outros, que refletem os debates das relações raciais desde o freyreano Brasil da democracia racial, ou da famosa definição de Florestan Fernandes (1972), afirmando “que tem preconceito de ter preconceito”, tendo em vista que a maioria dos entrevistados não é negra. Mas é um preconceito de outra ordem, mais sutil, mais direcionado às minorias, neste caso, aos migrantes nordestinos.

Por mais que não se trate de um preconceito racial, como aponta Guimarães (2006), os termos “baianos” e “paraíba”, e mesmo “nordestinos”, em seu sentido negativo, articulam

noções raciais. Bem como o trabalho na lavoura, ou braçal, que desde os tempos da escravidão é associado aos negros. Nas palavras de Gilberto Velho (1981,p.16): “A divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam categorias sociais distinguíveis com continuidade histórica”. Chamar os migrantes pela alcunha de “nordestinos”, “baianos” ou “paraíba” carrega todas estas noções, por mais que a cor da pele de todos os meus entrevistados não seja escura (o que de fato não é), e, tampouco eles ou os estabelecidos se definam enquanto afrodescendentes. O que se busca aí é uma forma de rebaixamento do *outsider* e, conseqüentemente, de elevação de quem faz a fofoca depreciativa. Além do mais, chamar estes migrantes de “baianos”, “paraíba” ou “nordestinos” é uma forma de metonímia, generalizar parte do Nordeste em poucas características, movimento próprio do processo de estereotipação (HIRANO, 2013). Nega-se assim a possibilidade destes migrantes serem vistos enquanto individualidades e trajetórias complexas. Reduzem-se assim histórias pessoais complexas a velhas atribuições aos nordestinos enquanto pobres, deslocados, por vezes, famintos, boias frias. Além das atribuições fenotípicas: “mais pequenos”, “da fala enrolada” (sotaque) “cabeça chata”, e outras.

Além do mais, ao chamar todos os migrantes de baianos, sub-repticiamente os inhumenses articulam em seu discurso o que Schama (1996) destaca como imagem mental³⁵, que inconscientemente associa a região de pertencimento a suas características geográficas e sociais em um sentido rotulado. Ao fazer este exercício que é ao mesmo tempo identitário e hierarquizante vemos que o imaginário social Inhumense aciona uma série de signos representacionais acerca da “baianidade” e a situa em descompasso com uma ‘inhumesidade’. A representação construída sobre esta realidade englobou e engloba também a identidade de todos os que vivem na região nordeste. É desta forma que a imagem mental é articulada. Neste processo a complexidade identitária inerente aos diversos indivíduos bem como as suas diferentes representações são subsumidas de acordo com uma estruturação narrativa hegemônica.

Outro diálogo possível para além do estereótipo e dos preconceitos aos quais os migrantes nordestinos em Inhumas são vítimas, dialoga com a ideia de estigma aos moldes propostos por Goffman (1980). Para este autor criamos expectativas normativas, pré-estabelecidas em nosso imaginário social diante dos sujeitos que nos são apresentados.

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada

³⁵Trata-se aqui de uma construção provinda de Simon Schama (1996). O termo Imagem mental afirma que internamente ao discurso, a representação acerca dos locais de pertencimento é acionada, de modo que formam uma paisagem construída pela mente a partir de parâmetros sociais.

uma dessas categorias: Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com "outras pessoas" previstas sem atenção ou reflexão particular. Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua "identidade social" (p. 5).

De acordo com este mapeamento de uma possível identidade virtual normatizada pelo meio que nos cerca, o autor sugere que deslocamos os indivíduos para uma visão grupal na qual este será prejudicial a este indivíduo no decorrer de sua trajetória. Deste modo visualizo que os inhumenses ao estabelecer visões grupais acerca dos migrantes, distinguindo-os como baianos ou paraíba, estão consolidando um conjunto de fatores os quais terão interferência direta na convivência familiar e nas sociabilidades destes sujeitos. Como vimos esta construção se dá cotidianamente: “Dou por estabelecido, então, que os contatos aparentemente causais da vida quotidiana podem, ainda assim, constituir algum tipo de estrutura que prende o indivíduo a uma biografia e, isso a despeito da multiplicidade de eus que o papel e a segregação de audiências lhe permitem” (Goffman, 1980, p.84).

Deste modo o autor nos chama atenção para o modo pelo qual os detalhes de nossa interação rotineira estão tão presos a um ciclo de pormenores, que não nos atentamos para a complexidade e extrema importância de analisarmos profundamente as relações humanas, de algum modo tentei apontar esta construção dia-dia, e de como ela consolida hierarquias sociais, através das fofocas, das atribuições de diferenças e identidades, que por sua vez apontam para a construção de preconceitos, estereótipos e em ultima instancia estigmas acerca de grupos vistos como minorias.

A inexistência de uma associação de moradores migrantes na cidade também pode responder em partes pelos motivos deste silenciamento. Um órgão com representatividade das demandas sociais dos migrantes poderia abrir leque para questões mais profundas, como, por exemplo, as questões trabalhistas (que não é algo surgido agora) referentes ao não recebimento de muitos dos direitos destes trabalhadores. Uma associação de migrantes na cidade poderia, também, manifestar-se culturalmente, resgatando a memória e a importância dos migrantes nordestinos na construção da cidade e (re)afirmando a identidade cultural de seus diferentes grupos, e as assimetrias entre as relações entre inhumenses e migrantes ficariam mais evidentes.

A migração para Inhumas teria então novo amparo, e novo ‘ancorar-se’, mais bem estruturado, o que configuraria um intercâmbio, utilizando os termos de Woortmann (2014,p.15), um “fator de agregação”, pois os envolvidos no processo migratório

encontrariam o que a autora chama por “áreas de referência de identidade”, definidas como: “o que se depreende dos dois resumos de trajetórias de migração incluídas como anexo, na qual os atores sociais ao mesmo tempo que criam “ilhas de identidade”, também circulam, migram, de uma para outra”. O que se questiona é o porquê da não criação desta comunidade. Um órgão desta envergadura teria o poder a longo prazo de colocar em cheque a ordem social de estabelecidos e *outsiders* que se configura na cidade.

As admoestações comumente dirigidas aos migrantes nordestinos em Inhumas, como “baiano”, “violento”, “brigador”, “bravo” e outras são marcadores sociais importantes, que situam os migrantes em “seu lugar”, e além do mais trabalham em conjunto com “mecanismos mudos”, usando o termo de Cardoso de Oliveira (2000), que os coloca em serviços vistos como menos qualificados. A cidade ou a terra Inhumense é um destes marcadores, que opera psicologicamente com a ideia de que nós (inhumenses, estabelecidos) somos filhos da terra, enquanto eles (migrantes, *outsiders*) são os recém-chegados, os deslocados. O sotaque também atua como marcador importante nesta diferenciação. E, por último, temos o ‘nós’ e os ‘outros’ aqui vistos com um caráter crítico, “marcadores do jogo de exclusão inclusão que expressa à natureza da identidade contrastiva” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 15), o ‘nós’ e os ‘outros’, o ‘nós’ e o ‘eles’, ou “aquele povo”, termos que podem ser observados em diversas falas aqui transcritas e são expoentes implícitos ou explícitos de vários operadores simbólicos, que por sua vez sugerem um marcador de diferença entre realidades diversas.

7 EPÍLOGO

Em um clássico da literatura americana sobre a migração, Steibenck (2010) utiliza o exemplo de uma tartaruga atravessando uma rua como metáfora da luta e da travessia de trabalhadores que, na década de 1930, deslocaram-se de sua região de origem para outras regiões, sendo vítimas de diversos processos de estigmas, estereótipos e preconceitos:

A margem da estrada, uma tartaruguinha avançava indolente rumo ao nada, carregando seu casco abobadado sobre a relva. Seus grossos pés adornados por unhas amareladas açoitavam lentamente o capim, e não pareciam caminhar, mas guindavam e arrastavam o peso de seu casco (...) os olhos ameaçadores olhavam fixos para frente. Atravessou a relva, deixando uma trilha batida atrás de si, e a colina que nada mais era que a elevação da estrada, ergueu-se a sua frente. A pequena tartaruga parou um instante, a cabeça no alto. Piscou, olhou para cima e para baixo. Por fim começou a escalar a colina (STEIBENCK, 2010, p. 21).

Rememorando as falas de meus entrevistados, visualizo suas trajetórias específicas, a estrada lhes acenando adiante, representando tudo e ao mesmo tempo nada, sobre seus pés calosos açoitavam as léguas, vencendo-as. Traziam nas mãos ásperas o anseio de com elas construir seu projeto de vida, com sua bagagem material e simbólica-cultural nas costas, os olhos fixos à frente perscrutando o futuro incerto que se encontrava depois da próxima travessia, à frente, sempre à frente.

8 REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México D.F.: Cultura libre, fondo de cultura económica, 1993.
- ANDRADE, T. A.; SERRA, R. V. (Org.). **Cidades médias brasileiras**. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. 239 p.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda. História, memória e esquecimento: implicações políticas. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, Portugal, n. 79, p. 95-111, dez. 2007.
- APPADURAI, Arjun. The production of locality. In: FARDON, R. (Ed.) **Counterworks: managing the diversity of knowledge**. Londres: Routledge, p. 208-229.
- _____. **Modernity at large**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 240 p.
- ARTIÈRES, Philippe. **Arquivar a própria vida**. Estudos históricos. Ed. 21. 1998.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de campo**. São Paulo, v. 3, n. 3, p. 107-131, mar. 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605/54721>>. Acesso em: 04 fev. 2017.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTINGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. 2. reimp. São Paulo: UNESP, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: _____. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERTAUX, Daniel. **Destinos pessoais e estruturas de classe: para uma crítica da antropologia política**. Rio de Janeiro. Zahar, 1976.
- BERTRAN, Paulo. **Uma introdução à história econômica do Centro-Oeste do Brasil**. Goiânia: UCG; Brasília: CODEPLAN, 1988.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BILAC, E. D. Arranjos domésticos e condição migratória. In: PATARRA, N; BAENINGER, R.; BÓGUS, L. M.; JANUZZI, P. (Org.) **Migrações, condições de vida e dinâmica urbana: São Paulo 1980-1993**. Campinas, SP: UNICAMP/IE, 1997. p. 177-268.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta M. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

BRITO, Fausto. **As migrações internas no Brasil**: um ensaio sobre os desafios teóricos recentes. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2009. 20 p. (Texto para discussão n. 366).

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro. Ouro sobre azul, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. 118 p.

_____. Os (des) caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 42, 2000.

CENTROALCOOL S.A. Departamento de recursos humanos. Inhumas, GO: 2016.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes. 1998.

CHAUL, Nasr. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Tese (Doutorado em História) São Paulo: USP, 1995.

_____. A identidade cultural do goiano. **Ciência e cultura**, v. 63, n. 3, São Paulo: 2011.

CLOUTIER, Jean. **A era de EMEREC**. Lisboa: Ministério da Educação e Investigação Científica – Instituto de tecnologia Educativa, 1975. 257 p.

COHEN, Abner. Introduction: the lesson of ethnicity. In _____. (Ed.). **Urban ethnicity**. Londres: Travistock publication, 1974. 391 p.

COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. **Sabores e memórias**: cozinha italiana e construção identitária em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22022010-125038/pt-br.php>>. Acesso em: 8 fev. 2017.

_____. **O encontro entre o tradicional e o novo**: autenticidade e restaurantes na cidade de São Paulo. In: Tessituras, v.1, pp 191-221, 2013.

_____. **“restaurantes de comida rápida em praças de alimentação de shopping-centers: soluções a moda da casa”**. Dissertação de mestrado defendida pelo departamento de Antropologia social da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo- FFLCH/USP, 2003.

_____. Os distintos sentidos de cultura e suas implicações na produção recente sobre a alimentação e o comer. (No prelo). 2017.

CONTRERAS, Jesus & GRACIA-ARNÁIZ, Mabel. **Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas**. Barcelona: Ariel, 2005.

COSTA, Emília Viotti. **Da senzala à colônia**. São Paulo: UNESP, 1997.

COSTA, João Batista de A. **Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais**. Sociedade e cultura, V. 5, N. 1. 2002.

COYLE, Diane. **Sexo, drogas e economia: uma introdução não-convencional à economia do século 21**. Tradução Melissa Kassner. São Paulo: Futura, 2003.

DANTAS, Maria Isabel. Doce dádiva: a festa do chouriço. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

DAWSEY, John C. *De que riem os boias-frias? Diários de antropologia e teatro*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

DOS SANTOS, A. **Antropologia do parentesco e da família**. Lisboa: Instituto Piaget. 2006. 272 p.

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).

_____. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas In: **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. CARDOSO, Ruth (Org). 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2004. 156 p.

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.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. **Man: Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 26, n. 1, p. 127-144, mar. 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. E. "Social anthropology: past and present", *Man*, 50 (198): 118-124. 1962.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972. 285 p. (Série Corpo e Alma do Brasil, n. 36).

FISCHLER, Claude. **L'Honnivore**. Paris: Édition Odilec Jacob, 1990.

FUKUGAWA, Luiz Carlos et al. **Panorama da migração em Goiás**. Goiânia: Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos, 2015.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A cultura do eu**. Palestra apresentada na Universidade de Berkeley, EUA, 1983.

GEERTZ, Clifford. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005, p.11-41.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada**. Brasil, Zahar. 1980.

GOIÁS (Estado). Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Científico e Tecnológico e de Agricultura, Pecuária e Irrigação (SED). **Goiás é líder nacional na geração de empregos no primeiro semestre do ano**. Goiânia, 2015. Disponível em: <<http://www.sed.go.gov.br/post/ver/200500/goias-e-lider-nacional-na-geracao-de-empregos-no-primeiro-semester-do-ano>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

GOLGHER, André Braz. **Fundamentos da migração**. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2004.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, São Paulo, Anpocs, p.223-244. 1984.

GROSSI, Miriam. Introdução: na busca do outro, encontrar-se a si mesmo. In: _____ (Org.). **Trabalho de campo & subjetividade**. Publicação do grupo de gênero & subjetividade do laboratório de Antropologia do programa de pós-graduação em Antropologia Social. Florianópolis, SC: Ed. Cláudia Lago, 1992.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. O preconceito contra os baianos. Comunicação oral. Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos – LASA, 22., 2000, Miami. Sessão: Lo afro enAmerica Latina: debates sobre cultura, política y poder. **Anais**. Miami: Latin American Studies Association, 16-18 mar. 2000.

_____. Depois da democracia racial. **Tempo social: revista de Sociologia da USP**, v. 18, n. 2, p. 269-287, 2006.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio A. (Org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 30-49.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomáz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, p. 7-39. abr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 fev. 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos tribunais, 1990. 189 p.

HIRANO, Luis Felipe Kojima. **Uma interpretação do cinema brasileiro através de Grande Otelo: raça, corpo e gênero em sua performance cinematográfica (1917-1993)**. 2013. 450 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

IBGE. **Sinopse do censo demográfico 2010: Cidades, Goiás**. Brasília, DF, 2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/painel/>>. Acesso em: 5 fev. 2017..

IBGE. Cidades: Goiás, Inhumas: produção agrícola municipal – lavoura permanente – 2014. Ferramenta *online* para se obter informações sobre todos os municípios do Brasil. Produzido em parceria com os Órgãos Estaduais de Estatística, Secretarias Estaduais de Governo e Superintendência da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA. Brasília: 2014a. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/951V>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

IBGE. Cidades: Goiás, Inhumas: produto interno bruto dos municípios – 2014. Ferramenta *online* para se obter informações sobre todos os municípios do Brasil. Produzido em parceria com os Órgãos Estaduais de Estatística, Secretarias Estaduais de Governo e Superintendência da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA. Brasília: 2014b. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/1TT92>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

IBGE. Cidades: Alagoas, Maceió: produto interno bruto dos municípios – 2014. Ferramenta *online* para se obter informações sobre todos os municípios do Brasil. Produzido em parceria com os Órgãos Estaduais de Estatística, Secretarias Estaduais de Governo e Superintendência da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA. Brasília: 2014c. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/1TWBG>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

INGOLD, Tim. 1988 debate: Social Anthropology is a generalizing science: introduction. In: INGOLD, Tim (Ed.). **Key debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996. p. 15-17.

JAMES, D. **Contos Narrados nas Fronteiras: A história de Doña Maria, história oral e questões de gênero**. In: BATALHA, C. H. M.; SILVA, F. T.; FORTES, A. (Org.). **Culturas de classe**. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

KROEBER, A. **The nature of culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru/SP: EDUSC, 2002.

LASH, Scott; URRY, John. **Economy of signs and space**. Londres: Sage, 1994. 360 p.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de. **O desencanto do oeste**. Editora da UCG. Goiânia, 2001.

LINS RIBEIRO, Gustavo. **O Capital da Esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

LINS RIBEIRO, Gustavo. Goiânia, Califórnia: vulnerabilidade, ambiguidade e cidadania transnacional. **Série Antropologia**, Brasília, v. 235, p.1-22, 1998. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie235empdf.pdf>>. Acesso em: 5 fev. 2017.

LYRA, Maria Rejane Souza de Britto. Sulanca X Muamba: rede social que alimenta a migração de retorno. **São Paulo em perspectiva**, São Paulo, v. 19, n. 4, p. 144-154, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392005000400010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 fev. 2017.

MAIA, Rui Leandro. Migrações e redes de relações sociais em meio urbano: um exemplo a partir do Porto. **Revista de Demografia Histórica**, v. 20, n. 1, p. 53-80, 2002.

MACIEL, Lidiane M. O sentido de “melhorar de vida na cidade”. In: BAENINGER, Rosana (Org.). **Populações e cidades, subsídios para o planejamento e para as políticas sociais**. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Brasília: UNFPA, p. 223-237, 2010. 304 p.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. 349 p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas e As técnicas do Corpo In *Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia* (tradução Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naif. 2003.

MENNEL, Stephen; MURCOTT, Anne & VAN OTERLOO, Anekke. **The sociology of the food**. Londres: Sage publications, 1992.

MENEZES, M. A. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses migrantes**. Rio de Janeiro; João Pessoa: RelumeDumará; João Pessoa, PB: EDUEPB, 2002. 249 p.

MIRAGLIA, Paula Renata. **Cosmologias da violência: entre a regra e a exceção – uma etnografia da desigualdade em São Paulo**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MOREIRA, C. O.; ABDALLA, M. L. S.; NASCIMENTO, O. R. (Org.). **Inhumas: identidade e progresso**. 1. ed. Goiânia: Kelps, 2008. 151p

MOREIRA, Gleidsom de O. **Metáforas do progresso: a dinâmica municipal**. Kelps, Goiânia. 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. Meu negro interno. In: RATTIS, Alex; GOMES, Bethania N. (Ed). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Salvador: Ogum's Toques Editora, 2014.

NASCIMENTO, Otaviano Ribeiro. **Plataforma de um idealista sonhador**. Goiânia: Kelps, 2012.

NEIBURG, Federico. Os sentidos sociais da economia. **Horizontes das ciências sociais no Brasil-Antropologia**. São Paulo: ANPOCS/Barcarolla/Discurso Editorial, p. 1-34, 2010.

_____. A sociologia das relações de poder de Norbert Elias. In: 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. p. 7-12.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História:** revista do programa de estudos pós-graduados em História do departamento de História da PUC-SP, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Existe violência sem agressão moral? **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 135-146, jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 fev. 2017.

ORTNER, Sherry. Teoria na Antropologia desde os 60. In: **Mana**, 17(2), 2011.

PACHECO, Sandra Simone Moraes. O hábito alimentar enquanto comportamento culturalmente produzido. In: FREITAS, M. C. S. de; FONTES, G. D. A.; OLIVEIRA, N. de. (Org.) **.Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura**. Salvador: EDUFBA, 2008.

PALACIN, Luiz; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás (1722-1972)**. 6. ed. Goiânia: UCG Editora, 1994. 122 p.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995. 180 p.

_____. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: em 5 fev. 2017.

PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. (Org.). **Honra e vergonha:** valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.

_____. **The fate of Shechem or the politics of sex:** essays in the anthropology of the Mediterranean. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

PINA CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. **Gente livre:** consideração e pessoa no baixo sul da Bahia. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. 159 p. (Antropologia hoje).

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n.10. p 200-2012, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História:** revista do programa de estudos pós-graduados em História do departamento de História da PUC-SP, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

_____. O Massacre de Civitella Val diChiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luta e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, p. 103-130, 1996.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, 1950.

RAMOS, H. de C. **Tropas e Boiadas**. Goiânia. Ed: UFG: Fundação cultural Pedro Ludovico Teixeira, 1998.

RISÉRIO, Antonio. A Bahia com H. In: REIS, J. J. (Org.) **Escravidão e invenção da liberdade**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 143-165.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. **Historical metaphors and mythical realities**. Michigan: Michigan Press, 1986.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras; Cia de Bolso, 2010.

SASSATELLI, Roberta. **Contestação e consume alternativo**: a moralidade política da comida. In: Tessituras, v.3, n.2, 2015.

SCHAMA, Simon. Paisagem e memória. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 72, p. 119-135, jul. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002005000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em fev. 2017.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, c2012. 147 p.

SIGAUD, Lygia. A percepção do salário entre os trabalhadores rurais. In: SINGER, P.; PINSKY, J. (Org.). **Capital e trabalho no campo**. São Paulo: Hucitec, 1977. p. 49-67.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: UNESP, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, 133p.

SILVA, Uvanderson Vitor da. **Velhos caminhos, novos destinos**: migrante nordestino na região metropolitana de São Paulo. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé, OELZE, Berthold (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora da UNB, 1998.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

STEINBECK, John. **As vinhas da ira**. Best bolso, 2ª edição, Rio de Janeiro, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto:** as ficções persuasivas da antropologia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose:** antropologia das sociedades complexas (3a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

VETTORASSI, Andréa. **Mapas afetivos: recursos metodológicos baseados na história oral e reflexões sobre identidades espaciais e temporais em estudo sociológico.** História e Cultura, Franca, v.3, n.3 (Especial), p. 155-176, dez. 2014.

VOM SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. FARIA FILHO, Luciano Mendes (Org.). **Arquivos, fontes e novas tecnologias:** questões para a história da educação. Campinas-SP: Autores Associados, 2000.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac & naif, 2010.

WOORTMANN, Ellen F. Migração, família e conhecimentos tradicionais. **Vivência:** revista de antropologia. Natal, RN, v.1, n. 43, p.13-27, 2014.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). **A aventura antropológica:** teoria e pesquisa. 4. ed. São Paulo: Paz e terra, 2004. p. 107-125.

ANEXOS

Anexo A – Tabela dos entrevistados

Nome	Local de origem	Setor onde reside	Ofício	Idade ao ser entrevistado(a)
Áurea de Souza Campos	Santana dos Brejos-BA	Parque São Jorge	Aposentada	77 anos
Cícero Honorato da Costa	Maceió-AL	Parque Santa Rita	Trabalhador rurícula	57 anos
Cleide Montanini Campos	Inhumas-GO	Panorama parque	Professora	52 anos
Expedito Rosa de Almeida	Uruçuca-BA	Residencial nosso teto	Aposentado	74 anos
Gilberto Chalub Abdala	Inhumas-GO	Setor dos Bancários	Aposentado	61 anos
Idelma Aparecida de Oliveira Ferraz	Inhumas-GO	Setor Euradarque	Costureira	50 anos
Iodemar Mendanha	Inhumas-GO	Setor Euradarque	Aposentado	52 anos
Maria Sandra dos Santos	Maceió-AL	Parque Santa Rita	Funcionária de uma fábrica de temperos	37 anos
Otaviano Ribeiro Nascimento	Inhauma-BA	Centro	Aposentado	87 anos
Paulo José Batista	Maceió-AL	Centro	Trabalhador rurícula	36 anos
Roseane Pereira da Silva	Maceió-AL	Vila América	Desempregada	31 anos
Ruth Joanini Baraghati	Inhumas-GO	Parque Santa Rita	Pensionista	56 anos
Tatiany Cardoso	Inhumas-GO	Setor Euradarque	Designer de moda	31 anos
Vanúsia dos Santos	Maceió-AL	Parque Santa Rita	Empregada doméstica	41 anos