

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

GABRIELA FALCÃO DO COUTO ALVES

O OCEANO ENTRE BAÍAS:
fluxos identitários de baianos em travessia

Niterói

2021

GABRIELA FALCÃO DO COUTO ALVES

O OCEANO ENTRE BAÍAS:
fluxos identitários de baianos em travessia

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em
Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial à obtenção do Grau de Bacharela em
Produção Cultural.

Orientadora Acadêmica
Prof^ª. Dr^ª. Ana Lúcia Silva Enne

Niterói
2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

A474o Alves, Gabriela Falcão do Couto
O oceano entre baías : fluxos identitários de baianos em
travessia / Gabriela Falcão do Couto Alves ; Ana Lucia Silva
Enne, orientadora. Niterói, 2021.
111 f. : il.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Produção
Cultural)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e
Comunicação Social, Niterói, 2021.

1. Identidade. 2. Identidade cultural. 3. Migração. 4.
Hibridização. 5. Produção intelectual. I. Enne, Ana Lucia
Silva, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Arte e Comunicação Social. III. Título.

CDD -



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PRODUÇÃO
CULTURAL

ATA DA SESSÃO DE ARGUIÇÃO E DEFESA DE TRABALHO FINAL II

Ao vigésimo nono dia do mês de Abril de 2021, às quatorze horas, realizou-se de forma remota (online), excepcionalmente, em conformidade com a Decisão N^o. 100/2020 de 21/05/2020, do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal Fluminense, a sessão pública de arguição e defesa do Trabalho Final II intitulado “**O oceano entre baías: fluxos identitários de baianos em travessia**”, apresentado por **Gabriela Falcão do Couto Alves**, matrícula 117033008, sob orientação do(a) Prof(a). Dr^a. Ana Lucia Silva Enne.

A banca examinadora foi constituída pelos seguintes membros:

1^o Membro (Orientador(a)/Presidente): Dr^a. Ana Lucia Silva Enne

2^o Membro: Dr^a. Marina Bay Frydberg

3^o Membro: Dr^a. Ohana Boy Oliveira

Após a apresentação do(a) candidato(a), a banca examinadora passou à arguição pública. O(a) discente foi considerado(a):

Aprovado

Reprovado

Com nota final após arguição:

10,0 (dez)

E para constar do respectivo processo, a coordenação de curso elaborou a presente ata que vai assinada pelo presidente da banca:

Presidente da Banca

AGRADECIMENTOS

À minha guiança, pela proteção, pelos reequilíbrios e, sobretudo, pela paciência.

À minha mãe, Orane, e ao meu pai, Luis Fernando, pela confiança, pelo apoio, pela coragem. Ao meu irmão, Rígel, por abrir caminhos. À minha família, pela paixão pelos estudos, pela curiosidade, pela vontade de mundo.

À Bahia, meu primeiro leito, que me criou e me fez, e aos fluxos que encorpam e encorpam minhas águas, sobretudo a Paulo, Kaio, Julia, Carla, Amanda e Rodolfo. A Kaio, um agradecimento especial pelas transcrições das entrevistas e pelas trocas sobre migrações.

Ao Rio de Janeiro, meu segundo leito, que me recebeu e me faz, e aos fluxos que aqui encontrei, principalmente os das repúblicas onde morei, da Corpos no Mundo, dos pores do sol na orla do Gragoatá, dos almoços na praia do IACS, dos rolês na Cantareira e na Lapa, da praia do Sossego e, recentemente, do grupo de estudos sobre Nordeste.

Ao meu companheiro, Filipe, pelas águas de baía: delicadeza, calma, acolhimento; onde o meu mar agitado encontra abrigo.

Aos fluxos entrevistados, por concederem as suas histórias para esta pesquisa. Agradeço a abertura e a confiança.

À Solange, minha terapeuta junguiana, e à Fernanda, minha terapeuta holística, por iluminarem caminhos.

Às vogais abertas da música brasileira, pela íntima compreensão na confluência e nos meandros, e pela esperança de uma nova nascente. Agradeço principalmente a Belchior, à saudosa Scambo, aos Doces Bárbaros, ao Grande Encontro e Josyara.

E, é claro, à professora Ana Enne, que aceitou me orientar em plena sexta-feira 13 do decreto de quarentena no Rio de Janeiro. Em meio ao confinamento pandêmico, Ana me ofereceu liberdade na feitura desta monografia. Agradeço.

É necessário sair da ilha para ver a ilha. Não nos vemos se não saímos de nós.

José Saramago

Passa-se com a alma algo semelhante ao que acontece à água: flui. Hoje está um rio. Amanhã estará mar.

José Eduardo Agualusa

RESUMO

Como o curso de um rio, a identidade flui por fozes, leitos, confluências, meandros e nascentes. Costurando diferentes vozes, o presente trabalho mergulhou nos fluxos identitários de sete baianos que migraram para o Rio de Janeiro com o intuito de fazer um curso de graduação na Universidade Federal Fluminense. As águas desta pesquisa permeiam: as construções da baianidade e da carioquice, ambas com forte apelo turístico e mercadológico; os primeiros choques culturais e as negociações feitas entre as identidades pelos baianos em território fluminense; as hibridizações culturais; a xenofobia; e os atravessamentos de outras identidades no processo de adaptação ao novo território, na vivência do entre-lugar e na autopercepção dos sujeitos, com enfoque em raça e gênero. A metodologia utilizada bebeu de entrevistas, levantamento bibliográfico e da escrivência, com relatos de experiências pessoais da autora. Este trabalho mostrou a forte identificação dos soteropolitanos com a baianidade e que a heteroidentificação de baianos no sudeste passa não só pelo sotaque, mas também pela raça.

Palavras-chave: identidade; cultura; baianidade; carioquice; migração; hibridização; xenofobia.

ABSTRACT

As the course of a river, identity flows through mouths, confluences, meanders and sources. Merging different voices, the present work immersed itself in the identity displacements of seven people from the state of Bahia, in Brazil, who migrated to Rio de Janeiro to take an undergrad course at Fluminense Federal University. The waters of this research permeate: the constructions of identities of people from Bahia and Rio de Janeiro states, both with a strong tourist appeal; the first cultural shocks and negotiations made between identities by people native from Bahia in Rio de Janeiro's territory; cultural hybridizations; xenophobia; and the intersectionality of other identities in the process of adapting to the new territory, in the experience of in-between and in self-perception of the subjects, with an emphasis on race and gender. The methodology was based on interviews, a bibliographical survey and from the *escrivência*, with narratives based on the author's personal experiences. This work demonstrated the strong identification of Salvador's natives with Bahia's cultural identity and that the hetero-identification of bahians (people native from Bahia) in the Southeast of Brazil goes not only through their accent, but also their race.

Keywords: identity; culture; baianidade; carioquice; migration; cultural hybridization; xenophobia.

SUMÁRIO

VOZES-FOZES	9
1 - FLUXOS	12
2 - LEITOS	19
2.1 - BAÍA DE TODOS-OS-SANTOS	24
2.2 - BAÍA DA GUANABARA	38
3 - CONFLUÊNCIA	50
4 - MEANDROS	62
4.1 - JUSANTE	68
4.2 - POROROCA	74
4.3 - MONTANTE	85
5 - NASCENTE ATLÂNTICA	93
REFERÊNCIAS	103

VOZES-FOZES

Começamos com um clichê: sou uma baiana que se chama Gabriela. Saí das águas da minha mãe para o mar da Bahia, onde fui nomeada por um casal de fluminenses, migrantes como eu me tornaria, mas na direção contrária. Ser chamada por Gabriela em Salvador significou crescer ouvindo cantarolado ao pé do ouvido *eu nasci assim, eu cresci assim*, além de *cravo e canela* e piadas com Nacib, personagem do romance de Jorge Amado.

Como qualquer pessoa situada em um espaço-tempo cultural, muitas vozes invadiram o meu juízo, indicando como eu deveria agir, pensar e me colocar no mundo. Vozes externas - historicizadas, localizadas, culturais, tensionadas, em disputa - alimentam a voz interna. E foram *vozes-fozes* baianas e fluminenses que me atraíram a este mergulho.

Sou fruto de um encontro entre Baías: a de Todos-Os-Santos e a da Guanabara. Antes de vir para ficar, nem sequer levei em consideração uma possível adaptação difícil, pois já conhecia o território, o seu chiado e os seus costumes. No entanto, *a minha voz*, o meu sotaque, revelou um certo incômodo com o meu espaço-tempo cultural de origem, descortinado por um bruto e cru cotidiano, sem a proteção do período de férias com a minha família.

O que levou à feitura desta monografia foram vozes que, ferozes, me arrastaram às águas. Vozes internas, externas; maternas, paternas; fraternas, subalternas. Vozes-fozes desaguaram o meu fluxo neste rio, me guiaram através da dor em direção às compreensões - faces da cura. Busquei correntezas que me ajudassem a recolher os meus cacos e dar-lhes uma nova forma em palavras: escrever para compreender o que aconteceu.

Deságuo, portanto, e trago mais vozes comigo. Deságuo a partir das reflexões das minhas vivências pessoais, de vozes teóricas e de entrevistas realizadas com mais seis baianos que também vieram para a Baía da Guanabara cursar uma graduação na UFF. As entrevistas foram realizadas entre abril e maio de 2020, via *Skype* e *Google Meet*, respeitando os protocolos sanitários necessários por conta da pandemia da COVID-19.

Simultaneamente pesquisadora e sujeito da pesquisa, nadei nas águas da escrevivência de Conceição Evaristo, buscando “escrever-viver-vendo-sendo-e-estando-diante-e-dentro” (EVARISTO, 1996, p 28). Nadei nas palavras de Grada Kilomba, que anunciam: “a teoria não é universal nem neutra, mas sempre localizada em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que este alguém tem uma história” (KILOMBA, 2019, p. 8). Nadei e faço emergir:

A abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo,

supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. (COLLINS, 2016, p. 123)

Não nadei só: *vozes-fluxos* costuram comigo uma narrativa polifônica e plural, na qual se buscam as similaridades e as diferenças nas experiências; uma narrativa objetiva e subjetiva, “que leva em conta a pluralidade das realidades” (POLLAK, 1992, p. 11). Em uma revisão bibliográfica, *vozes-teorias* trazem mais fios à costura: vozes que falam sobre identidades, baianidades, carioquices, nordestinidades, brasilidades, culturas, territórios, memórias.

Lanternas guiaram a minha voz pelas vozes-fozes, vozes-fluxos e vozes-teorias: o que são e como foram construídas a baianidade e a carioquice; os processos de identificação e reterritorialização de baianos na Baía da Guanabara; os demais atravessamentos identitários na experienciação da baianidade e na vivência no novo território; e as diferentes faces da xenofobia contra os nordestinos, com foco nos baianos. “Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você” (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Pretendo, com esta monografia, ser mais uma voz-foz no deságue de mais pesquisas, músicas, poesias, arqueologias, literaturas, sonhos e desejos de um Brasil que olhe suas feridas, cutuque suas feridas, fale sobre suas feridas - que nade em direção à cura, por mais que ela sempre esteja no horizonte. Vale lembrar que esta pesquisa não busca desvendar as verdadeiras faces da Bahia ou do Rio de Janeiro. Não é sobre tornar as águas mais cristalinas, ao contrário: é sobre deixá-las turvas, complexificá-las; é revelar, na verdade, as suas tensões, disputas e construções.

Em *Fluxos*, primeiro capítulo deste trabalho, faço uma breve introdução da perspectiva atual dos estudos identitários e apresento os seis entrevistados e a mim, trazendo os atravessamentos que nos perpassam. Em *Leitos*, mergulhamos nas construções identitárias, partindo da brasilidade. No subcapítulo *Baía de Todos-os-Santos*, além de analisar como a baianidade se afastou da nordestinidade, erigindo uma identidade própria, exploro como os fluxos entendiam e experienciavam a identidade baiana antes da mudança para o Rio. No subcapítulo *Baía da Guanabara*, analiso a construção da carioquice - que busca ser sinônimo de brasilidade - e como os fluxos a viam anteriormente.

No terceiro capítulo, denominado *Confluência*, os choques culturais iniciais entre a baianidade e a carioquice estão sob holofote. Em *Meandros*, o curso d’água nos leva: inicialmente, aos primeiros sinais da adaptação; no subcapítulo *Jusante*, às negociações feitas entre a baianidade e a carioquice, o que foi mantido, suprimido e acoplado; no subcapítulo *Pororoca*, à xenofobia; e no subcapítulo *Montante*, às revisões identitárias provocadas pelo

percurso, com foco na questão racial. Por último, desaguamos na *Nascente Atlântica*. Neste capítulo, as águas mostram como os fluxos veem a baianidade e a carioquice após tamanha travessia. Além disso, emergem hibridizações culturais e utopias.

Muitas vozes me guiaram até aqui, sobretudo a minha. A inquietação em torno de *quem eu sou* talvez seja a maior propulsora desta monografia. Quem se debruça sobre os estudos identitários busca absorver, de forma concomitante, os fluxos que perpassam mundo afora e corpo adentro. De dentro para fora, radicalmente feroz, a pulsão é guia. “Escrever é confrontar nossos próprios demônios, olhá-los de frente e viver para falar sobre eles” (ibidem, p. 234).

Em busca das frestas, das brechas, da luz que entra pelas rachaduras: *sou uma pessoa, esta é minha canoa, eu nela embarco*¹.

¹ Trecho da música “Conheço o meu lugar” de Belchior.

1 - FLUXOS

A água é o elemento que possibilita a vida: é secreção, solvente, desintoxicação, transporte, comunicação. Dos canais internos, expele as nuances de suas complexidades: é lágrima salgada que desafoga a tristeza; é suor ácido que substancializa o desejo; é gozo vulcânico que transborda o prazer. Água é possibilidade de existência, mas não só: é o marmemoto de sentimentos que ressignificam narrativas e que dão novas formas aos canais internos e externos. É a foz, o fluxo, a nascente - a continuidade ininterrupta.

A água está presente em cerca de 70% do Planeta - equivocadamente chamado por - Terra e dos corpos das pessoas entrevistadas para esta monografia. Carol, Roberto, Tatiana, Matheus, Letícia, Luan² e a pesquisadora que aqui escreve somos os fluxos - identitários, existenciais, aquosos e aquáticos - que lhe acompanharão por todo o curso deste rio.

As metáforas utilizadas pela teoria cultural contemporânea para explicar a identidade convergem na “ideia de movimento, de viagem, de deslocamento: diáspora, cruzamento de fronteiras, nomadismo” (SILVA, 2014, p. 86). Isto porque a percepção da identidade unificada, definitiva e estável do sujeito do Iluminismo se mostrou equivocada, modificando-se gradualmente até se tornar uma “celebração móvel” (HALL, 2019, p. 11), como em um resgate da ideia de que *ninguém se banha duas vezes no mesmo rio* de Heráclito de Éfeso.

O entendimento atual dos estudos culturais é de uma identidade plural, fragmentada: de vozes contraditórias ecoando simultaneamente dentro de uma pessoa, de diferentes papéis sociais a serem negociados e representados, de diferentes estímulos culturais e informacionais na palma da mão. Um coro que a todo momento tenta se afinar em busca de uma coerência. “Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’” (ibidem, p. 12).

Essa mudança de perspectiva foi a confluência de muitos fatores. A globalização, a ruína do ideal identitário homogeneizante de nação, a urbanização e a diluição de fronteiras através do avanço dos meios de transporte e de comunicação fizeram com que o contato com outras pessoas e culturas se tornasse cada vez mais fácil, levando-nos a uma constante reflexão sobre nós mesmos. Ao demandarem um constante posicionamento pessoal em suas *bios*, as redes sociais também nos levam a uma incessante autoanálise. “Nesta conjuntura social de transformações e identidades mais flexíveis e voláteis o indivíduo necessita saber quem ele é” (TECHIO, 2015, p. 80).

² A fim de preservar o anonimato dos entrevistados, todos os nomes foram alterados.

A psicanálise, por sua vez, foi um grande motor para tal ressignificação histórica da identidade. Jacques Lacan, conforme aponta Woodward (2014), acreditava que “o sujeito humano unificado é sempre um mito” (p. 63-64). Para o psicanalista, a formação identitária dos sujeitos se dá sobretudo na chamada “fase do espelho”, quando a criança descobre que é separada da mãe. Assim,

o primeiro encontro com o processo de construção de um “eu”, por meio da visão do reflexo de um eu corporificado, de um eu que tem fronteiras, prepara, assim, a cena para todas as identificações futuras. O infante chega a algum sentimento do “eu” apenas quando encontra o “eu” refletido por algo fora de si próprio, pelo outro: a partir do lugar do “outro”. (...) Por depender, para sua unidade, de algo fora de si mesma, a identidade surge a partir de uma falta, isto é, de um desejo pelo retorno da unidade com a mãe que era parte da primeira infância, mas que só pode ser ilusória, uma fantasia, dado que a separação real já ocorreu. (ibidem, p. 64-65)

A noção de *différance* formulada por Jacques Derrida também foi outro motor da reviravolta. Para o filósofo, “o significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento (...). O que parece determinado é, pois, na verdade, fluido e inseguro, sem nenhum ponto de fechamento” (ibidem, p. 54). Derrida elaborou uma teoria da linguagem que transcende os meros binarismos e influenciou muitos pensadores, inclusive os que se debruçaram e se debruçam sobre identidades culturais.

Atualmente, a identidade é tida, portanto, enquanto “uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (...) é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada” (SILVA, 2014, p. 96). A identidade não é trans-histórica, mas uma experiência historicizada, localizada no tempo e no espaço. Nessa direção, buscou-se entender *a correnteza, o curso d’água, o processo* contínuo de sucessivas reconstruções identitárias de baianos que negociam entre a baianidade e a carioquice, por terem se mudado para o Estado do Rio de Janeiro.

Como, então, lançar uma flecha e cravá-la na água? Como fixar conhecimentos a partir de fluxos que se movimentam ininterruptamente pela correnteza? Hall oferece percursos:

a identidade cultural (...) é alguma coisa – não é um mero artifício da imaginação. Tem suas histórias – e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. (...) É construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento. (HALL, 1996, p. 70)

Posicionamentos estes que são estratégicos, “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (...) o resultado de uma bem-sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito ao fluxo do discurso” (HALL, 2014, p. 112).

Desse modo, deve-se ter em mente, por todo o curso d’água, que os fluxos foram fotografados. Os retratos realizados dos entrevistados dizem respeito às narrativas

compartilhadas em um período de tempo - das entrevistas - e foram construídos de acordo com as minhas percepções e leituras. Foram examinados, recortados, reagrupados e colados em um mosaico narrativo monográfico.

Um ponto central desta pesquisa, portanto, é a compreensão da identidade enquanto narrativa, seguindo o entendimento de pensadores como Bhabha, Canclini e Martín-Barbero (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 170). “Entende-se”, portanto, “que toda identidade é gerada e constituída no ato de ser narrada como uma história, no processo prático de ser contada para os outros” (ibidem, p. 170).

Dessa forma, a baianidade e a carioquice são entendidas enquanto ideias, invenções coletivas (MARIANO, 2019), como processos de recontar suas histórias, seja por meio de baianos e não baianos, fluminenses e não fluminenses; por meio de artistas, jornalistas, políticos, intelectuais; por meio de migrantes que contam sobre sua nascente e sobre as novas águas que encontram.

Apesar das inúmeras diferenças que serão pontuadas, nós, os fluxos, temos algumas similaridades que nos unem: todos nós somos oriundos de Salvador/BA e, em algum momento da vida, decidimos mudar para Niterói/RJ com o intuito de fazer um curso de graduação na Universidade Federal Fluminense.

Sem perder de vista o foco na questão de origem, busquei pessoas de diferentes idades, classes sociais, sexualidades e momentos do processo de adaptação. Quanto a gênero e raça, entrevistei: três homens e três mulheres, todos cisgêneros; uma pessoa negra, duas pardas, duas brancas e uma que preferiu não fazer autodeclaração por estar em um período de reflexão racial. Além de mim: mulher cisgênero e branca.

A ideia, no entanto, não é a de aprofundar cada um desses atravessamentos dos sujeitos - uma monografia não daria conta de tamanha complexidade -, mas a de perceber os diferentes lugares de fala (RIBEIRO, 2017) e como tais marcadores influenciam a forma como a baianidade é percebida, a carioquice é negociada e a adaptação neste novo curso d'água é experienciada por cada indivíduo.

Mergulhemos.

Carol morou boa parte da sua vida no Bonfim, bairro soteropolitano com o qual tem muita intimidade e que é famoso por conta da Igreja - cujo gradil é repleto das fitinhas coloridas amarradas³ - e pela Lavagem das suas escadarias. Atualmente, ela tem 28 anos, identifica-se

³ As fitas do Senhor do Bonfim são uma das lembranças típicas mais famosas da cidade. “Era conhecida como ‘Medida do Bonfim’, por medir exatos 47 centímetros de comprimento, a medida do braço direito da estátua de

como heterossexual, classe média, candomblecista e parda, “mas sabendo que pardo não é uma cor de pele, é cor de papel”, como diz a própria.

Apesar de ter nascido em Salvador, viveu parte da infância em São Sebastião do Passé, município da Região Metropolitana de Salvador. Esse período foi essencial para que criasse uma forte conexão com a cultura sertaneja: o seu pai era boiadeiro, a sua véspera de São João é na fogueira e ela é apaixonada por forró – tanto que se tornou dançarina e professora.

Ela cursava Produção em Comunicação e Cultura na UFBA e cogitava fazer mobilidade acadêmica para o curso de Produção Cultural da UFF, cuja grade curricular é mais voltada para a área artística. Por conta das mudanças de um amigo e do seu então namorado para a capital fluminense, Carol engatou na ideia e, aos 21 anos, mudou-se para Niterói.

No entanto, alguns meses após a sua chegada, o namoro terminou. Como engatou em ótimos estágios, não quis perder as oportunidades e pediu transferência para a UFF. Aos 26 anos, terminou a graduação e voltou para a sua nascente - o único caso de retorno desta pesquisa.

Roberto, assim como Carol, também possui uma relação forte com o Recôncavo Baiano e a cultura sertaneja. A sua família materna é de Santo Antônio de Jesus e Nazaré, enquanto que a sua família paterna é da Venezuela. Entende-se enquanto pardo, “classe média-média em ascensão” e umbandista não praticante. Tem 24 anos e afirma não se encaixar nos rótulos de identidade sexual - possui, em suas palavras, uma “sexualidade fluida”.

Depois de se formar no IFBA, entrou no curso de Geologia na UFBA – mas, no 6º semestre, percebeu que ali não era o seu lugar. Roberto queria ir para uma área que trabalhasse com comunicação, negociação e política; por isso, decidiu fazer Relações Internacionais. Como o curso não existe em uma universidade pública em Salvador e nem há mercado expressivo na cidade, decidiu se mudar para o Sudeste e estudar na UFF.

A sua mãe foi contrária à sua decisão; por isso, mudou-se com a condição de que iria trabalhar para se sustentar. No seu terceiro mês, conseguiu um trabalho e não parou mais. Atualmente, atua no mercado financeiro.

Tatiana, por sua vez, possui um fluxo d’água muito diferente em comparação aos demais entrevistados. Sem conseguir emprego na sua área de formação - Enfermagem - e trabalhando com dança há anos, decidiu fazer ENEM para dar um novo rumo à sua vida. Foi assim que aos 27 anos mudou-se para Niterói para cursar Produção Cultural. Atualmente, tem 30 anos e se identifica como negra, heterossexual, da classe C e adepta da Igreja Batista.

Jesus Cristo, Senhor do Bonfim, postada no altar-mor da igreja mais famosa da Bahia”. <<https://www.santuariosenhordobonfim.com/fitas-do-bonfim>>. Acesso em 16/07/20.

Com famílias materna e paterna de Salvador, o seu pai era militar e, por conta disso, morou em algumas cidades pelo país. Nessas andanças, as cidades em que se estabeleceu por mais tempo foram Salvador (onde nasceu, morou até os 8 anos, voltou aos 18 e saiu aos 27) e Campinas/SP (dos 8 aos 18 anos, com alguns hiatos).

Matheus também morou em diferentes cidades: até os 5 anos em Salvador; em Aracaju/SE, dos 5 aos 17; por alguns meses em São Bernardo do Campo/SP; e em Niterói desde 2013, quando aportou para estudar Estudos de Mídia. Atualmente, tem 24 anos e se identifica enquanto branco, homossexual e agnóstico. Quanto à classe social, possui dúvidas, visto que está entre a classe média-média no Rio e a classe média-alta em Aracaju.

Com famílias materna e paterna da Bahia, Matheus viveu durante muitos anos entre Salvador e Aracaju. Apesar de ter crescido na capital sergipana, quando se mudou para o Sudeste percebeu que possui uma ligação muito mais forte com a sua nascente. A sua trajetória de *entre-lugar* fez com que acabasse estudando identidade nordestina, tanto na graduação quanto no mestrado.

Em Aracaju, Matheus estudava no colégio mais caro da cidade e, por mais que os seus pais não fossem ricos, todos os seus amigos eram. Isso o levava a ter acesso “a lugares e a coisas que outras pessoas não tinham e não têm”. Ele contou que foi um “adolescente classe média meio arrogante, soberbo”, que sonhava em morar no Canadá e negava “tudo que é local e tudo que é brasileiro”. Nesse movimento, também fazia parte de um grupo que tentava amenizar o sotaque aracajuano, “de tentar não falar tão carregado”.

Além disso, por ocupar um lugar de sociabilidade que era mais privilegiado socioeconomicamente, Matheus considera que foi colocado em um estilo de vida mais padronizado, que acompanhava a proposta neoliberal de homogeneização e o qual poderia manter em diferentes cidades. Ele acredita que isso amenizou o choque da mudança para o Sudeste.

Os dois últimos entrevistados são estudantes de Cinema. **Letícia** tem 22 anos e se reconhece enquanto branca, heterossexual e classe média alta. Apesar de não ser adepta a nenhuma religião, considera-se uma pessoa de muita espiritualidade. Filha de produtores culturais e nascida e criada no boêmio bairro do Rio Vermelho, Letícia é apaixonada por Salvador, cidade que sempre consumiu muito culturalmente - seja no Portela Café, na Concha Acústica, nos largos ou através das bandas dos amigos do colégio.

Assim como aconteceu com Tatiana e Matheus, Niterói não foi a primeira experiência de Letícia no Sudeste. Ela morou dois anos e meio em São Paulo capital, dos 10 aos 12 anos.

A sua família paterna é de Salvador, enquanto que a mãe é paulista e a avó, argentina. Na época do vestibular, não passou para a USP e decidiu ir para a UFF, com 18 anos.

Luan, assim como Tatiana, já tinha uma graduação quando se mudou para Niterói. Ele é graduado em Direito pela UFBA e estava cursando o Bacharelado Interdisciplinar em Artes na mesma Universidade, até passar para Cinema na UFF. O seu núcleo familiar é de migrantes: a mãe é de Fortaleza/CE e o pai de Porto Alegre/RS. Uma avó mora em Itaboraí/RJ e ele já tinha ido ao Rio algumas vezes antes de se mudar.

Luan tem 26 anos e se entende como “uma pessoa que tá entre classe média baixa pra pobre”, candomblecista e bicha. Em suas palavras, encontra resistências para se identificar como gay: “Eu acho que essa categoria engloba pessoas que são muito normativas, principalmente na performatividade de gênero. (...) Não consigo me identificar como gay, não acho que o meu desejo se encerre por homens cis”, pois já desejou pessoas não cisgêneras. Ele também acredita que tal categoria é violenta e que homens gays são muito misóginos e transfóbicos. Quanto à identificação racial, a mudança de estado fez com que ele entrasse em um momento de profundas reflexões, pois, no Rio, ele passou a ser lido como negro.

Bem como Luan, **eu** também tenho um núcleo familiar de migrantes. O meu pai é de Resende/RJ e minha mãe, da capital fluminense. O meu irmão, também baiano, já morou em diferentes países e agora encontra-se na Alemanha. Os meus pais se conheceram no alojamento da UFRJ e, na década de 1980, mudaram-se para Salvador, em razão do meu pai ter passado no concurso da Petrobras. Em 1991, minha mãe assumiu o cargo de professora na UFBA, onde permaneceu até se aposentar. Duas instituições protagonistas de profundas alterações ocorridas na capital baiana no século XX também estão presentes na minha história pessoal.

Em 1994, eu nasci, e em 1996 nos mudamos para a Tijuca, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro, por conta do mestrado do meu pai. Um ano e meio depois voltamos para Salvador, onde permaneci até 2017, quando me mudei para Niterói, para cursar Produção Cultural. Não foi a minha primeira graduação; eu também fiz Direito, curso que renunciei depois de três anos, e dois meses de Produção em Comunicação e Cultura, ambos na UFBA.

Atualmente, eu tenho 26 anos e me identifico enquanto branca, classe média alta, bissexual e aberta à espiritualidade - um pouco parecida com Letícia nesse aspecto. No último ano do colégio, prestei vestibular para Publicidade na UFRJ, mas não passei. Isto foi essencial para que eu redescobrisse as culturas nordestinas nos anos posteriores e aprendesse a amar profundamente a minha nascente.

É impressionante como os nossos fluxos são feitos de acasos, pequenas escolhas e processos inconscientes, mas também de construções políticas, sociais, ponderadas, planejadas e tensionadas. É nesse maremoto que vamos mergulhar.

2 - LEITOS

O fluxo d'água, em seu estado líquido, não possui uma forma pré-estabelecida; adquire o formato do recipiente no qual estiver contido - do copo, do reservatório, do *leito*. Não se trata, porém, de um elemento conformado ao molde. A água delinea o ambiente ao seu redor sob diversas formas: tempestades, enchentes, inundações, alagamentos, ressacas, tsunamis. Até mesmo de pingo em pingo, de gota em gota, *tanto bate até que fura*.

Há, portanto, sempre uma mediação da água com o seu entorno, “uma relação dialética entre o indivíduo e o social” (TECHIO, 2015, p. 80). É assim que se dá com os sujeitos, que nascem em uma determinada cultura, *em um determinado leito*, e precisam dialogar com os seus elementos - até mesmo para desconstruir e reconstruir novos canais de escoamento.

O que não podemos perder de vista é que as identidades são generalizações, simplificações. Assim, elas traduzem e não traduzem a realidade. Traduzem porque indicam uma projeção com a qual todos nós (...) precisamos negociar. E não traduzem porque todos somos uma mescla de identidades – gênero, etária, profissional, nacional, adesão política, grupos de interesse etc. – e possuímos ainda o livre-arbítrio, que nos permite escolher diariamente um modo próprio de realizar, recusar, reelaborar as nossas identidades. (MARIANO, 2019, p. 241-242)

Para entender os dois leitos, as duas baías, deve-se alargar o campo de visão para a Bacia Hidrográfica. Apesar das grandiosas contribuições de Woodward, Derrida e Lacan aos estudos identitários, deve-se pontuar as especificidades do cenário latino-americano: colonização exploratória, mais de três séculos de escravidão, extermínio dos povos originários, mestiçagem e intenso processo de hibridização cultural (MORESCO; RIBEIRO, 2015).

Tal processo se deu de forma violenta e assimétrica, visto que as identidades estão visceralmente ligadas às relações de poder (SILVA, 2014). Apesar de finda a colonização, a colonialidade persiste no imaginário dos povos latino-americanos, no qual “a europeização cultural se converteu em uma aspiração (...) um modo de participar no poder colonial” (QUIJANO, 1992, p. 2). Aspira-se, portanto, fenótipos, signos, teorias, sons e lentes de visão que remetam ao imaginário europeu - e, mais tarde, também ao estadunidense, como apontou Galeano (2013).

Além disso, é interessante notar a importância que os meios de comunicação tiveram na construção das identidades nacionais no continente - como a televisão no Brasil, o rádio na Argentina e o cinema no México (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 179). No Brasil, também deve-se levar em conta a relevância das canções, visto que se trata de “um país fortemente oral, de letramento recente”, onde “a música popular é muito mais influente do que os livros, o jornalismo, a cultura livresca” (MARIANO, 2019, p. 242).

A busca por uma identidade nacional, no Brasil, remete à sua independência, em 1822. Emancipado, o país vê o seu reflexo espelhado, pergunta-se quem é e começa a *imaginar e inventar a sua comunidade*⁴. Sobre a estruturação da nação, Hall (2019, p. 31) fala que “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação”. E a realidade está colada à sua representação, não sendo possível concebê-las separadamente (ENNE; CASTRO; OLIVEIRA, 2019).

Nesse contexto, é criado, em 1839, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que promove, em 1844, um concurso cujo título era “Como escrever a história do Brasil”. “O vencedor, o naturalista alemão Karl von Martius, defendia a tese de que nossa história era na realidade miscigenada (...) Era um estrangeiro que inaugurava, portanto, o conhecido ‘mito das três raças’ (Malta, 1981)” (SCHWARCZ, 1994, p. 3).

Tal mito fundacional será posteriormente endossado e amplamente divulgado por Gilberto Freyre, sobretudo através do seu livro *Casa-Grande & Senzala* (1933). Nesta obra, Freyre afirma que “as três ‘raças’ formadoras da nossa sociedade conviviam, desde a escravidão, de maneira mais amistosa, quando comparadas outras sociedades multirraciais e/ou de colonização escravista existentes no mundo” (GOMES, 2005, p. 58)⁵.

Deve-se salientar que a ideia de identidade nacional brasileira sempre esteve intimamente atrelada à questão racial. Posteriormente, raça passa a ser “entendida a partir do eixo cultural, (...) como se o termo, tal qual um camaleão, permitisse pensar nas persistências e entender as constantes ressignificações” (SCHWARCZ, 1994, p. 7). Apesar de alguns entusiastas da mestiçagem, a tese eugenista de embranquecimento da sociedade brasileira foi a que prevaleceu, com o próprio Estado estimulando a vinda de imigrantes europeus.

Conforme aponta Rubim (2007), o governo de Getúlio Vargas realizou, de forma inaugural no plano federal, um conjunto de interferências no âmbito da cultura, a fim de, “simultaneamente, reprimir e cooptar o meio cultural”. Assim, “a política cultural implantada valorizava o nacionalismo, a brasilidade, a harmonia entre as classes sociais, o trabalho e o caráter mestiço do povo brasileiro” (p. 104). Tal visão idílica tinha o intuito de apaziguar as diferenças, camuflar o racismo e manter as elites no poder (GOMES, 2005).

⁴ Alusão ao conceito de comunidades imaginadas de Benedict Anderson, abordado por Silva (2014) e Hall (2019).

⁵ Ao contrário do que defendia Freyre, a miscigenação brasileira não deve ser motivo de pura celebração, pois foi fruto de séculos de violência sexual de homens brancos contra mulheres negras e indígenas (GONZALES, 2020c; GOMES, 2005). Além disso, por conta da associação do belo à branquitude, há ainda a chamada “palmitagem”, que se trata do preterimento afetivo de pessoas negras, sobretudo mulheres - fenômeno este que ficou conhecido por solidão da mulher negra.

Deste modo, é no Estado Novo que “o ‘mestiço vira nacional’, paralelamente a um processo crescente de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados em meio a esse contexto” (SCHWARCZ, 1994, p. 7), como a feijoada, a capoeira e o samba. Esses e outros símbolos nacionais vieram originalmente das culturas negras: “a descontração, a ginga ou jogo de cintura” (GONZALES, 2020c, p. 203), “tutu, maracatu, candomblé, umbanda, escolas de samba e por aí afora” (GONZALES, 2020d, p. 91). Sobre a questão, uma passagem de Hall é elucidativa:

A maioria das nações modernas consistem em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural. (...) Cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada. Como observou Ernest Renan, esses começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas têm, primeiro, que ser “esquecidos”, antes que se comece a forjar a lealdade como uma identidade nacional mais unificada, mais homogênea. (HALL, 2019, p. 35)

O mito da democracia racial, portanto, é “uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre estes dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento” (GOMES, 2005, p. 57). As ideias de miscigenação, mistura racial e do mestiço como “a personificação da diferença” (SCHWARCZ, 1994, p. 10) servem para apaziguar os conflitos sociais existentes e construir uma identidade nacional uniforme. No entanto, Lilia Schwarcz adverte:

A identidade não pode ser exclusivamente definida, dessa forma, como um fenômeno da mais pura imposição e manipulação externa. Ou seja, apesar de ser objeto potencial de manipulação ideológica, sem a existência interna de “uma comunidade de sentidos” (Carvalho, 1990), toda a construção de identidades e tradições tende a resultar em um imenso vazio. (ibidem, p. 11)

É justamente nesse período de composição da identidade brasileira, permeado por teorias e políticas de embranquecimento, que o imaginário de Nordeste é fundado. As baías identitárias aqui estudadas fazem parte de regiões reconhecidamente dicotômicas do país: Nordeste e Sudeste. Tal oposição foi, inclusive, um grande ponto de tensão na construção da identidade nacional, como aponta Albuquerque Jr. (2011), pesquisador que se debruçou longamente sobre o assunto.

Em seu livro *A invenção do Nordeste e outras artes*, o autor explica como a região foi esboçada no final do século XIX e consolidada no início do século XX, sendo fruto “da ruína da antiga geografia do país, segmentada entre ‘Norte’ e ‘Sul’”, (p. 51) e da indústria da seca, utilizada por suas elites decadentes para angariar recursos financeiros. A emergência da região “integra uma importante *luta simbólica* (...) entre o novo centro econômico do país, a região

Sul/Sudeste, e o antigo pólo econômico do açúcar, a região Norte/Nordeste” (VASCONCELOS, 2007, p. 54).

Nesse contexto, o Movimento Regionalista da década de 1920, capitaneado por Pernambuco, incorpora a luta e sai em defesa da legitimidade do Nordeste, tornando-se “um dos principais responsáveis pela construção simbólica do que Freyre chamou de nordestinidade” (ibidem, p. 40). Para o Movimento, o Nordeste seria o reduto da verdadeira brasilidade e o intenso processo de modernização que ocorria no Sudeste do país fazia com que a cultura nacional sofresse “um risco de estrangeiramento” (ibidem, p. 43).

Ao contrário de Albuquerque Jr., Vasconcelos não credita ao Movimento Regionalista o título de grande culpado pela estereotipização dos nordestinos, “o que”, em suas palavras, “deixa de lado a grande parcela de responsabilidade da elite sulista na invenção de uma imagem altamente pejorativa, risível e deprimente do nordestino no Brasil, que se estende até os nossos dias” (ibidem, p. 41).

Na disputa pela identidade nacional e no trabalho de enquadramento da memória (POLLAK, 1989, 1992), o Sudeste - por ser o novo centro econômico, administrativo e cultural da nação - desponta, conquista e narra⁶, tornando o Nordeste como o *Outro* no imaginário brasileiro. O Sudeste é a imagem de “um Brasil ‘ideal’” - próspero, rico, desenvolvido, moderno, “formado por uma grande parcela de imigrantes europeus”, brancos - enquanto que o Nordeste representa “um Brasil ‘real’ - atrasado, pobre, rural, escurecido por uma população mestiça de índios e negros”. (VASCONCELOS, 2007, p. 39).

Percebe-se, portanto, que a raiz da xenofobia aos nordestinos é profundamente racista e uma expressão das cicatrizes ainda abertas da estrutura colonial de poder. Sobre as *veias abertas*, Quijano explica:

a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. (...) foram inclusive assumidas como categorias (...) de significação a-históricas, como fenômenos naturais e não da história do poder. Tal estrutura do poder foi e ainda é o marco a partir do qual operam as outras relações sociais (...) (QUIJANO, 1992, p. 1-2).

Isto é, na constituição da identidade brasileira, venceu a narrativa que buscava se assemelhar ao europeu, ao estadunidense, aos expoentes da colonialidade na América Latina, à branquitude. No entanto, da mesma forma que a Europa atualmente vive um intenso processo migratório de povos de antigas colônias, o Sudeste não escapou do “Brasil real”.

⁶ Inclusive do ponto de vista cultural, visto que a Semana de Arte Moderna de 1922 emerge como um grande marco da história nacional, enquanto que o Movimento Regionalista não é tratado com a mesma relevância.

No século XX, a desigualdade econômica entre as regiões era ainda mais gritante, o que levou o Nordeste a sofrer com “intensos fluxos emigratórios” (OLIVEIRA; JANNUZZI, 2005, p. 140). “Segundo Rômulo Almeida, 50% da população de alguns municípios baianos se desloca para São Paulo, entre 1920 e 1940, em busca de trabalho” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 9), o que levou os paulistas a chamarem indistintamente todos os nordestinos de “baianos”. No Rio de Janeiro, por conta do alto número de imigrantes paraibanos, o termo genérico xenófobo adotado foi “paraíba”.

Após esse breve apanhado histórico da Bacia Hidrográfica como um todo, nademos nas baías. Os dois leitões aqui analisados possuem identidades culturais fortes e caudalosas, de grande expressão e reconhecimento nacional - e internacional. Apesar de distintos, ambos estão nas águas da brasilidade. Isto significa que tanto a baianidade quanto a carioquice negociam com o imaginário nacional de cordialidade, hospitalidade e democracia racial - mas cada identidade regional apreende e se ajusta à sua maneira a tais aspectos.

As duas identidades culturais apresentam uma grande semelhança: constituíram-se com grande enfoque na vida à beira da praia e na indústria turística, que as vendeu sob a ótica do exotismo paradisíaco e colocou para debaixo do tapete tudo aquilo que pode diminuir os seus valores no mercado. Ademais, tanto Salvador quanto Rio de Janeiro (centralizadoras da baianidade e da carioquice, respectivamente) já foram capitais do Brasil e possuem forte expressão no cenário cultural nacional.

Tratam-se de urbes míticas, cujos “discursos de constituição identitária (...) se construíram a partir de diferentes vozes autorizadas e se consolidaram justamente porquanto se apresentam como enunciados advindos de um lugar de poder instituído” (VASCONCELOS, 2007, p. 29). São identidades fundadas em mitos, que são encorpados constantemente, como um cardume que une cada vez mais peixes:

As identidades culturais (...) são ideias compartilhadas socialmente, ideias que se difundiram sobre como as pessoas de determinado grupo são, pensam, sentem, comportam-se, o que é considerado valioso ou não dentro desse ambiente cultural. Essas ideias se alimentam de experiências concretas, históricas, hábitos e projeções. Daquilo que pensamos que somos e daquilo que outros dizem que somos, pois quando se trata de identidades, contam a autoidentificação e a heteroidentificação. É preciso que eu me sinta parte e é preciso que outros me enxerguem como parte de determinado grupo. (MARIANO, 2019, p. 241)

No entanto, na disputa entre Nordeste e Sudeste, o discurso da baianidade buscou um lugar próprio. Isto porque a Bahia já esteve localizada na região Sul em antigas divisões geográficas do Brasil (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 55) e, mesmo após a reconfiguração e a entrada do estado na região Nordeste, “a Bahia continuou sendo tomada como uma

configuração geográfica à parte” (VASCONCELOS, 2007, p. 72). Ao analisar a obra de Jorge Amado, Albuquerque Jr. identifica diferenças entre os imaginários nordestino e baiano:

Quando Jorge Amado inicia a publicação de sua obra nos anos trinta, mesmo com a ideia de Nordeste já cristalizada, não incorporava ainda a Bahia. A Bahia era vista, neste momento, como uma realidade à parte, tanto do ponto de vista econômico e político, como do cultural. O ser baiano, que contraditoriamente vai ser a forma de conhecer todo o nordestino que chega a São Paulo, foi, durante muito tempo, considerado como tendo uma identidade divergente da nordestina. A Bahia era pensada, inclusive, quase como sendo só a região do Recôncavo, polarizada por Salvador. (...) O sertão, que durante longo tempo não fizera parte desta capitania, porque fazia parte de Pernambuco, sofre muita resistência, para ser identificado como deste Estado. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 245)

Para entendermos melhor a construção da baianidade, que busca distanciar-se da nordestinidade, nademos no primeiro curso d’água.

2.1 – BAÍA DE TODOS-OS-SANTOS

Baiano não nasce, estreia é um ditado popular que resume boa parte do discurso da baianidade: alegria, originalidade e superioridade, inclusive em comparação com outros estados do Brasil. No entanto, “a topografia real⁷ e simbólica” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 7) que divide Salvador entre Cidade Baixa e Cidade Alta lembra que é preciso complexificar tal imaginário, combinando aparentes oposições como sagrado e profano, religião e festa, tradição e prazer, passado e vanguarda. Nessa encruzilhada, como afirma José Meihy, “o curioso é que não há contradição” (MARIANO, 2019, p. 13).

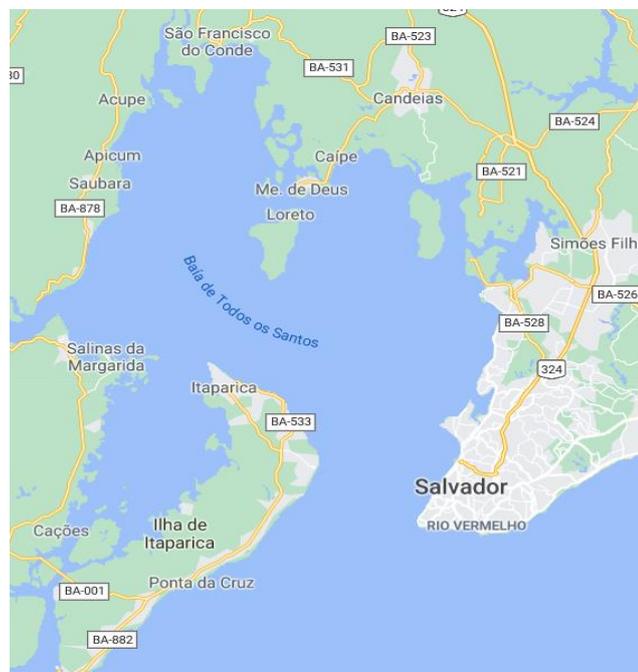


Fig. 1: Mapa da Baía de Todos-os-Santos. Fonte: *Google Maps*.

⁷ Salvador foi edificada sobre uma escarpa, uma falha geológica.

A ideia de primazia baiana vem de uma perspectiva eurocêntrica⁸ da história do Brasil: Pedro Álvares Cabral desembarcou em Porto Seguro, cidade localizada no sul da Bahia, e Salvador foi a primeira capital do país, de 1549 a 1763. Considerada o berço da civilização brasileira, foi “peça-chave na edificação do sistema colonial português” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 4), além de sede política, administrativa e cultural.

A chamada *Cidade da Bahia* vive o seu apogeu nos séculos XVII e XVIII, período marcado por um grande desenvolvimento econômico. Nesse ínterim, é tida como uma das cidades mais importantes da América do Sul (NOVA; MIGUEZ; MARIANO). No entanto, a descoberta de metais preciosos, a crise da lavoura açucareira e a mudança da capital para o Rio de Janeiro fazem com que o império baiano viva um momento de queda.

A cidade entra no século XX com um ritmo que “parecia ser regido pelo mar. Mas não pelas águas turbulentas e imprevisíveis do mar aberto, do furioso oceano Atlântico que banha a cidade a partir do Farol da Barra em direção ao litoral norte e, sim, pela lenta, tranquila e acolhedora Baía de Todos os Santos” (MARIANO, 2019, p. 35). Afundada em uma crise econômica e política, palavras como letargia, estagnação econômica e imobilidade social são utilizados por autores que estudaram o período⁹.

Nessa época, a capital baiana é marcada pelas atividades ligadas ao porto, de comércio, venda, transporte e pesca, nas quais “uma enorme massa pobre (...) sobrevive de biscates” (ibidem, p. 36). Enquanto local de passagem, troca de mercadorias e encontro de pessoas, Salvador é um ponto de intermediação. Ao mesmo tempo, a *Cidade da Bahia* estava isolada em relação ao resto do país, que se urbanizava, industrializava e modernizava. Para alguns estudiosos, tal isolamento serviu como “um momento rico de solidificação de traços culturais” (ibidem, p. 228).

Enquanto a elite soteropolitana, por vezes, se aproveitava do poder político e obstruía o desenvolvimento econômico de outras áreas (ibidem, p. 37), o estado sofria com uma população rarefeita, expelida e emigrada, que fugia das precárias condições de vida. De acordo com Vasconcelos, para mudar tal cenário de declínio, tal elite se utiliza da história e dos encantos naturais e urbanísticos para projetar Salvador enquanto um lugar paradisíaco, a ser visitado e explorado. Com a palavra, a pesquisadora:

⁸ Isto porque as histórias dos povos originários espalhados por todo o território brasileiro são apagadas, inclusive no discurso da baianidade.

⁹ *Enigma baiano* foi também um termo utilizado para explicar o momento histórico. No entanto, “para alguns estudiosos, a exemplo de Nelson Oliveira (2000), esse *enigma* não passa de um mito ou de uma forma de disfarçar a omissão de um projeto político para a Bahia naquele momento” (VASCONCELOS, 2007, p. 48).

Além de esse discurso procurar responder às obscuridades históricas do chamado enigma baiano, buscará gerar recursos financeiros, através de uma política cultural voltada para o turismo, que viabilize a permanência das antigas elites no poder, através da comercialização econômica e política (inclusive eleitoral) dessa imagem. Dessa forma, o texto da baianidade iria “aparando as arestas e contornando as curvas” (MOURA, 2001, p. 245), ou seja, a Bahia não se deixará mostrar como um estado pobre que perdeu o passo do desenvolvimento; por isso mesmo, não integraria ao seu discurso identitário questões que a associassem a uma região considerada como espaço incivilizado, atrasado e mendicante, como eram e são vistos o Nordeste e o Sertão. (...) As elites baianas (...) apostam no seu legado histórico-cultural de “berço do Brasil” e não se dispõem a entrar na disputa identitária nacional; menos ainda, se desejam ver como responsáveis por mais um estado pobre a compor a região Nordeste. (VASCONCELOS, 2007, p. 71 e 104)

Tratou-se, portanto, de “uma estratégia imagético-discursiva que a colocou como algo à parte, *sui generis*” (idem, 2008, p. 73). Dessa forma, todos os lugares tidos como não paradisíacos, pobres, feios e atrasados do estado são apagados do discurso da identidade baiana¹⁰. Já a capital, a região da Chapada Diamantina, as praias do sul e outras localidades litorâneas que se encaixam ao imaginário são promovidas nos catálogos turísticos, prontas para serem consumidas.

Já a segunda metade do século XX é marcada por um maremoto de mudanças na capital baiana, como: a descoberta de petróleo no Recôncavo¹¹ e a instalação da Petrobras, nos anos 1950; a criação do Centro Industrial de Aratu, nos anos 1960; e o estabelecimento do Polo Petroquímico de Camaçari, nos anos 1970.

Essas mudanças impactaram a economia, a disposição urbana e a sociedade soteropolitana, que ingressa - de forma extremamente desigual - no capitalismo. Nessa época, são construídos importantes símbolos da cidade: o Estádio da Fonte Nova, o Teatro Castro Alves, o sistema *ferryboat*, a Avenida Paralela, o Shopping Iguatemi (hoje Shopping da Bahia) e o Centro Administrativo da Bahia (CAB)¹².

Além disso, há um período de ebulição cultural. A fundação da Universidade da Bahia, em 1946, que agrupou faculdades já existentes, estimulou os campos científicos e artísticos. E, nos anos 1960, há o estabelecimento da Itapoan e da Aratu, duas emissoras de televisão que foram “um divisor de águas em termos de novos referenciais simbólicos para os baianos” (MARIANO, 2019, p. 29).

¹⁰ Vale lembrar que o Semi-Árido baiano “corresponde a 70% do estado e 48% da sua população” (VASCONCELOS, 2007, p. 21).

¹¹ Como indica Oliveira (1987, p. 93), “durante três décadas, o Recôncavo baiano será o único produtor nacional de petróleo, chegando a produzir um quarto das necessidades nacionais” (apud MARIANO, 2019, p. 92).

¹² Tais mudanças levam ao deslocamento do pólo financeiro e administrativo da cidade, que sai do Centro Histórico, e ao abandono do Pelourinho, cujos sobrados são ocupados por uma parcela marginalizada da população. Isto dura algumas décadas, até o momento de gentrificação do espaço, “que o devolve à classe média e o torna acessível aos turistas” (MARIANO, 2019, p. 131).

Agnes Mariano, em seu livro *A invenção da baianidade: segundo as letras de canções* (2019), investiga a construção da identidade baiana a partir de músicas do século XX. Considerando que Salvador foi reconhecida como *Cidade da Música* pela UNESCO em 2015, a referida pesquisa não é reducionista e traz aspectos reveladores, como a eclosão do discurso da negritude, que, sobretudo “nas décadas de 1970 e 1980, (...) foi tão forte e encontrou tão boa acolhida que chegou a obscurecer, em boa medida, o da baianidade” (p. 121).

Isto porque o setor petroquímico originou uma classe média soteropolitana que, além de induzir mudanças estruturais e de serviços, apresenta outras inspirações. Vale lembrar que o movimento negro nesse momento conquista notoriedade nos Estados Unidos e, por conta da chegada das emissoras de televisão, os baianos têm acesso às ideias dos Movimentos dos Direitos Civis.

Mais trabalhadores negros têm acesso a um emprego formal, com possibilidade de melhor moradia. Esse é um período de grande efervescência nas organizações negra e na cultura negra. Os novos trabalhadores negros são mais sensíveis a mensagens de orgulho e de identidade negra das organizações político-culturais que apelam para a negritude. (AGIER, 1990 e 1992) Formam-se blocos afros e movimentos negros. A cultura negra adquire mais status e reconhecimento oficial. (SANSONE, 1994, p. 72 apud MARIANO, 2019, p. 121)

É nesse período que surgem os blocos afro, “misto de bandas musicais com grupos culturais” (MARIANO, 2019, p. 121), que lidam de diferentes formas com a questão da negritude: Ilê Aiyê, nos anos 1970; Olodum, nos anos 1980; e Timbalada, nos anos 1990. Há a organização política da população negra soteropolitana, que passa a escolarizar-se e denuncia vigorosamente as diversas facetas do racismo baiano. Trata-se de uma negritude que “nada têm a ver com os interesses do turismo, a lógica folclorizante da mídia ou o desejo de rápida ascensão social” (ibidem, p. 97).

Vale lembrar que não é somente nesse momento que a negritude baiana vai permear o discurso da baianidade. O que acontece é que os movimentos negros da Bahia ecoam suas vozes e conquistam espaço, lutando para que as heranças africanas e os seus corpos não sejam embranquecidos - luta que permanece fundamental até hoje. Como canta o Ilê Aiyê, *se você tá afim de ofender / é só chamá-la de morena, pode crer / você pode até achar que impressiona / aqui, no Ilê Aiyê, a preferência é ser chamada de negona.*

A influência do candomblé é indiscutível e permeia toda a cultura baiana, sobretudo no que diz respeito à culinária, à música e à dança. Isto porque, “na sua liturgia”, tais “aspectos são de fundamental importância para o estabelecimento do contato com as divindades” (ibidem, p. 75). O valor dado à inteligência física, à habilidade corporal, à desenvoltura e ao ritmo também são frutos dessa raiz. Autores como Freyre, Espinheira e João Reis também trazem o

gregarismo como uma herança africana. A comunhão, a solidariedade e o prazer em estar junto também se refletem na comensalidade, no compartilhamento da fatura à mesa.

Já a importância dada à tradição e à hereditariedade é vista como uma junção da tradição do candomblé com “a herança europeia, portuguesa, com seu culto à fidalguia” (ibidem, p. 166). Deve-se lembrar que a cultura baiana é “ancorada nas encruzilhadas” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 6).

Ademais, durante a segunda metade do século XX, o interior do estado seguiu migrando, mas dessa vez vai alterar a sua rota para a capital baiana, que recebe um número imenso de imigrantes e vê a sua população crescer de forma exponencial. Trata-se de uma grande massa de baianos que possui outros referenciais e não se vê identificada com o discurso da baianidade impulsionado e centrado em Salvador e no Recôncavo. No entanto, diante de “uma lógica hierarquizante, urbanocêntrica e homogeneizadora” (VASCONCELOS, 2007, p. 24), para serem incluídos, os baianos do interior precisam assimilar a narrativa hegemônica.

O leito da baianidade possui um coro vigoroso e intenso por conta do sucesso internacional e da legitimidade social das suas vozes, além da incorporação de novos enunciadores, que o repetem e o ecoam. Um “referencial imagético-discursivo” (ibidem, p. 71) constituído por acadêmicos, escritores, músicos, políticos, jornalistas, cineastas, intelectuais, baianos e não-baianos das mais diversas áreas. Tratam-se de enunciados que, de tão repetidos e disseminados, se tornaram verdades incontestáveis, que “acabam incidindo sobre o real, já que delineiam representações de mundo que partem de uma verdade e se colam à realidade enunciada” (ibidem, p. 90).

Gilberto Freyre foi uma voz importantíssima desse coro. Tomando a Bahia como “uma espécie de matriz da sua reconhecida teoria da miscigenação” (ibidem, p. 75), foi um dos primeiros autores a falar das suas heranças africanas de forma positiva. A sua Bahia, porém, era retratada de forma idealizada, idílica e problemática, pois os baianos - sobretudo as baianas - eram abordados como lascivos, sedutores e permissivos¹³.

Na mesma linha segue o discurso de Dorival Caymmi, que “canta uma Bahia quase mitológica, exótica, mística e negra, uma Bahia da saudade em que o olhar do compositor agora distante tende a idealizar ainda mais a sua terra natal” (ibidem, p. 92-93). O tempo lento e a Bahia bucólica e praieira das suas músicas acabam sendo reforçados por artistas de gerações posteriores, até os dias de hoje, e também por não baianos, como foi o caso das pinturas do

¹³ O seu poema *Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados* (1942) é bem ilustrativo.

argentino Carybé e as fotografias do francês Pierre Verger, estrangeiros que retrataram a Bahia em suas obras.

Jorge Amado é outra voz consagrada no coro da baianidade. Isto se deve à sua forma documental de escrever ficção e à sua difusão mundo afora¹⁴ e Brasil adentro, através das inúmeras adaptações das suas obras para o rádio, o cinema, o teatro e a televisão. O discurso amadiano se caracteriza por “seu estilo conciliador e otimista de descrever a cultura baiana”, o qual “acaba por alimentar a ideia de que pobreza e felicidade podem coexistir aqui em harmonia” (ibidem, p. 89-90), além da ênfase da “beleza da negritude baiana, com destaque para a sensualidade das mulheres e para a interação entre seres humanos e orixás” (ibidem, p. 93).

A objetificação das mulheres baianas também foi feita por não baianos, como foi o caso do maranhense Aluísio Azevedo, grande nome do Naturalismo na Literatura Brasileira. Em seu romance *O cortiço* (1890), o autor criou a personagem Rita Baiana e a caracterizou como uma mulher “mulata, sensual e maliciosa” (ibidem, p. 79).

Vale dizer que a “‘baiana bela e sedutora’ é quase sempre sinônimo de mestiça, mulata, e não de uma mulher negra” (MARIANO, 2019, p. 77-78), principalmente no imaginário soteropolitano da primeira metade do século XX. Apesar de modificado - com destaque para o “ato de descolonização cultural” (GONZALES, 2020c, p. 216) *A Noite da Beleza Negra*, promovido desde 1975 pelo Ilê Aiyê -, o cenário segue racista.

Apesar de discursos idealizadores, há muitas críticas presentes em toda a história. No século XVII, Gregório de Mattos, o satírico *Boca do Inferno*, já desconstruía a visão idílica e alertava: “Triste Bahia! ó quão dessemelhante”¹⁵. “Nos anos 1980, Gilberto Gil e Caetano Veloso foram vozes um pouco destoantes e abordaram, em algumas canções, alguns dos ‘calos’ baianos” (MARIANO, 2019, p. 149), como a pobreza, ignorância, teimosia, desrespeito às regras de trânsito e a sujeira nas ruas. Em 1979, com “Toda menina baiana”,

Gil, sabiamente, acomoda ambivalências, ambigüidades e contrastes do mito baiano. Afinal, se “Deus entendeu de dar [à Bahia] a primazia” e a “magia”, fê-lo “pro bem e pro mal”. Assim, e é verdade, fomos o “primeiro chão” que tanto acolheu a “primeira missa” e o “primeiro carnaval” como, também, o “primeiro índio abatido” e o “primeiro pelourinho”. (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 10)

Como, então, as contradições foram encobertas de uma forma que a Bahia seja lembrada e tida como a *terra da felicidade*? Como Salvador pode ser retratada como um reduto orgulhoso

¹⁴ Amado é um dos escritores brasileiros mais lidos no exterior. Conforme aponta Vasconcelos (2007, p. 84): “Uma pesquisa realizada pela BAHIATURSA em 1977 revelou que 65% dos turistas haviam visitado a Bahia por motivação própria, depois de terem lido os livros de Jorge Amado”.

¹⁵ Primeiro verso do soneto “À cidade da Bahia”.

da negritude brasileira se apedreja os seus terreiros e se cada vez mais baianas de acarajé estão vendendo *bolinho de Jesus*¹⁶? Autores recentes apontam o projeto turístico-político-identitário que concebeu a chamada *Marca Bahia*.

A partir da década de 1970, o governo passa a apostar fortemente no turismo como o principal setor para fomentar o desenvolvimento econômico da capital. Para isso, Salvador tinha que se tornar um produto turístico e, conforme aponta Antônio Risério (1993, p. 21), “a cidade que era naturalmente sedutora se converteu numa profissional da sedução” (apud VASCONCELOS, 2007, p. 95).

Para seduzir visitantes e vender o *Produto Bahia*, o setor do turismo explora a sua história e as belezas naturais e arquitetônicas do local, além de reforçar maciçamente aspectos positivos dos seus habitantes. De acordo com Techio,

Um estudo realizado por Pereira e Ornelas (2005) constatou que dos 35 folders da agência de turismo (Bahiatursa) analisados, 26 exibiam a utilização de estereótipos. Destes, sobressaíram-se a representação de que a Bahia é um lugar ou “terra da felicidade” e que o povo baiano é “hospitaleiro”, “acolhedor” e “receptivo”. (TECHIO, 2015, p. 83)

Slogans como *sorria, você está na Bahia, Terra de todos os santos e Terra de todos nós* acabam, por repetição, consolidando a felicidade, a hospitalidade e o respeito irrestrito como discurso e colocando para debaixo do tapete as suas mazelas. “Nenhuma cidade pode ser mais harmônica que a *cidade feliz*, pronta para tornar-se mercadoria e ser consumida” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 21).

A alegria, portanto, torna-se um argumento do discurso. E o turista, mesmo quando diante da miséria, tem “a impressão que se está diante da pobreza fácil e gostosa, pouco ressentida, pícara senão desdenhosa do bem-estar moderno” (FARIA, 1980, p. 23 apud VASCONCELOS, 2007, p. 90).

No fim do século XX, a identidade baiana foi repaginada pelo *carlismo* a fim de regenerar a sua imagem na política baiana no período de redemocratização. “Às estratégias política e econômica veio juntar-se o campo midiático, através da TV Bahia, e, posteriormente, Rede Bahia, de propriedade da família de Antônio Carlos Magalhães” (NOVA; MIGUEZ, 2008, p. 18).

A mercantilização da cidade transcendeu os planos de governo e acabou praticamente se tornando um plano de estado, com prefeitos e governadores de diferentes partidos se

¹⁶ No candomblé, o acarajé é a comida votiva de Iansã. Para serem aceitas nas igrejas neopentecostais e, ao mesmo tempo, seguirem com o trabalho - passado de geração em geração -, as baianas de acarajé são orientadas a mudar o nome do alimento e eliminar “os rituais que antecedia sua venda, retirando os símbolos que enfeitavam o tabuleiro”. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/>>. Acesso em 14/08/20.

utilizando das mesmas estratégias. Trata-se de “um discurso identitário espetacular (...) enquanto produto turístico, para fora, e um consenso em torno do projeto hegemônico, para dentro” (ibidem, p. 17). Sobre o assunto, Vasconcelos elucida:

Com a apropriação e ressignificação desse poderoso *capital simbólico* que é a identidade baiana, o Estado tem ido além do seu papel de criar possibilidades e estímulo à produção cultural, passando a própria instância governamental a conferir os significados da cultura e, em alguma medida, a determinar os elementos da baianidade. Para Vieira (2004), esta estratégia faz parte de um conjunto de práticas autoritárias utilizadas nos projetos de construção da nacionalidade que objetiva a manutenção de uma hegemonia política. (...) Esta estratégia política arregimentada pela mídia e pela elite empresarial do estado transformou magicamente uma realidade desigual, cruel e violenta numa imagem festiva e aparentemente aproblemática, em que a grandeza e a beleza da cultura afro-baiana, antes relegada e excluída, passa a ser o centro atrativo da comercialização do exótico. (VASCONCELOS, 2007, p. 95)

No entanto, é importante salientar que isso não quer dizer que o povo baiano não seja, de fato, tudo o que o discurso espetacular fala. Não se trata de desmascarar e encontrar a verdadeira faceta do baiano, pois, “nesse processo de instituição da realidade, o povo e a cidade são partícipes fundamentais” (ibidem, p. 93). Trata-se de perceber o porquê de determinados fragmentos do imaginário serem repetidos à exaustão enquanto que outros são invisibilizados¹⁷.

Inebriados pelos aspectos positivos ou em defensiva por conta da xenofobia sofrida, os baianos de modo geral acabam aceitando e reproduzindo o discurso hegemônico da baianidade (TECHIO, 2015) - e não é diferente com os fluxos que aqui escoam. Para entender como se deu a negociação com a identidade baiana, perguntei-lhes qual era o imaginário que tinham de Salvador e da Bahia antes de se mudarem e como a nascente ajudou a construir os seus percursos.

Carol compartilhou que nunca tinha feito nenhuma reflexão sobre tal imaginário. Em suas palavras: “essa afirmação de identidade, ela só veio quando eu me desloco de lugar, né? Só vem a partir daí”. Na Bahia, estava entre baianos, compartilhava de práticas culturais semelhantes. A reflexão e a afirmação da identidade baiana só vieram a partir da sua mudança de estado.

Ao se mudar, percebeu que se encaixava em estereótipos baianos como o gosto por festividades e hábitos alimentares - como o seu amor por dendê¹⁸. Quanto às festividades, possui um vínculo afetivo com a Lavagem do Bonfim, o São João (“eu sempre fui da roça”), a Festa de Iemanjá e o carnaval.

¹⁷ Mariano (2019) traz outras facetas da baianidade, quais sejam: autoritarismo, nepotismo, violência, provincianismo, jeito estabonado, demagogia, ignorância, elitismo, submissão, entre outras.

¹⁸ “O dendê, fruto da palmeira dendezeiro, de onde se extrai um óleo, aparece como um verdadeiro símbolo baiano, um fruto comum, um óleo muito usado no preparo dos alimentos e, principalmente, em rituais religiosos: feitiço, canjerê, candomblé.” (ibidem, p. 61)

De fato, um traço fundamental da baianidade é a importância dada aos ritos coletivos (MARIANO, 2019). A congregação de pessoas se dá na exteriorização da expressão religiosa, nas confraternizações gastronômicas, nas celebrações comunitárias. Fé, divertimento e celebração andam juntas e estão presentes em festas típicas do estado, como é o caso de três das quatro citadas por Carol.

Luan também contou que a baianidade não era uma reflexão muito presente na sua vida. A questão só veio à tona quando ele começou a circular com estudantes da Escola de Belas Artes, que refletiam muito sobre o significado de ser um artista soteropolitano e o que caracteriza a cidade como um lugar artístico. Os artistas já se faziam tais questionamentos por conta da necessidade de se expressar e de se narrar para outros lugares do Brasil e do mundo.

Nesse momento, Luan passou também a se perguntar o que significava ser alguém de Salvador, que nasceu e cresceu ali. Percebeu que as famílias de Salvador da sua geração são marcadas por terem uma parte no interior e por serem bem numerosas - frutos do êxodo rural da segunda metade do século XX. Para ele, cujos pais não são baianos e cuja família é bem pequena, é algo que o distanciava um pouco do imaginário.

Ao mesmo tempo, ao longo da entrevista, Luan falou sobre ter uma “visão soteropolitana” do mundo. Quando questionei o que configura essa visão, ele respondeu:

Eu acho que isso tem muito a ver com o fato de ter crescido nessa cidade que pra mim é uma cidade muito heterogênea, muito colorida, muito diversa, muito preta, muito mística, muito misteriosa. (...) Eu acho que Salvador te obriga muito a tentar ir sempre além das primeiras impressões, pelo menos nos espaços que eu transitei aqui com as pessoas com as quais eu transitei. Acho que sempre isso foi muito cobrado, assim, tipo, "olha, a primeira impressão não é isso". É aquela coisa que eu te falei da intimidade, acho que aqui essa intimidade de como a gente é um com o outro influencia muito a intimidade que a gente tem e que a gente quer estabelecer com outros objetos, lugares, com acontecimentos, com, enfim, várias coisas. Acho que pra mim essa é uma coisa muito daqui.

Para além de um comportamento mais íntimo nas relações sociais entre os habitantes, por ser um discurso que trabalha com oposições (sagrado e profano, tradição e prazer, *deus no coração e o diabo no quadril*¹⁹), a baianidade incita muitas vezes a busca de diferentes vistas sobre um mesmo ponto. Como aponta Mariano, “estão sempre presentes, ao mesmo tempo, uma ideia e o seu contrário, um aspecto e o seu oposto, o que não deixa de ser uma qualidade desse discurso, pois, de fato, é assim que a própria vida se apresenta” (ibidem, p. 154).

O estudante de Cinema trouxe a perspectiva da heterogeneidade da cidade, mas sem idealizá-la, pois, em suas palavras, trata-se de “um lugar onde as diferenças estão marcadas o

¹⁹ Trecho da música “We Are The World Of Carnival”, composta por Nizan Guanaes. É considerada um hino do carnaval soteropolitano.

tempo todo (...) o que mais simboliza essa diferença é Cidade Alta e Cidade Baixa (...) várias decorrências raciais, de gênero, de classe”. Luan também fez críticas ao discurso da baianidade, que é “urbanocentrado” e que negligencia outras regiões do estado. Para ele, “Salvador tem que fazer essa autocrítica”, em consonância com Vasconcelos (2007).

Filha de produtores culturais e sobrinha de uma atriz, Letícia sempre devorou Salvador culturalmente, sobretudo nos âmbitos musical e teatral; citou o Teatro Vila Velha e as bandas Cascadura, Vivendo do Ócio e Tangolo Mangos. Ela conta que achava a Bahia “muito perfeita”, mas sem esquecer os seus contrastes, apontando desigualdades e os “desenhos muito coloniais”: “tem seus defeitos, é perfeito *naquele* perfeito”.

Por ter mãe paulistana e avó argentina, Letícia não tem tanta identificação com alguns aspectos mais “típicos” (“entre muitas aspas”, como diz a própria): “diferente do meu ex namorado de lá, por exemplo, que ele sempre foi criado no interior, na fazenda, sempre tinha uma coisa do sertanejo, ele sabe, tipo, os cânticos, (...) nessa coisa do vaqueiro, ele vê filme de vaqueiro, ele fica todo emocionado”. Além disso, também não adquiriu o hábito de comer certos pratos, como farofa. Dessa forma, Letícia disse que se identificava mais como *Letícia* do que como *baiana*.

Ela gostava muito de morar em Salvador, identificava-se com as pessoas e percebia que se tratava de “uma cidade muito vívida”. Assim como Carol, Letícia disse que se sente muito identificada com a Bahia nos momentos de festividade, de celebração, de gregarismo:

A festa é celebração, sempre! As pessoas estão felizes e elas estão comemorando, seja lá o que for, gostando de si, gostando de dançar e eu acho que eu me identifico muito nisso, assim. (...) Estar junto, acho que é uma coisa que a gente consegue fazer muito bem (...). Essa coisa do caruru de família, tipo, um domingo, toda a família! É uma coisa que pra gente é muito normal, é rotineiro você estar junto, você estar tranquilo junto e é bom. Sei lá, deixar um pouco as coisas de lado, acho que tem muito disso. E acho que me identifico muito nisso, assim.

Apesar das inúmeras mudanças, o lugar que Tatiana mais se identifica hoje é com a sua cidade natal. Antes, quando morava fora, ela entendia o local enquanto uma referência familiar; tratava-se da “família de férias”, onde voltava na época de natal e ano novo. Aos 18 anos, decidiu cursar Enfermagem em Salvador por conta da aposentadoria já prevista dos pais – que queriam voltar a morar na capital baiana.

Tatiana contou que se surpreendeu positivamente com a mudança. Apesar de já esperar diferenças caudalosas em comparação com Campinas – onde, em suas palavras, localiza-se em outro extremo cultural –, compartilhou que, lá no fundo, acreditava que o que percebia da baianidade nos parentes era algo momentâneo, ligado ao relaxamento do período de férias. No

entanto, ao se mudar, disse: “eu percebi que não. O pessoal aqui é assim o ano inteiro! Não é só desenho. Minha família faz festa o ano inteiro!”.

Ela disse que, sempre que voltava de férias de Campinas, a família fazia uma confraternização de recepção, com comes e bebes. Tatiana associa o imaginário baiano e dos soteropolitanos com comunhão, festividade, comida e um jeito mais caloroso de se relacionar. Além disso, sobre esse segundo momento em Salvador, Tatiana identifica-o enquanto amadurecimento, resgate identitário e afirmação da sua negritude:

Depois, quando eu voltei a morar lá, que eu criei uma outra identidade com a cidade, que era uma identidade que antes eu não tinha, porque eu saí de lá muito nova. Então, eu não tinha essa identidade com a cidade, tinha com as outras. (...) eu passei os primeiros quatro anos praticamente sozinha, tendo que me virar, tendo que reconhecer a cidade. Uma cidade que antes eu só conhecia de pontos turísticos, porque toda vez que a gente ia pra lá era pra passear, era pra ir pra praia, era pra conhecer um novo lugar e tal. Aí eu comecei a conhecer uma cidade e os entremeios dela: acordar cedo pra pegar ônibus. (...) é diferente quando eu chegava lá de férias e quando eu estava lá acompanhando o dia a dia dos meus tios, dos meus primos mais velhos, vendo o corre de cada um. (...) me transformou: eu como mulher, eu como mulher preta e tudo isso que vem junto. (...) O tempo em Salvador meio que foi um resgate, um resgate dessa minha origem que tava perdida justamente por toda essa troca que teve antes.

Apesar de ter morado cerca de 12 anos em Aracaju, Salvador também é a cidade com que Matheus mais se identifica, sobretudo nas memórias afetivas familiares e da infância e na ligação com a comida e a música. Nas palavras do entrevistado: “os lugares e os territórios lá me atravessam de outra forma. (...) Por mais que eu não tenha passado muito tempo lá, em anos de vida, mas é um sentimento de pertencimento, sabe?”.

Aracaju, por outro lado, remete-o à vivência do cotidiano, ao crescimento e à construção da sociabilidade. Para ele, as suas formas de socialização são mais aracajuanas do que soteropolitanas:

Aracaju, talvez, por ter esse pé meio interiorano, (...) eu percebo que têm uma dinâmica de relações interpessoais muito diferente do que as que são em Salvador. (...) eventualmente, eu achava que eu era tímido e hoje eu percebo que eu não era necessariamente tímido, é só porque eu tava meio que seguindo a conduta aracajuana de ser e que Salvador é outra conduta completamente diferente, que vai te engolir se você não for igual ou maior. (...) Talvez tivesse sido nesse sentido de "interior: mais próxima" se minha família fosse de Aracaju. Aí, sim, teria uma raiz lá de sociabilidade pra eu me agarrar e que eu acho que, meus amigos, por exemplo, que são de lá mesmo, eles tiveram isso, essa forma mais tradicional de família. Só que, o que eu quis dizer de interior, na verdade eu quis falar de Sertão, de ser uma coisa mais tímida, mais fechada, mais pra dentro, enquanto que na minha cabeça as metrópoles são meio que pra fora.

Por ter se mudado muito cedo, aos cinco anos, a sua construção da baianidade e do ser baiano foi muito ligada à concepção aracajuana/sergipana, que considera o estereótipo da

preguiça²⁰. Por ter família baiana e sempre estar entre as duas cidades, ele contou que sofreu um pouco de bullying e preconceito por conta do sotaque e que também foi enquadrado no estereótipo. Para ele, a relação de Aracaju com Salvador é fetichizada “no sentido mais freudiano que existe, no sentido de ‘eu quero ser’ ou ‘eu quero esmagar’ (...) essa coisa de ‘te quero pra mim’ e, ao mesmo tempo, ‘acho você feia e incoerente’”.

O seu imaginário da baianidade também foi construído em visitas aos parentes em Salvador. No entanto, não há dúvidas quanto ao elemento constitutivo principal: a música. “Se o carioca é representado por novela, jornal e cinema, o baiano, pra mim, a formação discursiva e imagética do baiano era a música” – e, para ele, principalmente o axé. Ele associa a baianidade também com as ideias de alegria e festividades, mas expressou uma crítica a esse imaginário:

eu percebo como também tá ligada a uma indústria capitalista que se tornou o carnaval de Salvador. O que, querendo ou não, não deixa de formular essa imagem de baianidade que eu tenho e que eu tive, e que eu tenho até hoje e que, por exemplo, é uma baianidade diferente da baianidade que eu formularia tivesse eu lido Jorge Amado, talvez. Seria uma coisa mais pacata, mais, sei lá, com outra linguagem de Bahia.

De fato, o tempo da obra amadiana se assemelha às músicas de Caymmi e às ideias de Freyre. A axé music, por sua vez, opera no tempo do carnaval, em uma releitura da baianidade que passa de um hedonismo da contemplação e da calma para outro, mais festeiro, moderno, que corre atrás do trio elétrico, que movimenta uma indústria da música.

Roberto, por sua vez, trouxe uma visão mais romantizada da sua nascente. Para ele, a cultura soteropolitana independe de classe social e “é igual pruma pessoa que nasce no Subúrbio, nas áreas que são menos favorecidas, até quem tá no Corredor da Vitória”. Quando perguntei a Roberto qual era o imaginário que ele tinha da Bahia quando ainda morava lá, ele respondeu:

Referenciando um grande marco da televisão brasileira: era o Xuxa no Mundo da Imaginação. Era mágico. Porque você ser baiano e você conhecer pessoas baianas, e você estar numa cultura social que ela é completamente mais aberta e ela te dá mais possibilidade do que você pode ser, do que você quer ser, apesar de todas as limitações. (...) Então, o que eu achava como baiano era perfeito. Quando eu saí da Bahia, eu descobri que era mesmo.

²⁰ Conforme apontam Nova e Míguez (2008), Zanlorenzi (1999) se debruçou sobre o assunto do estereótipo da preguiça relacionado aos baianos e o compreende como uma expressão do racismo e “revela que as festas da Bahia/Salvador não interferem no comparecimento ao trabalho e adianta que o baiano é mais eficiente que trabalhadores de outras regiões do país” (p. 14). Mariano (2019) indica que “o hábito de sobreviver de biscates, sem horários, única opção para uma população desqualificada profissionalmente imersa num ambiente marcado pela cultura do favoritismo (...) deixou profundas marcas na cultura local. O tema não escapa à mordaz, irônica e muitas vezes excessiva crítica dos não baianos, principalmente da mídia da região sudeste, que há décadas brinca com o tema da “preguiça” e da ‘lentidão’ baiana, para, inclusive, justificar a manutenção das desigualdades regionais” (p. 199-200).

Para ele, a cultura soteropolitana o moldou de diversas formas: no sotaque, na forma de “curtir uma festa”²¹, no que ele cozinha e come, no “desprendimento de uma vergonha” e na maior facilidade de comunicação e de expressão. Roberto acredita que, diante de um lugar onde não conhecem nada, os baianos tendem a se comunicar de maneira mais fácil, quando em comparação com pessoas oriundas de outros estados.

Sobre o jeito baiano, Mariano (2019) afirma que “não parece ser nada fácil desempenhar bem o papel do baiano autêntico”, visto que há “indicações precisas sobre quase tudo: como dançar, cantar, vestir-se, comer, orar, amar, sentir” (p. 157). Tantas prescrições ao “perfil dos super-baianos” (p. 182) fazem com que tal proveniência seja sinônimo de superioridade e/ou singularidade. Trata-se de um “discurso autorreferente e elogioso” (p. 166), o que não é tão comum assim no campo das identidades culturais.

Ao longo da vida, a minha relação com a baianidade foi como o movimento das marés. Mudei muito e tais mudanças se refletiram nas negociações com a minha nascente. Por ser filha de pais fluminenses, sempre era tida como *a prima baiana* nas viagens de férias ao Rio e Resende. Eram frequentes comentários sobre as minhas gírias e o meu sotaque - cantado, como diziam -, além de piadas sobre uma suposta preguiça.

Ao contrário de outros fluxos, questões relativas à identidade baiana surgiram bem cedo na minha vida. Eu a aceito ou a rejeito? É alienação ou luta? O que me aproxima e o que me afasta? O que me faz ser baiana?

A maré enche sobretudo com o meu sotaque. Os meus parentes e os meus amigos baianos sempre falaram que o meu sotaque era bem forte, demarcado. A busca por uma felicidade simples também sempre foi algo presente. O estereótipo do baiano alegre, aberto e simpático sempre me incentivou a ter uma visão mais otimista diante da vida e uma postura mais receptiva diante do mundo. No entanto, o mesmo estereótipo também me incomodou quando pareceu desautorizar sentimentos como ansiedade e tristeza - tolhimento que senti principalmente de não baianos - e demonstrar certa alienação, em uma busca superficial e pela felicidade.

Por ser filha de pais fluminenses, não fui incentivada a adquirir um certo *paladar baiano*. É quando a maré fica baixíssima. Caruru, dendê, coentro, cuscuz, abará, moqueca, cocada, vatapá e mungunzá sempre foram comidas que eu consumo de vez em quando, fora de casa. Sempre comi feijão preto, temperado com alho e cebola, aos moldes sudestinos. Não gosto de pimenta e nem de água de coco, o que deixa muitos baianos e não baianos perplexos. Apesar

²¹ Sobre o recente termo “inimigo do fim”, que designa a pessoa que não quer que a festa acabe e que curte até o fim, ele disse: “inimigo do fim eu sou desde criança”.

desses *pecados*, sou apaixonada por acarajé e pelo hábito de bater caranguejo na praia, duas das minhas maiores saudades.

Das festividades, o São João é uma das minhas favoritas. No entanto, nunca passei no interior do estado. Sempre foi uma época mais introvertida, com boa parte dos meus amigos indo para os seus respectivos interiores, visitar os familiares²². Já o 2 de Fevereiro, Festa de Iemanjá, que antes eu só ia para a parte profana - à tarde e à noite - foi ressignificada e passei a priorizar a parte sagrada - de madrugada e pela manhã.

A minha relação com o carnaval mudou muito. Quando criança, era apaixonada, pulava nos blocos infantis. Quando estava em uma fase mais roqueira, rejeitei a festa e a imagem do baiano carnavalesco, festeiro, super alegre. Acreditava que se tratava de uma ideia alienada e a combatia. Anos mais tarde, voltei a pular, mas de maneira espontânea e pouco planejada; nunca foi uma grande paixão. Minha carne não é de carnaval²³.

Também já fui atea e, à época, saiu uma matéria na Carta Capital cujo título era *Não existem ateus na Bahia*²⁴. Fiquei indignada; a ideia *mística* de Bahia me incomodava profundamente, pois via as religiões como *o ópio do povo*. Até hoje, mesmo não sendo mais atea, acredito que tal generalização seja extremamente problemática - mesmo sabendo que se trata de uma ferramenta recorrente no discurso da baianidade (MARIANO, 2019) - e equivocada, visto que, sim, existem ateus baianos.

O que proporcionou uma grande reviravolta na minha percepção sobre a baianidade foi a minha entrada na UFBA, em um curso noturno. Conheci pessoas de classes sociais distintas da minha, de diferentes lugares da cidade, com outras percepções de mundo. Comecei a frequentar regiões do Centro Histórico, da Cidade Baixa, do Subúrbio. Conheci não soteropolitanos que me apresentaram uma Bahia grandiosa e diversa, me ensinaram histórias de Salvador e me incitaram a desbravar a minha própria cidade.

Vi política e resistência onde antes só via festa e alienação. Encontrei uma perseverante ancestralidade onde antes só via formas obsoletas em ruínas. Percebi que para compreender muitos dos emaranhados da cultura baiana - e do mundo - eu precisava enegrecer o meu olhar, pintar novas cores nas minhas lentes - ainda - tão brancas. Descobri histórias de luta e de reinvenções artísticas, o que me enche de coragem, energia e inspiração para também fazer diferente. Concordo com Luan e Mariano (2019), acredito que Salvador incita que olhemos

²² As férias de meio de ano na Bahia ocorrem em junho por conta do São João. No Sudeste, onde a data não tem a mesma relevância, as férias são em julho.

²³ Referência à música “Swing de Campo Grande”, do grupo Novos Baianos.

²⁴ MENEZES, Cynara. Não existem ateus na Bahia. *Carta Capital*, 3 abr. 2012. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/nao-existem-ateus-na-bahia/>>. Acesso em 13 abr. 2021.

algo sob diferentes pontos de vista, visto que traz uma ideia e o seu oposto na sua própria construção identitária.

A baianidade - assim como a brasilidade - é mais do que um manual de instruções, um mero conjunto de prescrições sobre o que e como fazer. Trata-se de uma utopia (MARIANO, 2019) que, ao incluir ideias aparentemente contraditórias e incompatíveis, também fala de conciliação, diálogo, adaptação e coexistência:

A prova de que, num mundo onde cada vez mais se estimula o individualismo, o consumismo, a rapidez e a violência, também sobrevive o desejo de abrir espaço para o outro, de preocupar-se com o outro, de interessar-se pelo outro e também de ceder aos próprios impulsos, respeitando os sentidos, o prazer e, ainda, o passado. (ibidem, p. 234)

Bahia das marés altas e baixas, do mar calmo e tempestuoso, da água salgada da lágrima triste ou do suor eufórico. Os tupinambás alertavam em sua denominação da Baía de Todos-os-Santos: Kirimurê. Trata-se de um *grande mar interior*.

2.2 – BAÍA DA GUANABARA

Da mesma forma que a baianidade é reduzida às práticas culturais encontradas em Salvador e no Recôncavo Baiano, a identidade fluminense é entendida enquanto sinônimo da carioquice - especificamente da positivada, cuja estruturação se deu na Zona Sul da cidade (PEIXOTO, 2017).

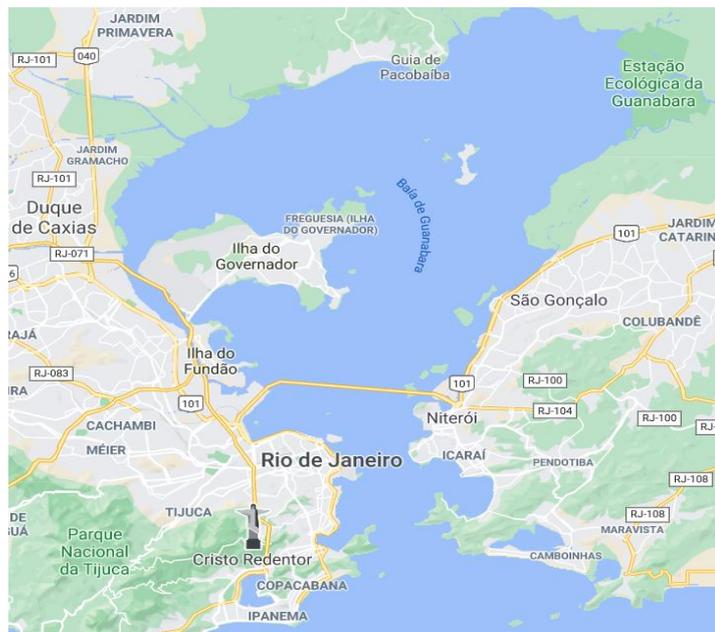


Fig. 2: Mapa da Baía da Guanabara. Fonte: *Google Maps*.

Ou seja, o imaginário de todo um estado se resume às práticas culturais de uma região específica da capital, apagando até mesmo suas outras zonas e cidades próximas, como Niterói.

Não obstante, tal identidade vai além: constitui-se enquanto sinônimo e síntese do Brasil. A mítica *Cidade Maravilhosa* se coloca enquanto o cartão-postal da nação, a sua porta-bandeira, a grande representante de um país de dimensões continentais.

Tal arranjo é fruto de uma construção que perpassa diferentes governos e momentos da história do país. O Rio de Janeiro foi a capital por quase 200 anos, da colônia, do império e do período republicano de forte apelo nacionalista. Para entender a elaboração da sua narrativa, nademos no seu curso d'água.

No final do século XVII, proliferaram-se as primeiras notícias sobre a descoberta de metais preciosos no interior do país. Ao longo do século XVIII, a atividade econômica principal da colônia passou progressivamente do açúcar à extração aurífera, fazendo com que a criação de impostos, o endurecimento da fiscalização e o combate ao contrabando se tornassem imprescindíveis para que a coroa portuguesa obtivesse os seus lucros. Com isso, em 1763, houve a transferência da capital de Salvador para a cidade do Rio de Janeiro - que manteve o seu posto até 1960, quando transferida para Brasília.

Em 1808, com a fuga da família real portuguesa para o Brasil e a abertura dos portos, e em 1815, com a mudança do *status* de colônia para o de Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, o Rio de Janeiro passou por muitas transformações: a criação do Banco do Brasil e a emissão de papel moeda; a autorização e a promoção de uma imprensa escrita; a criação da Academia Real de Belas Artes, inspirada nos modelos franceses; além da circulação de produtos ingleses.

No século XIX, portanto, a capital se modernizou radicalmente e data dessa época a conhecida hipótese da origem do sotaque chiado do carioca, herança do falar lisboeta²⁵. Em 1834, a cidade foi transformada em Município Neutro da Corte e Niterói (então Vila Real da Praia Grande) passou a ser a capital da província do Rio de Janeiro.

O início do século XX é marcado pela recém-implantação do sistema republicano. O debate sobre identidade nacional ganha força e há a necessidade do Brasil se afirmar enquanto uma nação moderna no cenário internacional (PEIXOTO, 2017). A sua capital, portanto, recebe todos os holofotes e se torna o estandarte da modernização do país.

Com isso, são realizadas as exposições nacional e internacional no Rio de Janeiro - em 1908 e 1922, respectivamente - e dá-se o início da construção da marca de *cidade espetáculo* e

²⁵ Conforme apontou Marcelo Melo, sociolinguista da UFRJ, em entrevista para o Nexo Jornal. <<https://www.nexojornal.com.br/podcast/2017/03/03/A-hist%C3%B3ria-e-as-nuances-do-sotaque-carioca>>. Acesso em 24/07/20.

cidade mercadoria. Há, ainda, a criação do imaginário de que o turismo e a produção de eventos se tratam de vocações *naturais* do Rio (GOTARDO, 2016).

Segundo Lessa (2005), o Brasil precisava se desvencilhar de seu “complexo de inferioridade” que envolvia uma imagem de país colonial, ligado ainda a Portugal, pobre, um dos últimos países do novo mundo a abolir a escravidão e cuja República foi implantada bem depois de seus vizinhos americanos. Para mudar esse quadro, buscava-se progresso por meio de “ordem”. (...) Segundo o autor, o projeto foi muito bem-sucedido e o Rio torna-se, então, cartão de visitas do país, condensação da ideia de brasilidade, imagem-síntese da nação em toda sua potência e características, cidade que une beleza natural e modernidade urbana. (...) Os brasileiros, que antes “invejavam” Buenos Aires, passam a construir sentimentos de identidade nacional e de valorização de sua autoestima. O Rio de Janeiro sintetiza simbolicamente toda a nação (ibidem, p. 18-19).

Para isso, foi necessário esconder o que a elite considerava *feio* na cidade e espelhar a sua estética no modelo parisiense, no intuito de mimetizar a *Cidade das Luzes* e “de construir uma *Paris-sur-mer* na sua vertente tropical” (PESAVENTO, 2002, p. 161 apud PEIXOTO, 2017, 42). Nesse “processo de revelação do desejável e ocultamento do indesejável” (PEIXOTO, 2017, p. 40), manifestações culturais populares foram repreendidas: samba, capoeira, jongo, religiões afro-brasileiras. Tudo o que era ligado às camadas populares era tido como perigoso, inferior, sujo e doente.

Mirando na Europa, as gestões dos prefeitos Pereira Passos e Carlos Sampaio foram marcadas por intensos processos de gentrificação da capital. Houve a remoção coercitiva de pessoas pobres - majoritariamente negras - para que fosse construída a Avenida Central e realizado o alargamento das vias, a demolição de cortiços e a consequente ocupação de lugares periféricos e dos morros - momento que deu origem às favelas. Tratou-se, em outras palavras, de uma política de higienização mascarada de modernização e apoiada pelas elites. As mazelas sociais continuaram presentes, porém ocultadas; uma “cultura de fachada” (ibidem, p. 42) que permanece até os dias de hoje.

Do período da Primeira República, também destacam-se as crônicas²⁶ sobre o Rio e os seus habitantes. Tal gênero literário foi de extrema importância para a constituição da subjetividade local, e seus autores esboçaram algumas características do *jeito carioca*, tais como: um “ser comemorativo, descompromissado, politicamente apático e descrente” e que a cidade é “festeira, politicamente pouco calorosa, berço da intelectualidade e da preguiça²⁷”

²⁶ De acordo com Borges (2001, p. 35), “há entre o Rio de Janeiro e a crônica tal afinidade que chega a ser difícil fazer a história da cidade sem se evocar os cronistas que dela falaram” (apud ARRUDA, 2012, p. 163).

²⁷ Apesar da Bahia ter despontado no imaginário nacional sob a ótica da preguiça, o Rio de Janeiro também é apontado dessa forma. Conforme demonstra Albuquerque Jr. (2012), as elites das duas cidades consideravam vergonhoso o trabalho manual e dependiam das pessoas negras escravizadas para as atividades mais simples. “Esse fato levou muitos viajantes estrangeiros a definir como uma de nossas características a preguiça, pecha que ainda

(ARRUDA, 2012, p. 165), conforme Machado de Assis; um sujeito que pensa que “os acontecimentos são obra do acaso e não da força do trabalho” (ibidem, p. 166), de acordo com Olavo Bilac; e de um indivíduo “explosivo, permissivo, contraditório e viciado”, segundo Lima Barreto, que também mencionou o abandono da “cidade real” por parte dos seus administradores, que só se preocupavam em transformá-la “numa metrópole ao modelo da *Belle Époque* europeia” (ibidem, p. 166-167).

Na crônica de João do Rio se desenrolam os primeiros esboços de um dos arquétipos mais famosos e ligados ao carioca: o malandro. Em seu texto *O dito na rua*, diz: “Há agora pelas ruas da cidade um novo dito da população. (...) É antes uma das mil faces da irreverência arrogante do canalha. O malandro para, ginga, diz mordaz: ‘E eu, nada?’” (RIO, 1909, p. 121 apud ARRUDA, 2012, p. 166). O cronista faz um paralelo do referido comportamento com o da própria cidade.

Conforme aponta Machado (2016), a origem da malandragem carioca está diretamente conectada à abolição da escravidão, como uma forma de resistência das pessoas negras. “Alguns historiadores afirmam que a malandragem seria uma expressão de desobediência da população recém-liberta e seu desejo de não continuar submetendo a própria força de trabalho ao aviltamento”.

Ao longo da primeira metade do século XX, deu-se a progressiva mitificação da figura do malandro até a sua consolidação enquanto marca do *jeito carioca* e até mesmo do *jeitinho brasileiro*²⁸. Gênero ligado à malandragem, o samba sai da marginalidade, é tido como “a voz do morro”²⁹ e, em 1935, “as escolas e os desfiles passaram a ser subvencionados pelo poder público” (ibidem).

O malandro ganha reconhecimento internacional pela figura do Zé Carioca (ou *Joe Carioca* para os estadunidenses), personagem criada por Walt Disney para o filme *Alô, amigos* (1942)³⁰. “Com efeito, era o próprio olhar que vinha de fora que reconhecia nesse ‘malandro

nos acompanha até hoje e que marca internamente no país as áreas onde a presença escrava foi maior, como na Bahia e no Rio de Janeiro, notadamente no discurso das elites paulistas ou dos estados do Sul” (p. 57).

²⁸ A “noção de ‘dialética da malandragem’, elaborada em ensaio clássico de Antônio Cândido (Sousa, op. cit.)” seria “uma dialética da ordem e da desordem. Nesse mundo, em que a hierarquia estaria só na aparência, em que tudo seria ao mesmo tempo burla e sério, lícito e ilícito, verdadeiro e falso, o malandro reinaria de forma absoluta.” (SCHWARCZ, 1994, p. 11)

²⁹ O samba carioca é hasteado, sobretudo no governo Vargas, como grande símbolo da música nacional. O samba do Rio saúda frequentemente a Bahia, Tia Ciata e o samba de roda, do Recôncavo Baiano, de onde se originou. Inclusive, a ala das baianas é obrigatória nas escolas de samba do estado, como uma forma de homenagem.

³⁰ Zé Carioca também está no filme *Você já foi à Bahia?* (1945), o que denota um emaranhado nas representações dos dois estados.

simpático’ (Disney, 1945) uma espécie de síntese local, ou ao menos uma boa imagem a ser exportada” (SCHWARCZ, 1994, p. 3).

Vale dizer que há releituras dessa figura, como a obra *Ópera do Malandro* (1978) de Chico Buarque. Uma das músicas da peça, *Homenagem ao malandro*, conta que a antiga malandragem boêmia da Lapa já não existe mais: “Aposentou a navalha / (...) Dizem as más línguas que ele até trabalha / Mora lá longe e chacoalha / Num trem da Central”. Agora, a malandragem foi apropriada pelas classes abastadas como uma forma de manutenção do *status quo* através da corrupção: “O que dá de malandro regular, profissional / Malandro com aparato de malandro oficial / Malandro candidato a malandro federal / Malandro com retrato na coluna social / Malandro com contrato, com gravata e capital / Que nunca se dá mal”.

Nas décadas de 1940 e 1950, “o bairro de Copacabana atribui novos sentidos ao ‘ser carioca’” (GOTARDO, 2016, p. 22) e tem papel fundamental na elaboração da identidade de todo um estado. A ressignificação do banho de mar³¹ e da vida à beira da praia foi importante nessa mudança de ciclo da cidade, do Centro para a Zona Sul, com a chamada “invenção da Zona Sul” (RIBEIRO, 2015, p. 1 apud PEIXOTO, 2017, p. 45).

A identidade carioca impregnou-se do imaginário copacabanense e a “Paris dos Trópicos” tornou-se simplesmente “Rio”. Como é a parte mais famosa, visitada e relevante ao imaginário positivado (PEIXOTO, 2017), a Zona Sul acabou concentrando a maior parte dos recursos financeiros em detrimento de outras regiões da cidade - outra característica que também permanece até os dias de hoje.

Nessa época, também ocorreu uma forte repressão por parte da Prefeitura nos espaços públicos do Centro - em especial a Lapa -, tidos como perigosos e promíscuos. Isto provocou um deslocamento da boemia para Copacabana (ibidem). A malandragem saiu do espaço público para os bares fechados do bairro da Zona Sul - e eis aí o surgimento da bossa-nova³², outro gênero musical fortemente atrelado ao imaginário não só regional, mas também nacional.

Em 1960, com a mudança da capital para Brasília, a cidade do Rio de Janeiro se tornou o estado da Guanabara. Tratou-se do “único caso no Brasil de uma cidade-estado, até hoje, só

³¹ “Até então visto como anti-higiênico, perigoso e característico de mendigos e das camadas populares, o banho de mar passa a mudar de significado no Brasil. Dom João foi um dos precursores do costume (...). Ao início do século XX o jornal *O Copacabana* publicava um artigo a respeito dos benefícios advindos das águas salgadas. Alegando haver propriedades de cura a problemas de pele, e melhora de qualidade de vida, médicos ingleses passavam a receitar as águas salgadas a seus pacientes” (PEIXOTO, 2017, p. 47). Na capital baiana, como aponta Mariano (2019): “Há relatos de que, além dos negros, algumas das famílias precursoras no hábito de tomar banho de mar foram as dos imigrantes, como os judeus que vieram morar em Salvador nas primeiras décadas do século” (p. 195).

³² Gênero musical cuja paternidade é atribuída ao baiano João Gilberto, que, à época, morava na capital fluminense.

Brasília, na condição de distrito federal teve um status parecido” (LUCENA, 2016, p. 3). Na seara de exaltação do Rio de Janeiro enquanto síntese e sinônimo da nação, o primeiro governador do estado da Guanabara, Carlos Frederico Werneck de Lacerda, em sua posse, fez um pronunciamento ilustrativo:

Entre todas as unidades que formam a indissolúvel nação, o estado da Guanabara é dos mais responsáveis e, sem dúvida, o mais preparado para intuir na condução geral do país. Pela composição de seu povo, soma de todos os povos do Brasil; pela sua vocação atlântica, que lhe dá um sentido universal da política, que lhe aguça a sensibilidade sem lhe particularizar paixões provincianas; pelas suas tradições de antiga capital, ainda não substituída pela aglomeração de prédios na qual, contrafeitos, acampam os três poderes da República; pela novidade impetuosa de sua ascensão à categoria de estado federado, a unidade que nos incumbe governar estará em condições de cumprir os seus deveres para com a generosa pátria comum que nos abriga.³³

Percebe-se, nesse discurso, ideias que persistem até hoje no imaginário fluminense e também no sudestino: os habitantes muitas vezes não veem as suas práticas culturais enquanto regionais, mas como nacionais. Em 1975, durante o governo militar de Ernesto Geisel, foi implantada a fusão dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro, sem consulta popular e com a perda de Niterói do seu posto de capital. Os cariocas também não gostaram da fusão:

O descontentamento de boa parte da população carioca da época, que não enxergava com bons olhos o fato de o Rio ter sido reduzido a um município, coincide com o desabafo de Francisco de Melo Franco, último secretário de Planejamento da Guanabara: “O Rio de Janeiro faz parte da história mundial. Como pode ser um município como outro qualquer?”.³⁴

Nessa época, a cidade do Rio vê o definhamento da sua arrecadação, a desconcentração do poder político nacional, um progressivo abandono por parte do poder público - sobretudo das Zonas Norte e Oeste - e os consequentes domínios do tráfico e da milícia, que se firmaram como poderes paralelos³⁵. Copacabana sofre uma saturação e vive um prenúncio do que viria a se alastrar por toda a capital nas décadas seguintes: escalada de desemprego, violência e desigualdades sociais.

Nas décadas de 1980 e 1990, o fortalecimento de facções e os confrontos com a polícia, cada vez mais recorrentes, ganham destaque nos jornais de todo o país. O Rio de Janeiro acaba sendo cristalizado no imaginário nacional enquanto um lugar violento e perigoso.

³³ MULTIRIO. *O Rio de Janeiro, estado da Guanabara*. Disponível em: <<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/71-um-rio-de-muitos-janeiros/3356-o-rio-de-janeiro-estado-da-guanabara>>. Acesso em 22/08/20.

³⁴ MULTIRIO. *Do estado da Guanabara ao estado do Rio de Janeiro: a fusão*. Disponível em: <<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/71-um-rio-de-muitos-janeiros/3365-a-fusao-do-estado-da-guanabara-ao-estado-do-rio-de-janeiro>>. Acesso em 22/08/20.

³⁵ Para o sociólogo José Cláudio Souza Alves, a situação se agravou: “No Rio de Janeiro a milícia não é um poder paralelo. É o Estado”. <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/29/politica/1548794774_637466.html>. Acesso em 08/07/20.

Nesse cenário, impõe-se a necessidade de reconstrução do imaginário da cidade. O início do século XXI, no entanto, é marcado pela retomada de práticas, visando “uma imagem que estimule o consumo turístico, adequada aos padrões de uma agenda econômica internacional” (GOTARDO, 2016, p. 23). Desta forma, em 2005, a Embratur cria o *Plano Aquarela* e lança a marca *Brasil*, e, em 2011, o Governo do Estado cria o *Programa Rio de Janeiro, Marca registrada do Brasil*. O intuito é retomar a autoestima carioca perdida e, através do *city branding*, lançar-se positivamente no mercado internacional de turismo.

Nos anos seguintes, dá-se a avalanche de eventos que trazem novamente os holofotes do mundo à cidade: Rio+20 (2012), Jornada Mundial da Juventude e Copa das Confederações (2013), Copa do Mundo (2014) e Jogos Olímpicos (2016) - além das edições bienais do Rock In Rio. Peixoto apontou o importante papel da gestão de Eduardo Paes na retomada da autoestima carioca, com o prefeito, inclusive, decretando a *carioquice* como um bem imaterial da cidade (PEIXOTO, 2017, p. 120).

Os mega-eventos deste século reatualizaram a fórmula empregada nas exposições do século passado. “Aumento da repressão nas favelas, mortes de inocentes, remoções, especulação imobiliária, perda de mobilidade urbana, estado decretando calamidade pública, desmonte das escolas públicas” (ibidem, p. 43), redistribuição das linhas de ônibus³⁶ - tudo em nome da espetacularização, embranquecimento e higienização da cidade. Priorizou-se o turismo e a imagem perante estrangeiros em detrimento das condições básicas dos habitantes da cidade.

Nesse contexto, é interessante notar a retomada do discurso do Rio de Janeiro enquanto porta-bandeira do Brasil, como o carro chefe identitário da nação. A cidade apoia-se no seu passado de ex capital da colônia, do império e da república e insiste em vender uma narrativa mercadológica na qual visitar o Rio é experienciar todo o Brasil. “Tal como dizem Freitas, Lins e Santos (2013, p.2), ‘acreditamos que a marca Rio confunde-se com a própria marca Brasil, podendo, em alguns momentos, assumir o protagonismo simbólico das representações nacionais’” (GOTARDO, 2016, p. 115). Como aponta Gontijo:

ainda há uma espécie de ideologia (sutil) da *carioquice* permeando os escritos da maioria dos cientistas sociais e intelectuais brasileiros (de todos os tempos), que generaliza os traços cariocas para o resto do Brasil, transformando-os em traços culturais nacionais, formadores da própria “identidade nacional brasileira”. É como se o Rio de Janeiro fosse o espelho do Brasil, e não ao contrário; como se a feijoada, o carnaval das escolas de samba, o futebol, a mulata e o chope bem-tirado fossem atributos que transcendem naturalmente o aspecto puramente carioca, tornando-se símbolos da própria brasilidade, divulgados e exportados infinitamente como a essência da ontologia cultural brasileira. (GONTIJO, 2007, p. 70 apud PEIXOTO, p. 36)

³⁶ Tal redistribuição diminuiu o número de linhas de ônibus que ligavam diretamente zonas periféricas às praias da Zona Sul e foi denunciada como uma forma de dificultar o acesso das classes populares. Esse tipo de medida também foi tomada na gestão de ACM Neto, ex-prefeito de Salvador (2013-2020).

Um grande problema desse discurso é a transposição de práticas culturais regionalistas ao posto de nacionais, levando à imposição da carioca enquanto norma e ao apagamento de inúmeras outras histórias, narrativas e culturas. Dessa forma, a carioca não se entende enquanto expressão de um regionalismo, mas como a encarnação da nacionalidade. Um exemplo clássico e ilustrativo é o fato de muitos fluminenses acreditarem que não possuem sotaque. Conforme aponta Silva,

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. (...) A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. (SILVA, 2014, p. 83)

Mesmo com os esforços públicos e privados pela alteração do imaginário carioca, o referencial predominante nas visões dos fluxos é o da violência, difundido sobretudo pelos jornais. O referencial da representação glamourizada da Zona Sul, empreendido pelas novelas da Rede Globo, também foi muito citado. Conforme apontou Matheus, “ou o carioca é um malandro ou é a dondoca do apartamento na cobertura do Leblon”.

Ele contou que o seu imaginário foi construído através do que ele chama de “triangulozinho de representação do Rio e dos cariocas”: novelas, filmes e jornal. Atribui às novelas a formação que tem do carioca, cujo referencial se mantém até hoje; aos filmes, atribui a percepção de um humor ácido; ao jornal, a violência: “Rio de Janeiro, lugar mais perigoso do Brasil”, “onde tem favela e favela é sinal de violência e tem traficante”, “se você sair na rua, você vai morrer”. Quando se mudou, os seus familiares tinham muito medo e pediam frequentemente para tomar muito cuidado nas ruas.

Apesar do imaginário midiático da violência, eu não corroborava com tal concepção. Devido ao fato de minha família ser fluminense, sempre associei o Rio com um espaço familiar, hospitaleiro, afetivo - sobretudo os bairros da Tijuca, onde moram os meus parentes, e de Copacabana, onde minha mãe sempre gostou de ir caminhar. Quanto aos habitantes, associava-os com o meu primo carioca que se encaixa plenamente no arquétipo: pagodeiro, extrovertido, tranquilo, conversador e malandro. Por eu ter esse referencial do carioca, tão aberto quanto o baiano, acreditava que não sentiria tanto o choque da mudança e que logo me enturmava - o que, na prática, não aconteceu.

Também associava o espaço com mais e melhores opções de lazer, médicos, recursos e cursos. Apesar disso, não romantizava a cidade como muitos baianos ainda o fazem. Ouvi diversas vezes o quanto é *chique* ter família no Rio, na cidade dos atores globais.

O imaginário de Roberto foi construído através de livros, documentários, filmes, novelas e músicas. Para ele, “o funk carioca nada mais é do que um livro aberto”, onde pode-se apreender outra realidade das favelas, que a mídia não mostra e as novelas da Globo não representam - “e quando eram, uma outra coisa, era super fetichizado, super estereotipada”. Ele comentou a respeito da autoestima dos cariocas:

É uma coisa muito glamourizada você morar no Rio de Janeiro e o carioca tem um ethos de autoestima que é muito grande. Tipo assim: "eu sou carioca, eu sou o melhor povo do Brasil, nós somos o mais pica das galáxias e tudo o que temos aqui é melhor, nossas praias são lindas, nossa cidade é linda, eu sou lindo, somos todos a garota de Ipanema". É muito triste quando você descobre, quando você chega aqui e isso aqui é um caos. Não tem segurança, não tem transporte público, não tem políticas públicas de saúde, sabe? Elegem políticos homofóbicos, super conservadores. Quando eu cheguei aqui, a gente tava vivendo um momento político que Bolsonaro foi eleito e Niterói foi uma das cidades do Brasil que mais votou em Bolsonaro. Eu senti o impacto.

Já o imaginário de Letícia era um pouco mais romantizado em relação aos demais fluxos. A formação se deu através de novelas e filmes e se resumia à praia, calor e famosos, por conta dos atores das novelas da Rede Globo. Recém-saída do colégio, bastante nova, apenas se mudou sem refletir muito a respeito do novo estado.

Tatiana e Matheus tinham expectativas em relação ao Rio e aos seus habitantes baseadas em suas vivências em Campinas/SP e São Bernardo do Campo/SP, respectivamente. Ambos fizeram uma escala entre paulistas, fluminenses e baianos e contam que as suas expectativas foram atendidas. Tatiana com a palavra:

Eu sempre ouvi falar que o pessoal do Rio de Janeiro é muito mais parecido com o pessoal da Bahia em termos de, por exemplo, pedir uma informação na rua. O pessoal, normalmente, para - não tanto quanto lá - mas o pessoal... É uma escala, né? São Paulo não te dá bom dia, nada. Aí, vem Rio de Janeiro, onde as pessoas "tá, tá, vai pra ali, não, não sei o quê", mas continua seu caminho. E Salvador, que a pessoa te pega pela mão e te leva no lugar onde você precisa estar. Então eu venho já mais ou menos com essa questão, sabendo que, assim, aqui já era um lugar melhor do que São Paulo em relação às pessoas, ao trato das pessoas com a outra pessoa.

Matheus contou que teve certa dificuldade em se acostumar com o jeito carioca, mais à vontade e expansivo – o que, para ele, “se assimilava muito ao jeito de Salvador, com alguns poréns, obviamente”. Na dinâmica das relações interpessoais, fez um paralelo entre Aracaju e São Paulo, de um lado, e Rio e Salvador, de outro. De modo geral, considera os fluminenses “um pouco grossos”, enquanto que os paulistas são “arrogantes”. Ele utilizou o mesmo exemplo de Tatiana:

Aqui no Rio, eu sinto que existe uma má vontade de ajudar, principalmente, coisa que em Salvador e em Aracaju, mas principalmente em Salvador, eu vejo o completo oposto disso, se puder a pessoa te leva no lugar onde você precisa ir, de mão dada. Aqui, no Rio, é, tipo, você tem que orar pra pessoa te dar uma orientaçãozinha.

Além da comparação com os paulistas, o imaginário de Tatiana também foi construído baseado em *Laços de Família*, novela da Rede Globo, e de uma viagem realizada em 2012, na qual foi alertada sobre a violência:

Já vim com esse sentimento: Rio de Janeiro, arrastão, cuidado em Copacabana, cuidado no calçadão. Entendeu? Os meninos descem, tananã. (...) Caixa de som espalhada em cada esquina. (...) Eu vim pra cá turistar e dizer que eu vi tudo isso, não, não vi, mas permanece. Então, quando eu venho pra morar aqui, eu venho com essa mesma carga. Se bem que a gente é de Salvador, né? (...) A gente já é criado andando olhando pros lados!

Ela contou que ao se mudar para Niterói a sua visão já estava “mais alterada”, no sentido de não estereotipar os habitantes, não cair em preconceitos e saber que encontrará pessoas diversas - como ocorre em qualquer lugar.

Luan, por sua vez, veio com uma imagem mais enrijecida. Já possuía uma relação com o Rio de Janeiro, pois vinha visitar a avó, que já habitou a capital. Além dela, os seus pais e o seu irmão também moraram na cidade - por muitos anos e por cerca de dois anos, respectivamente. Sobre o território, disse: “eu sempre senti o Rio muito como esse lugar onde as pessoas vivem as suas vidas e se der tempo você é inserido. Se não der tempo, paciência”.

Isto se deve ao fato de seu imaginário ter sido construído a partir de duas fortes vertentes. A primeira diz respeito às produções cinematográficas do eixo Rio-São Paulo que retratam a elite e a classe média cariocas. A partir delas, sempre sentiu o Rio como “um lugar de conflito”. A segunda foi com base em conversas com o seu irmão, que morou alguns anos na cidade e cujos conselhos foram:

Olha, você tá indo se mudar, você vai sair de casa e fazer tudo isso é maravilhoso, mas você está indo pro Rio de Janeiro, um lugar onde você não vai poder confiar em ninguém e as pessoas não ajudam ninguém, todo mundo faz os seus próprios corres. Então, vá ciente de que você vai fazer seu corre.

Apesar de tanto Salvador quanto o Rio de Janeiro serem capitais de fortes desigualdades sociais e possuírem marcas escravocratas que persistem até hoje, a ideia de “cidade partida” (JABOR, 2001 apud MARIANO, 2019, p. 235) acabou se fixando mais forte à segunda por conta da violência diária exibida nos jornais nacionais.

Foi assim que Carol contraiu um grande medo do cenário da cidade. Apesar de já ter realizado duas viagens à capital fluminense, tal percepção se modificou somente após a sua mudança, visto que a capital baiana é tão violenta quanto.

Carol acreditava na ideia de que “carioca e baiano são irmãos”. Ela identifica afinidades: por serem cidades litorâneas, possuem um modo de vida, formas de relação e formas de trabalho que refletem tal fato. No entanto, Carol acreditava que havia mais similaridades do que

diferenças - e, ao chegar, assustou-se: “dei de cara com pessoas que não querem receber visita, que não abraçam a gente direito, que se atrasam o tempo todo, e por aí vai”.

Em relação a Niterói, nunca tinha ouvido falar na cidade e só passou a conhecê-la, de fato, depois de algum tempo: “porque aquele mundinho ali UFF não diz nada pra gente, né? Tem muito mais do que aquilo ali”. Ofuscada pelo Rio, os fluxos não sabiam nada a respeito de Niterói. Até mesmo eu, que ia à capital fluminense todos os anos, não lembro de ter sequer ouvido falar da cidade que fica do outro lado da Baía da Guanabara.

Conhecida de forma pejorativa e preconceituosa como “terra de índio”, Niterói é “a única cidade do Brasil fundada por um (...), o cacique temiminó Araribóia”³⁷. Juntamente com Estácio de Sá, a tribo de Araribóia combateu e expulsou os franceses e os tamoios da região. Em 1573, é fundada a cidade “a partir da doação de uma sesmaria a Arariboia” (BASTOS, 2019, p. 1), que instalou o seu povo no morro atualmente conhecido por São Lourenço. Daí vem a sua primeira denominação: São Lourenço dos Índios.

No século XIX, quando capital da província do Rio de Janeiro, a então Vila Real da Praia Grande passa por um período de forte desenvolvimento urbano, como a instalação da barca, que liga até hoje as duas cidades, e dos sistemas de iluminação pública, de bonde e de abastecimento de água. Em 1835, a cidade passa a se chamar Niterói, que em tupi-guarani significa *águas escondidas*³⁸. Tal desenvolvimento é paralisado por conta da Revolta da Armada (1893), que faz com que a capital seja transferida para Petrópolis e que parte do seu território se torne um novo município - São Gonçalo.

Niterói entra no século XX com o intuito de se reerguer. Em 1903, retoma o posto de capital do estado - não mais província - do Rio de Janeiro e passa por um momento de crescimento econômico e forte investimento em infra-estrutura urbana, tendo como grande marco a inauguração da Ponte Presidente Costa e Silva (1974), popularmente conhecida como Ponte Rio-Niterói.

O início do século também é marcado por movimentos políticos que buscam retomar a herança indígena da cidade, tendo como grande referencial o seu fundador, Araribóia (BASTOS, 2019). Tais movimentos foram influenciados pelo contexto nacionalista da época, que investigava as raízes do país, e tentaram ressignificar os povos indígenas perante os

³⁷ CULTURA NITERÓI. *História de Niterói*. Disponível em: <<http://www.culturaniteroi.com.br/blog/?id=430&equ=ddpfan>>. Acesso em 21/08/20.

³⁸ DICIONÁRIO ILUSTRADO TUPI GUARANI. *Niterói*. Disponível em: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/niteroi/>>. Acesso em 22/08/20.

niteroienses, que, de modo geral, tinham vergonha e buscavam esconder esses aspectos do passado (ibidem).

Com a fusão dos estados da Guanabara com o do Rio de Janeiro e a consequente perda do posto de capital, Niterói também perde poder político e econômico. A cidade também vê a sua identidade ser ofuscada pelo Rio, sofrendo um limbo identitário que permaneceu até a década de 1990, quando o governo municipal decide “promover uma nova imagem para a cidade que a afastasse de quaisquer referências que fizessem oposição ao progresso, como aquele antigo apelido ‘Niterói, terra de índio’”³⁹ (ibidem, p. 5).

Datam dessa época: o início da construção do Caminho Niemeyer; um forte impulsionamento do turismo, com a abertura de hotéis e o fomento de grandes eventos culturais, inclusive internacionais; a restauração das fortalezas e de monumentos históricos; e a inauguração do Museu de Arte Contemporânea (1996), que foi “adotado como símbolo da municipalidade e da identidade niteroiense” (ibidem, p. 5).

De cidade dormitório *Nikiti* passa a ser conhecida como *Cidade Sorriso*, por conta da hospitalidade da sua população e por ostentar o sétimo IDH mais alto do país⁴⁰. Isto faz com que a cidade atraia novos moradores, principalmente da *Cidade Maravilhosa*, que se mudam por conta da melhor qualidade de vida aliada à proximidade com a capital. Apesar disso, piadas por parte de cariocas permanecem, como a que diz que *o melhor de Niterói é a vista para o Rio*.

Quando cheguei, percebi que as informações que tinha lido no *Wikipédia* pareciam estar desatualizadas e que os tempos áureos da cidade já haviam passado. Todos os habitantes com quem conversei me falaram que a violência aumentou consideravelmente nos últimos anos, que *Niterói não é mais a mesma*. No entanto, achei a cidade muito mais segura do que Salvador, onde era impensável usar celular no ônibus e nas ruas. Além da segurança, também me surpreendi com a vivacidade do município, que possui um cenário cultural muito interessante e artistas talentosíssimos.

Acabei me antecipando ao compartilhar algumas impressões. Retomo, então, o fio cronológico da narrativa, que deve ser respeitado. E as *águas escondidas* que vão emergir agora são bem mais turbulentas.

³⁹ No entanto, no século XXI, movimentos artísticos e culturais retomam a memória indígena, como o Araribóia Cine e o Araribóia Rock (BASTOS, 2019).

⁴⁰ A qualidade de vida, porém, é restrita. Quando os números são racializados, “Niterói aparece como a cidade que mais segrega pela cor da pele do Brasil”. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-25/a-niteroi-de-iris-e-alessandro-desenha-o-mapa-da-segregacao-racial-brasileira.html>>. Acesso em 3 mar. 2021.

3 - CONFLUÊNCIA



Fig. 3: Maio de 2017. Arquivo pessoal.

É a partir da colisão desses dois leitos que se dá a *confluência*. Os dois cursos d’água convergem e o encontro pode ser intersecção e ponte, mas também fronteira e ferida. “Uma ferida que, de uma maneira tão delicada quanto brutal, alarga o possível e o pensável, sinalizando outros mundos e outros modos para se viver juntos”⁴¹.

O choque inicial da chegada em um novo território é diferente para cada pessoa, como será visto neste capítulo. Depende da trajetória de vida, da sorte, dos primeiros laços que faz, da condição financeira que limita ou amplia, das condições emocionais, da forma que se relaciona com as duas culturas - a de origem e a de chegada. No entanto, há uma coisa em comum: ser colocado radicalmente na posição de *outro* em uma terra onde tudo e todos são *outros* para si.

Isto geralmente provoca uma grande tempestade interior. A identidade não é uma essência, aquilo que alguém simplesmente é no seu estado de pureza, que independe da interlocução com outras pessoas. A identidade é, sobretudo, relacional, “marcada pela

⁴¹ FIADEIRO, João; EUGÊNIO, Fernanda. O encontro é uma ferida. *Excerto da conferência-performance Secalharidade*. Culturgest, jun. 2012. Disponível em: <<https://ladcor.files.wordpress.com/2013/06/o-encontro-c3a9-uma-ferida.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

diferença” (WOODWARD, 2014, p. 9). A identidade *precisa* da diferença para se definir; logo, não se tratam de categorias opostas, mas interdependentes.

É a mesma visão de Silva (2014): a identidade - que parece ser autorreferente, “autocontida e autossuficiente” (p. 74) - é, na verdade, interdependente da diferença. Quando eu digo que sou baiana, isto implica em dizer que eu não sou fluminense, pernambucana ou amazonense. Uma identidade cultural só existe quando em comparação com outra. “A mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)” (ibidem, p. 79). Na mesma linha argumentativa, Hall afirma:

as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado “positivo” de qualquer termo - e, assim, sua “identidade” - pode ser construído (HALL, 2014, p. 110)

Desta forma, quando um soteropolitano cresce e segue morando em Salvador, acaba tomando muito das suas práticas culturais como naturais, pois está inserido naquela cultura onde tais elementos não são confrontados, mas reproduzidos e incentivados. A “identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (WOODWARD, 2014, p. 20).

A mudança de cidade (no caso, de estado e também de região), portanto, é uma experiência que traz grandes reflexões internas sobre o nosso lugar de origem, o novo lugar em que moramos e sobre quem somos. Foi o que aconteceu comigo: me percebi debaixo de um enorme holofote, com todo o meu modo de ser em evidência.

Descobri que falava muito mais gírias do que imaginava e precisava parar a todo momento para explicá-las; que o meu modo de socialização era por vezes considerado invasivo ou um convite libidinoso; que não é tão comum as pessoas irem para as casas umas das outras; que o nível de abertura das pessoas em duas cidades hospitaleiras e de forte cultura turística pode ser bem diferente; e que até a forma como eu danço é muito diferente, pois, em uma festa, ouvi um colega dizer que *baiano rebola pros lados e carioca rebola pra frente e pra trás*.

Ouvi que não sou baiana *de verdade* porque não gosto de pimenta e água de coco. Ouvi que sou *muito* baiana porque tenho fé e afinidades com a umbanda. Não sou baiana porque não sei fazer acarajé e moqueca. Sou baiana porque gosto de batucar e de *musicar* frases do dia a dia. Não sou baiana porque não conheço a música X do álbum Y de Caetano Veloso. Sou baiana quando bocejo em aula ou digo que estou com preguiça. Não sou baiana quando falo das minhas ansiedades e quando tenho dificuldades em relaxar. Ah, mas eu fui muito baiana quando me encontraram em uma roda de samba. Mas não imaginavam que uma baiana conhecia Buddy

Guy e gostava de blues. Tenho cara de baiana por causa dos meus cabelos cacheados e quando uso saia longa. Não tenho cara de baiana quando uso calça jeans e blusa preta.

Sou baiana e as pessoas já me associam com uma pessoa alegre, solar, tranquila, de bem com a vida o tempo todo. É um ótimo cartão de visitas, devo admitir, mas uma conduta prescritiva que restringe, simplifica e que desautoriza papéis e comportamentos. Trata-se de uma carga muito pesada para um momento turbulento de confluência. Como se o direito de me sentir triste, sozinha e com saudade me tivesse sido roubado *por eu ser baiana*. Por outro lado, amigos baianos não entendiam o porquê de eu não estar feliz e eufórica - afinal, eu estava ao lado do Rio, a *Cidade Maravilhosa*.

Já deu para perceber que a minha confluência foi muito difícil. Acreditava que, por ter família no Rio, conhecer a cidade e estar acostumada a estar em ambientes novos, seria uma mudança fácil. No entanto, não conhecer ninguém em Niterói, começar o curso aos 22 anos, ter colegas de turma mais jovens, lidar com a ansiedade e ser apaixonada por Salvador foram elementos que deixaram as águas demasiadamente caóticas. Fiquei extremamente nostálgica e eu, que nem era muito fã de Caetano Veloso, ouvi o álbum *Transa no repeat*, como se fosse a própria exilada em Londres.

Hoje percebo que nesse período inicial eu adotei uma visão essencialista da baianidade, de determinismo cultural, típica de imigrantes saudosos da sua terra natal. Nesse momento, enquanto moradora e não mais como turista de férias com a família, o primeiro sentimento que alimentei foi de aversão ao Rio, a Niterói e às pessoas. Hoje reconheço que duas frases que ouvi bem no início da minha confluência por parte de dois colegas baianos ajudaram a moldar a minha percepção: *o carioca é amigo da porta pra fora e o carioca é como o Cristo Redentor, está sempre de braços abertos, mas nunca os fecha para um abraço*. Ambas sinalizam uma certa repulsa à intimidade por parte dos fluminenses.

Sobre as primeiras impressões dos imigrantes e o primeiro contato com esse novo território, é interessante notar como cada pessoa interpretou inicialmente a cidade e os seus habitantes sob a lente de um imaginário construído anteriormente. Nossa visão sobre um lugar não é uma tela em branco; ela é pintada e moldada por muitas pessoas além de nós - seja por parte do noticiário, de novelas, filmes ou comentários de pessoas próximas. Sobre o assunto, vale destacar:

As representações de uma cidade são parte indissociável de sua materialidade de maneira que são transmitidas em diversos suportes, políticos, arquitetônicos ou artísticos. Tais expressões indubitavelmente exercem influência nas interpretações que os indivíduos, habitantes ou visitantes dos espaços, formulam sobre o local (PEIXOTO, 2017, p. 21).

Carol, Letícia e Luan também abordaram a falta de abertura nas relações com os fluminenses. Carol disse que sentiu falta de calor humano, abraço, toque e de um comportamento que vê entre baianos, o “de ver que tem uma pessoa sozinha e agrupar”. Até mesmo as suas colegas de república, por quem tinha muito carinho, não eram de contato físico. E, em suas palavras: “eu sou esse estereótipo, eu sou essa caricatura de baiana, eu gosto de abraço, eu gosto de energia”.

Devido à rotina ocupada de estágio e faculdade, à desestabilização da mobilidade acadêmica, à timidez e ao fato de suas colegas de república irem para as suas respectivas cidades natais nos finais de semana, Carol se sentiu extremamente sozinha no início. Além disso, também sentia muita saudade do mar quente, calmo e limpo da Baía de Todos-os-Santos, no qual podia tomar banho com facilidade em qualquer época do ano - diferente das águas da Baía da Guanabara que banham a região central de Niterói.

Carol compartilhou uma lembrança muito especial. Em frente ao seu apartamento, havia uma comunidade que todo final de semana colocava Silvano Salles para tocar. Não era funk, como seria mais comum, era o arrocha da sua terra. Ela pegava uma cerveja, ia para a varanda cantar e isso a ajudava a aliviar a saudade.

Para Letícia, também foi um momento difícil e ela também sentiu o choque na relação com os fluminenses: “você chega e é um baque como as pessoas te tratam, como as pessoas se tratam também. (...) Eu sinto que eu tinha muito mais afeto pra dar do que as pessoas estavam dispostas pra receber”.

Ela repetiu muitas vezes a noção de afeto. Para Letícia, nós, baianos, vivenciamos, praticamos e sentimos tudo com mais afeto: quando nos relacionamos, quando consumimos cultura, quando cozinhamos, quando celebramos. Ela também disse que, em Salvador, há uma “rede muito mais real” em comparação ao Rio, onde “as pessoas são muito mais desconfiadas”. Em suas palavras,

Ai, eu sou uma pessoa muito afetuosa e acho que isso é de lá. Essa coisa da gente receber as pessoas em casa, sabe? Tipo “pode, sim, dormir aqui em casa se é o que você precisa!” ou então “vou falar com minha tia que mora em tal lugar pra te ajudar”. As pessoas não sabem o que é isso aqui!

Letícia morou em uma república com mais de 14 mulheres e sentiu que as pessoas não estavam muito abertas ao diálogo. Apesar disso, disse que sentiu um certo entusiasmo com o tanto de novidade ao seu redor (faculdade, pessoas, bandeirão, independência) - que foi logo secado ao ser assaltada. Após esse episódio, passou a ter muito medo e se sentiu vulnerável:

Eu acho que quando você conhece um lugar você transita por ele com mais tranquilidade, é meio que seguro. E eu acho que eu senti um pouco dessa insegurança,

eu sentia falta de me sentir tranquila, de olhar pra rua e falar “eu conheço essa rua, eu conheço esse lugar, eu conheço isso!”, sabe?

Além da insegurança com o desnorreamento, ela também contou que sofreu muito com o frio, o qual não fazia ideia que existia no Rio. Nos dois primeiros anos, tinha um aquecedor: “Gabi, eu chorava de noite, eu ia dormir no inverno e eu chorava na cama, ficava achando ruim eu ter vindo pra cá. Tipo, as vezes que eu mais me questionei foi no frio, foi muito difícil pra mim”.

Letícia também contou sobre dois grandes choques iniciais. O primeiro foi em relação à quantidade de colegas que já tinham feito um curso técnico antes de entrar na faculdade. Para ela, isso diz respeito às desigualdades regionais: “os investimentos não chegam lá da mesma forma (...) Realmente existe essa coisa do Nordeste, né? Existe o Nordeste. (...) o interior dos estados do Sudeste é muito diferente do interior dos estados da Bahia”. O segundo diz respeito à forma como as pessoas lidam com as coisas públicas. Ela, que sempre estudou em escolas particulares na capital baiana, era uma das poucas pessoas da sua turma que andava de ônibus.

transporte público não é uma coisa que é pra todo mundo. Lá, qualquer dinheirinho que você tem você compra um carro, parcela e você vai andar de carro na cidade, as pessoas não estão utilizando as coisas públicas e além de ser muito ruim, né? (...) Pelo menos na minha realidade, toda vez que você tem um pouco de dinheiro, você já investe numa coisa privada, porque há uma descrença muito grande com as coisas públicas. (...) Tipo, cara, antes daquela reforma de ACM Neto, a galera tinha medo de ir no Farol da Barra! A galera da minha escola. Achava que era tipo “ah, sei lá, final de semana só tem drogado, não sei o quê”, era uma coisa meio doida, assim.

Ao contrário dos fluxos anteriores, o momento inicial da confluência de Luan não foi em Niterói; ele ficou na casa da avó em Itaboraí durante um mês. O alto custo da passagem de transporte e a falta de opções de lazer fizeram com que não aproveitasse a cidade. Quando se mudou para Niterói, a sua relação com o espaço mudou:

eu me senti como se eu realmente tivesse chegado no Rio, no Rio de Janeiro que eu queria. (...) Eu sinto que só cheguei no Rio quando me mudei pra Niterói. Eu sei que isso é algo bem problemático da minha parte, mas é porque eu realmente não vivia a cidade, nada. Eu só ficava em casa, ia pra UFF, da UFF ia pra casa da minha avó, da casa da minha avó pra UFF.

Sobre a sua confluência em Niterói/Rio, Luan divide-a em dois momentos. O primeiro diz respeito ao seu primeiro semestre, um período de “menos desafios e mais acolhimentos”. A sua chegada em Niterói foi uma temporada de muita novidade, de *dar rolês* na capital fluminense e de conhecer pessoas de outros cursos da UFF.

Luan reconhece que teve muita sorte neste período inicial em relação às pessoas que conheceu. Ele morou com pessoas da sua faixa etária, formandas ou que estavam já iniciando a pós-graduação – o que para ele, já graduado, foi muito importante, pois eram pessoas que entendiam melhor o seu processo. Além disso, conheceu pessoas que estavam indo do curso de

Artes para o de Cinema, um grupo mais alinhado com a sua *vibe*. Atualmente, diz que convive majoritariamente com pessoas de Artes. Ele vê isso como sorte, pois sentiu muitas dificuldades de socialização com os seus colegas de Cinema.

Entre alguns fatores, Luan contou que ficou assustado com a elitização do curso. A grande parte dos estudantes vem da Zona Sul da capital, é branca e tem muito poder aquisitivo. Para ele, são sujeitos que “não tem que fazer vários *corres* que algumas pessoas têm que fazer, de trabalhar das formas mais inimagináveis possíveis. E eu realmente não conseguia socializar mesmo, era muito difícil”.

O segundo momento da confluência de Luan é o seu segundo semestre, no qual viveu uma “virada bem grande”. Ele começou a trabalhar, e as relações com a UFF e com o Rio mudaram. Foi aí que percebeu “que era uma cidade bem carregada mesmo”, na qual “a forma das pessoas se colocarem afetivamente é muito diferente da Bahia”.

Em sua confluência, Roberto contou que o grande choque se deu com o que ele chamou de “cultura do terror” e com uma competitividade que exigiu muito dele - emocional e psicologicamente. Sobre a cultura do terror, “do desespero”, Roberto associa-a à forma como o tráfico de drogas é tratado no estado, sob uma perspectiva de guerra civil. Isto faz com que as pessoas não possam sair em determinados horários, frequentar lugares específicos e não possam usar o celular na rua. E mais: “Se a polícia passar, você nem tem que falar com eles direito. Não existe diálogo, é uma coisa muito truculenta”. Sobre a competitividade, Roberto comentou que ao chegar se sentiu “mais ou menos num *Jogos Vorazes*”:

Quando eu comecei a perceber que eu ia ter dificuldades por conta de regionalismos, por conta de xenofobias, por conta de uma questão racial - que até então eu não tinha trabalhado -, eu tinha que dar o meu máximo. Então, eu fui rápido. O meu instinto de sobrevivência foi um leão que tava vindo em cima de mim. Eu tava arriscando muito, largando minha família, largando tudo que eu deixei em Salvador pra vim pra cá. Foi muito arriscado. (...) A maioria dos meus colegas, quando eu entrei, eles tinham 17 anos. Eu tinha 20. Tinha vindo de um outro lugar, tinha feito uma outra graduação, eu sou, tipo, técnico em eletrotécnica. Eles não eram iguais a mim. Toda vez que eu via alguém dando um passo, eu tinha que dar no mínimo um passo e meio e me preparar logo pro próximo. Eu sabia que na menor jogada eu ia ser excluído. Eu ia voltar pra Bahia se eu não tivesse um emprego, se eu não tivesse como me sustentar, se eu não tivesse tirando boas notas, sabe? Eu não ia conseguir me destacar, eu não ia conseguir chegar mais pra frente.

O que Roberto identificou foram as imbricações da identidade com as condições sociais e materiais. “Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais” (WOODWARD, 2014, p. 14). No caso, além de imigrante, da condição financeira menos abastada e de ser lido como negro - o que não acontecia em Salvador -, Roberto é um *nordestino* morando *no Sudeste*, carregando toda a carga histórica que isso traz. “Uma vez rotulado o

indivíduo ou o grupo, seus futuros comportamentos serão sempre interpretados em função desse rótulo” (MARIANO, 2019, p. 24).

Um estudo realizado por Techio (2011) constatou representações estereotípicas regionais por parte de estudantes universitários do Sul e Nordeste do Brasil. Aos sulistas é atribuída maior competência, enquanto que aos nordestinos é atribuída maior sociabilidade. O estudo demonstrou que tais representações estão fortemente presentes no imaginário nacional e que “os grupos tendem a ressaltar as características que os diferenciam positivamente, reforçando a identidade regional positiva: no Nordeste, a sociabilidade, e no Sul, a competência” (idem, 2015, p. 82). No entanto, capacidade intelectual não é algo associado a nordestinos e a preguiça é a pecha atribuída aos baianos.

Assim como Roberto, eu também senti, por conta da minha origem, uma necessidade de mostrar competência e inteligência ainda maiores, o que gerou muita ansiedade e autocobrança. Para além da questão de menor abertura nas relações, também percebi que há entre os cariocas uma divisão territorial e de classe extremamente rígida, que eu não vejo na mesma intensidade em Salvador. Tal percepção também foi compartilhada por Roberto e Luan.

As confluências de Tatiana e Matheus diferem das dos outros fluxos. Para compreender tais distinções é necessário retornar um pouco os seus cursos d’água.

Niterói não foi a primeira experiência de Tatiana no Sudeste. Acostumada a ser “aquela criança que mudava de escola sempre”, não encontrou muitas dificuldades de socialização em Campinas e sentiu que o choque entre Nordeste e Sudeste foi um pouco mais “diluído”. À época, ela era bem nova e não entendia algumas coisas enquanto xenofobia e racismo. Tatiana contou que o grande choque na cidade paulista foi o das diferenças linguísticas. Lá, “queimado” é “bala”, “lapiseira” é “apontador”.

Anos mais tarde, aos 27 anos, prestou o ENEM e passou para Produção Cultural em Rio das Ostras e em Niterói. Com dúvidas em relação a qual cidade escolher, entrou em contato com uma estudante, que pincelou a primeira cor do seu imaginário niteroiense: “eu prefiro aqui, em Rio das Ostras, porque aqui a gente tem mais contato com a comunidade. E eu acho que se você for pra Niterói você vai ter muito contato com as *ruas limpas* de Niterói”, no sentido de ser uma cidade muito elitizada.

Mesmo assim, optou por *Nikiti* e sua primeira impressão foi a de confirmação do que ouviu anteriormente. Apesar da aversão a esse aspecto, encantou-se com a possibilidade de fazer as coisas a pé, da proximidade com o mar, da cidade ter muita vegetação e de morar perto da faculdade.

Como Tatiana já mudou de cidade muitas vezes ao longo da vida, não sentiu um grande choque com a nova mudança. Calejada, já chegou sabendo as diferenças linguísticas - “sabendo o que é queimado e o que é bala” - e culinárias. Durante a semana, faz refeições no bandeirão e come feijão preto e “cheio de alho”. Quando chegava o fim de semana, fazia o feijão do seu jeito, “pra poder ficar um pouco mais feliz”.

No entanto, o fato de já estar habituada a mudar-se não impediu que passasse por certos conflitos até mesmo engraçados, como o de hábitos alimentares entre ela e a amiga com quem divide a república, oriunda de Friburgo/RJ. Enquanto Tatiana quer colocar coentro em tudo, a amiga detesta o condimento.

Ela também passou por certos conflitos de nomeações, mas Tatiana percebeu uma diferença entre o seu comportamento em Campinas e em Niterói: agora não muda a forma como se refere a certos objetos e comidas. Em suas palavras: “na minha terra chama assim e é assim que eu vou falar! Entendeu? A gente já começa a meio que se colocar”. Para ela, isso faz parte do seu posicionamento identitário enquanto baiana.

Tatiana não sentiu um choque muito grande em relação aos gostos, até porque os seus são bem misturados - e comentou que atualmente, na era da internet, ninguém possui um gosto tão circunscrito a um determinado território. Onde ela sentiu a confluência bater mais forte foi a saudade de vivências soteropolitanas específicas - como a de curtir o sábado no Jam no MAM ou um show da banda Scambo⁴² - e das pessoas:

a minha relação com a cidade é muito das pessoas. Então, tipo, eu sempre senti mais falta das pessoas do que do território, digamos assim. Porque do território eu sempre fui acostumada a viver longe. Então a minha relação com Salvador é, tipo, "ai, tô com saudades de Salvador" é mais "eu tô com saudade das pessoas de Salvador", entendeu? Dos meus amigos, meus rolês com os meus amigos em Salvador, mais nesse sentido. Não tanto com o espaço da cidade.

Assim como Tatiana, Niterói não foi a primeira experiência de Matheus no Sudeste. Ele passou antes por São Bernardo do Campo e contou que a sua mudança foi feita no “modo automático”: precisava prestar o vestibular, logo precisava escolher um curso. Como queria algo na área de comunicação, teria que ir para o eixo Rio-São Paulo. Escolheu, portanto, cursar Rádio, TV e Internet e Estudos de Mídia na Metodista.

Nem passou pela cabeça de Matheus a possibilidade de não se mudar e ele percebeu que a sua mudança foi um grande erro. São Bernardo do Campo é uma cidade fria e ele detesta frio; além de ser uma cidade sem praia, onde sentia-se sufocado e sem horizonte: “eu não sei me

⁴² Mas garantiu: metade da sua turma já conhece e curte a banda ÀTTØØXXÁ.

localizar numa cidade que não tem praia, porque eu cresci do lado da praia, em Salvador e em Aracaju (...) é meu ponto de referência pra tudo”.

Sobre as pessoas, Matheus acreditava que, por ser uma cidade fria, os são-bernardenses também o seriam, em uma visão determinista geográfica. Confessa que “não sabe se isso realmente é uma constatação, se as coisas realmente são assim, ou se é a impressão que a gente tem da cidade”. Além disso, Matheus já possuía o imaginário do que São Paulo representa para os migrantes nordestinos: preconceito. Ele já estava amenizando o sotaque em Aracaju e a sua mudança intensificou esse movimento, agora como um mecanismo de defesa:

o que fez com que eu falasse menos, que eu não conversasse tanto com as pessoas, que eu segurasse, tentasse entender meu sotaque pra poder adaptá-lo de uma maneira que não fosse causar tanto espanto, sabe? (...) todas essas coisas foram me deixando completamente isolado, num lugar frio, sem amigos, sem nada, sem ninguém, sem família. (...) Sempre fui tímido, mas nunca fui tão tímido quanto eu fui em São Paulo.

O que denuncia a origem do nordestino no Sudeste é a fala. Quando Matheus buscou neutralizar o seu sotaque, chegando até mesmo a se calar e evitar falar, fica evidente o seu medo de exclusão social. Tal medo se justifica pela marcação associada ao migrante nordestino no Sudeste, que só é entendida enquanto negativa por conta da história e das relações de poder entre as regiões. Como lembra Woodward (2014), “Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (p. 19).

Nesse período inicial, quando ainda falava com as vogais bem abertas, com o sotaque carregado, o que ouvi muitas vezes em seguida foi a demarcação do meu lugar de imigrante: *você não é daqui*. Enquanto Matheus buscou a neutralização como estratégia de amenização da xenofobia, eu peguei o caminho inverso, da acentuação do sotaque como forma de afirmação identitária. Carol, Luan e Roberto também seguiram por essa estrada.

A questão da fala foi muito forte para mim. Em comparação com os demais entrevistados, eu não tenho uma ligação tão forte com a culinária baiana. Desta forma, o que eu mais senti falta foi o sotaque. Pedia que os amigos enviassem áudios no WhatsApp ao invés de digitar, devorei músicos nordestinos e o coração pulava de felicidade ao chegar no embarque para o voo e ouvir as vogais abertas ao meu redor. Atualmente, consigo captar nuances da fala que antes não percebia - o que me fez amar ainda mais o sotaque soteropolitano. “Agora, ouve-se a canção entoada no próprio sotaque com uma clareza tangível apenas àqueles que não estão mais entre seus semelhantes” (COSTA, C., 2017, p. 31).

Matheus considera os seus cinco meses em São Bernardo do Campo um dos piores períodos da sua vida. Quando abriu novamente o SiSU, decidiu mudar-se para Niterói, para

cursar Estudos de Mídia na UFF. Chegou na cidade com os mesmos medos e ansiedades, mas com um ar mais tranquilo, por conta de alguns fatores: Niterói não faz tanto frio no inverno e, em geral, é quente; é uma cidade litorânea, onde consegue se guiar pelo mar; e ele trocou uma faculdade privada por uma pública com mais estudantes oriundos de outros lugares.

Por um lado, sente que foi muito mais bem recebido por Niterói; por outro, sente que veio mais seguro de si e já habituado com o cotidiano de morar em república. Contou que, no início, frequentava bastante o Barra Music para ver shows como os de Saulo, Harmonia do Samba e Ivete Sangalo: “Eu atravessava o Rio de Janeiro, pegava cinco conduções, sem saber direito pra onde tava indo, e ia”.

No entanto, assim como foi em São Bernardo do Campo, veio para Niterói sem conhecer ninguém e um dos poucos amigos que fez logo no início era dos Estados Unidos. Sobre isso, Matheus observou que os cariocas e os niteroienses já têm os seus grupos de amigos e que as pessoas que vêm de fora “acabam se aglomerando umas com as outras, acabam se buscando”, visto que têm mais ânsia para criar novos laços. Luan também teve mais facilidade em fazer amizade com outros imigrantes. Em suas palavras, “a galera meio que entende que precisa se juntar, porque se não juntar, vai se juntar com quem?”.

As percepções dos fluxos em relação aos fluminenses coadunam com a de outros imigrantes, de acordo com um entrevistado da dissertação de Peixoto. De acordo com Yuri, a situação de quem vem turistar é bem diferente da de quem vem morar:

Existe também a reclamação de muitas pessoas de fora que trazem sua vida para o Rio, que os cariocas costumam ser muito fechados em seus grupos de amigos, e que fica difícil para alguém, principalmente que seja de fora da cidade, adentrar e passar a fazer parte deste grupo. E mesmo quando são aceitos nestes grupos de amizade, muitos alegam que ainda é difícil se sentir como um membro efetivo do ciclo, se relacionando com o conceito de Elias (2000) sobre estabelecidos e *outsiders*. (PEIXOTO, 2017, p. 138)

O choque provocado pelas diferenças de hábitos alimentares também foi um ponto muito abordado pelos fluxos. De acordo com Mariano (2019), tratam-se de “símbolos de pertencimento a um lugar e a uma tradição. Compactuar com uma forma de alimentação que utiliza produtos locais parece ser também um modo de dialogar com o ambiente circundante” (p. 68). Ademais, “assim como o envolvimento em práticas religiosas, seguir tradições alimentares pode ser um modo poderoso de construir coesão grupal, de expressar adesão a um projeto de civilização” (p. 53).

Carol contou que quando a mãe lhe visitava em Niterói, levava sempre uma mala cheia de comida, sem nunca esquecer as suas duas maiores saudades: farinha e dendê. Mesmo podendo encontrá-los na Feira de São Cristóvão, ela queria a farinha do seu interior, “que quem

produz é o vizinho da roça ao lado”, e o dendê da Feira de São Joaquim. Em suas palavras, são “questões de pertencimento”.

A sua mãe também levava moqueca, caruru, camarão seco e vatapá. Certa vez, uma moqueca durou seis meses congelada no *freezer*. Ela também compartilhou que, para que durassem o maior tempo possível, escondia os alimentos das colegas de república: “era uma coisa horrorosa! Mas eu fazia isso”, disse rindo.

Letícia disse que a principal diferença em relação aos hábitos alimentares que encontrou no Rio de Janeiro “não é sobre o que é comido, mas como”. Para ela, os fluminenses não cozinham com carinho. Na sua família, vê que as pessoas se dedicam, preparam os temperos na hora para a comida ficar mais saborosa e cozinham a mais para comer depois - “não é, tipo, cozinhar um pouco pra só matar minha fome aqui no almoço”.

Conforme Mariano (2019), as noções de habilidade e abundância são muito valorizadas na tradição iorubá, “de onde provêm muitos elementos da culinária baiana” (p. 67). A habilidade envolve um modo específico de preparação, seleção e hierarquização dos alimentos, além de mais tempo dedicado à feitura, “principalmente quando se busca seguir os conselhos da tradição como utilizar ingredientes não industrializados, que comprometeriam o resultado final” (p. 56-57). Já sobre abundância, a autora comenta:

A preparação dos alimentos está estreitamente vinculada à ideia de condimentar e de abundância. A opção é sempre pelo sabor marcante, pelo acentuamento, explicitação dos sabores e pela prodigalidade na confecção: a antieconomia. Um hábito impressionante em meio a uma população tão pobre. (ibidem, p. 66)

Matheus também sentiu as águas turbulentas da confluência em relação aos hábitos alimentares, sobretudo na diferença de condimentação. Para ele, as comidas do Sudeste são “insossas e com sabor diferente, que não me dava ânimo nem vontade de viver, basicamente”. Além disso, comentou que as refeições no Rio de Janeiro lembram-no “pratos que saíram direto do *Giraffas*, sabe? Arroz, feijão preto, uma farofa e aí uma carne ou galinha que mistura. Pra mim, são pratos do *Giraffas*”. A forma diferente de condimentação também foi apontada por Roberto:

O carioca, ele não sabe fazer comida. (...) eu rejeito qualquer coisa que é feita de rua aqui, porque eu acho muito ruim. (...) Carne e feijão sem tempero, isso não existe pra mim. (...) Não existe culinária que seja melhor do que a culinária na Bahia. Eu não digo a culinária baiana, porque mesmo quando a gente vai fazer coisas que não são só nós que fazemos (...). Um macarrão à bolonhesa que a sua mãe faz em casa ou que você come quando você vai num restaurante, quando você pede um PF, sabe? É diferente.

Assim como Letícia, foi uma das coisas que mais sentiu falta e para matar a saudade cozinhou bastante – ao som, é claro, de muita música nordestina. Amante confesso de brega, da “arrochadeira braba” e da “sofrência”, Roberto contou que também sentiu muita falta da

música da sua terra, de ouvi-la no rádio e nas festas. Por isso, sempre ouviu brega e pagode em casa, espantando os colegas de república: “Eles ficavam aterrorizados. ‘Meu deus, isso é meme?’. E eu falei: ‘não, isso é cultura’”. Do seu repertório musical, citou: Lambassaia, Robyssão, Black Style, Pablo do Arrocha e Claudia Leitte.

Apesar de sentir falta de ouvir os ritmos do seu estado natal, Roberto contou que prefere as festas do Rio e que há mais opções culturais, por conta da cidade ser bem maior. No entanto, apontou uma demarcação monetária em relação a Salvador, onde a cultura é mais democrática pelo seu preço mais acessível.

Sobre uma dimensão mais lúdica, Letícia trouxe repetidamente a palavra *brincar*. Ela contou que gosta de se comunicar brincando, se dá muito bem com crianças e identifica esse seu lado lúdico com Salvador: “é uma coisa que eu trouxe de lá e não perdi”. Sobre isso, compartilhou:

E, pra mim, sempre foi muito isso: estar junto, ter música, dançar, brincar. Amo coreografia! Nessa casa de 15 pessoas que eu morei eu botava na TV e todo mundo da sala dançava! Adulto, criança, era muito essa coisa, assim, de coreografia, de brincar. Acho que eu me enxergo muito baiana em relação a isso, é muito especial pra mim, muito importante.

Para Mariano (2019), encontram-se elementos lúdicos na cultura baiana, sobretudo nos ritos, “nos quais, apesar de uma certa ordem, as inovações e transgressões são bem toleradas, quando servem ao divertimento coletivo” (p. 204). Ela traz a abordagem de Huizinga, que analisa a função da ludicidade para as culturas em geral. Para o autor, apesar da permanência de aspectos lúdicos, atualmente há o predomínio do “falso jogo, primazia do utilitarismo, da seriedade, sobre o caráter voluntário, desinteressado” (p. 203).

Apesar da identidade alegre e lúdica da baianidade me deixar aflita em alguns momentos, em outros, fez com que eu me abrisse mais, saísse, fosse a festas e buscasse ser mais extrovertida e otimista. O arquétipo do nordestino forte e *retado* também me encorajou e me ajudou a passar por esse trecho turbulento do curso.

Após o choque inicial da confluência, as águas sossegam e podemos ver com mais nitidez o que há pela corrente. O tempo abre novas visões e entendimentos, negociações com o entorno são feitas: *e pela lei natural dos encontros, eu deixo e recebo um tanto*⁴³. Os fluxos vivem os *meandros* do processo de adaptação.

⁴³ Referência à música “Mistério do Planeta” (1972), do grupo Novos Baianos.

4 - MEANDROS

*Nem todo trajeto é reto, nem o mar é regular*⁴⁴. O curso d'água de adaptação de migrantes é um caminho sinuoso, complexo e labiríntico; *um fluxo meândrico*. Um percurso caudaloso de difícil navegação, com inúmeras negociações entre a baianidade e a carioquice. Como aponta o historiador Pollak, a identidade é frequentemente negociada:

Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. (POLLAK, 1992, p. 205)

Em contraponto à ideia crua de desterritorialização, o geógrafo Haesbaert fala sobre “multiterritorialidade e territórios-rede, moldados no e pelo movimento” (2004, p. 18). Para ele, a atual dinâmica das relações sociais transforma o território a todo momento, de modo que “mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo” (HAESBAERT, 1994 apud HAESBAERT, 2004, p. 1).

As ideias de multiterritorialidade e interseccionalidade são centrais para se pensar as identidades no século XXI. Os meandros aqui discutidos não envolvem apenas negociações entre a baianidade e a carioquice; as demais identidades - raça, gênero, classe - também influenciam tais negociações, atravessam-nas e são cruciais para entender os diferentes meandros vivenciados pelos fluxos.

Por ora, coloquemos somente os pés na água. Perguntei aos fluxos: quando você percebeu que começou a se adaptar ao novo território? E quais foram os elementos facilitadores e dificultadores para o ajustamento?

Para Carol, Tatiana, Letícia e eu, a adaptação começou a ganhar forma no reconhecimento do local, em conseguir se localizar, no saber *pisar devagarinho neste novo chão*⁴⁵. Nesse sentido, Carol começou a se sentir adaptada ao novo território quando conseguiu “andar de transporte público numa boa”. No caso de Tatiana, foi quando conseguiu andar pelas ruas do Centro de Niterói. Inclusive, já se sente adaptada à cidade: “já dá pra dizer ‘minha casa’”.

Já Letícia acredita que o seu processo de adaptação tem dois elementos importantes. O relacionamento com o seu atual namorado, que é carioca e sempre viveu no Rio de Janeiro, é um deles. Isto porque ela passou a frequentar lugares que ele conhecia e que, em suas palavras,

⁴⁴ Trecho da música “Cobra rasteira” da banda Metá Metá.

⁴⁵ Referência à música “Alguém me avisou”, de Dona Ivone Lara.

traz “uma familiaridade contando, mostrando”. Ela acredita que fazer amizades com outros cariocas também ajudou na sua ambientação.

É como se a cidade fizesse sentido quando sentida, quando suas ruas deixam de ser um amontoado cinza de edifícios e passam a ganhar cores através da vivência. As memórias dos habitantes constroem um repertório afetivo para o migrante, o que, através das vivências e das referências dos outros, também dá significado para a cidade. De acordo com Gotardo, “reconhecer-se e encontrar-se na cidade é muito mais que uma indicação geográfica da certidão de nascimento” - ou de memorização do novo CEP - “é um reconstruir constante, permeado pelas experiências, desejos, expectativas e por narrativas que contribuem em suas formações” (2016, p. 11-12).

O segundo elemento apontado por Letícia foi a sua bicicleta, que lhe deu confiança para explorar o novo território e expandir os seus horizontes para além do Ingá - bairro de Niterói onde morava e estudava. “Depois que eu fui assaltada”, me contou, “eu ficava meio que com medo, me sentia vulnerável e a bicicleta é, tipo, você é dono do mundo! Nossa, eu gosto muito de bicicleta, sempre dei nome pras minhas bicicletas”. No entanto, apesar de já estar ambientada, não se sente ainda adaptada ao Rio.

A minha ambientação teve alguns *insights*. No início, percebi que estava me adaptando quando comecei a encontrar rostos conhecidos nas ruas, quando gradualmente fui deixando de olhar o *Moovit* e o *Google Maps* para me situar na cidade e quando, certa vez, consegui ajudar uma desconhecida que me pediu informação de como chegar a um lugar.

Em 2019, quando comecei a namorar o meu companheiro - que é carioca e mora em Niterói há muitos anos -, sinto que comecei a fincar minhas primeiras raízes aqui, pelos mesmos motivos de Letícia. Aos poucos, criei vínculos afetivos fora do ambiente universitário, o que amplia os círculos sociais e os imaginários possíveis sobre o novo território.

A importância dos afetos para o ancoramento emocional e espiritual no novo território também foi abordada pelos demais fluxos. Logo na primeira semana Tatiana fez amizades, inclusive com uma niteroiense, que a ajudou também na sua adaptação espacial. Carol apontou que o carioca “não é muito do toque”, como o baiano, “mas é da conversa” e que “também é festeiro e bebe muito”. Para ela, essas semelhanças a ajudaram a se integrar e se lembrou das festas na Lapa, Gafieira, Cantareira e da Copa do Mundo de 2014.

Luan falou da importância de ter um amigo soteropolitano em Niterói e a avó em Itaboraí. Além disso, ele falou da importância do bandeirão - sem o qual, em suas palavras, se tornaria “uma pessoa muito mais antissocial” - e da cidade em si, que recebe muitos migrantes

que se aproximam. Já Roberto identificou a sua abertura e disposição para ajudar as pessoas como elementos que o auxiliaram na sua ambientação.

Além da importância de ter um acompanhamento terapêutico, Matheus também endossou a correnteza da importância dos laços de amizade: “esses poucos amigos que eu tenho são pessoas que eu sei que eu posso contar. Do tipo ‘estou sozinho aqui no Rio com suspeita de coronavírus. Quem é que eu posso chamar pra me acudir?’, sabe?”.

Já o ajustamento de Roberto ao novo território esteve fortemente ligado ao seu corpo: ele foi de 130 para 83 kg. Para ele, o emagrecimento foi um imperativo para que recebesse um tratamento melhor das pessoas, para que conseguisse firmar relações - sobretudo pessoais e amorosas - e estar em uma posição social diferente:

Eu passei os primeiros 6 meses gordo e a partir do segundo eu vi que aquilo ali era impossível. Não ia funcionar pra mim. (...) Quando eu emagreci, comecei a ter um corpo ideal, isso mudou completamente, tudo, tudo, tudo. Tudo mudou. As minhas relações de trabalho, de amizade, de como as pessoas se aproximavam de mim. Agora eu tenho uma posição social que ela é completamente diferente. Isso podia ser uma tese de doutorado, de como é a vivência de alguém que é gordo e uma vivência de alguém que é magro.

No entanto, junto com a melhora de tratamento e de respeito, veio a fetichização. Agora magro, lido socialmente como moreno e colocado na categoria de baiano, Roberto contou que foi fetichizado “em todos os níveis” que se possa imaginar.

Da mesma forma que a criação de vínculos afetivos foi apontada como o principal elemento facilitador de adaptação ao novo território, o distanciamento nas relações de modo geral foi o dificultador central. Luan, por exemplo, acredita que é fácil fazer coleguismos e *brotheragens*, mas amizades, não:

Eu sinto as pessoas mantendo uma grande distância, mesmo quando elas se abrem, assim. Eu sinto que as pessoas no Rio têm muito medo de afeto, de carinho, de intimidade, eu acho, também. É uma coisa que, pra mim, é muito marcante. Eu acho que na Bahia, em Salvador, especificamente, a gente tem essa coisa de tipo... A gente gosta de estabelecer uma relação que é íntima, que é de conhecimento, e no Rio eu sentia muito uma resistência em relação a isso. Tanto que era muito difícil das pessoas compartilharem coisas e eu também me sentia muito prejudicado nesse aspecto.

Essa questão atravessou Letícia de uma maneira bem difícil: ela teve depressão, trancou o semestre e passou alguns meses em Salvador. Sobre esse momento, ela apontou duas questões: a primeira diz respeito à parte de sua família, que nunca apoiou a sua decisão e a pressionava para voltar. Por conta disso, acabou se afastando desses familiares; no entanto, também não encontrou apoio no Rio:

Eu queria sair de lá, mas eu também não conseguia porque não achava um lugar aqui. Eu sempre achei meus amigos da faculdade muito hostis, inclusive o processo de eu voltar da depressão foi muito de eu me afastar dos amigos da faculdade e encontrar outras pessoas. (...) Parece que tudo é um jogo, assim, as amizades... É tudo meio estranho! (...) Você parece que tá dando e a pessoa nunca quer dar de volta pra vocês

criarem uma relação, sabe? Isso sempre foi muito difícil pra mim. (...) Mas aí eu voltei muito mais forte, eu acho, meio com garra e entendendo mais as relações daqui, que foi difícil pra mim.

Certa hostilidade e desconfiança também foram sentidas por outros fluxos. Para Luan, trata-se de uma dinâmica desgastante. Carol apontou o afastamento sensorial do carioca e, junto com Letícia, lamentou a postura em festas. “Até numa festa, (...) tá todo mundo meio desconfiado, meio tenso! Demora pras pessoas se soltarem. (...) Não é a festa pela festa e acho que lá (em Salvador) é mais isso”, compartilhou Letícia.

Matheus apontou a competitividade e “o ritmo de metrópole” do Rio. Ele vê a hostilidade como um “lugar de combate” e “uma necessidade de querer se dar bem”. Compartilhou que não consegue confiar muito nos fluminenses e trouxe a possibilidade desse imaginário ter sido construído internamente a partir das músicas de Tati Quebra Barraco e da figura do malandro. Apesar de saber da origem racista sobre tal figura e do esforço em se desfazer dela, confessa que ainda não conseguiu retirá-la do seu imaginário.

Matheus associa tais características no comportamento dos cariocas com o abandono social por parte do estado. Para ele, já que não se pode confiar na polícia, “é meio que cada um por si” e a partir daí se forma a teia cultural do Rio de Janeiro. Apesar de achar os fluminenses tão expansivos quanto os baianos, ele faz distinções: “enquanto que em Salvador eu vejo uma expansividade muito de boa vontade, (...) a impressão que eu tenho é que aqui no Rio é que tá todo mundo esperando por uma oportunidade de brigar, de te dar um murro”.

Apesar de todos nós - baianos e fluminenses - estarmos nas águas da brasilidade, características ligadas ao acolhimento e à abertura ao outro são mais relacionadas à baianidade quando em comparação com a carioquice. Em sua pesquisa *Identidade social baiana: ser baiano na concepção de universitários*, Techio observou que

Chama atenção o fato de que as características atribuídas à Bahia e ao povo baiano também são referidas ao Brasil e aos brasileiros. Características como a terra da alegria, símbolo da diversidade, das festas, acolhedor e harmonioso. Embora possa parecer lógico que seja assim, visto que a Bahia pertence ao Brasil, essas mesmas características não são facilmente atribuídas pelos meios de comunicação às regiões Sul e Sudeste e suas populações. (TECHIO, 2015, 87)

Nem pelos meios de comunicação e nem pelas falas dos fluxos, cujos conteúdos me fizeram lembrar a análise sucinta que Albuquerque Jr. fez da obra de Jorge Amado. Nessa passagem, fica evidente como a ficção e a realidade são relações simbióticas que se retroalimentam a todo instante - e ambas são igualmente importantes na construção das identidades culturais.

Amado produz assim uma identidade-síntese do baiano que, além de guardar ligações com a realidade, torna-se realidade, ao ser subjetivada por seus leitores e ouvintes. Uma identidade contraposta à do paulista e do carioca, por ser definida como fruto de uma

civilização popular, nacional, que, mesmo nas cidades, humaniza a vida, transformando-a em menos áspera e brutal, fazendo da relação entre os cidadãos um convívio humano e não um permanente conflito de inimigos. A Bahia seria harmonia, conciliação, tradição; enquanto São Paulo e Rio de Janeiro seriam cosmopolitismo, arrivismo, conflito, falta de raiz. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 247)

Para além da desconfiança e da falta de abertura e de contato físico, um aspecto que também senti em boa parte dos cariocas com quem conversei é a importância dada ao local em que você mora - o seu endereço é um grande definidor de sua personalidade. Aspecto corroborado na pesquisa de Rezende: “o local de residência vem a ser uma distinção significativa para a formação de grupos, contrastando principalmente aqueles que vêm da Zona Sul com as ‘galeras’ do Méier (Zona Norte) e de Jacarepaguá (Zona Oeste).” (2001, p. 172). Assim, o “universo social carioca” (ibidem, p. 173) reforça constantemente tal “distinção simbólica” (ibidem, p. 172), repelindo aproximações. De todos os fluxos, apenas Tatiana não sentiu essas diferenças. Por conta de suas inúmeras migrações, aportou em Niterói com uma visão mais aberta sobre as pessoas.

Outros elementos apontados pelos fluxos que dificultaram o processo de adaptação foram: o alto custo de vida, tanto de Niterói quanto da capital (aspecto apontado por todos os fluxos); a culinária de rua fluminense, considerada inferior em comparação à baiana; e a xenofobia, que será explorada mais adiante.

Olhando para trás e recosturando a minha história, percebo que as confluências recentes de Salvador - transição capilar e mudança de um curso tradicional para outro que as pessoas nem sabem que existe - se embolaram com as novas provocadas pela mudança para Niterói - me virar sozinha, xenofobia, construir laços do zero, aprender a cozinhar e a me guiar de transporte público entre duas cidades (de ônibus, barca, metrô, VLT e BRT). Tudo isso levou a uma tempestade interna de péssima digestão.

A carga emocional e mental foi muito grande para um período tão curto. Hoje, compreendo que o modo que encontrei de lidar com tudo isso foi justamente me afastando um pouco do social para reequilibrar o eixo interno. Foi a partir da reconstrução da autoconfiança que eu pude voltar a confiar nos outros e me abrir.

Carol também passou por algo parecido. No início, estava soterrada pelos estudos e pelo trabalho, e se sentia muito solitária. Quando saiu de um estágio que exigia muito tempo de si, começou a se abrir, ir para festas e conhecer pessoas. Percebeu que parte da falta de abertura externa era, na verdade, interna.

Por outro lado, reconheço os elementos que facilitaram o meu processo de ajustamento ao Rio, como: o foco no curso, por cuja grade eu me apaixonei; o apoio financeiro dos meus

pais; a esperança das músicas de tantos nordestinos que sofreram ao vir para o Sudeste, mas que depois se adaptaram; o contato virtual com amigos e familiares, que me fez - e faz - vivenciar certa multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004); e as imagens da força do nordestino e da resiliência e alegria do baiano.

Em sua pesquisa, Techio também identificou que “a resiliência entendida como a habilidade de superar as adversidades (...) aparece no imaginário dos participantes como características da baianidade” (2015, p. 87). A autora descreveu dois tipos de resiliência: a instrumental/criativa - que busca “reverter uma situação difícil de forma criativa” (ibidem, p. 87) - e a de estado afetivo, que “aparece na ideia de que ser baiano é não se deixar abater pelos problemas enfrentados, manter a simpatia, a alegria de viver, e a felicidade” (ibidem, p. 87).

Matheus trouxe uma perspectiva singular acerca dos seus meandros. Ele vê o seu processo mais como um ancoramento ao estar longe de casa, e não como uma adaptação - que, em sua concepção, está mais ligada à permanência. Matheus ainda não se adaptou ao Rio de Janeiro e acredita que nunca vai se adaptar a lugar nenhum, por conta do seu histórico de mudanças de cidade. Contou que passou por um momento em que se sentia como uma fronteira: “só que eu vi a fronteira não como uma coisa positiva, de estar ali no meio, mas como uma coisa negativa mesmo, como se eu não pertencesse a lugar nenhum”. No entanto, uma fala de um amigo o fez repensar:

Ele falou "eu acho muito triste esse modo como você se coloca como fronteira, do tipo não pertencendo a lugar nenhum. Minha mãe, por exemplo, é paraense. E ela, em vez de não assumir lugar nenhum, ela assume os dois lugares, de paraense e de carioca". (...) depois disso, eu passei a refletir muito sobre isso de parar de me pensar enquanto fronteira e me pensar mais como ponte.

Autores como Silva (2014) e Hall (2019) enfatizam o caráter precário de toda identidade cultural, em oposição às ideias fixas e deterministas. No entanto, quando nascemos e somos criados naquele mesmo território, tal precariedade fica quase imperceptível, pois estamos acostumados à cultura que nos moldou. Os migrantes, por sua vez - sobretudo os que migraram algumas vezes, como é o caso de Matheus -, vivenciam as confluências das identidades.

é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível (...) O "cruzamento de fronteiras" e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. (SILVA, 2014, p. 89)

Este maremoto identitário muitas vezes é vivido de forma angustiante, pois a ilusão de uma caixa para chamar de sua se esvai. Assim, os migrantes reviram, desarrumam, rasgam, colam uma na outra; *negociam* as caixas das identidades culturais.

4.1 - JUSANTE

Da nascente em direção à foz, o curso d'água segue o seu caminho, a vida segue o seu fluxo. A *jusante* é o sentido natural da correnteza e para que a existência continue a escorrer algumas negociações precisam ser feitas. De acordo com Hall, as pessoas que migram “são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” (2019, p. 52).

Como aponta Nilma Lino Gomes, “a ênfase na identidade resulta, também, na ênfase da diferença” (2005, p. 41). Isto porque uma cultura se reconhece enquanto tal na comparação com outras, na interação, na decifração do Outro e na tradução de si, “como um processo de espelhamento” (ibidem, p. 42).

Essas imagens não são estáticas, pois “permitem alterações, tanto na minha auto-imagem como na minha conduta, e este termo deve ser aqui tomado em seu sentido literal, alter/ações — as ações que assumo em função do outro” (NOVAES, 1993: 109). (...) Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, é negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade socialmente derivada são formadas em diálogo aberto. Estas dependem de maneira vital das relações dialógicas estabelecidas com os outros. (ibidem, p. 42)

Buscando as negociações realizadas entre a baianidade e a carioquice, perguntei aos fluxos o que absorveram da cultura fluminense. A música foi o elemento mais citado, com destaque para o funk. Para Roberto, que também mencionou a música eletrônica, acostumar-se com os ritmos que tocam nas festas de Niterói e Rio foi fundamental para se ambientar ao novo território e socializar.

Matheus contou que admira a relação que os cariocas têm com a música popular. Para ele, o samba se aproxima à alegria do axé e o funk está ligado à descoberta da sua sexualidade e à sua relação com o seu corpo. “Foi um processo que eu passei, assim, que eu estou passando ainda e que me remete completamente ao Rio. E que, por mais complicado e cheio de tropeços que seja, ele só melhora com o tempo”, compartilhou.

Letícia se aproximou muito do futebol no Rio. Apesar de ter uma família “fissurada pelo Bahia” e sempre ter torcido pelo time, o Flamengo a conquistou. Quando o rubro negro carioca ganhou a Libertadores, sentiu-se em casa com a comemoração nas ruas: “lá naquele trio que teve com o Gabigol e eu chorando. As crianças vestidas de Flamengo, saindo de todos os lugares, (...) e foi ali muito que eu vi de Salvador”.

Assim como Matheus encontrou um certo axé no samba, Letícia encontrou um Bahia no Flamengo e Caetano encontrou uma Bahia na Mangueira. A confirmação de que os migrantes buscam a familiaridade, *onde o Rio é mais baiano*⁴⁶.

Letícia também falou sobre ter adquirido uma certa “esperteza”. Para ela, em Salvador, as pessoas possuem “uma coisa da lábia”, sem tanta má fé, enquanto que no Rio trata-se, em suas palavras, de “uma coisa meio de competição, mesmo, sabe? Uma coisa de você ficar ligado com as pessoas no trabalho, na universidade, tem uma coisa mais de se impor e é importante se impor. Se fosse pra abrir mão dessa imposição, eu abria”.

No entanto, nem todas as absorções foram consideradas positivas: Carol incorporou a cultura do atraso; a minha abertura para novas pessoas diminuiu; e Luan, apesar de manter aspectos de sociabilidade relativos a Salvador, adotou estratégias de sociabilidade menos afetuosas - que, para ele, são do Rio. Já Tatiana não soube responder o que adquiriu, por conta do afastamento do cotidiano provocado pela pandemia: “não sei, de verdade. Ainda mais que a gente tá tão longe agora do dia a dia, pra dizer assim ‘ah, meu dia a dia é assim’. Tipo, o nosso dia a dia tá tão longe na memória”.

Já Matheus citou as seguintes integrações: “a normalização desse ritmo frenético de cidade grande”; a naturalização de “ser mal atendido nos lugares e não falar nada, tomar isso como uma coisa comum”⁴⁷; e ir ao teatro, que descobriu amar no Rio e que atribui à maior quantidade em comparação com Aracaju. Para ele, trata-se de uma prática que acabou associando diretamente com o carioca.

No entanto, Matheus não se sente em um lugar de mergulho completo da cultura fluminense por conta da universidade. Em suas palavras, “tá tudo misturado ali e é como se a gente vivesse a nossa própria cultura universitária, que é de festinha e bandejões da vida e dessas coisas todas. Então, não sei, eu sinto que eu ainda estou começando a descobrir um pouco dessa cultura carioca”.

As minhas absorções estão mais ligadas a uma continuidade do que com uma novidade; isto porque eu já estava habituada a certas práticas culturais sudestinas por conta dos meus pais. Um grande exemplo se dá na música. Conheci Noel Rosa, Cartola, Zeca Pagodinho e Gabriel O Pensador através do meu pai. Na adolescência, era fã de Jeito Moleque, Sorriso Maroto e

⁴⁶ Música de Caetano Veloso.

⁴⁷ Matheus compara o atendimento do Rio com São Paulo: “por mais que São Paulo tenha sido muito ruim, quando eu saía pra comer na rua eu comia bem. Aqui, no Rio, quando eu saía pra comer na rua eu pago caro, sou mal atendido e como mal. E eu sou taurino, né?”.

Exaltasamba. Quando vinha ao Rio de férias, voltava com todos os funks e pagodes novos no meu *pendrive* para mostrar aos meus amigos baianos.

No entanto, há músicas e práticas que são locais. Mesmo já parcialmente ambientada, nunca vou esquecer da minha surpresa ao presenciar, na minha primeira calourada de Produção Cultural, os cariocas cantarem o refrão de *Tô fazendo amor com a favela toda* aos berros, como se fosse um hino.

Outro exemplo é a comida menos temperada (ou *o feijão preto cheio de alho*, como disse Tatiana) - que, para mim, nunca foi uma questão, pois sempre comi feito dessa forma. No entanto, há continuidades da cultura baiana no meu prato: tapioca, coentro e cominho. Ironicamente, passei a gostar de colocar - um pouco - de pimenta na minha comida só no Rio de Janeiro, por conta do meu companheiro carioca, que é apaixonado pelo condimento.

Quando falou do que manteve da baianidade, Tatiana também citou o coentro: “ainda morando com uma pessoa que não come coentro, eu continuo comprando o meu coentro. Eu não abro mão de ter minha comida muito bem temperada!”. No capítulo *Confluência*, Roberto e Letícia falaram sobre matar a saudade da Bahia na cozinha e Carol sobre guardar a moqueca trazida pela mãe no congelador. Além disso, Letícia contou que manteve o seu jeito lúdico e afetuoso.

Já Matheus, que no início deixou de comer alimentos que remetem ao Nordeste porque não sabia cozinhar, agora decidiu encarar a cozinha: “se não tem na rua, eu vou precisar aprender a fazer pra eu me fazer feliz, já que não posso depender dos outros”. Alguns dos pratos citados foram: cuscuz, quiabada, galinhada, pirão e feijão carioquinha.

Como foi visto no capítulo *Leitos*, a comida é um elemento importantíssimo no mosaico da baianidade. Assim, quando Tatiana insiste no coentro ou quando Matheus decide aprender a cozinhar pratos típicos do Nordeste, trata-se de trazer sabores, cheiros e cores à mesa no intuito de resgatar as suas origens, parcelas de sua identidade. Ao explicar o pensamento de Lévi-Strauss, Woodward aponta: “A cozinha estabelece uma identidade entre nós – como seres humanos (isto é, nossa cultura) – e nossa comida (isto é, a natureza)” (2014, p. 43). Na análise do antropólogo,

Na análise de Lévi-Strauss, a comida é não apenas “boa para comer”, mas também “boa para pensar”. Com isso, ele quer dizer que a comida é portadora de significados simbólicos e pode atuar como significante. Para Lévi-Strauss, o ato de cozinhar representa a típica transformação da natureza em cultura. (ibidem, p. 45)

Além da comida, o sotaque foi outro elemento muito citado. Com exceção de Tatiana e Matheus, cujas pronúncias se misturaram com as dos demais lugares onde moraram, todos os

demais fluxos escolhemos conscientemente a manutenção do sotaque como principal forma de resistência no Rio e afirmação da baianidade.

Sobre o assunto, Roberto contou que a sua mãe pediu para que não mudasse a sua forma de falar, que foi ensinado a ter orgulho do seu sotaque e que fez questão de que não se alterasse, acentuando-o. Apesar de ter incorporado gírias fluminenses como *lek*, *cara* e *brotar*, ainda fala *oxe*, *aonde*, *ó pá isso*, *é mole?* e *ô, meu pai*.

Eu também precisei negociar as gírias. Quando cheguei, a cada cinco minutos de conversa precisava parar e explicar alguma expressão; não fazia ideia que falava tantas. Com o tempo, fui deixando algumas de lado no meu cotidiano, como *barril*, *se passar*, *queixar*, *xorissar*, *tá caindo o cacau* e *eu quero é prova e um real de big big*. Hoje em dia, conforme vou ganhando intimidade, falo e explico as gírias às pessoas ao meu redor. Por outro lado, peguei gírias fluminenses como *rolê* e *marcar um dez*.

Letícia também anexou o *cara* e o *caraca*, inclusive nas horas de espanto, além de certo chiado - mas assegurou: ainda fala bastante *oxe* e *oxente*. Ela também contou que, no início, detestava o sotaque carioca: “a pessoa fica dando volta! Mas, hoje em dia, eu gosto muito, eu acho muito bonito”. Além disso, compartilhou a impressão de fluminenses sobre o modo de falar dos baianos, como o maior uso de expressões católicas - *se Deus quiser!*, *Ave Maria!* e *misericórdia!* - e certos vícios de linguagem. “A gente afirma e depois nega, né? A pessoa fala ‘tem isso?’ e você fala ‘tem não!’”.

A música é outro componente da baianidade que mantive. Funk e rap, dois gêneros muito fortes atualmente da carioquice, não fazem parte do meu cotidiano; ouço apenas em festas. Os meus fones de ouvido ainda tocam muitas bandas e cantores nordestinos - sobretudo da Bahia e Pernambuco -, e têm se expandido para outros estados brasileiros, como São Paulo, Goiás e Pará.

Luan contou que a forma como enxerga os lugares ainda é muito ligada à baianidade, no sentido de buscar a complexidade de percepções antagônicas em uma mesma ideia. Carol, por sua vez, contou que manteve o seu amor pelo *Bahêa*, time pelo qual torce e que não abriu mão: “eu saía com minha camisa do Bahia orgulhosa pelo Rio de Janeiro”. Além de continuar indo ao seu lugar favorito - a praia -, Matheus reforçou a musicalidade ligada à baianidade.

Antes mesmo de se mudar para Niterói, ainda em São Bernardo do Campo, a música foi o primeiro elemento em que se apoiou. O axé foi o principal gênero e o remetia mais a Salvador do que os tropicalistas: “se eu fosse fazer uma linha do tempo de meu consumo musical, dá pra saber que quando eu tô feliz é quando eu tô ouvindo mais música baiana, principalmente axé,

sabe?”. Citou alegremente bandas e músicos como Ivete Sangalo, Araketu, Banda Eva, Aviões do Forró, Léo Santana e O Poeta.

E, nessas negociações culturais no território fluminense, o que os fluxos deixaram da baianidade? O sotaque, responderam Tatiana e Matheus. Ambos veem essa perda no modo de falar como uma perda de identidade. Tatiana contou que em Campinas era *zuada* por conta do sotaque soteropolitano e que em Salvador era chamada de *paulistinha*. Ela lamentou o fato de *pegar* sotaque com facilidade e que vê a sua identidade como algo diluído, não demarcado.

Quando chegou em Niterói, Matheus percebeu que “já não sabia mais como falar”, pois o seu sotaque estava completamente misturado. Sentiu-se em um “vácuo, num abismo de sotaque”. Atualmente, procura fazer de forma consciente o movimento oposto ao que fez antes: quer evidenciar as suas origens a fim de se reencontrar e se “reafirmar de alguma forma”. Para isso, acentua as sílabas abertas e pronuncia o *e* agudo – como é em Salvador e em Aracaju –, ao contrário do *e* circunflexo de São Paulo e Rio de Janeiro.

Ambos também falaram sobre o que deixaram de comer por conta do alto custo no Rio de Janeiro: pão de sal, no caso de Tatiana; queijo coalho e frutos do mar, no caso de Matheus. Carol citou outros hábitos que acabou deixando de lado na sua época de Rio de Janeiro, como acender fogueira no São João e escutar arrocha e pagode. Letícia compartilhou que perdeu um pouco da sua paciência e da sua espiritualidade:

Acho que lá a gente é muito... Não sei, a gente cultua muito as coisas, a gente conversa com as coisas ao redor e acho que aqui as pessoas não têm muito tempo pra conversar as coisas ao redor. (...) Acho que lá tem uma disponibilidade pra isso, sabe? É importante, faz parte da rotina. E aqui, as pessoas que eu convivo, e só posso falar das pessoas que eu convivo, eu não sinto isso. (...) Acho que não existe tanto, eu acabo indo na onda também e vou perdendo. Mas eu sinto falta.

As festividades foram lembradas com saudade, sobretudo o São João, que possui outro patamar de importância no Nordeste. Carol contou que, por conta do alto valor das passagens, acabou indo aos “‘arraiaís’ do Rio”. Sim, “‘arraiaís” entre aspas, pois achava um absurdo não encontrar licor, amendoim, pamonha e demais comidas típicas.

Tatiana, que nunca pulou carnaval, também sente falta do São João do Nordeste: “minha relação com o São João já é diferente. Aí eu ia, ia pra forró o mês inteiro, festa do bairro, etc. As duas famílias sempre fazem o dia do São João e faz comida, faz tudo. Sempre participei mais, fui mais ativa”. No mês de junho, conta que fecha o WhatsApp, pois não aguenta com tanta foto de comida.

Matheus tem memórias afetivas muito fortes em relação à festa, que o faz lembrar da época de colégio, quando paravam-se as aulas para ensaiar a quadrilha e havia a preparação formal das vestimentas para o festejo. “Eu amo São João, eu amo festa junina, eu acho uma

manifestação cultural muito bonita, extremamente rica e simbólica e que, pra mim, deveria ter o mesmo peso nacional de desfile de escola de samba. Porque as quadrilhas do Nordeste são, assim, uma coisa absurda!”.

A festa também foi lembrada de forma melancólica por Letícia. É uma das festividades de que mais sente falta, pois ia para o interior junto com a família e ficava reunida com as pessoas em torno da fogueira: “Na casa de alguém ia ter o dia da festa de São João, e aí os vizinhos, todo mundo ia pra lá e tinha fogueira”. Letícia também complementou: “São João, pra mim, sempre foi especial demais. (...) Fiquei muito bolada que aqui não é lá grande coisa. (...) Cadê o feriado? Eu me recusava a fazer as coisas no dia 24 de junho⁴⁸. E aí eles têm essa coisa de ‘festa julina’, ‘festa agostina’. (...) Palhaçada isso aí”.

Sobre o carnaval, manifestação cultural fortemente ligada tanto a Salvador quanto ao Rio, Letícia confessou que ficou bastante decepcionada com a festividade carioca - que, para ela, é muito mais ligada a *status*. “Aqui é tipo ‘ah, qual vai ser o bloquinho que vai ser mais secreto, que vai durar mais?’ (...) fica essa coisa ‘ah, o carnaval daqui é na rua, é num espaço público’. Pra quem, né? Porque, tipo, o Instagram é secreto, o horário sai não sei quantos minutos antes”.

Em 2019, passei o carnaval no Rio e tive a mesma impressão de Letícia. Apesar de ter gostado, não encontrei a democracia que tinha sido prometida e achei cansativa a dinâmica dos bloquinhos secretos. No entanto, também reconheço que o então prefeito Marcelo Crivella ficou conhecido como *inimigo do samba*⁴⁹, cortou verbas de agremiações e era expressamente contrário ao carnaval. Neste mesmo ano, a justiça suspendeu, de última hora, alvarás de blocos. De fato, é difícil manter organização e publicidade no medo.

Letícia comentou sobre a resignificação feita nos últimos anos a respeito do carnaval de Salvador, onde abadás e camarotes gradualmente perderam força para o espaço verdadeiramente público. Para ela, no carnaval soteropolitano, “as pessoas estão na rua com a cerveja mesmo, pra brincar! As pessoas querem brincar! Tipo, é uma coisa muito mais do contato, da dança, do meu artista que vai estar lá tocando”.

Apesar de ter gostado do carnaval carioca, Carol também prefere muito mais o soteropolitano. Ela também falou sobre a Lavagem do Bonfim e a Festa de Iemanjá, ambas celebrações com as quais possui forte vínculo afetivo: “eu cheguei a passar natal no Rio de

⁴⁸ Das coincidências bonitas da migração: São João é o padroeiro de Niterói e o dia 24 de junho é feriado municipal.

⁴⁹ SABÓIA, Gabriel. Crivella é o 1º prefeito do Rio a manter distância do Carnaval. *UOL*, 21 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/carnaval/2020/noticias/redacao/2020/02/21/crivella-e-1-perfeito-a-manter-distancia-do-carnaval-do-rio.htm>>. Acesso em 12 fev. 2021, sexta-feira de carnaval cancelado por conta da pandemia.

Janeiro, *réveillon* também, mas isso não me atingiu tanto quanto essas festas”. Eu também sinto muita falta do 2 de Fevereiro que, apesar de ser comemorado no Rio, é inigualável quando comparado à festa do Rio Vermelho. Em Salvador, é feriado municipal e toda a cidade para. Acredito que é a festa em que eu me sinto mais baiana - mais do que no carnaval.

Assim como os demais fluxos, a festividade que eu mais sinto falta é o São João. Junho é o mês em que eu mais sinto saudade de Salvador, que se soma ao frio do inverno que chega e deixa certa melancolia tomar conta. Apesar de não ter família no interior da Bahia, gostava de ir ao Pelourinho tomar licor e dançar forró pé-de-serra. Dei chances aos “arraiás” do Rio, mas eles não chegam nem perto. Nem mesmo a Feira de São Cristóvão deu conta: quando fui, em 2019, não encontrei licor.

Na jusante, no caminho inevitável de seguir o curso da correnteza, de adaptar-se, os fluxos jogaram com as identidades baiana e carioca. Nas negociações, foi pego um *caraca* do Rio e a manutenção de um *oxe* da Bahia, um funk carioca e um pagodão soteropolitano, foram feitas colagens de sociabilidades fluminenses e baianas. Um verdadeiro mosaico de hibridizações culturais.

As trocas culturais, porém, não acontecem de forma horizontal e harmônica. As identidades são atravessadas por disputas de poder e de narrativa, por relações históricas e econômicas. *Estrondos* podem acometer travessias.

4.2 - POROROCA

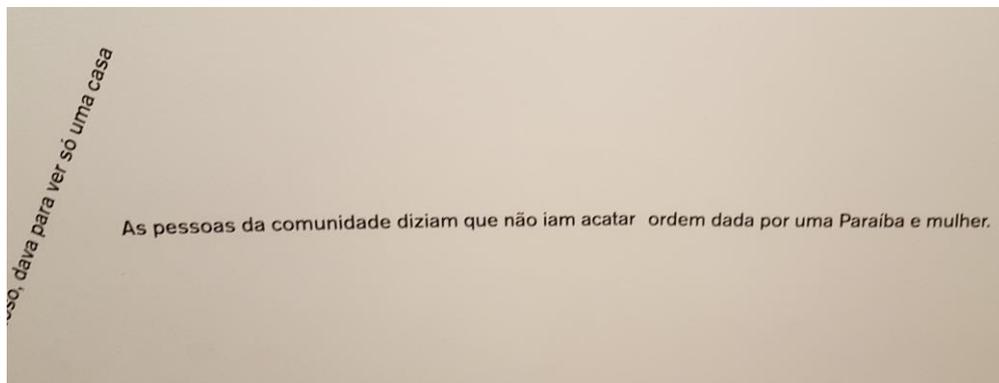


Fig. 4: Exposição no Museu do Ingá. Arquivo pessoal.

Quando cursos d’águas vêm em direções opostas e colidem, o estrondo pode provocar ondas violentas e devastadoras. As águas oceânicas se elevam a ponto de invadir os fluxos fluviais, podendo provocar erosão nas margens que os delineiam. Às vezes, a força do mar é tanta que chega a inverter temporariamente a direção da correnteza do rio.

Pororoca, em tupi, significa *estrondar*. Tal estrondo, em cultura, pode ser nomeado *xenofobia*. Para Albuquerque Jr., este conceito “implica uma desconfiança e um preconceito em relação às pessoas estranhas ao território, ao meio, à cultura a que pertence aquele que julga, que observa, que se considera como estando em seu lugar” (2016, p. 9). Podendo ser expressa de muitas maneiras - desde “uma simples recusa de aproximação” (ibidem, p. 9) até a “tentativa de eliminação física ou simbólica do ser estranho” (ibidem, p. 9) -, trata-se, na visão do autor, de um *sentimento*:

É comum que não levemos em conta a dimensão material e social dos sentimentos, que nos parecem abstratos e individuais. (...) Nada que se passa no que chamamos de nosso interior deixa de estar conectado e relacionado com o que se passa no mundo exterior, à nossa volta. As emoções, os sentimentos têm como um de seus elementos constituintes o que podemos chamar de ambiência, sendo ela, ao mesmo tempo, no caso dos humanos, natural, social e cultural. (...) embora costumamos apartar sentimento de racionalidade, da dimensão conceitual, quando nos vemos numa situação, quando experimentamos uma dada vivência, a reação emocional, o sentimento que ela nos possa provocar dependerá, e muito, do tipo de conceitos prévios, dos preconceitos que tenhamos acerca daquilo que está acontecendo ou daquele com que se está entrando em contato. (ibidem, p. 167-168)

Apesar de termos acompanhado as negociações feitas entre os fluxos, não podemos esquecer que o hibridismo é um processo que não pode ser simplesmente festejado e nem entendido fora das articulações entre cultura e poder (HALL, 2016). Não se trata de trocas harmônicas e equilibradas, mas de disputas identitárias marcadas por assimetrias. Woodward conta que

A marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidade. (...) A antropóloga Mary Douglas argumenta que a marcação da diferença é a base da cultura porque as coisas – e as pessoas – ganham sentido por meio da atribuição de diferentes posições em um *sistema classificatório* (Hall, 1997b). (WOODWARD, 2014, p. 40)

A xenofobia nasce quando a marcação da diferença é acompanhada de uma hierarquização, quando uma identidade é tida como *superior* e a outra como *inferior*, “de uma defasagem entre o que no Ocidente chamamos de humanidade de uns e de outros” (ALBUQUERQUE JR., 2016, p. 16). O filósofo Homi Bhabha dedicou boa parte dos seus estudos ao entendimento da alteridade no discurso colonial, que se apoia na construção do estereótipo. Vasconcelos fez um ótimo resumo das ideias do autor:

Essa construção ideológica, que aparece como uma das principais estratégias do poder discriminatório, oscila de forma ambivalente entre uma ideia de representação fixa do “outro”, como um já conhecido, e uma ideia que precisa ser permanentemente repetida para ser apreendida por contextos em constante mutação. A fim de marcar a diferença cultural de forma hierárquica, o discurso colonial depende paradoxalmente do conceito de fixidez, ao mesmo tempo em que revela uma necessidade ansiosa de repetição na construção da alteridade.

É a repetibilidade e a visibilidade em excesso de algum traço/marca de um determinado povo ou sujeito colonial que dá validade à construção do estereótipo e produz um efeito de verdade em uma ideia estabelecida sobre o outro; desta forma, articula-se uma série

de modos de diferenciação, prioritariamente raciais e sexuais, para embasar as práticas discursivas da hierarquização cultural. (VASCONCELOS, 2007, p. 25-26)

Vale lembrar que o autor “convida-nos a compreender o discurso do estereótipo através dos processos de subjetivação, com suas múltiplas relações de poder” (ibidem, p. 27), como é o caso das identidades culturais em questão. A baianidade e a carioquice são atravessadas pelo conflito entre Nordeste e Sudeste na disputa pela identidade nacional, pelas migrações inter-regionais, pelo histórico de representações em notícias, filmes, músicas, livros e tantos outros meios que constroem os imagéticos identitários.

Dessa forma, “a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação” (RUTHERFORD apud WOODWARD, 2014, p. 19). Ao aportar no Sudeste, o nordestino geralmente lida com as diversas facetas da xenofobia, como a estereotipação, a homogeneização, a exotização e o fetichismo.

“Baiano era o meu nome”, disse Roberto, que foi chamado assim durante dois anos pelos colegas em um trabalho. Aproximando-se da concepção de Mariano (2019) sobre os “super-baianos” (p. 182), disse que “existe uma expectativa muito grande do que é ser baiano, por conta de todo o estereótipo”. No início, encarava o *apelido* como um elogio, mas depois mudou a perspectiva, aproximando-se dos pensamentos de Bhabha:

Era uma forma de demarcar que eu era baiano. Então, baiano é o que dança, o baiano é que vai fazer aquela piada, o baiano é o que vai saber todos os axés e todas as músicas. (...) a partir do momento que você usa isso pra denominar alguém é uma coisa clássica. Você tira o nome da pessoa, tira a identidade da pessoa e dá uma característica pra ela, isso é a maior forma de xenofobia do mundo. (...) Quando você tem um amigo que tem traços asiáticos e o seu apelido é japa. É sobre isso.

Collins (2016) lembra que o estereótipo tem como uma de suas funções o controle de grupos oprimidos. Assim, “a substituição de estereótipos negativos por estereótipos ostensivamente positivos pode ser igualmente problemática” (p. 103). Dessa forma, o imaginário de *super-baianos* pode ser igualmente perigoso para os migrantes.

A minha vivência se aproxima à de Roberto: *baiana* se tornou o meu principal marcador identitário. As pessoas me apresentavam como “essa é minha amiga baiana”, para logo em seguida eu me re-identificar: “oi, o meu *nome* é Gabriela”. Quando alguém é reduzido ao seu estado de origem, há também um reducionismo da sua complexidade e dos seus atravessamentos, e ele é colocado dentro de uma caixa movediça de estereótipos.

Luan contou que vivenciou a fixidez identitária de uma maneira distinta - e ainda mais problemática. No seu caso, a homogeneização não se deu em relação à baianidade, mas à nordestinidade:

É como se você fosse uma grande amálgama disso tudo e como se esse amálgama fosse uma coisa e que não existissem outros estados. (...) partia de uma coisa discursiva

mesmo, de sempre utilizar a palavra *nordestino*. Isso acontecia, inclusive, quando eu afirmava o lugar do qual eu pertencia. Mesmo que eu falasse assim "ah, eu sou de Salvador", as pessoas não te identificam como alguém de Salvador, elas te identificam como alguém do Nordeste. Isso acontecia muito, muito, muito. E eu achava isso muito violento (...) eu sentia que existia muito uma parada assim em relação à cultura mesmo, em como as pessoas não conseguem identificar que as culturas daqui do Nordeste são muito diferentes entre si, cada estado tem uma relação muito peculiar com a sua cultura, de cidade urbana pra cidade rural já é uma diferença muito absurda também. (...) tipo essa coisa de "ai, você é da Bahia, né? Então você sabe disso e disso e disso". *Stop* Nordeste como se fosse um estado!

Além do reducionismo e da homogeneização dos migrantes por parte dos fluminenses, o imaginário acerca do Nordeste é marcado de maneira tão forte pelo sofrimento, pela seca e pela miséria - sobretudo no Sudeste - que faz com que alguns nordestinos se questionem se são, de fato, nordestinos. Ao final de uma monografia sobre identidade nordestina, encontrei essas palavras, com as quais me identifiquei:

Essa dificuldade de lidar com a questão da autoatribuição nordestina pairou toda a escrita deste trabalho, uma vez que as reflexões sobre o “ser nordestino” após a minha migração já traziam uma leitura da identidade nordestina como representada nas obras de arte, como uma condição de sofrimento e adversidades. Se o texto parece impessoal, é somente devido a essa angústia que ainda me agonia. Ao tentar fugir do estereótipo, acabo negando-o e, ao mesmo tempo, legitimando-o. Afinal, “sou” nordestino, mas nunca passei por dificuldades (estruturais) na vida. Será que, então, poderia me identificar enquanto nordestino? Depois de tudo isso, acredito que sim. (MEIRELLES, 2017, p. 84)

Outras palavras, as de Belchior, também ressoam, mais atuais e encorpadas do que antes: *Nordeste é uma ficção, Nordeste nunca houve. Não, eu não sou do lugar dos esquecidos, não sou da nação dos condenados, não sou do sertão dos ofendidos. Você sabe bem: conheço o meu lugar*⁵⁰. Mesmo conhecendo a pluralidade e a complexidade da nossa região, o imaginário é tão consistente e encorpado que vira e mexe precisamos dialogar com ele.

Ao estudar as comunidades afro-caribenhas e asiáticas no contexto britânico, no qual foram “agrupadas ao redor do significante ‘black’”, Hall identificou que “elas são vistas e tratadas como ‘a mesma coisa’ (isto é, não brancas, como ‘outros’) pela cultura dominante” (2019, p. 51). Identifico, neste ponto, semelhanças com o que acontece com os habitantes dos nove estados nordestinos do Brasil, a exemplo do depoimento de Luan acima e do artigo de Gisele Araújo abaixo, publicado no jornal O Globo. Gisele é estudante de Jornalismo na UFF e contou o seguinte:

Já passava da meia-noite, no auge do burburinho que concentrava todos os ruídos da praça da Cantareira, reduto boêmio de jovens estudantes de Niterói, quando me questionaram o porquê de eu estar calçando um tênis Air Force ao invés de uma chinela de couro. (...) a ficha caiu, e me deparei com mais uma situação em que eu não performava o ideal imagético que fora criado para representar pessoas vindas do Nordeste. (...) assim que cheguei ao Sudeste, descobri que bem mais que maranhense, eu também tinha que ser nordestina, e entender que, em certo momento da história do

⁵⁰ Trecho da música “Conheço o meu lugar”.

país, uma região de 1.554.000 km², que abrigava nove estados e uma população de aproximadamente 59 milhões de habitantes, é representada como uma única cultura, uma única história, por um sotaque nordestino.⁵¹

Segundo Rezende (2001), “a própria recorrência do termo ‘cultura nordestina’, como expressão generalizada e reificada, ajuda a essencializar as características culturais dos migrantes nordestinos” (p. 176-177). Colocados no mesmo balaio, somos homogeneizados, simplificados, estereotipados. E a xenofobia vem muitas vezes mascarada em sutilezas, *brincadeiras*, piadinhas e palavras inofensivas. Carol observou: “era sempre uma palavra, né? (...) ‘da roça’, ‘paraíba’, ‘preguiçoso’”. Ela contou que parou de contar quantas vezes perguntaram “se na Bahia era só festa ou se a gente era preguiçoso mesmo”.

Para Techio, os estereótipos “são generalizações que ignoram em parte a variabilidade dos membros de um grupo (...) caracterizadas pela simplificação ou exageração” (2015, p. 82). A força da estereotipação reside na sua transformação em consenso através de sua incessante repetição. A partir daí, os estereótipos se tornam “rígidos e difíceis de mudança” (ibidem, p. 82). O principal deles, quando se trata de baianos, é o da preguiça.

Roberto, que sempre foi um aluno disciplinado, que se sentava na primeira cadeira, lia todos os textos e estava presente nas discussões, ouviu de colegas que eles nunca imaginariam que um baiano pudesse ser tão estudioso. “Aí eu já ouvi: ‘(...) a gente tem um monte de gente aqui de outros lugares, eu nunca imaginava que o baiano que ia puxar o bonde pra estudar uma prova’”. Ele também falou sobre outros estereótipos:

O estereótipo cultural do baiano é aquela pessoa preta que mora no Pelourinho e que acorda tocando berimbau. E que a vida é uma festa. E que vivemos somente pro carnaval. Não é assim. Gostamos de festa, mas todo lugar do mundo gosta de festa. O carioca adora festa. (...) A gente acaba levando o estereótipo mesmo, de preguiçosos. Não somos preguiçosos. Temos ótimos índices de educação pública, eu fui resultado disso.

Assim como Roberto, também ouvi comentários em ambientes acadêmicos e profissionais, além de ter passado por períodos de autocobrança nem um pouco saudáveis. Certa vez, por não ter lido um texto para a aula, ouvi de um professor: *cuidado pra não cair no estereótipo*. Em uma sala com alunos de diferentes partes do país e sendo que pouquíssimos haviam lido, a *brincadeira* só foi dirigida a mim. E, por ser a única representante da minha região naquele espaço acadêmico, a autocobrança me ultrapassa enquanto indivíduo, não diz respeito somente a mim.

⁵¹ ARAÚJO, Gisele. A zabumba daqui é diferente da de lá: o Sudeste precisa entender a diversidade do Nordeste. *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 fev. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/celina/a-zabumba-daqui-diferente-da-de-la-sudeste-precisa-entender-diversidade-do-nordeste-1-24878799>>. Acesso em 18 fev. 2021.

Há, ainda, a associação de baianos ao candomblé. Nesta pesquisa, somente dois dos sete fluxos são candomblecistas. Um deles é Luan, que passou por um episódio problemático com um professor, que demonstrou não ter conhecimento algum sobre a religião. “Eu lembro que uma vez eu tava numa aula e um professor, falou sobre isso, né, sobre eu ser baiano, e aí ele ficava me perguntando se eu sabia qual era o orixá dele. (...) eu fiz uma cara de tipo ‘hã?!’, aí ele ‘é, você não sabe adivinhar?’”, contou Luan.

Quando me perguntam sobre a minha espiritualidade e respondo que tenho mais afinidade com a umbanda, apesar de não ser umbandista, muitas vezes fazem a ligação desta fé com a minha origem: *ah, é, você é baiana*. No entanto, tal religião é fluminense, nasceu em São Gonçalo, e, de acordo com o censo demográfico de 2010, a Bahia é composta por cerca de 65% de católicos. A enorme força da obra amadiana, do *axé music*, dos tropicalistas e da ideia da Bahia como o reduto pacífico das religiosidades de matriz africana fez com que se cristalizasse tal associação, tornando-a um estereótipo.

A xenofobia pode vir, ainda, disfarçada em um olhar que compreende a Bahia pela lente da exotização. Luan falou sobre o incômodo ao excesso de elogios à sua forma de falar e ao seu comportamento: “chega num momento em que se torna aquela coisa meio de *zootificar*, de objetificar”. Eu ouvi diversas vezes *que sotaque bonito, fala de novo, repete aquilo*, além de tentativas de imitação da minha fala - quando eu só queria me comunicar e ser, de fato, ouvida.

Tatiana também falou da exotização nos elogios exagerados, “vindo de professor, vindo de colega, de todo mundo, ‘ah, a Bahia! Nossa, é incrível, né?’. Eu falo ‘gente, é, mas calma. A cidade é linda, é maravilhosa, mas também tem toda uma outra parcela de coisas como uma cidade normal tem, então não é tão assim também’”. Carol endossou: “eu conheci pessoas que ‘ai, que lindo! Que fofo!’. É o exótico. Né? Você tá num lugar e chega uma pessoa de fora, você é exótico”.

Ademais, também já ouvi que *nordestinos falam de uma forma naturalmente engraçada* e tive o desprazer de assistir, no Rio, uma comédia *stand-up* na qual o ator fazia um personagem nordestino, genérico, que misturava sotaques de Pernambuco, da Bahia, do interior de São Paulo, de Minas Gerais e de outros lugares que não consegui identificar⁵². As pessoas ao meu redor gargalhavam com a sua forma de falar e com os seus trejeitos bobos.

O episódio me fez pensar na forma preconceituosa com que fomos retratados em produções cinematográficas do eixo Rio-São Paulo ao longo da história (LOBO, 2004) e nas palavras de Gloria: “Se uma pessoa (...) tem baixa estima por minha língua nativa, ela também

⁵² Vale dizer que o ator utilizou o termo *meu rei* quando esboçou um sotaque baiano, um delírio sudestino. Entre tantas diferenças, todos os fluxos concordaram: com exceção de Durval Lelys, baiano não fala *meu rei*.

tem uma baixa estima por mim. (...) Assim, se você quer mesmo me ferir, fale mal da minha língua. A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua” (ANZALDÚA, 2009, p. 311-312).

Voltando à exotização, esta anda bem próxima à fetichização. “O corpo exótico é também motivo de desejo e sedução. O mesmo corpo que amedronta, fascina, atrai pela diferença” (ALBUQUERQUE JR., 2016, p. 25). Carol exemplificou: “por exemplo, ia pra uma festa, conhecia um cara e ‘ai, é baiana! E aí, essa pimenta⁵³ toda?’. E eu falava ‘meu filho, nem pimenta eu como!’, sacou? ‘se ligue!’, ‘se toque!’”. Certas vezes, Tatiana sentiu como se ganhasse “alguns pontos”, por conta do “sotaquezinho, que é diferentinho”. Eu senti o mesmo que Tatiana e, assim como Carol, também ouvi comentários desagradáveis e fui chamada inúmeras vezes de *baianinha*, com uma entonação sempre acompanhada de olhares pelo meu corpo.

“Muitos escritores”, aponta Techio (2015), “a exemplo de Jorge Amado e Aloísio Azevedo, utilizaram a ideia de uma sensualidade inerente à baiana. Campanhas publicitárias, durante muito tempo, e hoje de forma mais velada e sutil, exploram a imagem de mulheres, sobretudo mulatas, como uma atratividade turística” (p. 88). Mariano (2019) lembra: também nas canções. “E, como a cordialidade e a receptividade também são consideradas características baianas, somando-se isso à sensualidade, ocorre muitas vezes a caracterização da Bahia e baianos como sexualmente disponíveis, acessíveis, lascivos” (p. 205).

Não foram só as mulheres que passaram por tais situações. Matheus e Roberto também falaram sobre isso, mas de diferentes perspectivas. Matheus falou sobre utilizar o capital da baianidade a seu favor: sabendo que os fluminenses exotizam-lhe, joga o jogo e tenta “ganhar em cima disso”, pois: “aqui, no Rio, eu sou interessante porque eu não sou daqui. Eu sou baiano, sou sergipano. Se eu volto pra Aracaju ou pra Salvador eu sou só mais um. Entendeu?”. Ele sabe que muitos sudestinos fetichizam os nordestinos, já se utilizou disso para sair com pessoas e acredita que seria desonesto da sua parte não admitir tal comportamento.

Além disso, Matheus contou que escolhe quando vai dizer que é de Salvador ou não. Quando há outro nordestino presente, ele conta que nasceu em Salvador e cresceu em Aracaju; quando não há e ele não deseja ter trocas afetivas naquele contexto, fala que é de Aracaju; quando não há e deseja ter trocas, fala que é de Salvador. Ele disse que a recepção é

⁵³ Sobre a característica da sensualidade atribuída às mulheres baianas, Mariano (2019) traz Jorge Amado para o debate. O escritor trouxe, em sua literatura, um elemento “colado a esta ‘beleza’ feminina: o apelo sexual. (...) Ou seja, quando uma mulher é qualificada como uma ‘baiana’ bela, o que está em questão, também, é que se trata de uma mulher que desperta o apetite sexual, que convida ao sexo. A fruição, mesmo da beleza, precisa envolver outros sentidos, solicita a experiência corporal” (p. 79).

completamente diferente. Enquanto que Aracaju - junto com Maceió, em sua opinião - é uma das capitais mais esquecidas do Nordeste, quando ele fala que é de Salvador, o comportamento é outro:

Aquele sentimento de como tivesse te abraçando, “obrigado por tudo que você fez!”, e eu tipo “eu não fiz nada!”. (...) Aracaju não tem um gostinho ali de Aracaju, enquanto que você falar que você é de Salvador, você é baiano, isso te dá, obviamente, dentro do imaginário social do Brasil, isso te dá outra percepção das pessoas. As pessoas já agregam a você certas coisas.

Matheus ainda está refletindo sobre a questão e não tem uma opinião completamente definida: “talvez eu esteja errado em ser o mascote do carioca, do sudestino. Mas, não sei. Talvez eu descubra isso mais pra frente. Mas, no momento, eu só tô refletindo como que a gente pode e, se de fato, a gente pode ganhar alguma coisa com isso”. Roberto, por outro lado, comentou o entrelaçamento da xenofobia com o racismo:

As pessoas sempre me colocam como baiano, fetichizado em todos os níveis que você imaginar. Eu não sei te dizer, olha que coisa horrível, eu não sei te dizer com quantas pessoas eu já transei ou que eu já tive um envolvimento amoroso que me colocaram num patamar do *Outro*. Porque baiano tem uma fama de que transa bem. Sempre me chamam de *moreno*, né? As pessoas no Rio de Janeiro, as pessoas brancas do Rio de Janeiro me chamam de *moreno*. É assim que funciona. “Ah, mas você é um *moreno*”. E aí supõe coisas, fetichizam coisas muito específicas.

De acordo com Albuquerque Jr., a xenofobia carrega, como todo sentimento humano, conflitos e ambiguidades. Pode, ao mesmo tempo, inspirar medo e desejo; o corpo estrangeiro pode provocar aversão e fascínio. O corpo exótico “que atrai, a cultura que fascina pela diferença, as maneiras que seduzem pelo inesperado e pela novidade podem, num momento seguinte, num momento de racionalização, tornaram-se o corpo recusado, a cultura ameaçadora, as maneiras inadequadas” (2016, p. 11).

A exotização é ainda mais cruel quando carrega os pesos do racismo e do machismo, quando atravessamentos históricos intensificam a objetificação, a fetichização e o assédio. “A atração, o desejo por um outro corpo não significa que necessariamente o consideremos portador da mesma humanidade” (ibidem, p. 26). Em um desequilíbrio tão grande de forças, as perdas soterram eventuais ganhos para quem já é atribuído “um certo déficit de humanidade” (ibidem, p. 16).

Outra faceta das articulações entre poder e cultura é a normalização de uma identidade - que nem é vista como tal -, enquanto que outras são apontadas e demarcadas (SILVA, 2014). No caso da carioquice, isso aparece em afirmações como “carioca não tem sotaque” e na falta de autoidentificação de entender a própria cultura como algo regional, e não como nacional.

A forma como os sotaques sudestinos são tratados é extremamente diferente quando em comparação com os nordestinos. De forma geral, as pessoas diferenciam o mineiro, o carioca,

o paulista - até mesmo o do interior de São Paulo e o da capital. Ninguém fala em *sotaque sudestino*, porque não existe um no singular, mas uma pluralidade. No entanto, ouvi inúmeras vezes as pessoas utilizarem o termo *sotaque nordestino*, homogeneizando o modo de falar de toda uma região.

A normalização identitária também se dá na narrativa *sudestinocêntrica* da história do Brasil. Em um trabalho sobre o samba, li que o samba angolano virou samba de roda na Bahia e posteriormente foi trazido aos morros do Rio no século XIX pelas *tias baianas*. Mesmo com a bibliografia a meu favor, um colega insistiu que o samba de roda foi somente uma fase precedente e que o *samba de verdade* nasceu no Rio de Janeiro. Na Bahia, é regional, é pré-samba; no Rio, é nacional, samba mesmo.

Outro exemplo disso foi trazido por Carol, que contou que lhe perguntaram algumas vezes qual era o time dela no Rio e, quando respondia que continuava sendo o Bahia, acrescentavam: “não, mas time de verdade, time grande!”. Como se o *futebol de verdade* fosse exclusividade do Sudeste. Vasconcelos complementa:

mesmo participando da história da Música Popular Brasileira, sendo conhecido de norte a sul do país e tendo influenciado inúmeros cantores e compositores de diversas gerações, Luiz Gonzaga e tantos outros artistas, conterrâneos seus, que surgiram depois dele continuam sendo identificados, principalmente pela grande mídia, como artistas *nordestinos* que alcançaram visibilidade no panteão da MPB. (VASCONCELOS, 2007, p. 68)

Enquanto que artistas como Elba Ramalho, Alceu Valença, Geraldo Azevedo e Fagner são apresentados como representantes da música nordestina, artistas do Sudeste são colocados como nacionais (ibidem). Pensando nos quadros histórico, político e econômico como um todo, Matheus compartilhou a ideia de *xenofobia estrutural*, que atravessa as desigualdades regionais:

Eu acho que, a partir do momento em que eu vou pra São Paulo e eu simplesmente silencie a minha voz, eu já tô sofrendo uma xenofobia, sabe? E ninguém precisa vir gritar na minha cara, nem falar nada, nem me chamar de nada. Eu acho que, a partir do momento em que existe uma conjuntura social que opera para que eu mude o meu jeito de me comportar, isso já é um preconceito que aí se encaixa como xenofobia. (...) uma noção de xenofobia em que ela é histórica e que ela é cultural no mais sentido estruturalista possível. No sentido de que, velho, se a gente precisou sair do lugar que a gente estava pra vir pro Sudeste, significa que tem alguma coisa errada aí. Se aqui tem mais oportunidade é porque, na construção desse Brasil, teve alguma coisa que fez com que aqui tivesse mais oportunidade do que lá. Então, se uma conjuntura social que nos faz ter que sair do lugar onde a gente nasceu, onde a gente foi criado pra ir pra outro lugar, isso não é individualmente, tipo, eu, você, quem quer mais que seja. Mas se existe uma construção histórica e social de migração nordestina pro Sudeste, pra mim, isso também é xenofobia. (...) a gente faz parte dessa nova leva de retirantes que vieram pro Sudeste também como vieram os migrantes da seca, como vieram os migrantes da industrialização, só que num contexto de neoliberalismo mais bonitinho. Do tipo, "ah, não, a gente veio pra cá pra estudar, pra procurar nossos sonhos". O pessoal da seca também veio atrás de oportunidades, o pessoal da industrialização também veio atrás de oportunidades.

Além da origem racista da xenofobia contra os nordestinos, há também o atravessamento de classe. O histórico da migração de nordestinos para o Sudeste é marcado pela ocupação de postos de trabalho desvalorizados e de subempregos. Rezende observou na sua pesquisa com jovens na Feira de São Cristóvão que

Nesse contexto, os termos “carioca” e “nordestino” adquirem um sentido além daquele associado a identidades regionais diferentes: são pessoas de classes sociais distintas. Enquanto a categoria “carioca” se refere a pessoas de camadas médias, com educação universitária, o termo “nordestino” se aplica ao migrante pobre, com baixa escolaridade, que ocupa posições como as de porteiro e baleiro. (REZENDE, 2001, p. 174)

Desta forma, cristalizaram-se no imaginário sudestino ideias pré-concebidas em relação aos nordestinos. Mesmo quando conquistamos vaga no mesmo curso, pressupõem que foi através de cotas, e não por ampla concorrência. Assustam-se quando tiramos notas superiores ou até mesmo a melhor da sala (*você tirou a maior nota?*, ouvi de uma colega, com ênfase no *você*). Três colegas partiram do pressuposto que eu residia na moradia estudantil, quando nunca residi.

Durante as eleições presidenciais de 2018, ouvi comentários xenófobos em ponto de ônibus, fila de mercado, nas idas e vindas da barca: aparentemente o Nordeste é composto por uma grande massa de pessoas miseráveis e ignorantes que só vota no PT por conta do Bolsa Família. Uma região enorme onde só vivem pessoas preguiçosas, sustentadas pelo povo trabalhador e *esclarecido* do Sudeste. Sobre o referido ano, Luan comentou:

Eu ouvia coisas na rua das pessoas que ouviam minha fala e ficavam assim “olha pra ali, ele é nordestino, ó!” (...) Tipo, quando as pessoas ouviam minha fala, eu via as pessoas me olhando torto. (...) E ainda tinha as coisas com relação à sexualidade também, né? Porque eu sou bem bichinha e é isso. Então já tinha essa coisa de ser baiano e de também ser bicha, então a galera falava mesmo. Mas na eleição eu sentia muito forte pelo fato de eu ser baiano.

Nesse momento, como tinha acabado de se mudar, o seu sotaque estava mais evidenciado. Atualmente, como a sua fala ficou mais misturada, não tem sentido mais tanta xenofobia. O mesmo aconteceu comigo: no início, as pessoas me perguntavam se eu era do Nordeste logo de cara; hoje, só percebem que o meu sotaque não é o mesmo que o daqui depois de algum tempo de conversa - isso quando percebem.

Tatiana, Matheus e Letícia contaram que não passaram por episódios de xenofobia no Rio de Janeiro⁵⁴. Para Matheus, isso se dá por causa do seu sotaque, que já chegou aqui mais misturado. Além disso, tanto ele quanto Letícia falaram sobre não terem entrado em cursos

⁵⁴ Vale lembrar que os três moraram em São Paulo antes. De acordo com a vivência desses fluxos, os paulistas são muito mais xenófobos quando comparados com os fluminenses - o que talvez tenha atenuado a percepção acerca da xenofobia no Rio de Janeiro. Letícia contou que nunca se sentiu “constrangida” no Rio, ao contrário de São Paulo: “quando eu lia coisa em voz alta, a professora pedia pra ler em voz alta, riam, tipo, ficavam zoando”.

tradicionais - “talvez, tivesse eu ido pra engenharia ou em outros lugares que não a universidade, isso seria diferente”, disse Matheus.

Letícia, apesar do sotaque pronunciado, não vivenciou também por outros motivos: “eu acho que não, até porque eu sou branca, tenho o cabelo liso. Muitas vezes, as pessoas, inclusive, elas associam meu sotaque ao meu fenótipo e acham que eu sou do Sul”. Também contou que muitas pessoas falavam que ela não tem *cara de baiana*, o que a faz reagir com desgosto. Trouxe, porém, a ideia da exotização:

Sempre que eu falo que sou de Salvador as pessoas ficam muito interessadas, elas gostam muito. (...) Se você contar xenofobia como uma coisa meio assim, aquele lugar, tipo *noronha-se*... É que é meio tipo “ai, Salvador, linda, amo lá, é uma energia, assim né? A praia, nossa, Salvador tem uma energia incrível”, eu fico lá tipo “aham”.

Ao contrário de Letícia, Luan nem precisou falar para ser associado ao Nordeste. Certa vez, em uma viagem para Angra dos Reis, andava de caiaque com uma amiga - branca e de cabelos lisos -, quando uma mulher olhou para ele e começou a cantar uma música do carnaval baiano. Luan disse ter ficado tão paralisado que até esqueceu qual foi a música, mas acredita que era de algum bloco afro de Salvador. O episódio lhe fez pensar sobre as confluências entre racismo e xenofobia no Brasil:

Nesse dia eu senti como as pessoas no Rio, algumas associam muito alguns fenótipos com a presença de pessoas que são do Nordeste. Eu sinto que no Rio, as pessoas brancas, elas entendem que pessoas brancas são do Sudeste e do Sul. Eu sinto isso, assim, e que pessoas que não são brancas não são desse espaço, elas são de outro lugar.

Enquanto que Letícia, mesmo com o sotaque pronunciado, não é lida como baiana no imaginário sudestino, Luan, mesmo sem falar, já é identificado dessa forma. Isto mostra que a heteroidentificação do nordestino no Sudeste passa não só pelo sotaque, mas também pela raça - remetendo aos conflitos entre Nordeste e Sudeste na construção da identidade nacional. Por conta desse e de outros episódios, Luan se encontra em um período de reflexão racial, que será abordado adiante.

Já Matheus vivenciou mais preconceito em Aracaju do que no Rio. Na capital sergipana, sofreu bullying e era tido explicitamente como um “exótico pejorativo” - diferentemente do mero “exótico” do Rio. Atribui isso à falta de maturidade, pois tais experiências se deram na época do colégio, e à classe social: “também tinha as crianças que eu tava ali, que era criança de classe média alta. Um nojo. Enquanto que aqui eu estava lidando com jovens adultos, mais construídos, muito menos heteronormativos”.

No entanto, as águas podem ser atenuadas, contidas, contestadas: há formas de combater o *estrondo*. Da mesma maneira que sentenças descritivas repetidas à exaustão funcionam como proposições performativas, transformam-se em fatos e produzem identidades (SILVA, 2014),

Segundo Judith Butler (1999), a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representem simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. (ibidem, p. 95)

Quanto ao combate à xenofobia, Roberto se considera direto e assertivo; sempre apontou a xenofobia de comentários e piadas que ouviu. Carol passou da omissão por estar sozinha ao questionamento: “no momento que eu comecei a me cercar de pessoas que eu confiava eu comecei a dizer ‘não, peraê, tá tudo errado, não é bem assim!’”. *A felicidade é uma arma quente*⁵⁵.

Tatiana reage “fechando a cara”⁵⁶ - postura que não adotava antes. Quando morava em Campinas/SP, costumava ignorar e dizer que era “conversa do pessoal, piadinha”; não percebia as nuances da xenofobia e do racismo que vivia ali. O tempo que passou em Salvador, de amadurecimento, fez-lhe mudar o comportamento. No início, eu questionava muito; aos poucos, fui ficando cansada de ser taxada como chata e monotemática, e passei a apenas revirar os olhos ou respirar profundamente.

Pollak diz que a tipologia dos silêncios na história “é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (1989, p. 8). Com isso, há a separação entre “o dizível e o indizível” (ibidem, p. 8), separando, ainda, memórias subterrâneas de memórias dominantes (ibidem).

E se o contrário é tão violento quanto, Letícia tem suas dúvidas. Na sua opinião, enquanto que no Rio “é uma coisa meio de tipo exótico”, em Salvador “é uma coisa meio de admiração”, um certo olhar glamourizado “que vai pro Sudeste todo, assim. Mais ainda o eixo Rio-São Paulo, onde tudo acontece, internacional”.

Os fluxos já percorreram muitas águas até aqui: foram moldados e moldaram leitões, passaram por confluência, jusante, pororoca. No entanto, o trajeto também se faz nas ruminações identitárias. Caminho também se faz na contracorrente, quando se busca o sentido da nascente.

4.3 - MONTANTE

Fluxos identitários não se tratam apenas de escoamentos contínuos. Talvez as principais reflexões acerca da própria identidade se deem quando olhamos para trás e buscamos uma

⁵⁵ Trecho da música “Comentários a respeito de John”, de Belchior.

⁵⁶ Gíria baiana que significa fazer expressão séria ou de quem está irritado.

coerência, tentativas de compreensão e de explicação do que aconteceu e acontece. Se a identidade é uma narrativa, buscamos *sentidos* ao *recontar* nossas histórias.

A *Montante* é a direção contrária ao fluxo da correnteza, o sentido da foz para a nascente - é perceber o caminho percorrido. A contracorrente é importantíssima para as revisões de narrativa e, por consequência, de identidade.

Ao mudar-se, para além de diferentes origens e culturas, o migrante pode descobrir “outras formas de se ser estrangeiro” (ALBUQUERQUE JR., 2016, p. 169), sobretudo quando o assunto possui proporções continentais como o Brasil. Em uma de suas falas, Luan compartilhou: “Gabi, eu acho que em relação à minha identidade como uma pessoa que vem do Nordeste, da Bahia, de Salvador, eu sinto que tá bem mais tranquilo. Eu tenho sentido mais interferências no meu cotidiano em termos raciais”.

Em Salvador, Luan nunca havia passado por nenhuma reflexão racial sobre si. Quando chegou ao Rio, começou a ser questionado: “os meus amigos me perguntavam isso e eu nunca tinha ouvido essa pergunta ‘ai, você se entende como o quê?’. Aí eu falava ‘bicha’, aí as pessoas ‘não, racialmente’, aí eu tipo ‘hã?! Eu sou branco’. Aí os meus amigos faziam uma cara assim ó: ‘tá...’”.

O choque veio, porém, quando uma amiga maranhense disse que no seu estado ele também não seria considerado branco. “Aí bugou”, disse Luan. Além de ser convidado para encontro afrocentrado, ele também passou a ser seguido por seguranças em lojas - experiência compartilhada também por Roberto, que contou:

Eu comecei a pensar e questionar isso, quando aqui eu percebi que eu sou seguido no supermercado, às vezes. Eu vou no Pão de Açúcar e sou seguido. Hoje em dia, não mais, porque eu vou lá sempre. (...) E eu ficava “meu deus do céu, o que é que tá acontecendo? Será que é porque eu tô de *ecobag* e eles acham que eu vou colocar alguma coisa aqui?”.

Ambos trazem uma explicação para tais acontecimentos, da qual eu compartilho: os referenciais de branquitude e negritude são diferentes entre as regiões. Salvador, além de ser considerada a capital negra do Brasil⁵⁷, também é tida como a capital negra da América Latina⁵⁸

⁵⁷ De acordo com o IBGE, em 2017, “8 em cada 10 moradores de Salvador eram negros, ou seja, se autodeclaravam de cor preta ou parda”, 82,1% da população. Disponível em: <<https://bahiaeconomica.com.br/wp/2018/11/19/ibge-salvador-e-a-capital-mais-negra-do-brasil-e-tambem-onde-esta-maior-desigualdade-salarial-entre-brancos-e-pretos/>>. Acesso em 07/03/21.

⁵⁸ JORNAL NACIONAL. *Salvador (BA) é declarada a Capital Negra da América Latina*. Edição do dia 19 nov. 2011. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/11/salvador-ba-e-declarada-capital-negra-da-america-latina.html#:~:text=E%20Salvador%20foi%20declarada%20a,de%20africanos%2C%20segundo%20o%20IBGE>>. Acesso em 07/03/21.

e a cidade mais negra fora da África⁵⁹. O número de pessoas que se declararam pretas na Bahia é maior que a média nacional: de acordo com o IBGE, em 2017, enquanto que a média do país é de 8,6%, 1 em cada 5 moradores do estado se declararam pretos (20,9%)⁶⁰.

O Rio de Janeiro, portanto, apesar de ser um dos estados mais negros do Brasil, é, nas palavras de Luan, “um espaço em que a branquitude é muito mais branca” quando em comparação com a Bahia. Roberto contou que nunca passou por episódios racistas em Salvador, “porque justamente a minha pele tem um tom mais claro e Salvador tem milhões de pessoas com peles de tons mais escuros”.

Autores como Munanga (2004) e Souza (1983) falam sobre a difícil tarefa de se identificar como negro no Brasil. Séculos de escravidão, racismo, políticas eugenistas e o desejo de branqueamento são algumas das questões levantadas. Além disso, a “ausência da história positiva do povo negro no Brasil” (GOMES, 2005, p. 53) torna tal processo de identificação muitas vezes traumático e doloroso. No prefácio do livro da psicanalista Neusa Santos Souza, Jurandir Freire Costa explica de forma resumida a problemática:

A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. (...) Para que o sujeito construa enunciados sobre sua identidade, de modo a criar uma estrutura psíquica harmoniosa, é necessário que o corpo seja *predominantemente* vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer. (...) A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. (...) O sujeito negro diante da “ferida” que é a representação de sua imagem corporal, tenta, sobretudo, cicatrizar o que sangra. É a este trabalho de cerco à dor, de regeneração da lesão que o pensamento se dedica. O tributo pago pelo negro à espoliação racista de seu direito à identidade é o de ter de conviver com um pensamento incapaz de formular enunciados de prazer sobre a identidade do sujeito. O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer. Pensar sobre a identidade negra redundaria sempre em sofrimento para o sujeito. (COSTA, J., 1983, p. 6; 10)

Esta Montante não é simples; e, para complexificar ainda mais, há também o colorismo. Conforme aponta Sueli Carneiro, “uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade”⁶¹. Assim, enquanto que a branquitude é tida fenotipicamente como “diversa e multicromática”⁶², esta pluralidade não é atribuída à negritude.

A gente hierarquiza as pessoas negras de acordo com sua proximidade do que a gente entende como fenótipo africano. Então, os traços negroides: a largura do nariz, a

⁵⁹ MORENO, Sayonara. Cidade mais negra fora do África, Salvador completa 467 anos. *Agência Brasil*, 29 mar. 2016. Disponível em: <<https://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2016-03/os-467-anos-de-salvador-cidade-mais-negra-fora-da-africa>>. Acesso em 07/03/21.

⁶⁰ AGÊNCIA BRASIL, loc. cit.

⁶¹ CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. Portal Geledés. 29 mai. 2004. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>>. Acesso em 7 mar. 2021.

⁶² Ibidem.

grossura dos lábios, a textura do cabelo, os corpos, tudo isso faz parte, portanto, dessa concepção daquilo que é o negro e daquilo que é a negra. E já começa errado, porque na África existe diversidade.⁶³

“O colorismo é uma hierarquização de pessoas negras”⁶⁴, afirma Alessandra Devusky. Dessa forma, quanto mais próxima essa pessoa estiver do fenótipo da branquitude, mais benefícios ela tem. De acordo com a pesquisadora, trata-se de um esquema de opressão que remete à época da escravidão, quando senhores de engenho hierarquizavam as pessoas escravizadas a fim de criar fissuras na resistência do povo negro.

“Essas pessoas não são brancas, essas pessoas continuam sob a condição de escravidão, mas elas são tratadas com benefícios em relação aos outros africanos (...). E aí é quando surge a figura da mucama, é quando surge a figura horrorosa do criado-mudo”⁶⁵, afirma Devusky. Tais ideias persistem até hoje, mesmo com as estatísticas mostrando que “o racismo no Brasil não faz distinção significativa entre pretos e pardos, como se imagina no senso comum” (SANTOS, 2002 apud GOMES, 2005, p. 40).

De um lado, há o problema da falta de autoidentificação enquanto uma pessoa negra, por conta do racismo produzido e reproduzido há séculos no país. De outro, há uma heteroidentificação flutuante, que muda de acordo com variáveis - como a cidade em que o fluxo se encontra, por exemplo⁶⁶. Emergem daí temas espinhosos aos estudos raciais no Brasil, como a questão do pardo - que é tida por alguns acadêmicos como uma expressão do racismo, do não reconhecimento da própria negritude, e por outros como uma categoria dependente de outras variáveis. Estes entendem raça não como um atributo fixo, mas “como uma característica dinâmica cuja variação pode depender dos valores assumidos por outros fatores” (DAFLON, 2014, p. 50-51).

A mudança não só de estado, mas também de região, em um país de dimensões continentais, fez com que reflexões raciais acerca de si próprio atingissem quatro dos sete fluxos. Eu e Letícia não passamos por questionamentos do tipo, pois continuamos sendo lidas como brancas. Tatiana também não passou, pois, após anos de conscientização a respeito de sua negritude em Salvador, aportou em Niterói com sua identidade racial bem demarcada.

Tatiana se identifica como preta: “a minha pele não é retinta, digamos assim, eu tô mais pro claro, mas também não tô no pardo”. Apesar disso, teve problemas com o sistema de cotas

⁶³ FEMINISMOS PLURAIS. Jornada Feminismos Plurais: Colorismo com Alessandra Devusky e Djamila Ribeiro. 10 jun 2020. 1 vídeo (1h:06min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4_u2mRK0Rr0&t=842s>. Acesso em 3 ago. 2020.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Outros exemplos: classe social, ocupação, tipo de cabelo, educação, vestimentas, etc.

da UFF, que, a princípio, não lhe reconheceu como preta na foto. “E aí eu não pude vir pra cá, eu não tava aqui na época de fazer a matrícula, quem fez foi um amigo meu. E aí toma-lhe conversar, toma-lhe explicar, não sei o quê, tarará”, contou - episódio que contraria os depoimentos dos demais fluxos, o que demonstra a complexidade da questão.

Ela não passou por episódios racistas em Niterói, ao contrário da sua vivência em Campinas. À época, porém, não tinha consciência do racismo, acreditava que se tratava de “coincidências” e “besteirinhas”. Tatiana passou a se identificar como negra quando retornou a Salvador:

Então, assim, meus pais, apesar de serem um casal preto eles também não são essas pessoas tão militantes assim. (...) Eu cresci, de certa forma, numa família relativamente privilegiada, estudei em algumas escolas particulares, então, tipo, pra mim era só "ah, não, é o meu jeito", "ah, não, isso acontece, às vezes é minha culpa" e não por qualquer outro motivo. Todas as coisas que aconteceram lá (em Campinas) não me permitiram entender que aconteciam porque eu era uma mulher preta, entendeu?

Ao contrário de Tatiana, que se entendeu enquanto preta em Salvador, Roberto teve outra vivência na capital. Apesar de ser chamado carinhosamente de *nego* pela mãe, que também raspava o seu cabelo crespo, Roberto disse que a questão racial nunca foi um ponto na sua vida e que em Salvador “essas questões não são discutidas”.

Filho de mãe branca e pai negro, a questão racial também nunca tinha sido um problema para Matheus. Em Aracaju, identificava-se enquanto pardo e estava confortável nessa posição. Quando se mudou para Niterói, porém, percebeu que no Rio tal identidade estava mais associada à negritude e percebeu “que teria que tomar uma escolha”:

Ou eu bato e tento, de algum modo, também me afirmar como negro, ou eu vou pro lugar mais fácil, mais confortável e, talvez mais apropriado, dada à minha cor, que é o lugar da branquitude. E a decisão que eu tomei, não com tanta reflexão assim – essa é uma reflexão que eu estou fazendo agora –, é: “gente, eu sou branco e é isso”.

Recentemente, no entanto, alguns amigos de Matheus - de pele bem mais clara que a dele - colocaram-no no lugar de não-branco, gerando questionamentos internos a respeito de ideias que estavam pacificadas. Depois de mais reflexões, continuou se identificando enquanto uma pessoa branca:

Eu tenho total consciência dos meus privilégios que a branquitude de minha mãe me ofereceu. Então, não é nem que eu tenha receio de querer acionar qualquer outra identidade racial, é só que eu não vejo necessidade, porque o privilégio branco, ele me blinda das consequências do racismo. Eu acho que a identidade racial tem a ver com os efeitos que o racismo causa. Então, se esses efeitos, eles não batem tanto assim em mim, não tem necessidade de eu entrar nesse embate, que vai ser um embate que, a meu ver, não me acrescenta, não me acrescentaria.

Também filha de mãe branca e de pai negro, além de ter irmãos negros e pardos, Carol também foi lida como negra ao vir para o Rio: “as pessoas queriam que eu acreditasse, que eu deveria me ler como negra”. No entanto, ela nunca sofreu preconceito racial. “Quando me

pedem, eu me identifico como parda, mas sabendo que parda não é uma cor de pele, é cor de papel. Existem questões aí nessa questão de raça pra mim, porque é justamente esse entre-lugar”, disse. É também a identidade que Roberto assume:

Eu me considero pardo, apesar do que dizem de que pardo é papel. (...) existem privilégios que eu tenho como uma pessoa não-branca que uma pessoa que é preta de cor de pele não vai ter, sacou? Porque é isso, sempre vão me colocar como um moreno ou como um baiano, qualquer coisa que fuja de um ser normal como branco, mas que também não é preto.

O colorismo, a identidade parda e demais questões satélites não devem ser encaradas apenas na dimensão de pessoas fugindo da negritude, mas também na de pessoas que são lidas de maneiras diferentes a depender da cidade em que estão. “Pra mim, você é branco” e “pra mim, você é negro”, por exemplo, são duas frases que Luan e Matheus ouviram em contextos distintos. Luan comentou:

eu lembro que as meninas falavam pra mim "ai, pra mim você é branco" e eu falei "olha, eu também não me entendo como uma pessoa branca porque eu passo como experiências que não são da branquitude, porque um segurança me seguindo em uma loja, descrevendo a minha roupa no *walkie talkie* e quando eu chego no corredor tem um outro segurança me esperando, isso não é uma experiência de branquitude. Uma pessoa branca não passa por isso". Então, assim, eu não tenho como resumir se eu sou uma pessoa branca e pronto, reivindiquei esse poder pra mim, *uhu*, sou branca. Não é assim. Porque quem tem o poder da branquitude sabe que tem e tem como manipular ele.

Luan também contou sobre uma conversa que teve com colegas da UFF, na qual trouxe a sua questão racial, ao passo que elas responderam “ah, mas é porque você também é do Nordeste”. Para ele, ficou confuso, pois acreditava que o único elemento de identificação da sua origem era a fala. Com o tempo, compreendeu que os sudestinos também levam em conta a raça.

Atualmente, encontra-se no olho do furacão da reflexão: não se sente confortável para ocupar nem um espaço na negritude e nem um na branquitude. Com os questionamentos raciais, Luan foi levado para reflexões acerca da sua origem:

Eu comecei a pensar melhor de onde minha família vem, o quê que engloba minha família, como é que eu cheguei nesse espaço da Bahia, como que da Bahia eu vim parar no Rio de Janeiro, por que que eu escolhi estar no Rio de Janeiro? Esses questionamentos são questionamentos que ainda estão muito fortes em mim e que sempre me fazem voltar pra questão da origem.

O que nos leva à outra *Montante* provocada pela migração: movimento em direção às origens, ao autoconhecimento e à ancestralidade. Quando perguntei se Roberto vivenciou essa contracorrente por conta da migração, ele respondeu: “100%, principalmente porque foi aqui que eu me debati com a questão racial e xenófoba também. Então, você é baiano e sua família

é da Venezuela - e o que você sabe sobre isso? Curiosamente, a parte da minha família que é preta não é nem da Bahia”.

No resgate à sua ancestralidade, descobriu que o seu bisavô era africano e se mudou para Manaus. Uma parte de sua família paterna morou entre o Brasil e a Venezuela, até ir para Salvador. Já a sua família materna possui a típica história do século XX da Bahia: família do interior, êxodo rural, mudança para a capital.

A migração de Matheus para o Sudeste também provocou essa necessidade de buscar as suas origens - mais especificamente, Salvador; não sentiu essa vontade em relação a Aracaju. Para ele, trata-se de vários processos: de descobrir o Brasil, de redescobrir o seu lugar no mundo e de retomar memórias afetivas ligadas à infância, “de mais calma, mais cuidado, menos problema, que é a vida adulta” - que, para ele, é representada pelo Rio de Janeiro.

Esse movimento se dá principalmente com a música e com a comida. Matheus contou que ouvia muita música internacional e que assistia muitas séries estrangeiras. Atualmente, ele reflete que consumia esses produtos pois estavam associados ao capital social do grupo em que estava inserido – de classe média alta aracajuana. Contou que, na época, pensava algo como “ah, vou ouvir certos ícones da MPB porque significa que eu sou culto, significa que eu tenho um gosto de música apurado. Não vou ouvir Aviões do Forró, não vou ouvir Parangolé, não vou ouvir essas outras manifestações populares”.

No entanto, é inevitável nos afastarmos completamente do território em que estamos inseridos. Aviões do Forró, por exemplo, é uma banda cujas músicas lhe remetem a memórias de sociabilidade em Aracaju: “de estar em lugares com pessoas e com amigos e eu acabar aprendendo a música meio que por osmose”. Inclusive, ele “dançava forró, mas não falava que gostava, não falava que escutava”. Além desses signos e símbolos, ele também passou a fazer cuscuz, dançar *FitDance* na sala, ouvir mais músicas brasileiras e pesquisar escritores nordestinos.

Justamente por ter se mudado muito, Tatiana buscou refletir sobre a sua ancestralidade: “bate uma autorreflexão de tipo ‘qual a origem que bate mais forte dentro de mim? São os 10, 15 anos que eu passei em Campinas? Ou é a minha origem mesmo de cidade natal (...)?’”. Ela contou que, ao voltar para Salvador da última vez, voltou como um “ser estranho”, pois estava com sotaque e costumes paulistas bem fortes.

Quando eu estive lá e me reconheci como essa pessoa e aí saí de lá e vim pra cá, eu já venho pra cá, tipo “não, independente de tudo o que eu passei nesses últimos 30 anos, o meu lugar é lá, a minha origem tá ali, o meu laço mais forte está ali” (...). Então eu tive essa virada de chave quando eu venho pra cá pra Niterói mesmo, depois de ter passado esse tempo em Salvador. O tempo em Salvador meio que foi um resgate, um

resgate dessa minha origem que tava perdida justamente por toda essa troca que teve antes.

Tatiana disse que o processo de buscar as suas origens também continua em Niterói, com uma necessidade constante de reafirmação - inclusive “em termos de conhecimento”, por conta da profissão que escolheu, de produtora cultural. Apesar de sentir-se de Salvador e conhecer muito a sua cidade natal, não a conhece tanto assim.

Não conheço os centros culturais, os museus todos da minha cidade, conheço uns gatos pingados. (...) e é uma coisa que eu queria conhecer pra também me entender como participante desse espaço. Toda vez que eu volto pra lá eu tento ir num lugar que eu não conheço ainda, num lugar que eu nunca fui por qualquer questão.

No meu caso, acho que não restam dúvidas: a vontade pulsante de um resgate ancestral e histórico para entender de onde venho e quem eu sou desaguou nesta monografia. Letícia, por outro lado, não sentiu essa necessidade de resgate. Sempre defendeu a terra natal, inclusive quando ainda morava lá, para os colegas do colégio que falavam mal da cidade. O orgulho e a afirmação de sua origem apenas se mantiveram no Rio - inclusive, durante um tempo, mudou o seu nome no *Facebook* para *Letícia de Salvador*. Já Carol, com a mudança, passou a afirmar a sua identidade sertaneja:

Essa questão de ser da roça, de ser vaqueiro, de ter origem humilde, constitui a minha identidade e, mais que isso, tinha um valor cultural imenso pra cultura do Nordeste, pra formar quem muita gente é hoje, né? Porque ninguém tá isento dessa diáspora que existiu no sertão pras grandes capitais.

Além disso, Carol fez um movimento espiritual: “no Rio de Janeiro, em Niterói, foi quando eu descobri a minha religiosidade e, portanto, a minha ancestralidade no candomblé”. Por conta da família católica, viu-se mais livre no novo território para conhecer melhor outras religiosidades. Apesar da descoberta em território fluminense, só passou a praticar a sua fé em Salvador, por conta da sua ancestralidade na religião. Por fim, Matheus trouxe uma *Montante* ligada à sua migração para o Rio de Janeiro: sexualidade. Ele saiu de Aracaju, uma cidade pequena - apesar de ser capital - e encontrou a liberdade de um lugar novo, mais aberto à pluralidade e para vivenciar a sua sexualidade.

Quando só olhamos para frente, no sentido da jusante, muitas coisas passam despercebidas. A *Montante* nos mostra o que o fluxo da correnteza muitas vezes esconde. Os conceitos mergulham, emergem, flutuam, escapam. E para envolver tantas complexidades, é preciso sempre criar novas nascentes.

5. NASCENTE ATLÂNTICA

A correnteza nos levou por muitos caminhos. Em *Fluxos*, vimos que os seres humanos somos compostos predominantemente por água. Bebendo da psicanálise e da teoria da linguagem de Derrida, a teoria cultural contemporânea trata a identidade enquanto fluxo, movimento, deslocamento, inconstância. Diante da liquidez conceitual, que escorre entre os dedos, autores dão forma à identidade enquanto posicionamento (HALL, 1996) e narrativa - como Bhabha, Canclini e Martín-Barbero (MORESCO; RIBEIRO, 2015).

Fomos, ainda, apresentados aos fluxos, trazendo brevemente as suas histórias de vida e como foram desaguar no Rio de Janeiro. Os demais atravessamentos identitários pincelados - como gênero e raça - são essenciais para seguirmos viagem.

Em *Leitos*, percebemos que os fluxos, apesar de adquirirem a forma do recipiente no qual estão contidos, dialogam com o entorno - até mesmo para negá-lo. Os indivíduos fazem a cultura e a cultura faz os indivíduos, os fluxos moldam e são moldados pelos leitos. As especificidades do cenário latinoamericano são abordadas e a correnteza segue para as águas da brasilidade, que se apoia no mito fundacional das três raças e passa pelo maremoto das teses eugenistas, da miscigenação e do mito da democracia racial enquanto tentativa de apaziguamento das desigualdades sociais.

A identidade brasileira, portanto, está intimamente ligada à raça, assim como o embate entre Nordeste e Sudeste iniciado no século XX. Além da oposição entre o antigo e o novo pólo econômico do país, entre as *verdadeiras origens* e o *estrangeiramento*, entre o pobre e o rico, Nordeste e Sudeste carregam um conflito racial: entre uma população marcada pela forte presença de negros e índios e outra embranquecida pela vinda de imigrantes europeus.

Identidades fortes, caudalosas, marcadas pela indústria do turismo e de grande expressão nacional e internacional, a baianidade - abordada no subcapítulo *Baía de Todos-os-Santos* - e a carioquice - abordada no subsequente *Baía da Guanabara* - advêm desses pólos antagônicos. No entanto, em um contexto de forte crise econômica, a elite baiana buscou distanciar a baianidade da nordestinidade, adotando uma política cultural com enfoque no turismo que dura até os dias atuais, com a construção da sedutora *Marca Bahia*, um projeto simultaneamente político, identitário e turístico. Assim, a baianidade surge como uma identidade própria, à parte, e circunscrita às práticas culturais encontradas em Salvador e no Recôncavo.

Na segunda metade do século XX, muitas mudanças ocorrem na capital e a identidade baiana é tomada pela negritude orgulhosa de si, incorporada nos blocos afros. No entanto, vozes

como a de Freyre, Caymmi e Amado ainda ecoam e são endossadas até hoje. Tais vozes trazem representações problemáticas à baianidade e à negritude.

A partir desse emaranhado, vimos como os fluxos entendiam e experienciavam a identidade baiana antes da mudança para a Baía da Guanabara. Todos se posicionam enquanto baianos, mas de maneiras distintas, e a baianidade foi pintada principalmente a partir da música, dos hábitos alimentares (não só pelos pratos em si, mas também no modo de prepará-los) e do jeito mais afetuoso, disponível, comunicativo e aberto à intimidade dos seus habitantes. De modo geral, demonstraram amor ao leito, mas sem romantizá-lo, reconhecendo as suas desigualdades e trazendo críticas.

Em Baía da Guanabara, foi analisado como a carioquice se construiu enquanto sinônimo de brasilidade, sobretudo a partir do processo de gentrificação e higienização disfarçado de modernização que se deu no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, no início do século XX. Com a ressignificação do banho de mar, o deslocamento da boemia para Copacabana e o surgimento da bossa nova, a cidade desponta internacionalmente.

No entanto, com a mudança da capital para Brasília, o Rio recebe menos arrecadação, passa por um abandono estatal e finaliza o século em um cenário de violência, forte desigualdade social e tomado pelo tráfico e pela milícia. Para melhorar a sua imagem, entra no século XXI adotando as mesmas políticas de cem anos antes: espetacularização da cidade através de megaeventos, higienização social e um projeto turístico que garante que visitar o Rio é experimentar todo o Brasil.

A partir disso, os fluxos falaram como viam o Rio de Janeiro antes de se mudarem. Novelas, filmes e jornais foram os elementos mais citados na construção do imaginário - e a violência era temida por boa parte dos entrevistados. Tatiana e Matheus, que já haviam morado em São Paulo anteriormente, fizeram comparações semelhantes entre paulistas, fluminenses e baianos. Ofuscada pela capital, ninguém conhecia Niterói, cidade para onde todos se mudaram por conta da UFF.

Em *Confluência*, nos deparamos com os choques culturais iniciais entre os dois cursos d'água, entre a baianidade e a carioquice. A migração coloca em evidência identidade e diferença – conceitos relacionais e interdependentes. Os aspectos mais apontados foram as diferenças ligadas à socialização, à relação com as pessoas e aos hábitos alimentares. Uma “cultura do terror”, mais competitiva e hostil, também foi colocada em evidência. De modo geral, os migrantes viram na acentuação do sotaque baiano a principal forma de afirmação identitária no novo território.

Em *Meandros*, os fluxos verteram-se por muitas águas. Inicialmente, contaram sobre os primeiros sinais de adaptação - ou de ancoramento, segundo Matheus - e indicaram os elementos facilitadores e dificultadores para o ajustamento. O reconhecimento do local - saber andar e se localizar na cidade - foi apontado por todas as mulheres como marco inicial da adaptação. A importância dos afetos foi trazida por todos os fluxos como principal elemento facilitador, assim como as dificuldades relacionais e o alto custo de vida emergiram como principais dificultadores.

Após as águas iniciais, os fluxos partiram para a *Jusante*, para as negociações feitas entre a baianidade e a carioquice, para as “alter/ações — as ações que assumo em função do outro” (NOVAES, 1993 apud GOMES, 2005, p. 42). Quanto à absorção da cultura fluminense, a música foi o elemento mais citado. O sotaque e os hábitos alimentares baianos apareceram tanto nos aspectos que foram mantidos quanto nos que foram abandonados em relação à baianidade. Elementos linguísticos, como gírias e sotaques, foram intensamente hibridizados. Aqui, as festividades - sobretudo o São João - foram lembradas com profunda nostalgia.

Os fluxos, então, irromperam pelas águas turbulentas da xenofobia no subcapítulo *Pororoca*. Muitas questões emergiram: a estereotipação que limita e reduz a complexidade subjetiva dos migrantes; a homogeneização cultural do Nordeste e dos nordestinos, que não são tidos em suas heterogeneidades; a exotização vivenciada pelos fluxos; a normalização da identidade carioca, que não é tida enquanto um regionalismo; e o fetichismo, que é intensificado com o machismo e o racismo. Quando comparadas as vivências de Letícia e Luan, vimos que a heteroidentificação do nordestino no Sudeste se dá não só a partir do sotaque, mas também da raça.

No subcapítulo *Montante*, os fluxos passaram por revisões identitárias provocadas pelo percurso. Quatro dos sete fluxos atravessaram reflexões raciais, pois passaram a ser lidos como negros no Sudeste. A questão das relações raciais no Brasil é brevemente comentada, assim como os problemas que envolvem a autoidentificação e a heteroidentificação. Os fluxos também trazem os seus movimentos em direção às suas origens e à ancestralidade, além de revisões acerca da fé e sexualidade.

A água vive uma experiência cíclica, um fluxo que está sempre por renascer. *O tempo é início, meio e início*⁶⁷: eis que desaguamos na *Nascente Atlântica*. Após tamanha travessia, que nascente emerge para cada fluxo? Como se identificam no ponto do percurso que se encontram agora?

⁶⁷ Frase do pensador quilombola Nêgo Bispo.

Carol voltou para a Baía de Todos-os-Santos. Saudade da família e dos amigos, melhores condições de vida e salário, e ficar mais próxima do seu terreiro foram alguns dos motivos emergidos. Além da identidade sertaneja, Carol se identifica fortemente com uma construção de baianidade ligada ao candomblé e vê em Salvador o seu lugar no mundo.

Apesar de preferir a Bahia ao Rio - “mais qualidade de vida (...) relação mais abertas, as coisas serem melhores, mais bonitas” -, Roberto continuou em Niterói, por conta da profissão que escolheu. Falou da terra natal com certa melancolia: “é um sentimento quase bucólico, sabe? (...) Eu vejo como uma autarquia no meu coração”. Sobre o que é ser baiano na sua concepção atual, respondeu:

Eu acho que o baiano é muito mais articulado socialmente do que qualquer outro, eu acho. Nordeste tem isso, nós somos um povo mais caloroso nas nossas relações humanas, e isso faz parte de toda a questão ancestral que existe nesses lugares, das misturas, enfim. É que eu acho que somos socialmente mais preparados pra lidar com lugares onde socialmente as pessoas não são tão abertas. Porque aqui eu continuei falando muito e vejo que os meus amigos, os meus amigos nordestinos continuam se posicionando e continuam falando muito. E isso é muito importante. Dificilmente eu conheci baianos e nordestinos aqui no Sudeste que são tímidos ou acomodados.

Carol, por outro lado, trouxe uma concepção mais ampla do que é ser baiano. Para ela, trata-se de uma cultura multifacetada e diversa - mas sem romantizações. “Eu acho que as pessoas romantizam muito o termo da ‘diversidade’ que existe na Bahia”, disse, “não precisa ser romantizada muito desse jeito, mas é uma diversidade pautada na diferença, mesmo. Então eu acho que o baiano, ele tem muito essa raiz da diferença”. Já Luan acredita que o imaginário da Bahia e do que é ser baiano é algo muito mais externo do que interno:

Salvador como lugar do verão, como lugar da perversão, como lugar da festa todo dia, como lugar da água de coco na praia, coisas que são cada vez mais de fora do que daqui. Não que Salvador não se valha disso também, eu sinto inclusive o ser baiano é saber, pra mim, transitar muito bem nesse fluxo e saber também transitar em outros fluxos, no fluxo do cotidiano de Salvador. (...) eu acho que essa construção é uma construção muito externa do que é ser baiano, desse questionamento e das respostas, ficou pra mim muito forte, porque eu senti que a galera tem realmente uma representação construída muito superficial de Salvador. (...) você viver final de ano em Salvador, viver 2 de fevereiro em Salvador, viver carnaval em Salvador, é um momento muito específico de Salvador.

A migração foi essencial para que Luan visse que há “muitas Salvador” e “muitas Bahias”. Inclusive, trata-se de uma questão que combate atualmente: ele disse que muitas pessoas do Rio constroem um *ser baiano* e se esquecem que “existem várias formas de ser, várias cidades, vários lugares na Bahia”. Além disso, falou de uma arrogância e uma prepotência por parte dos fluminenses ao falar sobre o seu estado de origem:

Eu acho que têm questões da Bahia, como questões do Rio de Janeiro, que eu não entendo, assim, tipo, e reconheço, sabe? Que eu não vou ter essa capacidade, eu não cresci nesse espaço. Eu acho que é uma relação que você tem inclusive de afeto mesmo,

que te possibilita acessar o que tá sendo dito ali por uma pessoa que você não consegue acessar porque você não tem esse afeto.

Luan e Roberto adotaram uma postura mais autocrítica e reconhecem que também é feita uma homogeneização dos sudestinos como pessoas mais distantes, frias, resistentes e voltadas ao profissional. Atualmente, Luan busca tentar entender “um pouco melhor como as pessoas do Rio tentam entender o Rio de Janeiro”. Apesar disso, mantém muitas críticas aos cariocas; considerando-lhes mal educados, ríspidos, explosivos e indispostos: “sabe aquele ditado ‘sem tempo, irmão’? Eu sinto que isso resume o Rio de Janeiro. O Rio de Janeiro é muito sem tempo e isso incomoda, porque eu acho que são dinâmicas de vida muito egoístas”.

*Rio, rio, rio, choro e rio, rio e choro*⁶⁸. Apesar dos pesares, Luan ama o local e sente que ainda tem muito o que construir em terras fluminenses: “acho uma cidade absurdamente linda, gosto muito do que o Rio me proporciona como acesso, como rotina, como escape, como cultura, eu gosto muito, assim, acho que o Rio é uma cidade que pulsa muito isso”. O que não lhe impede de querer produzir coisas em Salvador e de se identificar principalmente enquanto baiano: “eu acho que isso tem muito a ver com a minha identidade como uma pessoa que assume pra mim, assim, que eu sou daqui. Assume essa baianidade”.

Letícia trouxe algumas reflexões realizadas com a migração. O imaginário que tinha em relação à cidade do Rio - de sol, praia e samba - foi parcialmente confirmado: “não vou mentir que hoje em dia só não é tão sol, mas é bem praia e samba mesmo”. Quanto aos fluminenses, reflete se a sua concepção não se confunde com as novas responsabilidades adquiridas com a vida adulta, que envolvem seriedade e competitividade: “eu fico juntando as duas coisas: a mudança do lugar e também de eu ter virado adulta, nesse processo de estar aqui. (...) eu fico muito dividida, sabe? Entre tipo pensar no carioca ou pensar no adulto, sabe? (...) Eu vim direto da escola pra cá”.

Além disso, Letícia disse notar que as pessoas em Salvador estão mais satisfeitas “com a realidade e com as possibilidades” e possuem “uma calma que é diferente”, ao contrário das que habitam a Guanabara, que são obrigadas a competir por conta da maior concorrência. Atualmente, ela se vê mais alinhada às pessoas do Rio nesse aspecto:

Eu quero rapidez, eu quero competir, sim, eu quero aprender muito e eu sinto que lá nem sempre você vai ter essa quantidade de informação chegando, sabe? As pessoas não estão muito nesse ritmo, lá é outro ritmo e eu queria viver nesse momento da minha vida o ritmo que eu encontro mais aqui. O que eu tenho cada vez pensado mais é que eu talvez vou querer ir pra onde o ritmo seja mais acelerado (...) ao mesmo tempo que eu tenho muito essa coisa do afeto de fazer tudo com cuidado e com carinho, eu gosto muito de fazer muita coisa, sempre quero fazer muita coisa. Acho que isso mudou um pouco, pra mim, eu não enxergava isso. Acho que o que chamam aqui de uma forma

⁶⁸ Trecho da música “Rio, eu te amo” de Gilberto Gil.

pejorativa acho que é tipo “acomodado”, como se as pessoas de Salvador fossem acomodadas. Eu não acho que essa é a palavra, acho que elas têm outro ritmo, mesmo. É uma satisfação - não é acomodado - em coisas diferentes, e que, pra mim, não basta no momento. Acho que minha satisfação vem de outras formas de levar a vida e de ritmo. (...) eu gosto muito de lá e eu sinto que lá é minha casa, pra sempre, mas eu sou uma pessoa que sempre quis estar longe de casa.

Apesar de se sentir ambientada ao ritmo, Letícia ainda se enxerga “muito dentro do processo” da adaptação e que ainda busca a sua casa no mundo. Por não se identificar tanto assim com a sua “família de sangue”, coloca-se como uma pessoa que está sempre buscando um lugar onde se sinta confortável. Percebe-se, pois, certa hibridização cultural no discurso de Letícia, que se vê identificada com a velocidade e a competitividade da carioquice, mas sem abrir mão do afeto e da ludicidade da baianidade. Tatiana e Matheus também trouxeram o hibridismo como marca de suas identidades culturais, de diferentes formas.

Tatiana se considera híbrida, mas afirmou: “a porcentagem de influência em mim das outras identidades é muito menor. Então, por ela ser a maior porcentagem em mim eu acabo me considerando como baiana. Baiana de Niterói”, riu. Com isso, Tatiana trouxe uma camada de si para além dos binarismos: substituiu o “‘ou’ pela potencialidade e pela possibilidade de um ‘e’, o que significa a lógica do acoplamento” (HALL, 2013b, p. 383). No entanto, o que pulsa mais forte dentro dela é a sua identidade enquanto “mulher preta soteropolitana”, que significa, em suas palavras:

Dendê. (...) onde a gente chega, a gente chega com um tempero diferente. (...) Um tempero de alto astral, um tempero de alegria, um tempero de otimismo, que é uma coisa muito característica do nosso povo. Eu vejo em outros lugares mas não tão naturalmente quanto eu vejo lá.

A fala de Tatiana coincide com as palavras de Mariano: “Condimentar ou temperar é um tema sempre presente quando se fala de culinária baiana, chegando-se ao ponto de, algumas vezes, ocorrer uma transposição disso para o modo de ser baiano, como uma capacidade de realçar o sabor da vida” (2019, p. 60).

Os imaginários de Matheus a respeito da carioquice e da baianidade mudaram muito desde a sua vinda para Niterói. Agora, ele contou que entende melhor a complexidade da questão da violência no estado do Rio e passou a olhar os fluminenses em sua pluralidade, levando em conta os diversos atravessamentos que os perpassam - e não mais homogeneizando-os.

Em relação à baianidade, confessou: passou “a absorver um pouco do romantismo que pelo menos certa classe carioca tem em relação à Bahia, Nordeste e aos baianos”, por conta da associação de tal território às suas memórias afetivas. Assim como Tatiana, sempre que volta a

Salvador Matheus busca redescobri-la e vivenciá-la, para que também possa fazer parte desse “Matheus adulto”. Sobre o *ser baiano*, refletiu:

Hoje eu vejo o baiano como uma mistura de referências que eu tenho, que envolve tanto as minhas vivências em Salvador, com a minha família (...) as nossas dinâmicas de vida lá e de sociabilidade (...). Mas também e, talvez, principalmente, o que eu aprendi e entendi como o que era ser baiano socialmente no imaginário brasileiro, do tipo, o que é que representa a baianidade. E aí isso envolve construção de vários produtos midiáticos e música, cinema também, até novela, literatura também (...). Se eu tivesse que, assim, identificar num quadro o que é que você associava à baianidade eu saber o que é que eu associaria. Mas eu entender que isso foi construído e que eu aprendi o que era isso. Não foi uma coisa que eu simplesmente nasci e me percebi de tal forma.

Apesar de se identificar mais com a baianidade, Matheus contou que, no Sudeste, é visto mais como nordestino do que como baiano - talvez pela mistura com a sergipanidade, arrisca. Ele trouxe diferenciações entre as identidades baiana e nordestina que se coadunam com o trabalho de Vasconcelos (2007; 2008), abordado em *Leitos*. Atualmente, Matheus tem buscado paz em seu hibridismo, misturando o que lhe faz bem de Salvador, de Aracaju e do Rio para construir “uma coisa completamente nova, porque não é nenhum dos três, é hibridização das três coisas”. Segundo ele,

Eu já me acostumei em ser o *Outro*, então, eu acho que eu nunca vou estar completamente confortável, que nem eu falei, nunca vou estar completamente adaptado em qualquer lugar que eu esteja. E eu tô tentando encontrar a paz nisso, ficar bem comigo mesmo por ser essa pessoa que não vai estar nem aqui e nem ali, mas sempre indo de lá pra cá, e indo e voltando, e pulando de um lugar pro outro. E sempre nesse fluxo, nesse devir, pra usar uma palavra bonita.

“Desestabilizadas, mas também desestabilizadoras” (WOODWARD, 2014, p. 22), as identidades híbridas são tidas, ao mesmo tempo, como “uma poderosa fonte criativa” e uma “indeterminação, a ‘dupla consciência’”, com “seus custos e perigos” (HALL, 2019, p. 53). Tais identidades não são nem um leito e nem o outro, nem uma baía e nem a outra: são uma nova nascente, parida do Atlântico.

As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, observa Salman Rushdie, “vem, etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; ‘transportar entre fronteiras’. (...) Escritores migrantes (...) devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas”. (ibidem, p. 52)

A migração e o mergulho nesta monografia me fizeram compreender muito sobre o meu país, o leito de onde eu vim, o leito onde agora faço morada, sobre o fluxo das águas. A xenofobia e o desencaixe, motores iniciais e conscientes desta imersão, trouxeram à superfície questões profundas, complexas, antes inconscientes.

Apesar de graduanda em Produção Cultural e consciente da construção das identidades em torno de disputas, foi somente no aprofundar dos estudos que percebi o quanto carregava -

e ainda carrego - essencialismos, homogeneizações e certos determinismos culturais, tanto da Baía de Todos-os-Santos quanto da Baía da Guanabara. Vale lembrar as palavras de Hall:

Apesar de tudo que aconteceu na teoria crítica e cultural para desconstruir essa posição, acredito que ainda sejamos tentados a retomar a visão de senso comum de que a identidade é, afinal de contas, determinada pelo nascimento, inscrita em nosso ser racial, transmitida através de parentesco e linhagem. (HALL, 2016, p. 49)

A xenofobia sofrida, a saudade de casa e os atritos fazem com que nós, migrantes, muitas vezes nos apeguemos às identidades culturais de nossas terras. A subjetividade envolvida faz com que nos posicionemos (idem, 1996) primordialmente enquanto baianos e nos apeguemos ao forte e sedutor discurso da baianidade, até mesmo quando hibridizados e muitas vezes de forma essencialista e romantizada.

Ao falar sobre as experiências negras ao longo da história, Hall defende a substituição da homogeneização pela pluralização: “é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora” (2013b, p. 384-385). Ao longo do texto, o autor combate o que chama de “noção ingênua de um sujeito negro essencial” (ibidem, p. 386) e oferece percursos fecundos para os estudos identitários de maneira ampla:

nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças – de gênero, sexualidade, classe. (...) Estamos constantemente em negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes. Cada uma delas tem para nós o seu ponto de profunda identificação subjetiva. Essa é a questão mais difícil da proliferação no campo das identidades e antagonismos: elas frequentemente se deslocam entre si. (ibidem, p. 385)

Apesar de não ter mergulhado nas diferentes identidades que deslocam a baianidade - como raça, gênero, classe social, espiritualidade e sexualidade -, colocar os pés nas águas foi suficiente para compreender o quanto somos múltiplos. É inegável que há diferenças entre a baianidade e a carioquice, mas não o enclausuramento do sujeito a um imaginário tensamente *inventado* sobre o território. A conjugação, portanto, deve ser feita sempre no plural: *territórios, culturas, identidades, sujeitos*.

A universalidade proclamada em outros tempos se mostrou destrutiva. Pollak afirmou: “a única saída é admitir a pluralidade da história, das realidades” (1992, p. 10). No mesmo sentido, Evaristo disse: “Uma proposta estética universalizante não abarca mundos diversos” (1996, p. 2). E disse mais:

É preciso, ao pensar o outro sob o prisma da diferença, não pensá-lo como um desviante da norma, de um modelo universal, mas como indicador de outras posturas possíveis, como revelador do princípio da diversidade, da variedade, do pluralismo tão presente no nosso tempo (...). (ibidem, p. 3)

No entanto, tais pluralismo e multiplicidade só serão alcançados tratando a realidade como ela é e abordando a dinâmica das relações de poder na construção das identidades. “Antes de tolerar, respeitar e admitir a diferença, é preciso explicar como ela é ativamente produzida. (...) A diversidade cultural não é, nunca, um ponto de origem: ela é, em vez disso, o ponto final de um processo conduzido por operações de diferenciação” (SILVA, 2014, p. 99-100). Ressoo a voz de Pardo ressoada na leitura de Silva:

Aproximar - aprendendo, aqui, uma lição da chamada "filosofia da diferença" - a diferença do múltiplo e não do diverso. (...) Como diz José Luis Pardo: Respeitar a diferença não pode significar "deixar que o outro seja como eu sou" ou "deixar que o outro seja diferente de mim tal como eu sou diferente (do outro)", mas deixar que o outro seja como eu *não sou*, deixar que ele seja esse outro que *não pode* ser eu, que eu não posso ser, que não pode ser um (outro) eu; significa deixar que o outro seja diferente, deixar ser uma diferença que não seja, em absoluto, diferença entre duas identidades, mas diferença *da* identidade, deixar ser uma outridade que não é outra "relativamente a mim" ou "relativamente ao mesmo", mas que é absolutamente diferente, sem relação alguma com a identidade ou com a mesmidade (Pardo, 1996, p. 154).] (ibidem, p. 100-101)

Se poder e cultura são uma articulação, suas “conexões são, portanto, históricas, específicas e se deslocam de uma configuração ou formação discursiva para outra, tendo que ser forjadas e forjadas de novo (...) estando, portanto, sempre aberto à contingência, à luta e à mudança” (HALL, 2016, p. 55). Enquanto fluxo no leito, sou moldada, mas também o molde, deermo-o, remodelo-o. Há espaço para mudanças. “Não são nossas diferenças que nos separam, mas nossa relutância em reconhecê-las e lidarmos de forma efetiva com as distorções que resultaram de as termos ignorado e confundido” (LORDE, 2019, p. 151-152).

Há quem diga que o conhecimento traz angústia e tristeza. Pois eu digo: é através do escavamento da dor que se encontra a cura. “Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local para a cura” (bell hooks apud KILOMBA, 2019, p. 1).

Ao aportar no Rio, deparei-me com uma Gabriela que buscava a baianidade em Gil, Caetano, Caymmi, que buscava a nordestinidade em Luiz Gonzaga. Eu nunca ouvi tanto esses músicos como eu ouvi aqui, na Guanabara - e, no entanto, eles não representam afetivamente a Bahia para mim mais do que Scambo, Vivendo do Ócio, Jam no MAM, Rock Concha, Bailinho de Quinta e o arrocha, além de Jammil e o *pagodão das antigas* da minha adolescência.

Por que, então, busquei essas outras referências? Pelo saudosismo das suas canções? Para performar uma baianidade digestível ou próxima ao imaginário sudestino? Ao chegar aqui, não me considerei baiana o suficiente? Eu precisava marcar um *check list* de autenticidade para afirmar a minha identidade perante os fluminenses?

Outro risco presente é que, ao enfatizar certos hábitos e estados de espírito como “típicos” do baiano, o discurso identitário pode nos convencer de que outros tantos hábitos e papéis não seriam nossos, não serviriam para nós. (...) O risco da baianidade é o mesmo inerente a todas as identidades: o de nos aprisionar. (MARIANO, 2019, p. 243)

Diante de tantas vozes contraditórias - que legitimavam ou não a minha baianidade -, lembrei da minha rejeição a Caymmi e Amado. Para ser Gabriela, não preciso ser a mesma sempre, muito menos cravo e canela. Para ser baiana, não preciso entrar no samba de qualquer maneira, nem mexer e remexer, nem mesmo dar nó nas cadeiras⁶⁹.

Para eu ser Gabriela e baiana, me procuro em mim e por aí, nos outros, entre vozes, culturas, territórios, palavras. “A palavra na procura de outra palavra, compondo um jogo contínuo, interminável, que se assemelha a um rio em curso, em que toda água é a mesma e a não mesma água” (EVARISTO, 1996, p. 63). No jogo das identidades, na simbiose entre heteroidentificação e autoidentificação, sigo minha travessia,

em busca da terceira margem do rio

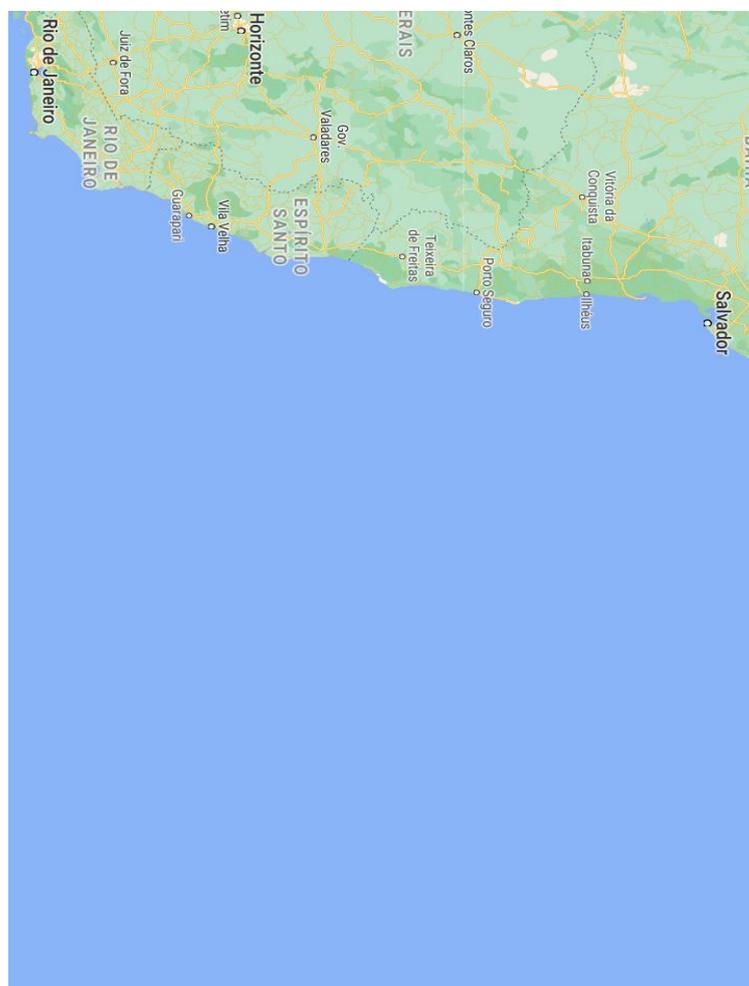


Fig. 5: Nascente.

⁶⁹ Referência à música “Falsa baiana”, composta pelo mineiro Geraldo Pereira.

REFERÊNCIAS

- AGUALUSA, José Eduardo. *O vendedor de passados*. Lisboa: Quetzal Editores, 2017. 145p.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5. ed. - São Paulo: Cortez, 2011. 376p.
- _____. *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia*. 2. ed. - São Paulo: Cortez, 2012. 136p.
- _____. *Xenofobia: medo e rejeição ao estrangeiro*. São Paulo: Cortez, 2016. 192p.
- ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa*, nº 39, p. 305-318, 2009. Disponível em: <http://www.campogrande.ms.gov.br/semu/wp-content/uploads/sites/26/2019/10/15-anzaldua%C2%A6%C3%BC_como-domar-uma-lingua-selvagem.pdf>. Acesso em 13 abr. 2021.
- _____. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, ano 8, p. 229-236, 1º semestre de 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em 13 abr. 2021.
- ARAÚJO, Gisele. A zabumba daqui é diferente da de lá: o Sudeste precisa entender a diversidade do Nordeste. *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 fev. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/celina/a-zabumba-daqui-diferente-da-de-la-sudeste-precisa-entender-diversidade-do-nordeste-1-24878799>>. Acesso em 13 abr. 2021.
- ARRUDA, Phrygia. O jeito carioca de ser, um patrimônio cultural intangível? arqueologia dos sentidos de uma cidade. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 159-169, nov. 2012. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/viewFile/10266/8056>>. Acesso em 13 abr. 2021.
- BAHIA ECONÔMICA. *IBGE: SALVADOR É A CAPITAL MAIS NEGRA DO BRASIL*. 19 nov. 2018. Disponível em: <<https://bahiaeconomica.com.br/wp/2018/11/19/ibge-salvador-e-a>>

[capital-mais-negra-do-brasil-e-tambem-onde-esta-maior-desigualdade-salarial-entre-brancos-e-pretos/](#)>. Acesso em 13 abr. 2021.

BARBALHO, Alexandre. O papel da política e da cultura nas cidades contemporâneas. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, 2 (2), p. 1-3, 2009.

BASÍLICA SANTUÁRIO SENHOR DO BONFIM. *Sobre as fitas do Bonfim*. Disponível em: <<https://www.santuariosenhordobonfim.com/fitas-do-bonfim>>. Acesso em 13 abr. 2021.

BASTOS, Lia Vieira Ramalho. Arariboia e os movimentos culturais: agentes nos processos pós-coloniais de refiguração e ancoragem de uma memória indígena. *XV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador, 1 a 3 de agosto de 2019. 14p.

BETIM, Felipe. Racismo no Brasil: A Niterói de Iris e Alessandro desenha o mapa da segregação racial brasileira. *El País Brasil*, Sociedade, 25 ago. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-25/a-niteroi-de-iris-e-alessandro-desenha-o-mapa-da-segregacao-racial-brasileira.html>>. Acesso em 13 abr. 2021.

CANCLINI, Néstor García. *Latino-americanos à procura de um lugar neste século*. São Paulo: Iluminuras, 2008. 135p.

CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. *Portal Geledés*. 29 mai. 2004. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>>. Acesso em 13 abr. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, nº 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

COSTA, Clara Cardoso Ferreira. *Identidades em fluxo: uma análise sobre as construções identitárias dos sujeitos em deslocamento no curso de Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense de Niterói-RJ*. Niterói, 2017. 69 f. Monografia (Graduação em Produção Cultural) – Instituto de Arte e Comunicação Social, UFF, Niterói, 2017.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio – Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. Introdução. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 88p, Coleção Tendências, vol. 4, prefácio, p. 1-16.

CULTURA NITERÓI. *História de Niterói*. Disponível em: <<http://www.culturaniteroi.com.br/blog/?id=430&equ=ddpfan>>. Acesso em 13 abr. 2021.

DAFLON, Verônica Toste. Os discursos sobre o pardo hoje. In: *Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro*. Rio de Janeiro, 2014. 198 f, subcapítulo 1.2, p. 40-66. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, UERJ, Rio de Janeiro, 2014.

DICIONÁRIO ILUSTRADO TUPI GUARANI. *Niterói*. Disponível em: <<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/niteroi/>>. Acesso em 14 abr. 2021.

ENNE, Ana Lucia Silva; CASTRO, Flávia Lages de; OLIVEIRA, Ohana Boy. Representações identitárias em disputa em um mundo em transformação: uma análise dos filmes A forma da água, Pantera Negra e Uma mulher fantástica. *Novos Olhares – Revista de Estudos Sobre Práticas de Recepção a Produtos Midiáticos*, vol. 8, nº 1, p. 47 – 60. São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/novosolhares/article/view/150375/154343>>. Acesso em 13 abr. 2021.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Rio de Janeiro, 1996. 162 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1996.

FEMINISMOS PLURAIS. *Jornada Feminismos Plurais: Colorismo com Alessandra Devusky e Djamilia Ribeiro*. 10 jun 2020. 1 vídeo (1h:06min). [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4_u2mRK0Rr0&t=842s>. Acesso em 13 abr. 2021.

FIADEIRO, João; EUGÊNIO, Fernanda. O encontro é uma ferida. *Excerto da conferência-performance Secalharidade*. Culturgest, jun. 2012. Disponível em: <

<https://ladcor.files.wordpress.com/2013/06/o-encontro-c3a9-uma-ferida.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2013. 400p.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, p. 39-62, 2005. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

GONZALES, Lélia. A democracia racial: Uma militância. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. 375p, p. 310-312.

_____. Beleza negra, ou: Ora-yê-yê-ô! In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. 375p, p. 214-216.

_____. Democracia racial? Nada disso! In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. 375p, p. 201-203.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d. 375p, p. 75-93.

GOTARDO, Ana Teresa. *Rio para gringo: a construção de sentidos sobre o carioca e a cidade para consumo turístico*. Rio de Janeiro, 2016. 166 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação Social, UERJ, Rio de Janeiro, 2016.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. UFRGS, Porto Alegre, setembro de 2004. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. - Rio de Janeiro: Lamparina, 2019. 58p.

_____. A formação de um intelectual diaspórico: Uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan-Hsing Chen. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2. ed. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013a. 480p, parte 5, p. 451-480.

_____. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. *MATRIZES*, São Paulo, vol. 10, nº 3, p 47-58, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/124647/121877>>. Acesso em 13 abr. 2021.

_____. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 68-75, 1996.

_____. Que “negro” é esse na cultura negra? In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013b. 480p, parte 3, p. 372-388.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 133p, cap. 3, p. 103-133.

IBGE CIDADES. *Niterói*. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/niteroi/historico>>. Acesso em 13 abr. 2021.

JORNAL NACIONAL. *Salvador (BA) é declarada a Capital Negra da América Latina*. Edição do dia 19 nov. 2011. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/11/salvador-ba-e-declarada-capital-negra-da-america-latina.html#:~:text=E%20Salvador%20foi%20declarada%20a,de%20africanos%2C%20segundo%20o%20IBGE>>. Acesso em 13 abr. 2021.

KILOMBA, Grada. “DESCOLONIZANDO O CONHECIMENTO” – Uma Palestra-Performance de Grada Kilomba. Disponível em: <<https://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

LOBO, Júlio César. Paraíbas e Baianos (Análise de representações de migrantes nordestinos em filmes de ficção ambientados nas metrópoles). Trabalho apresentado ao NP 07 - Audiovisual do IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. 2004. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/65520317450464252090460848297511147721.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença. In: *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, 237p, p. 141-153.

LUCENA, Felipe. A Breve história do estado da Guanabara. *Diário do Rio*, 28 abr. 2016. Disponível em: <<https://diariodorio.com/breve-historia-do-estado-da-guanabara/>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MACHADO, Sandra. A origem do “malandro carioca”. *MultiRio*, 23 ago. 2016. Disponível em: <<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/10417-a-origem-do-%E2%80%9Cmalandro-carioca>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MARIANO, Agnes. *A invenção da baianidade: segundo as letras de canções*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2019. 432p.

MEIRELLES, Pedro Renato Cardoso. *O que faz ser nordestino no Facebook: Escolhas da construção identitária nos sites de redes sociais*. Niterói, 2017. 92f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Estudos de Mídia) – Instituto de Arte e Comunicação Social, UFF, Niterói, 2017.

MENEZES, Cynara. Não existem ateus na Bahia. *Carta Capital*, 3 abr. 2012. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/nao-existem-ateus-na-bahia/>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MORENO, Sayonara. Cidade mais negra fora do África, Salvador completa 467 anos. *Agência Brasil*, 29 mar. 2016. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-03/os-467-anos-de-salvador-cidade-mais-negra-fora-da-africa>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, Regiane. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. *ANIMUS Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, UFSM, v. 14, n. 27, p. 168-183, 2015.

MULTIRIO. *Do estado da Guanabara ao estado do Rio de Janeiro: a fusão*. Disponível em: <<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/71-um-rio-de-muitos-janeiros/3365-a-fusao-do-estado-da-guanabara-ao-estado-do-rio-de-janeiro>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MULTIRIO. *O Rio de Janeiro, estado da Guanabara*. Disponível em: <<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/estude/historia-do-brasil/rio-de-janeiro/71-um-rio-de-muitos-janeiros/3356-o-rio-de-janeiro-estado-da-guanabara>>. Acesso em 13 abr. 2021.

MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de dizer quem é negro no Brasil. *ESTUDOS AVANÇADOS*, São Paulo, vol. 18, nº 50, p. 51-56, jan./abr. 2004. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9968/11540>>. Acesso em 13 abr. 2021.

NOVA, Luiz; MIGUEZ, Paulo. O mito baiano: viço, vigor e vícios. *IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Faculdade de Comunicação, UFBA, Salvador, 28 a 30 de maio de 2008. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14378.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

OLIVEIRA, Kleber Fernandes de; JANNUZZI, Paulo de Martino. Motivos para migração no Brasil e retorno ao Nordeste: padrões etários, por sexo e origem/destino. *São Paulo em perspectiva*, v. 19, n. 4, p. 134-143, out./dez., 2005.

PEIXOTO, Luís Felipe Stellet da Silva. *A cidade na pele: as tatuagens sobre a cultura carioca e o imaginário do Rio de Janeiro*. Niterói, 2017. 158f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Territorialidades), Instituto de Arte e Comunicação Social, UFF, Niterói, 2017.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992.

REZENDE, Claudia Barcellos. Os limites da sociabilidade: “cariocas” e “nordestinos” na Feira de São Cristóvão. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 28, p. 167-181, 2001.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017. 112p.

ROCHA, Camilo. A história e as nuances do sotaque carioca. *Nexo Jornal*, 3 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/podcast/2017/03/03/A-hist%C3%B3ria-e-as-nuances-do-sotaque-carioca>>. Acesso em 13 abr. 2021.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 13, p. 101-113, jun. 2017.

SABÓIA, Gabriel. Crivella é o 1º prefeito do Rio a manter distância do Carnaval. *UOL*, 21 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/carnaval/2020/noticias/redacao/2020/02/21/crivella-e-1-perfeito-a-manter-distancia-do-carnaval-do-rio.htm>>. Acesso em 13 abr. 2021.

SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 62p.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca: Notas sobre uma identidade mestiça e malandra, ANPOCS, 1994. Disponível em: <http://anpocs.com/images/stories/RBCS/rbcs29_03.pdf>. Acesso em 13 abr. 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryin. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 133p, cap. 2, p. 73-102.

SIMÕES, Mariana. “No Rio de Janeiro a milícia não é um poder paralelo. É o Estado”. *El País Brasil*, 29 jan. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/29/politica/1548794774_637466.html>. Acesso em 13 abr. 2021.

TECHIO, Elza Maria. *et al.* Identidade social baiana: ser baiano na concepção de universitários. *Revista Brasileira de Psicologia*, Salvador, vol. 2, nº 1, p. 79-89, 2015.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. Ser-tão baiano: a baianidade e a sertanidade no jogo identitário da cultura baiana. *IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Faculdade de Comunicação, UFBA. Salvador, 28 a 30 de maio de 2008. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14139.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2021.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. *Ser-tão baiano: o lugar da sertanidade na configuração da identidade baiana*. Salvador, 2007. 115 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade), Faculdade de Comunicação, UFBA, Salvador, 2007.

WILLIAM, Rodney. Sobre capoeira gospel, bolinho de Jesus e afins. *Carta Capital*, 20 out. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/>>. Acesso em 13 abr. 2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 133p, cap. 1, p. 7-72.