

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

PEDRO RENATO CARDOSO MEIRELLES

**A IDENTIDADE NORDESTINA EM DISPUTA:
COMO ESTUDANTES DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE SE
APROPRIAM DA DIFERENÇA QUE OS FAZ NORDESTINOS**

NITERÓI/RJ

2021



PEDRO RENATO CARDOSO MEIRELLES

A IDENTIDADE NORDESTINA EM DISPUTA:

como estudantes da Universidade Federal Fluminense se apropriam da diferença que os faz nordestinos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Orientador: Prof.º Dr.º Marildo Nercolini.

NITERÓI/RJ

2021

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

M479i Meirelles, PEDRO RENATO CARDOSO
A IDENTIDADE NORDESTINA EM DISPUTA: : COMO ESTUDANTES DA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE SE APROPRIAM DA DIFERENÇA QUE
OS FAZ NORDESTINOS / PEDRO RENATO CARDOSO Meirelles ; Marildo
Nercolini, orientador. Niterói, 2021.
121 p. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPCULT.2021.m.05157546505>

1. IDENTIDADE. 2. NORDESTINOS. 3. UNIVERSIDADE FEDERAL
FLUMINENSE. 4. ESTUDANTES. 5. Produção intelectual. I.
Nercolini, Marildo, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. III.
Título.

CDD -

PEDRO RENATO CARDOSO MEIRELLES

**A IDENTIDADE NORDESTINA EM DISPUTA:
COMO ESTUDANTES DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE SE
APROPRIAM DA DIFERENÇA QUE OS FAZ NORDESTINOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, realizado sob a orientação do Prof.º Dr.º Marildo Nercolini.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Marildo Nercolini (UFF)

Prof.ª Dr.ª Ana Lúcia Enne (UFF)

Prof.º Dr.º Petrônio Domingues (UFS)

Niterói, RJ

2021

AGRADECIMENTOS

Parte também desse processo de estudo, pesquisa e escrita acadêmica (mas não exclusivo a ele), tenho compreendido nos últimos anos que, embora a língua seja viva e esteja sempre escapando, nem sempre as palavras dão conta de transmitir tudo aquilo que a gente deseja. Este é o sentimento – ou a justificativa de um sentimento maior – que eu gostaria de transparecer principalmente às duas pessoas a quem quero agradecer inicialmente. Vocês sempre disseram que eu era “bom com as palavras” (teria puxado isso de meu avô), mas aqui não há escrita que seja suficiente para dedicar esses agradecimentos a vocês, minha mãe, Claudia Meirelles, e meu pai, Renato Meirelles. Quanto mais conheço e desbravo esse mundão doido e injusto, percebo o quão fui e sou sortudo. E devo tudo isso a vocês.

E a minha formação também não seria a mesma sem o apoio incondicional dos meus familiares, que são também parte viva deste projeto. A minha família baiana, que ajudou a me criar e foi o contato mais próximo que eu tive de Salvador durante todos os anos da minha vida, principalmente depois de ter virado aracajuano. Agradeço a minha tia e madrinha Alessandra, a minha tia Goreti, a meu tio Júnior e a minha tia Jacinta, que sempre me receberam de portas e braços abertos durante toda a minha vida, sobretudo na infância e adolescência. Agradeço também a meu irmão, João Paulo, meu avô Meirelles e a minha tia Ana Marta, o outro lado da família, mais sério, com outros modos de demonstrar afetividade, como nos almoços deliciosos que minha avó Romilda preparava nas minhas visitas.

Devo meus agradecimentos também a todos aqueles que fizeram parte dessa jornada acadêmica e que formaram o meu pensamento não apenas teórico, mas social – e de vida. Agradeço imensamente ao meu orientador, Marildo Nercolini, pela parceria, pelo apoio e pelas trocas desde a graduação. Também sou extremamente grato por ter encontrado, nessa trajetória, outra pessoa tão comprometida com o ensino como ferramenta revolucionária por um mundo mais justo, a professora Ana Enne. Aproveito também para clamar: vida longa ao GRECOS!, grupo de estudos o qual tive a oportunidade de participar durante a pandemia, num contexto e momento que, de fato, revolucionou para sempre o meu modo de viver e enxergar a vida e o mundo.

Agradeço também ao grupo de estudos que nasceu despretensiosamente com o intuito de compartilhar referências, problemáticas e dificuldades de se fazer pesquisa sobre o Nordeste e sobre nordestinos. Gabriela Falcão, Matheus Dantas, Luana Nascimento e Huri

Paz, obrigado pelas trocas e pelo apoio durante todo o processo. Fazer pesquisa acadêmica pode ser – geralmente é – um caminho solitário, mas vocês me ajudaram a não seguir essa jornada sozinho. Nesse sentido, também agradeço a Carol Vicente, minha querida amiga e irmã que o Rio de Janeiro me deu, por sempre me apoiar também nessa caminhada. A Aianne Amado, do Colégio Águia às melhores universidades públicas do Brasil, pelas trocas e pelo apoio nesse processo.

Também agradeço a todos aqueles que me ajudaram a tornar o Rio de Janeiro uma nova casa, quando nem eu mesmo sabia o quão difícil seria ficar longe da minha família. Novamente, Carol, Yune, Huri, Thomas, Anna, que estiveram desde a graduação comigo; mas também Yure, Felipe (que fez as artes para a divulgação do formulário on-line da pesquisa), Matheus e Ramon, além de aqueles outros que também ajudaram a compor esse quadro, seja num período específico ou em dinâmicas específicas. Na interseção entre afeto e teoria, preciso ressaltar o agradecimento a Huri pelo companheirismo e pelas conversas sobre tudo e todos; e a Estevão Bonotto, pelo terremoto epistemológico que fez toda a minha compreensão de vida e mundo cair por terra, mas sem deixar que eu fosse junto.

Por fim, agradeço também àqueles que permitiram, mais pragmaticamente, tornar este trabalho possível: Jaqueline Buckstegge, Max Stábile e Tarcízio Silva, que me formaram enquanto profissional e sempre colaboraram para que eu conseguisse conciliar o trabalho com a produção acadêmica; e o PPCULT, o melhor programa que eu poderia ter escolhido para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço ao corpo docente, coordenação, mas também a minha turma, que, mesmo eu não estando tão presente quanto eu gostaria, sempre me acolheu e me apoiou durante esse processo.

RESUMO

A história de migrantes nordestinos – também chamados de retirantes – não é uma narrativa nova no Brasil, sendo essa possivelmente uma das principais marcas da invenção do Nordeste. No entanto, conforme os contextos sociais e econômicos têm se alterado nas últimas décadas, essa narrativa ganha novos personagens e todo um novo cenário que provoca tensões, rupturas e disputas pela produção de sentido do que significa “ser nordestino”. É nesse contexto que esta pesquisa tenta investigar como estudantes nordestinos, não mais sujeitos em posições subalternas de trabalho, compreendem e operam a identidade nordestina em suas vivências/experiências na Universidade Federal Fluminense, em Niterói/RJ. Para isso, investigamos primeiro a própria definição de “nordestinos”, passando por uma reflexão teórico-epistemológica sobre as questões do território e da identidade, até uma proposta de concepções às quais o termo está relacionado. A partir dessas provocações, constatamos que, embora a proposta regionalista de nordestinidade seja contestada por alguns autores, os sujeitos têm assumido essa identidade como parte de um processo complexo de disputas pela produção de seus sentidos, chegando também a reapropriar a diferença que funda o estereótipo no jogo dos capitais sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade Nordestina; Identidade; Nordeste; Estudos Culturais; Entre-lugar

ABSTRACT

The history of northeastern migrants – also called “retirantes” – is not a new narrative in Brazil, possibly this being set as one of the main foundations of the Northeast invention. However, as social and economical contexts have altered throughout the last decades, this narrative sums up new characters and a whole new scenario that invokes new tensions, disruptions and disputes for the creation of meanings to what “being northeastern” stands for. It’s in the midst of all this that this research tries to investigate how northeastern students, no longer individuals in subordinate workplaces, understand and operate the northeastern identity as part of their experience at Universidade Federal Fluminense, in Niterói/RJ. For doing this, we first investigate the definition of “northeasterners” itself, going through a theoretical-epistemological reflection about the questions of territory and identity, arriving in a proposal of conceptions to which the term is related. From those, we state that, although the proposal of “regionalidade nordestina” is contested by some authors, individuals have taken on this identity as part of a complex process of disputes for the production of their meaning, coming to also reappropriate the difference that founds the stereotype in the game of social capitals.

KEYWORDS: Identidade Nordestina; Identidade; Nordeste; Estudos Culturais; Entre-lugar

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Desenho da pesquisa (elaboração própria)	21
Gráfico 1 - Migração dos sujeitos entre os estados que nasceram x os estados onde passaram a maior parte das suas vidas	56

LISTA DE TABELAS

Tabela 1.1: Perguntas respondidas pelos dados da UFF e do formulário on-line	19
Tabela 1.2: Número de alunos do Nordeste por curso segundo a UFF	53

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
IACS	Instituto de Artes e Comunicação
SiSU	Sistema de Seleção Unificadas
UFF	Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
METODOLOGIA.....	18
1 QUEM VEM ANTES: O NORDESTE OU O NORDESTINO?.....	22
1.1 O Nordeste e a questão do território.....	23
1.2 O nordestino e a questão da identidade cultural	38
2 COMO DEFINIR “NORDESTINOS”?	51
2.1 Nordestinos na Universidade Federal Fluminense	52
2.2 Nordestino é...: três definições mais comuns.....	62
3 ARENAS DE DISPUTAS PELA IDENTIDADE NORDESTINA	72
3.1 A não identificação com a identidade nordestina	73
3.2 “Você não é daqui, né?”: a identidade impingida pela diferenciação	80
3.3 Resignificando a identidade nordestina: o jogo de conter, resistir e subverter ..	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS	113
ANEXO.....	121

INTRODUÇÃO

*Beira do mar, lugar comum
Começo do caminhar
Pra beira de outro lugar
À beira do mar, todo mar é um
Começo do caminhar
Pra dentro do fundo azul
“Lugar Comum”, Gilberto Gil*

É muito difícil começar a escrever este texto porque ele exige que eu estabeleça um marco narrativo que abra as portas do – ou introduza o – caminho que desejo percorrer. E como esse é um trabalho que, embora escrito a dezenas de mãos, tem a minha vivência como fio condutor (ou narrador), isso significa estabelecer um mito fundador da minha própria biografia. Ou seja, recorrer às precárias memórias de 25 anos de vida para escolher como (quando, e/ou onde) pretendo começar a construir essa narrativa. Depois de muita deliberação (aqui não registrada), decidi começar do começo – ou ao menos de um começo: da minha primeira experiência do que viria a ser uma vida sempre vivida como “o outro”.

Nasci em Salvador (BA) em 1995, onde morei até os 4 ou 5 anos de idade, quando meus pais – por motivos próprios – decidiram se mudar para Aracaju (SE). A verdade é que eu não tenho nenhuma memória desse período da minha vida, quando ainda era criança, a não ser um episódio traumático em que caí da escada e bati a testa num degrau, tendo que levar dez pontos. No entanto, fica difícil separar o que é memória vivida do que é memória contada (por meus pais), neste e em alguns outros episódios da minha infância em Salvador. Consigo ter um pouco mais de controle dessa ilha de edição quando retomo as lembranças da vida em Aracaju, entre os 5 e 18 anos de idade.

É o primeiro momento em que consigo resgatar na memória uma constatação (atual) de viver na fronteira: soteropolitano/baiano demais para ser aracajuano/sergipano e aracajuano/sergipano demais para ser soteropolitano/baiano. A diferença aqui se dava principalmente pelo sotaque, pois, embora sejam capitais de estados com fronteiras geográficas (são cerca de 320km de distância entre as cidades – ou 3 a 4 horas de carro, que era o meu parâmetro de “cochilo” no banco de trás enquanto criança/adolescente), as diferenças fonéticas são bastante acentuadas. Uma dessas especificidades sempre me marcou muito, a ponto de ser uma lembrança que carrego até hoje: a diferença de pronúncia do “t” (tê), em palavras como “tio” e “tia”.

Como, na infância e na adolescência, ia constantemente a Salvador com meus pais (nos finais de semana e/ou feriados) para visitar meus avós e também minhas tias e tios, essa era uma diferença quase sempre escancarada por eles mesmos – em tom de deboche. Desde cedo aprendi, portanto, que eu teria que me adaptar ao lugar onde eu estava para não ser estigmatizado – obviamente, não com essa plenitude de compreensão de mundo a qual construí nos últimos anos, mas na sagacidade própria da fase infanto-juvenil. Tive que lidar, desde criança até a adolescência, com ser “o baiano” para amigos e conhecidos de Aracaju; e ser “o sergipano” para a família de Salvador.

Considero importante ratificar que essa vivência fronteiriça, de entre-lugar, como “o outro”, não é necessariamente (não precisa ser) uma vivência cotidiana, no sentido em que essa não era uma questão que se explicitava para mim a todo momento, mas fez parte – também – da minha formação. Mais uma vez, vale reforçar que a tentativa aqui (e em qualquer narrativa) é de enquadramento de sentido dentro de uma estratégia de produção, ou seja, essa é a perspectiva conscientemente construída para a nossa temática de discussão. E, apesar de argumentar pela não constância dessa questão, posso citar um segundo marco em que talvez ela tenha se tornado mais constante.

Trata-se de quando decido, junto a meus pais, prestar vestibular para universidades no Sudeste, em São Paulo e no Rio de Janeiro. Antes de ingressar na graduação em Estudos de Mídia e posterior pós-graduação em Cultura e Territorialidades na Universidade Federal Fluminense, morei por seis meses em São Bernardo do Campo, onde fui fazer o curso de Rádio, TV e Internet na Universidade Metodista, no primeiro semestre de 2013. É o meu primeiro contato com uma realidade “mais diferente” da qual aprendi a viver (e compreender) no entre-lugar de Aracaju e Salvador, em que não somente a migração seria motivo de apreensão, mas – e talvez principalmente – o destino.

São Paulo representava, na mente de um jovem soteropolitano-aracajuano, a cidade grande onde os sonhos poderiam mais facilmente se realizar (na narrativa criada pelos/sobre os migrantes do século passado, estabelecida e consolidada no imaginário popular), mas também o território hostil em que o preconceito seria fácil, rápido e cruelmente escancarado. E eu, com 18 anos, lembrava em qual estigma “batiam” quando era criança: o sotaque. Este que já compreendia e concebia conscientemente durante todos esses anos, numa tentativa constante de tentar “amenizá-lo”, como se houvesse um lugar de neutralidade que poderia me isentar de qualquer desgaste e/ou estigmatização.

Cheguei em São Paulo ainda mais consciente de quem eu era, de onde eu vinha, o que eu representava – e principalmente como eu representava. Foi a primeira vez, metaforicamente, que eu ouvi “você não é daqui, né?”; a primeira vez que eu era o “outro” sem lugar demarcado, que tinha que explicar que havia nascido em Salvador, mas vinha de Aracaju. Foi a primeira vez que eu tive que me afirmar enquanto sujeito. Além do costumeiro e mais explícito hábito de apresentação entre desconhecidos com perguntas do tipo, sabia que a minha voz – o meu sotaque – falava por si só, independente da pergunta e da resposta. E aquilo me assustava, porque não queria sofrer com o estigma.

A atenção e consciência que tinha sobre a minha voz e o meu sotaque desde o entre-lugar Aracaju/Salvador foi redobrada quando parti para São Paulo (mais especificamente, São Bernardo do Campo) e, posteriormente, quando desembarquei no Rio de Janeiro (mais especificamente, em Niterói). Isso significa que a minha fala, ou a minha entonação, era muito mais cuidadosa – ou meticulosamente articulada, sempre que possível. Eu já reconhecia alguns marcadores fonéticos que expressavam os sotaques de Aracaju e de Salvador, e como poderia tentar amenizá-los em cada lugar; e, ao chegar no Sudeste, como eles teriam a mesma conotação para paulistas e fluminenses.

É evidente, entretanto, que essa foi uma estratégia cujo sucesso sempre foi extremamente limitado, visto que não bastasse tentar “neutralizar” as entonações dos sotaques aracajuanos e soteropolitanos, uma vez que eles ainda seriam diferentes – entre si e, posteriormente, nas cidades do Sudeste. Isso ocasionou também numa violência causada por mim contra mim mesmo: optar deliberadamente por não falar (ou só quando extremamente necessário). Ou seja, adotar o lugar do “outro” para si como *modus operandi* no qual a opressão sempre estaria operando, mesmo silenciosamente, dada a conjuntura histórica e social do que significa ser diferente e, mais especificamente, nordestino no Sudeste.

Nenhuma dessas estratégias foram capazes de tirar o Nordeste de mim, das mais diversas formas possíveis: seja como tentativa de negá-lo enquanto categoria social explicitada por um modo de falar específico que se diferenciaria das pessoas com quem eu passei a conviver; ou como tentativa de apagamento/ressignificação do meu lugar no mundo, em que toda a vivência – que traz consigo as memórias e modos de agir/pensar/sentir – do estar “longe de casa” veio também a implicar na relação com aqueles que não eram como eu. Apoiei-me, portanto, nas leituras, reflexões e discussões acadêmicas para tentar apreender todos esses atravessamentos, evidenciados pelas minhas próprias experiências de vida.

Essa interpretação sobre mim que deságua também no recorte temático deste trabalho é, antes de tudo, uma escolha teórica completamente arbitrária. Chamo a atenção para esse aspecto para que não haja o equívoco de pensar que há qualquer indício de perspectiva de naturalidade ao meu “ser nordestino” (ou baiano/sergipano), ou em qualquer um dos sujeitos a serem apresentados. A nordestinidade surge a partir de um contexto social (e histórico) específico que faz sentido à discussão deste trabalho, mas que deve sempre ser reconhecido como um significado e significante arbitrário (ainda que um articulador poderoso), tanto por parte dos sujeitos quanto por parte do enquadramento teórico que lhe constitui.

Agrupar de modo relativamente homogêneo para o contexto definido, portanto, pernambucanos(as), alagoanos(as), sergipanos(as), baianos(as), paraibanos(as), potiguares, maranhenses, cearenses e piauienses na categoria “nordestino(as)” é uma escolha teórico-metodológica. Surge tanto do objetivo de remontar (e discutir), sob a literatura acadêmica, a invenção do Nordeste e dos nordestinos, quanto de problematizar e questionar se essas vivências poderiam realmente ser tomadas enquanto únicas e/ou minimamente semelhantes, apesar de tantas outras questões de interseccionalidade que atravessam diretamente as construções das identidades.

Este trabalho, portanto, é sobre tudo isso e mais um pouco. É sobre memórias, biografias, migrações, sotaques, fronteiras, entre-lugares, vivências, experiências, medos, sonhos e – principalmente – sujeitos. Tem como arcabouço teórico dois pilares principais: identidade e diferença, sobretudo a partir da leitura dos Estudos Culturais. Tomo-os como ponto de partida por entender que são questões fundamentais para pensar e discutir as problemáticas a serem desenvolvidas adiante, mas também por terem sido os marcos teóricos que me permitiram pensar a minha própria vivência enquanto sujeito fronteiro, aquele cuja identidade se constitui pela – embora não se resuma à – diferença.

Do mesmo modo que o Nordeste e a nordestinidade são e serão conscientemente tomados aqui como escolhas teórico-metodológicas, são também reconhecidamente perspectivas epistemológicas possíveis às discussões e conceitos que me acompanham e acompanharão neste percurso. Os meus companheiros e as minhas companheiras de viagem, cujos conceitos, discussões e até vocabulário já são intrínsecos ao meu texto (embora ainda não os tenha citado explicitamente), fornecem os instrumentos necessários para que eu possa desenvolver, criticamente, a investigação que pretendo sobre a vivência/experiência de estudantes nordestinos na Universidade Federal Fluminense.

Apresento a questão da identidade/diferença como ponto de partida – e pilar teórico – por compreender que se trata de uma categoria guarda-chuva que abrange diversas outras discussões e conceitos (como cultura, representação, linguagem, narrativa, memória etc.), mas também por concordar com Hall (2006) que há por ela um interesse social cada vez maior (ou urgente/relevante). A partir da minha própria experiência, articulo essas discussões no contexto social e histórico em que se situa possivelmente uma “nova onda” de migração no Brasil (um novo “novo” entrando no mundo), fruto de uma série de medidas de políticas públicas que permitem maior mobilidade – física e social – aos sujeitos.

Embora parta de uma perspectiva pessoal, tenho em vista que sou também um sujeito social cujo lugar no mundo é, de certo modo, semi-condicionado por práticas coletivas estruturantes históricas. A escolha do recorte teórico-metodológico em torno do Nordeste, portanto, não é uma decisão completamente aleatória (ou, por exemplo, naturalizante), mas parte também de uma compreensão das estratégias e consequências que implicam a sua invenção (ALBUQUERQUE JR., 2011) no cotidiano. Admito a identidade nordestina tanto como resultado de uma série de embates históricos como produto social ainda numa disputa aberta e constante de (re)significações.

Proponho pensar a “questão nordestina” a partir de uma perspectiva menos comum àquelas que a trabalham exaustivamente sob o guarda-chuva do referencial teórico de diferentes áreas do conhecimento como Geografia, História, Sociologia etc. nos chamados estudos migratórios (NASCIMENTO, 2019). Enquanto a grande maioria desses trabalhos apresentam uma interpretação estruturalista desse objeto, quase sempre levantando a tríade Nordeste-seca-migração (GUILLEN, 2001), pretendo aqui caminhar em direção aos modelos interpretativos de Silva e Menezes (2007) ainda de modo mais subjetivo, colocando os sujeitos sociais como primeira instância no fluxo migratório.

Há vários trabalhos que também adotam essa perspectiva para compreender os sujeitos sociais a partir de fenômenos territoriais como a Feira de São Cristóvão, localizada na capital (REZENDE, 2001; VALVERDE, 2011; NEVES, 2015; RAMOS MELLO, 2020; para citar apenas alguns) e a Feira Nordestina de Duque de Caxias, na baixada fluminense (PINTO, 2018; FARIAS et. al, 2018; SILVA, SILVA, 2016). Embora essas produções sejam importantes para ratificar a relevância da migração nordestina para o estado do Rio de Janeiro, ainda trazem os nordestinos numa condição de “objetos de estudo” subalternizados, sobretudo devido ao espaço periférico em que estão localizados social e fisicamente.

Neste trabalho, portanto, tento acrescentar mais uma camada de complexidade ao fenômeno migratório da conjuntura socioeconômica brasileira do final da primeira década dos anos 2000: os migrantes universitários. Esses sujeitos são frutos da aplicação do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) como processo de admissão nas universidades federais e a consolidação do Sistema de Seleção Unificada (SiSU), desenvolvido em 2010 pelo Ministério da Educação (LI, 2016), que dão uma “nova cara” aos migrantes nordestinos. A busca por novas oportunidades e/ou melhores condições de vida ainda é uma grande motivação para esse movimento migratório, mas agora sob outras circunstâncias.

Alguns trabalhos (FREITAS, 2017; FREITAS, 2020; FALCÃO, 2021) da última década têm pensado na migração a partir de uma perspectiva ainda mais subjetiva do que aqueles levantados por Nascimento (2019), que trazem o sujeito nordestino migrante sob o enfoque do processo social, agora destacando as questões e os embates do encontro com “o outro”. Esses estudos surgem à luz da popularização das teorias pós-modernas e pós-coloniais, que trazem à tona as diferenças identitárias fruto dos deslocamentos (físicos e/ou sociais). O jogo das identidades, que envolve questões e conceitos complexos – como representação, discurso, estereótipo etc. – ganha mais vazão.

Essas questões me atravessam que, no contexto já descrito anteriormente, passei a vivenciar as consequências da migração – e do “ser migrante” – num espaço completamente novo, que demarca sua diferença sob o critério do lugar de origem. Ao mesmo tempo, passei também a ter acesso às discussões e aos estudos que tanto explicam os processos de construção social e histórica das identidades (HALL, 2006) quanto localizam o Nordeste e os nordestinos na produção de um imaginário social (e acadêmico) precisamente definidos (ALBUQUERQUE JR., 2011). Essas duas condições são fundamentais para as questões a serem levantadas.

O principal objetivo da pesquisa é tentar investigar como estudantes nordestinos compreendem a identidade nordestina em suas vivências/experiências na Universidade Federal Fluminense, em Niterói/RJ. Em outras palavras, pretendo analisar como sujeitos de estados do Nordeste enxergam a identidade nordestina a partir das suas experiências migratórias na UFF. De um lado, isso significa analisar o que eles próprios definem como “ser nordestino”, já que é essa a identidade que irão assumir ou tentar abdicar; e, do outro, compreender qual é a visão – positivada ou negativada – que possuem dessa condição a partir das suas vivências anteriores e posteriores à faculdade.

Como hipótese inicial, sugerimos que, reconhecendo-se enquanto nordestino(a), o(a) estudante passa a jogar o jogo das identidades tendo melhor consciência do seu capital social. Deste modo, desestabiliza ou ao menos utiliza a seu favor o estigma e o estereótipo, ainda que esteja sempre presente. Em outras palavras, o estudante, quando se percebe “o outro” nordestino no Rio de Janeiro, reconhece o estigma que carrega consigo, mas também – e principalmente – tenta criar estratégias para utilizar a diferença a seu favor, como “o exótico” que se apropria do que lhe faz exótico e para ganhar em cima disso. Neste contexto, é justamente no embate da diferença que se criaria uma tentativa estratégica de unidade.

METODOLOGIA

O trabalho de campo da pesquisa, aquele que se refere à coleta e análise dos dados, foi delineado em dois momentos: num primeiro, como proposta de aquisição dos dados duros referentes aos sujeitos com os quais pretende-se trabalhar, apenas para a apresentação desses; e, num segundo, a partir do método de entrevistas para chegar, enfim, aos objetivos delimitados pelo projeto. É importante ratificar que esta pesquisa possui caráter qualitativo e não tem a pretensão de proporcionar resultados representativos sobre esse grupo de pessoas sobre e com o qual trabalharemos.

Para o que chamei de primeiro momento, busquei levantar os dados a partir de duas instâncias complementares: a própria instituição e uma coleta virtual colaborativa. Ambas as vias pretendiam responder algumas perguntas gerais sobre os sujeitos nordestinos da Universidade Federal Fluminense: quantos são? Fazem quais cursos? Estão em quais departamentos? Qual foi o tipo de ingresso realizado? De quais estados migraram? Como se identificam? Algumas dessas perguntas não tinham respostas em uma ou outra fonte, por isso elaboramos ambas como complementares em respeito a esses sujeitos da graduação¹.

Os dados institucionais foram solicitados à Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD) e à Coordenação de Seleção Acadêmica da Universidade Federal Fluminense (COSEAC) via e-mail entre junho e julho de 2019. Adquirimos, com essa solicitação:

¹ É possível que, mais adiante no texto, essa especificação de estudantes da graduação acabe passando direto. Ratifico, portanto, que, sempre que me referir a esses alunos/estudantes da UFF, são especificamente aqueles sujeitos de graduação (sem incluir pós, especializações etc.).

- o número total de alunos ingressantes por estado desde 2013, quando a universidade aderiu ao SiSU, com o detalhamento do número de ingressantes por estado em cada ano/semestre;
- os dados referentes aos cursos/áreas de conhecimento dos ingressantes por estado, com o recorte de tipo de ingresso (ampla concorrência ou ações afirmativas);
- o número de ingressantes de outros estados – com exceção do Rio de Janeiro – com uma divisão de ingressantes por ação afirmativa.

Em complemento aos dados fornecidos pela UFF, um formulário on-line foi divulgado em três mídias sociais: 1) no Twitter, a partir do meu perfil pessoal, com a ajuda da lógica de compartilhamento (retweet) da plataforma; 2) no Facebook, a partir de um levantamento de mais de 60 grupos de cursos, departamentos e variados da UFF; e 3) no Instagram, com o perfil @nordestinosnauff², criado para facilitar o compartilhamento da pesquisa na plataforma, onde fiz contato com perfis de associações desportivas (atléticas), cursos e departamentos que também colaboraram com a divulgação.

A Tabela 1.1. mostra quais tipos de perguntas puderam ser respondidas (total ou parcialmente) por essas duas instâncias complementares nesse primeiro momento. Embora as informações disponibilizadas pela própria universidade tenham um respaldo mais “oficial”, foi através do formulário que pude explorar outras questões que considero fundamentais para a pesquisa. A própria atribuição do estado, por exemplo, pode ser problematizada – no formulário, dividi essa questão em duas: em qual estado você nasceu e em qual estado você passou a maior parte da sua vida?

Tabela 1.1: Perguntas respondidas pelos dados da UFF e do formulário on-line

Perguntas	UFF	Formulário
Quais são os cursos das/dos alunas/alunos nordestinos?	Sim	Sim
Quantos são os ingressantes por ações afirmativas de cada estado?	Sim	Sim
Qual o ano/semestre de ingresso?	Não	Sim
Qual é a faixa etária?	Não	Sim
Como os sujeitos se identificam quanto a gênero?	Não	Sim

² Em: <https://www.instagram.com/nordestinosnauff/>

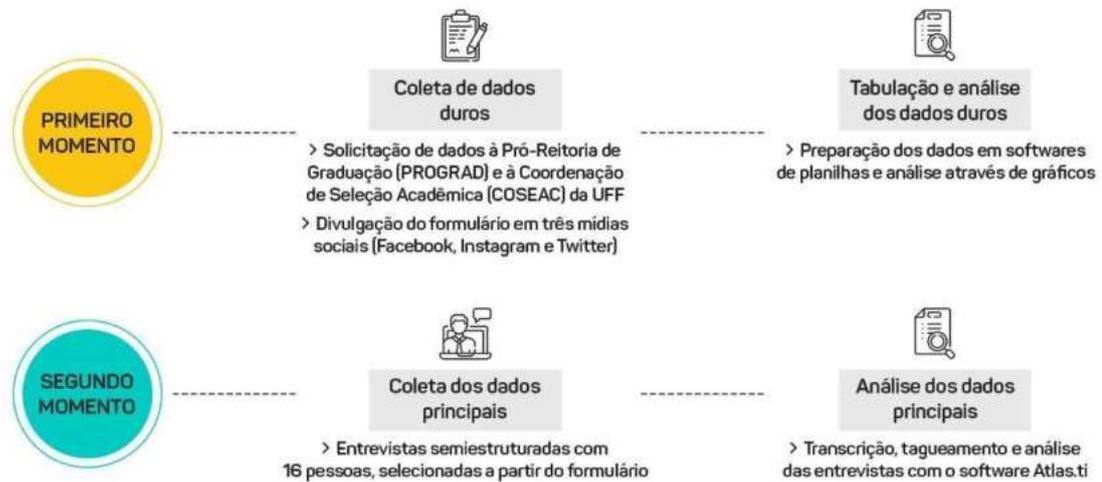
Como os sujeitos se identificam quanto a raça?	Não	Sim
De quais estados são provenientes?	Sim	Sim
Como descreveriam sua identidade em três palavras?	Não	Sim
Como respondem brevemente à experiência de migração para estudar na UFF?	Não	Sim

No segundo momento, foram realizadas 16 entrevistas³ com estudantes nordestinos de diferentes estados. Esses foram selecionados a partir do interesse demonstrado via formulário em conceder uma entrevista mais aprofundada, levando em consideração tanto uma representatividade por estado conforme os dados da UFF quanto uma maior diversidade de perfis. Ou seja, por haver mais alunos da Bahia, do Ceará e de Pernambuco, foram também entrevistados mais baianos, cearenses e pernambucanos; em segundo plano, critérios de gênero, raça e localidade (capital x interior) foram levados em consideração.

Ao todo, foram entrevistados 3 baianos(as), 3 pernambucanos(as), 3 cearenses, 2 potiguares, 2 maranhenses, 1 sergipano, 1 paraibana e 1 piauiense – infelizmente não conseguimos contato com nenhum(a) alagoano(a) para essa fase. Essas entrevistas semiestruturadas foram concedidas virtualmente através da plataforma on-line Google Meet entre os meses de maio e junho de 2020. As suas transcrições e posterior tagueamento dos documentos foram realizadas com o auxílio do *software* Atlas.ti, seguindo o método qualitativo de análise indutiva (GUERRA, 2006).

³ Os nomes dos sujeitos entrevistados foram aleatoriamente modificados neste trabalho para preservar a privacidade dos participantes. As informações detalhadas sobre as entrevistas estão disponíveis no Anexo.

Figura 1: Desenho da pesquisa (elaboração própria)



Fonte: O autor.

A Figura 1 ilustra o processo da pesquisa conforme os momentos e as fases nos quais foi desenvolvida. O produto das análises do primeiro momento foi trabalhado e apresentado em publicação no XVII ENECULT (MEIRELLES, 2021) para que o foco da dissertação se sobressaia no que realmente interessa aos seus objetivos propostos: as entrevistas com estudantes nordestinos. Embora algumas informações básicas sobre o primeiro sejam elencadas aqui, como referencial empírico, a elaboração do texto tem como foco os encontros e conversas com outros sujeitos do Nordeste para pensar as questões propostas.

1 QUEM VEM ANTES: O NORDESTE OU O NORDESTINO?

*Não me iludo
 Tudo permanecerá do jeito que tem sido
 Transcorrendo
 Transformando
 Tempo e espaço navegando todos os sentidos
 (...)
 Pensamento
 Mesmo o fundamento singular do ser humano
 De um momento
 Para o outro
 Poderá não mais fundar nem gregos nem baianos
 “Tempo Rei”, Gilberto Gil*

Existe, nesta pesquisa, uma questão muito importante que precisa ser responsabilmente debatida antes de chegarmos aos sujeitos que a constituem: o que são “nordestinos”? O que significa “ser nordestino”? Quem são os nordestinos? As respostas para essas perguntas (que até parecem iguais, mas provavelmente teriam respostas diferentes), poderiam ser demasiadamente simplificadas caso fossem respondidas sob a ordem de discurso que se convencionou chamar de senso comum. Nordestinos, grosso modo, são aqueles (e aquelas, embora o próprio direcionamento de gênero já seja bastante indicativo de certa construção discursiva) que nascem na região Nordeste do Brasil.

Há, portanto, uma constitutiva determinante ao “ser nordestino” diretamente relacionada a um certo espaço, o que nos leva a pensar sobre a relação entre essas duas categorias enunciativas: o Nordeste e os nordestinos. É possível pensar um sem o outro? Há Nordeste sem nordestinos? Há nordestinos sem Nordeste? Ou, ainda, há sujeitos sem território? Há território sem sujeitos? Qual é a relação entre essas duas categorias? Como – e talvez por que – elas se relacionam? Uma vez que o critério básico que classifica “um nordestino” é a sua delimitação espacial com base muito provavelmente em seu local de nascimento, é possível pensar esses sujeitos sem pensar o lugar?

Importante também pontuar que o que chamo aqui de território não deve ser confundido ou tomado em sua noção mais simplificadora em torno ou de uma concepção de território político-administrativo ou de território meramente geográfico-espacial (SOUZA, 1995). Embora o ponto de partida seja evidentemente a relação sujeito-território no contexto nordestinos-Nordeste, em que talvez essas noções sejam mais imperativas ou constitutivas, acredito que somente uma problematização mais aprofundada em torno de essas categorias-

chave podem tanto nos ajudar a fugir de concepções simplificadoras, quanto também, e talvez principalmente, expandir os conceitos para facilitar as discussões.

A meu ver, este é o primeiro nó que precisa ser desatado neste trabalho. Não necessariamente responder a todas essas perguntas, que poderiam, talvez, evocar toda uma pesquisa bem mais densa e extensa em torno de essas problemáticas, mas tomá-las como guias reflexivos a fim de compor uma discussão pertinente em torno dessa temática. Encarar, portanto, todas as implicações e consequências do que significa fazer uma pesquisa sobre nordestinos, não somente em seu nível simbólico ou metodológico-operacional, mas também dentro de um sistema de poderes e saberes de produção de conhecimento com diversas questões a serem levadas em consideração.

Pretendo então, neste capítulo, caminhar em direção a uma reflexão na tentativa de desmontar didaticamente a região e os sujeitos para então remontá-los em sua relação socialmente indissolúvel. Argumento, já de imediato, também na tentativa de responder à constelação de reflexões que propus anteriormente, que não é possível – ou ao menos não deveríamos – pensar um sem o outro, como se a relação entre sujeito e território pudesse ser distinguida. Isso não quer dizer, entretanto, que não podemos – como acredito que devemos – questionar as ordens discursivas que operam nessa relação, e é justamente o que tentarei brevemente problematizar a seguir.

1.1 O Nordeste e a questão do território

Ao colocar a questão básica "o que faz ser nordestino", partimos da premissa de que o Nordeste, hoje, "existe". Existe enquanto referencial disponível que auxilia a dar sentido ao mundo e às experiências de vida, no âmbito da sociedade brasileira. Este pressuposto é em si problemático, pois e se tomarmos o Nordeste (ou qualquer outra região) como se configura no momento atual, juridicamente instituído, estarão sendo relegados todos os processos histórico-sociais que o tornaram "natural" e "real" para nós. (PENNA, 1992, p. 18).

A primeira pergunta que me surge neste trabalho é se há como pensar as pessoas – os seres humanos – sem que seja de forma territorializada. Aqui, especificamente, essa questão aparece num contexto bem razoável, visto que a discussão a ser travada tem, como já mencionado, um critério básico diretamente ancorado num “espaço físico” (coloco entre aspas para, novamente, chamar a atenção para não cairmos na armadilha de simplificação). Logo, para o contexto em que se desenvolve esta pesquisa, faz-se não somente necessário,

mas fundamental pensar os sujeitos sob uma perspectiva territorializada – o que entendo como uma perspectiva que não separa um do outro, mas coloca-os dialeticamente.

A minha afiliação de pensamento, nesse sentido, vai ao encontro daquelas e daqueles que acreditam que, ao discutir sobre pessoas (sujeitos), é preciso também considerar as suas relações com os territórios que as compõem e com os territórios que são compostos por elas para que seja feita uma interpretação completa de todos os atravessamentos em questão. Essa leitura de mundo é resultado de um longo processo – não só acadêmico, mas também de outras vivências e convivências – que me coloca a pensar sobre a relação direta entre os seres humanos e os lugares onde habitam. Ou seja, na tessitura narrativa da minha própria vida, há diferentes linhas que tecem a minha perspectiva.

O pouco contato que tive, por exemplo, com as perspectivas dos chamados povos originários, das culturas indígenas, que embora tenham suas especificidades – e que aqui não pretendo, também, cair numa armadilha simplificadora e possivelmente etnocida dessas sabedorias –, veem a relação com a terra (em seu sentido mais amplo, plural) e com a natureza de maneira completamente indissolúvel. De modo semelhante, os conhecimentos também que obtive, durante a jornada acadêmica, mas também pessoal, em torno de epistemes afrodiaspóricas que não somente chamam a atenção para a questão do território, mas colocam-no praticamente como central em diversas instâncias.

Autoras e autores como Geni Núñez, Laís Munihin, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Leda Martins, Beatriz Nascimento, Luiz Rufino, dentre outras e outros, que, das mais diversas formas possíveis (seja a partir do aprendizado no contexto próprio da academia, em aulas e discussões⁴; ou até mesmo num tipo de consumo menos articulado, como leituras despreziosas na internet⁵; ou ainda em conversas, trocas e aprendizados com amigas e amigos também interessados nessas perspectivas), direcionaram a minha visão a (re)pensar os sujeitos a partir de uma visão territorializada. Novamente, sob uma perspectiva mais expandida, menos colonial em relação aos espaços físicos.

⁴ Devo um agradecimento especial à disciplina “Teoria das Territorialidades”, ministrada pela prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Enne durante o caótico período pandêmico de 2020.1 do PPCULT/UFF, em que várias dessas perspectivas em que eu tinha pouco (superficial) ou quase nenhum conhecimento foram apresentadas, aprofundadas, trabalhadas e discutidas.

⁵ Acompanhar as discussões pautadas e encabeçadas por pessoas indígenas, mesmo na internet (blogs e sites de redes), um espaço-virtual de aprendizado não tão legítimo quanto a academia também foi fundamental para conhecer e entender sobretudo suas narrativas e epistemes.

De modo mais específico, há três autores (que não necessariamente partem de uma perspectiva indígena ou afrodiaspórica, mas) que ajudaram a compor a interpretação de mundo que faço atualmente em torno da questão do território: Muniz Sodré (1998), Milton Santos (1998) e Rogério Haesbaert (2008). Do primeiro, tomo sua perspectiva em torno do corpo como instrumento primário a subjetivar e vivenciar o mundo; do segundo, suas generosas contribuições em torno das noções de território humano, espaço habitado/banal, horizontalidades e verticalidades; e, do último, suas problematizações em cima de visões mais binárias/simplificadoras de território para pensar (multi)territorialidades.

É a articulação entre as ideias desses autores, também em diálogo com outras perspectivas e epistemes para além das coloniais, que responde à minha primeira reflexão fundamental sobre este trabalho: na perspectiva que assumo em minha pesquisa, não há como pensar os sujeitos sem pensar também os territórios. Em outras palavras, e colocando de modo muito simples, há em todos esses pensamentos e discussões a constatação básica de que a vida, em seu sentido mais empírico e/ou cotidiano, acontece prioritariamente nos espaços em que habitamos no dia a dia através do corpo. Os sujeitos não são somente atravessados pelos territórios, como são constitutivos e constituem estes – estão, portanto, em estreita relação e dependência.

O corpo é o lugar de onde vemos o mundo, que faz o mundo vibrar e nos faz ver o universo de determinada forma: o modo como vivemos o corpo. O corpo é o território de onde dizemos o mundo. No mínimo, o corpo é um instrumento de ação. O corpo olha, é, sente; o corpo pensa. É o corpo que sente, pensa e diz a cidade e, ao dizê-la, transforma-se nela. O inverso: a cidade marca a sua existência por meio do corpo dos sujeitos do mundo que, nos lugares-territórios, experimentam a vida (HISSA; NOGUEIRA, 2013, p. 61).

Não se trata, necessariamente, de tentar entender “o que vem antes” (os sujeitos ou os territórios), como se o surgimento inicial de um condicionasse a existência do outro. Independente dos processos e das construções que complexificam o nosso estar no mundo, este ainda diz respeito às nossas condições físicas e sensoriais dentro das limitações que se estabelecem como animais – seres humanos – diretamente ligados à terra, incapazes, por exemplo, de voar. Por mais inteligentes que tenhamos nos tornados e desenvolvido tecnologias possíveis de comprimir o espaço-tempo, estas não são capazes de nos

desterritorializar⁶ (no sentido de nos ausentar do território) por completo, apenas em certa medida.

A questão que se desenvolve, a meu ver, é justamente como há de se pensar os territórios. Os próprios autores que me ajudaram a compor essa visão de mundo, por exemplo, operam sob diferentes perspectivas e abordagens para pensar essa questão: Sodré (2006) evoca o território sob a episteme da Comunicação, trazendo num contexto metonímico do corpo do terreiro das religiões de matrizes africanas para pensar o viver e estar no mundo. Já Santos (1998; 2006) e Haesbaert (2007) desenvolvem seus pensamentos a partir da Geografia, desenvolvendo os conceitos (e “subconceitos”) numa lógica que toma as noções mais comuns em torno das nomenclaturas para, então, complexificá-las.

O que proponho aqui, tomando como ponto de partida essa premissa de que não há como pensar os sujeitos sem que seja de forma territorializada, é uma elaboração didática para tentar facilitar as discussões que considero fundamentais para este trabalho. Sugiro articular a questão do território sob dois pilares⁷ dialéticos, embora não pretenda criar uma cisão entre o modo como se dá a nossa existência no mundo, possivelmente caindo no equívoco de pensar o território de maneira binária, como se fossem coisas separadas. O que estou propondo aqui é um olhar que observe essas duas lentes num mesmo óculos para compor, em suas complexidades, as problemáticas que já estão postas.

O primeiro pilar didático corresponde ao que posso chamar de “espacialidades vividas” e diz respeito ao argumento que já elaborei brevemente, em torno de uma noção mais cotidiana/empírica da vida, num esforço de tentar amarrar todos os conceitos, discussões e perspectivas já apontadas. O segundo pilar pode ser intitulado “espacialidades simbólicas”, mais próximo de uma articulação de poderes que opera sobretudo em suas

⁶ Haesbaert (2007) e João Pacheco de Oliveira (1997) trabalham o conceito de desterritorialização de modo a criticar um mito das teorias pós-modernas em que a flexibilização das fronteiras no mundo globalizado acabariam por deixar os sujeitos sem territórios, argumentando que, a qualquer processo de desterritorialização, há sempre uma imediata reterritorialização – para o primeiro, sob uma lógica de projeto contínuo de resistência, recuperando Deleuze e Guattari para situar esse processo como potência para construir linhas de fuga. Trago o termo aqui num contexto mais abrangente, mas também chamando a atenção para como não é possível separar os sujeitos dos territórios.

⁷ Entendo que essa composição didática pode se assemelhar bastante com as noções de horizontalidades e verticalidades de Milton Santos. Para o autor, as primeiras dizem respeito aos domínios das contiguidades, em que se estabelecem as relações do espaço numa lógica de continuidade territorial (de proximidade); já a segunda opera na lógica das redes, em que pontos distantes uns dos outros atravessam o território contíguo. Embora o autor também ratifique a condição dialética entre essas duas concepções, não as tomo em sua integridade por compreender que Santos aciona essas categorias para pensar o espaço-território, objeto primordial dos geógrafos, enquanto aqui tento expandir essa discussão para pensar a relação partindo dos sujeitos.

complexas dimensões discursivas, conforme tentarei elaborar também sob uma autorreflexão didática. Ambas as perspectivas (e, novamente, vale ratificar que são apenas perspectivas didáticas) ajudam a destrinchar as implicações de pensar sujeitos territorializados.

Importante também ratificar que esse segundo pilar caminha em direção à argumentação de Pierre Bourdieu (1989) em torno da representação da realidade: embora, de fato, exista o mundo real em que nós mesmos vivemos nas condições materiais de existência (o que está possivelmente mais relacionado com o que chamei das espacialidades vividas), essas não estão fora dos sistemas de representação ideológicos, mas são completamente atravessadas por eles. Ou seja, não há como separar as condições materiais dos efeitos de produção de sentido e sistemas de classificação concebidos pelos nossos esquemas mentais. Compreendo, portanto, que vivemos, no real, a própria representação.

O autor utiliza também da palavra região (em seu sentido mais amplo, a não ser confundida com um simples caráter político-administrativo de uma nação) para elaborar sua concepção em torno do que chama de ato mágico: o poder regente (régio) que confere a uma autoridade a possibilidade de legitimar (sacralizar) uma definição. Essa crença mágica que nos faz acreditar na regência é completamente performática/discursiva, condicionando por completo a realidade atravessada na representação do real – o que, mais uma vez, chama a atenção para a também materialidade do poder simbólico, cujos efeitos são sentidos inclusive na nossa instância primária de subjetivação, como em sua concepção *habitus*⁸.

A etimologia da palavra região (regio) [...] conduz ao princípio da di-visão, acto mágico, quer dizer, propriamente social, de *diacrisis que introduz por decreto uma descontinuidade decisória na continuidade natural (não só entre as regiões do espaço mas também entre as idades, os secos, etc.* [grifo nosso]). Regere fines, o acto que consiste em "traçar as fronteiras em linhas rectas", em separar "o interior do exterior, o reino do sagrado do reino do profano, o território nacional do território estrangeiro", é um acto religioso realizado pela personagem investida da mais alta autoridade, o rex, encarregado de regere sacra, de fixar as regras que trazem à existência aquilo por elas prescrito, de falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de chamar ao ser, por um dizer executório, o que se diz, de fazer sobrevir o porvir anunciado. (BOURDIEU, 1989, p. 113-114).

O simbólico que evoco é, portanto, parte constitutiva do real e, como já pontuei anteriormente, não assume um lugar menor ou menos importante (do que o vivido/empírico)

⁸ De modo muito simplificado, a concepção de *habitus* de Bourdieu diz respeito ao modo como introjetamos e aplicamos as representações mentais na prática, principalmente através do corpo.

– apenas propus essa separação para ajudar a desenvolver o pensamento. Na tentativa de destrinchar a complexidade em que opera esse segundo pilar, elenco (também didaticamente) três dimensões que, a meu ver, facilitam a compreensão de todas as questões envolvidas – e, mais do que isso, permitem que, da leitura do simbólico, possamos retornar aos sujeitos a fim de perceber como as operações nos atravessam/afetam na prática. São elas o que poderia chamar de dimensão física, histórica e cultural das espacialidades simbólicas.

A dimensão física está relacionada a uma certa espacialidade geográfica, em seu sentido mais de espaço-lugar – o local específico (da materialidade) em que as pessoas nasceram, por exemplo. A não ser confundida, talvez pela proximidade de interpretação, com o que chamei de espacialidades vividas: estas dizem respeito à condição subjetiva do viver/existir, enquanto a dimensão física que auxilia na constituição da espacialidade simbólica é, de modo objetivo, um processo significante – ou seja, está na esfera do discurso. É o que toma a materialidade do espaço (natural) e a transforma em um lugar – geralmente associado a um processo de territorialização (OLIVEIRA, 1997).

Novamente com o apoio de Bourdieu (1989), essa dimensão se refere ao ato de direito e de conhecimento em que, a partir de uma autoridade pré-estabelecida, produz-se com força de lei a existência daquilo que se enuncia. Para ele, as fronteiras são o vestígio apagado do ato de autoridade que consiste em circunscrever a região (em seu sentido mais amplo, como lugar/espaço enunciado) e o território, “em impor a definição (outro sentido de finis) legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio de di-visão legítima do mundo social” (BOURDIEU, 1989, p. 114). É a instância que nomeia a materialidade física da natureza e, portanto, estabelece para ela (delimita) um começo e um fim.

Embora sua concepção seja bastante ampla e possa ser utilizada também para pensar outras categorias ainda mais complexas, como a própria identidade (ou qualquer outra categoria que tenha como base a célula discursiva/simbólica), tomo seu argumento como primeiro degrau para repensar as categorias “Nordeste” e “nordestinos”. É justamente a dimensão física (o enunciado de um espaço natural), dentro da ordem discursiva da espacialidade simbólica, que condiciona quem serão os sujeitos participantes. Ou seja, ao promover uma pesquisa “sobre” e “com” nordestinos, aciono pela via discursiva o critério mais básico para pensar os sujeitos e os territórios: refere-se ao grupo de pessoas que nasceram naquele espaço.

Muitas vezes, ao pensar o Nordeste mesmo de forma crítica, seguimos diretamente à questão simbólica que se desenvolve nas dimensões históricas e culturais. No entanto, esse movimento, por mais bem intencionado que seja, acaba passando por cima e tomando como dado (é assim porque é assim) o aspecto mais “físico” da região. O que estou tentando chamar a atenção aqui é que o próprio recorte “Nordeste”, enquanto delimitação regional, é também fruto de um duplo arbitrário: poderia ser qualquer coisa, mas não é. Basta lembrar, por exemplo, como o mapa do Brasil e da região se transformou durante os séculos – e as últimas mudanças são extremamente recentes, datadas da década de 1980/1990.

Durante a vida, tendemos a achar que um território se constitui em si mesmo devido a sua formação “de dentro para fora”, diretamente associado a talvez uma suposta ideia de proximidade natural. No entanto, a partir do momento em que se deu um fim, criou-se uma relação arbitrária entre o que está fora e o que está dentro: por que de um lado é X e do outro é Y, se o próprio encontro entre esses dois lados é em si mais próximo um do outro do que, talvez, a outra extremidade desses espaços? Antes mesmo de ser um espaço simbólico ou até mesmo um espaço concreto, o território é resultado de relações sociais que tomam formas concretas (SOUZA, 1995).

Tomando o próprio Nordeste como exemplo: o Maranhão faz fronteira com o estado do Pará e do Tocantins, mas esse é Nordeste e estes não; já a Bahia, com o Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás e Tocantins, mas essa é Nordeste e estes não. Mesmo internamente, há algo que configure uma suposta semelhança entre os estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí – e não é simplesmente a proximidade. Esses fatores geralmente são embasados em condições naturais (clima, vegetação etc.) e/ou contexto socioeconômicos (população, demografia etc.), ancorado sob a episteme do campo de conhecimento da Geografia que deve justificar essas delimitações (SILVA, 2009).

No entanto, mesmo que consiga explicar essa decisão, há que se saber ainda que se trata, fundamentalmente, de uma decisão – ou seja, de uma relação de poder. E mesmo essas justificativas não explicam, por exemplo, o que tão especificamente poderia/conseguiria delimitar uma fronteira, porque embora os fatores sociais apontem para um espaço habitado (entre duas cidades ou dois estados, por exemplo), não há nada de concreto na materialidade da natureza que estabeleça um início e um fim. Nesse sentido, portanto, o território é semiologicamente uma relação social que envolve disputas e precisa ser semanticamente produzido por sujeitos que estão disputando a sua concepção de espaço.

Pode parecer demasiadamente óbvio pensar os sujeitos e o território a partir dessa dimensão física das espacialidades simbólicas, mas se assim não o fizermos podemos acabar por naturalizar a condição possivelmente mais básica desta pesquisa. É justamente esse processo significativo que produz o espaço físico como enunciado (ou a região, retomando o conceito de Bourdieu) que delimita quem são as pessoas que “cabem” na homogeneização deste trabalho: aquelas que nasceram no espaço-território que se instituiu como Nordeste, tornando-as, portanto, nordestinas. Mas por que, de modo mais crítico, há certa facilidade em fazer essa generalização – criar esse agrupamento de indivíduos?

Se levássemos em conta apenas a dimensão física – que supostamente apenas toma a materialidade natural do espaço para, no contexto dos indivíduos, agrupar (ou generalizar) todas as suas multiterritorialidades, pensando-as como⁹ territórios-rede, territórios-zona, horizontalidades e verticalidades –, será que caberia desenvolver um trabalho com duas categorias equivalentes ao Nordeste e aos nordestinos, como o Sudeste e os sudestinos, sem que fosse feita uma problematização imediata? A resposta para essa pergunta retórica pode ser desenvolvida a partir das duas outras dimensões que elenquei como fundamentais para pensar o território sob a perspectiva da espacialidade simbólica: a histórica e a cultural.

A dimensão histórica diz respeito à condição narrativa e social em que os espaços, sobretudo aqueles inseridos na lógica da modernidade ocidental colonial, passam a operar – ou seja, a ativa produção de textos, imagens etc. que atuam para criar uma certa lógica e coerência que condense todas aquelas multiplicidades de seres, vivências e territorialidades. É o ponto-chave da discussão proposta por Benedict Anderson (1989) em torno do seu conceito de comunidades imaginadas, em que se estabelecem critérios fundamentais para se construir uma unidade entre o grupo de pessoas que habitam um mesmo espaço, através, por exemplo, dos mitos fundacionais (origem do povo, heróis, eventos fundadores etc.).

No contexto dos estudos sobre o Nordeste brasileiro, essa dimensão pode ser exemplificada pela questão do regionalismo. A partir de Silveira (1984), Penna (1992) descreve a ideologia regionalista como um sistema articulado de representações do espaço,

⁹ Os conceitos de territórios-rede e territórios-zona são propostos por Rogério Haesbaert (2007) como duas categorias de tipos-ideais relacionais para explicar como, na contemporaneidade, há um acentuamento de vivência em múltiplos territórios (mais fechados, tradicionais, funcionais, flexíveis), quando os territórios-rede (mais abstratos) ganham potência em relação aos territórios-zona (mais concretos). Há um diálogo forte com os conceitos de verticalidades e horizontalidades proposto por Milton Santos, cujo primeiro diz respeito a um conjunto sistêmico de pontos distantes (lógica das redes) que atravessam o território contíguo ligados por todas as formas e processos sociais, enquanto o segundo está mais associado às relações que acontecem nos espaços próximos (domínio das contiguidades) em que se vivencia lugares vizinhos por continuidade territorial.

que "pode ser considerado como o processo que torna o espaço significativo" (idem, p. 20), sendo, portanto, responsável por tornar a região socialmente visível. No caso específico do regionalismo nordestino, seu processo de consolidação entrecruza discurso e ações oficiais de demarcação do espaço, construindo "uma determinada forma da a(re)apresentação da região" e constituindo sua própria invenção.

Se, sobre as demarcações geopolíticas estabelecidas pelo Estado, o regionalismo, sob determinadas condições sócio-históricas, dá um significado peculiar ao espaço da região, reafirmando-o enquanto um referencial de identificação, região então se explicita como um conceito que, fundado sobre um critério territorial - espacial e físico, portanto -, inclui um plano simbólico. [...] Entendemos que a identidade ideológica-cultural e a representatividade política que especificam o espaço como regional são "construídas" pelo regionalismo, são fruto de seu trabalho de "criação e sustentação de determinados significados sociais" (p. 26). Dessa forma, a concepção de região respalda-se claramente no regionalismo, enquanto um processo social (id. ibid).

Uma genealogia histórica¹⁰ do Nordeste foi proposta por Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2011) na obra que se tornou provavelmente a mais consagrada sobre o tema dentro da ordem do discurso em que se localiza a literatura acadêmica brasileira. Embora o objetivo do autor seja, ao final, "dissolver" a região, tanto esse primeiro trabalho em específico quanto outras de suas produções¹¹ acabaram também por ajudar a legitimar o Nordeste, visto que é função epistêmica do campo de conhecimento da História – onde atua – produzir as narrativas em torno das construções e invenções dos territórios que se constituem, fundamentalmente, na instância de poder simbólico.

Albuquerque Jr. (2011, p. 342) destaca que grupos inicialmente dispersos (provincianos) se uniram em defesa de interesses em comuns, "em defesa do seu estado, em franco declínio econômico e político e, paulatinamente, alijado das benesses do Estado". As práticas regionalizantes que cita, portanto, passam a se cruzar com discursos políticos e culturais "que sedimentam a ideia de uma região Nordeste, que deixa de ser simplesmente a área seca do Norte, para se tornar uma identidade racial, econômica, social e cultural à parte".

¹⁰ O autor assume no texto o método genealógico proposto por Michel Foucault (1999) para entender como se constrói o temor do discurso, questionando a vontade da verdade e restituindo o discurso em seu caráter de acontecimento (aleatório), também suspendendo a soberania do significante – a partir dos princípios da inversão, descontinuidade, especificidade e exterioridade.

¹¹ Ver Albuquerque Jr. (2012; 2013).

Segundo o autor, o Nordeste é inventado por intelectuais associados às elites locais que são convocados a produzir “um saber, um conhecimento, que dessem à região fala e imagem”.

De modo muito resumido, o historiador divide sua principal obra em três partes: na primeira, aponta como se articularam sobretudo as elites políticas da região do Brasil previamente denominada de Norte no jogo de interesses do capital em torno da nação; na segunda, foca na produção que constrói discursivamente (desde a ordem jornalística, científica-sociológica, até as artes, através da literatura, música e artes plásticas) a visibilidade e dizibilidade do Nordeste; para, enfim, na terceira e última parte, apontar como outras produções também artísticas (teatro, cinema, etc.) tentaram criar outros sentidos para a região, mas acabando por operar na mesma lógica discursiva tradicionalista.

No primeiro capítulo, elenca “as transformações históricas que possibilitaram a emergência da ideia de Nordeste, desde a emergência do dispositivo das nacionalidades [...] passando por uma mudança na sensibilidade social em relação ao espaço”, culminando na “mudança de relação entre o olhar e espaço trazido pela modernidade e pela sociabilidade burguesa” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 46). Apresenta como o regionalismo se constitui a partir da produção jornalística da imprensa paulista, até chegar na retomada e possível resignificação que acontece por parte do que chama de elite política e intelectuais tradicionalistas/naturalistas, vinculados principalmente a uma classe mais alta das territorialidades do Norte.

No segundo capítulo, desenvolve a história por trás do surgimento do “novo” recorte espacial do país que rompe com a dicotomia Norte/Sul, passando a se instituir Nordeste. Surgindo no contexto dos discursos políticos dispersos dos representantes dos estados do Norte em torno de temas que sensibilizam a opinião pública para angariar recursos federais, “a elaboração da região se dá [...] no plano cultural, mais do que no político” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 46). Segundo o autor, são as obras sociológicas e artísticas de filhos de uma “elite regional” – Gilberto Freyre, José Américo de Almeida, José Lins do Rego, Rachel de Queiroz, Cícero Dias, Lula Cardoso Ayres etc. – que produzem o espaço da saudade¹².

¹² É como intitula o segundo capítulo da sua obra, no qual apresenta como, além de representantes políticos, diversos artistas da literatura, das artes plásticas, da música, do teatro e do cinema criaram obras que remetiam a um passado romântico sobre o Nordeste a partir, principalmente, das suas próprias vivências e memórias infante-juvenis às quais desejavam, de certo modo, retomar/retornar.

No terceiro capítulo, convoca a ideia de Nordeste e dos nordestinos sob uma perspectiva de valores associados ao grupo político (auto)concebido como de esquerda. Trata-se de uma tentativa de construir a região pelo avesso, numa “inversão das imagens e enunciados consagrados pela leitura conservadora e tradicionalista que dera origem à região [...] onde não mais se sonha com a volta ao passado, mas com a construção do futuro” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 46). Permanece, ainda, a negação da modernidade como reação ao sistema capitalista, cujo caráter revolucionário acaba por reforçar os valores reacionários estabelecidos pela produção “anterior”, que institui a região como lugar de falta, miséria e injustiça.

Embora o autor parta do objetivo geral de “dissolver” o Nordeste (e, por consequência, os nordestinos), acaba também, por operar na ordem discursiva da história, ao selecionar quais são os marcos (eventos, obras etc.) que constituem a região, inventando-a. Não necessariamente o espaço em sua dimensão física, que está enunciado em sua materialidade, mas toda a construção discursiva que amarra os efeitos de sentido que constroem a coerência narrativa em torno de ambas as categorias colocadas. Sua obra, ao selecionar o que faz e o que não faz parte do Nordeste, de maneira relativamente arbitrária, também delimita o que é e o que deixa de ser a região e seus habitantes.

Há, por exemplo, somente duas citações aos tropicalistas, na introdução e conclusão do trabalho, sempre apontando-os como atores que conseguiram “fugir” da visibilidade e dizibilidade que se construiu em torno da região. Se o objetivo é desmontar o Nordeste para construir um novo discurso mais plural em torno dele, por que não os incorporar também como marco instituinte? Em resposta crítica à sua obra, Vieira (2001) também chama a atenção para como os tropicalistas aparecem com maior destaque na tese do paraibano, evidenciando uma escolha consciente – e política, em seu sentido mais amplo – de omiti-los da obra comercial de maior circulação, o que ratifica esse jogo de poderes consciente.

A sua produção se constitui, epistemicamente, sob as operações que envolvem a história e o discurso¹³. Quanto ao primeiro, a partir principalmente do seu lugar de fala no contexto da ordem do discurso acadêmico, todo o texto – desde sua proposta embrionária –

¹³ Em crítica semelhante ao propósito de Cavalcanti (1988) em estudar o regionalismo como um fato social, Penna (1992, p. 36) aponta que o autor “está de certa forma contribuindo para reativá-lo, reelaborando-o dentro da perspectiva de toda uma vertente cultural nordestina - mais especificamente de toda uma produção formal regionalista que reforça a percepção da região como um conjunto ‘com perfil próprio’”. Sua produção, portanto, assim como a de Albuquerque Jr. (2011), “pelo lugar e papel dos intelectuais em nossa sociedade, contribui para a difusão desse ‘sentimento’”.

chama a atenção para que o Nordeste seja sempre pensado como invenção recente da história brasileira, como produto e produtor do regionalismo, filho reacionário da modernidade. E se é produção e produto, acontece essencialmente no discurso, seja na ordem mais óbvia da representação (como com as obras artísticas) ou na ordem política-administrativa, mas que também opera sob o poder simbólico dos enunciados.

Devemos nos debruçar, criticamente, sobre as formas como foram narrados os eventos históricos, não como uma representação verdadeira ou falsa do passado, mas como partícipe da invenção deste para nós. Narrativas que construíram um dado universo e uma memória, que continuam funcionando em nós e dirigindo nossos passos. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 347).

A questão que fica, portanto, é como essa dimensão histórica, que parece ainda mais simbólica do que a dimensão física – por estar mais associada a um plano “natural”¹⁴, na qual o enunciado do espaço define quem são as pessoas desse grupo –, opera na materialidade. Aqui, novamente, é importante não cair no equívoco de ainda “diminuir” o simbólico, como se fosse menor ou menos importante (com menos efeitos reais); quando, na verdade, é justamente a articulação da representação do real que cria a coerência do sentido da existência do Nordeste e dos nordestinos, como argumentei anteriormente. Trata-se, para além das cisões didáticas, de um jogo dialético contínuo.

Há, ainda, na operação entre a dimensão física e a dimensão histórica (ancorada na dimensão cultural, já adiantada na fala de Albuquerque Jr., mas que retomarei mais adiante), a disputa política que se concretiza na materialidade do capital econômico¹⁵. O registro historiográfico que aponta como a elite política regionalista do início do século XX utilizou de uma narrativa pautada no que há de mais natural (como o caso da seca) para conseguir, através da disputa simbólica (a invenção de um espaço físico pelo discurso), recursos

¹⁴ Bhabha (1992), ao explicar a questão do estereótipo na situação colonial, aponta que a característica significativa é mais facilmente fixada quando em estado "mais natural", como o corpo (ou partes dele), pele, modos de falar (sotaque), etc. Isso nos ajuda a pensar como, quando o simbólico está “mais próximo” de fatores supostamente naturais, soa mais razoável/coerente.

¹⁵ Bourdieu (1989) propõe entender a estrutura social da sociedade como um espaço (social e físico) dividido em vários campos (com também ramificações internas, regras e autonomias próprias) no qual há uma permanente situação de luta (já que o espaço é limitado) através dos repertórios de recursos que cada campo possui. Esses, conforme concepção weberiana, são os capitais (econômico, social, cultural e simbólico – embora todos, na leitura de Bourdieu, acabem sendo fundamentalmente simbólicos) que estão em jogo.

financeiros que os beneficiassem, é talvez um dos exemplos mais assertivos do modo como esse jogo complexo é produto e produtor das espacialidades vividas.

A resposta mais comum à pergunta “Por que você veio estudar na UFF?”¹⁶, feita no formulário desta pesquisa, tinha relação direta com uma ideia de projeto de vida – geralmente associado às oportunidades de trabalho que a migração poderia oferecer. Muitos dos sujeitos relataram que, como também foi o meu caso, nem sequer havia a opção do curso que gostariam de fazer nas universidades federais e/ou públicas das cidades (ou estados) onde moravam. Não há, portanto, como fingir que, por mais simbólica que seja a dimensão histórica do Nordeste, suas consequências não são sentidas e vividas pelos sujeitos – é um dos fatores fundamentais que ajuda a entender o fenômeno da migração no Brasil como fato social¹⁷.

A proposta de Bourdieu (1989) com a teoria dos campos/espacos pode nos ajudar aqui a pensar esse fenômeno em sua relação com o modo didático em que tentei elaborar as espacialidades e suas dimensões: para o autor, a sociedade deveria ser compreendida como um espaço (social e físico) dividido em vários campos com também divisões internas, em que cada campo tem autonomia e regras próprias, mas que dependem das relações com os outros campos. Estes são formados pela articulação de capitais (econômicos, sociais, culturais e simbólicos) que dispõem os sujeitos dentro de cada campo para poder influenciar a luta pelos espaços e campos onde estão inseridos.

O projeto da nação, como aponta o próprio Albuquerque Jr. (2011), é articulado majoritariamente por estratégias (no sentido de Certeau, 1995) das espacialidades simbólicas. Nesse sentido, no campo econômico – que é também disputado simbolicamente, conforme a teoria proposta por Bourdieu, 1989, e que fica ainda mais evidente neste caso devido à disputa travada pelas próprias elites da região -, destina-se capital para determinado polo espacial/regional (Sul) e não para outro (Norte). Esses efeitos, que são disputados fundamentalmente no jogo de poder simbólico, têm suas consequências evidenciadas nas espacialidades vividas por muito tempo (até os dias de hoje).

¹⁶ Além de projeto de vida – e aqui já vislumbro trabalhar a partir de Simmel (1973) e Velho (1994), outras respostas tinham relação também com um desejo de mudança, com a família (acompanhar mãe ou pai que migraram por causa também do trabalho), ou ainda com facilidade de acesso à universidade (para aqueles cuja migração se deu antes do ingresso na graduação).

¹⁷ A maioria das críticas à obra de Albuquerque Jr. (2011) caminham em direção à perspectiva do materialismo histórico, acusando o autor de ignorar ou até mesmo fugir de qualquer sinal de materialidade (SANTOS, 2019; LIMA, 2014; VIEIRA, 2001) para trabalhar a questão do Nordeste e do regionalismo.

Diversas produções acadêmicas (também artísticas, não menos importantes) abordam a questão dos migrantes nordestinos especialmente nos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde os dados institucionais apontavam como destinos mais populares. Maria Aparecida Silva e Marilda Menezes (2007) fazem um levantamento das principais questões sobre a questão específica da migração das áreas rurais para áreas urbanas, atravessada principalmente também pelo fenômeno da migração nordestina. Embora o contexto seja relativamente diferente, sobretudo nas condições dos operários, a motivação¹⁸ em busca de (melhores) oportunidades de vida para aqueles trabalhadores e esses estudantes é a mesma.

O que nos leva, enfim, à terceira e última dimensão das espacialidades simbólicas, a que – muito relutantemente, por falta talvez de termo melhor – convoquei como “cultural”. No sentido que proponho aqui, a cultura está, sim, estreitamente relacionada a uma visão antropológica do seu conceito (GEERTZ, 1989; LÉVI-STRAUSS, 1993; LARAIA, 2005), pensando-a como hábitos, comportamentos, modos de vida etc. de um determinado grupo. No entanto, tendo feito todas as considerações em torno das questões que envolvem as dimensões física e histórica do território, acredito que possa ser lida aqui com uma visão mais complexa da realidade, tendo em vista todas as construções e jogos de poder envolvidos.

Se a dimensão física e a dimensão histórica ajudam a amarrar as operações no domínio da política (pensando o jogo de capital do Estado-nação), é a dimensão cultural que constrói as narrativas necessárias para que essa articulação seja bem-sucedida. Nesse sentido, é interessante pensar também que ela permite um “retorno” ao pilar das espacialidades vividas que constituem o território, visto que as narrativas surgem não a partir de um vácuo no espaço-tempo, mas a partir das vivências e bagagens/repertórios pertencentes aos seus produtores¹⁹ – como assim fizeram os tradicionalistas das elites regionais, inventando o Nordeste pelas suas próprias lentes (dos latifúndios, senzalas, engenhos etc.).

¹⁸ Um estudo proposto por Oliveira e Jannuzzi (2005) em que investigam, por metodologia amostral, os motivos da migração no Brasil e o caso específico do "retorno" ao Nordeste, apontam a necessidade de acompanhar a família e a busca por trabalho como motivações mais importantes para a migração – sobretudo, no segundo, por homens nordestinos em direção a São Paulo.

¹⁹ Santos (2019, p. 455), em crítica à obra de Albuquerque Jr. (2011), coloca que as obras que esse aponta como responsáveis por inventar o Nordeste “[...] expressam, mesmo quando limitadas pelas posições de classe dos intelectuais por trás delas, a realidade social do Nordeste”. Ao citar uma passagem de Josué de Castro que ratifica que não são os produtores de conhecimento e/ou artísticos que criam os problemas (da seca, fome etc.) no Nordeste, defende que “[...] não é a consciência que determina o ser, mas o ser social que determina consciência, o discurso ideológico não pode ser separado da realidade material, nem tampouco dissociar as formas de comunicação de sua base material” (p. 456).

O que se chama hoje de "cultura nordestina" é um complexo cultural, historicamente datável. É fruto de uma criação político-cultural, que tende a diluir as próprias diversidades e heterogeneidades existentes neste espaço, em nome da defesa "de seus interesses e de sua cultura" regionais, contra o processo de diluição no nacional ou no internacional. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 351).

O autor chama a atenção para como áreas fisicamente tão distantes (e culturalmente tão diversas), “como Recôncavo Baiano, o litoral pernambucano e paraibano, o sertão cearense ou parte amazônica do Maranhão, passam a ser pensadas como uma unidade, desde geográfica, étnica, até cultural” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 351.). Essa unidade era tanto “politicamente defensiva em relação ao desprestígio em nível nacional” quanto “reivindicativa de parcelas permanentes de investimentos”, fazendo com que se reafirmasse (e se reafirme) uma “pseudo-unidade” e “pseudo-identidade” que apagasse o regional (suas diferenças), “do ponto de vista econômico, social e cultural”, da região.

O principal problema que acontece aqui é o esforço ativo pela homogeneização de um grupo bastante distinto, criando estereótipos operativos que instituem uma verdade e que “oblitera[m] a multiplicidade das imagens e das falas regionais, em nome de um feixe limitado de imagens e falas clichês, que são repetidas [...] pelos meios de comunicação, pelas artes, [...] pelos próprios habitantes de outras áreas do país e da própria região” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 344). E embora nosso foco seja especificamente no Nordeste e nos nordestinos, essa é uma problemática que envolve qualquer categoria discursiva responsável por nomear (ou representar) uma população.

Sejam latino-americanos, brasileiros, nordestinos, sergipanos, aracajuanos (ou até chegando nas instâncias de zonas e/ou bairros, como é comum no Rio de Janeiro), qualquer tentativa de personificação dos territórios para falar dos sujeitos que ali habitam vai ser sempre um problema, porque a língua em si é limitante. Por mais plural e diversificada que a propomos, uma vez que nossa operação de representar – no sentido semiológico – opera fundamentalmente na linguagem – em seu sentido mais amplo, também visual -, ela sempre condiz com um recorte. Esta região, para utilizar o termo de Bourdieu (1989), implica definir o que está dentro e o que está fora, ao tempo em que também significa.

Nesse sentido, a cultura se aproxima mais do que Hall (2016) propõe em sua tecitura de discussões e conceitos partir da leitura de diversos autores, sobretudo aqueles que aponta como responsáveis por uma virada linguística no campo dos Estudos Culturais – como Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure e o próprio Michel Foucault. O que provavelmente

esses autores não dão conta, fruto das suas próprias experiências de vida, é que mesmo a linguagem (no sentido de formas de ver, sentir e interpretar o mundo), é também um produto do mecanismo colonial. Outras perspectivas não têm a linguagem (no sentido que a concebemos²⁰) como constituinte básico de sua epistemologia.

1.2 O nordestino e a questão da identidade cultural

O próprio conceito com o qual estamos lidando, "identidade", é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas. (HALL, 2006, p. 8).

Neste primeiro capítulo, tento abordar quais são as implicações e consequências de se fazer uma pesquisa sobre nordestinos – ou seja, desnaturalizar qualquer premissa que esteja posta epistemicamente em torno da existência dessa categoria, que envolve tanto questões ligadas ao território quanto questões ligadas à identidade. Para isso, encaro o que significa ser – o que é ou o que faz um – nordestino, partindo da definição mais básica, na relação direta com a região: é nordestino quem nasce no Nordeste. A seção anterior, portanto, foi toda dedicada a pensar a relação entre sujeitos e territórios, argumentando que, sob o nosso ponto de vista, não há como pensar um sem o outro.

Pretendo, agora, direcionar o olhar para a questão dos sujeitos, a partir também de uma linha provocativa que deve servir para construir toda a discussão sobre essa categoria – novamente num diálogo reflexivo entre a visão de mundo que construí a partir das minhas próprias experiências de vida e os conceitos propostos por diversas autoras e autores. Assim como, tomando como referência inicial a concepção básica sobre nordestinos, busquei questionar retoricamente a constatação de sentidos e saberes que nos faz pensar os sujeitos como territorializados, provooco aqui a “necessidade” de se pensar os sujeitos como indissolúveis das suas concepções de identidade(s).

²⁰ Autoras de perspectivas de/anticoloniais como Linda Tuhiwai Smith (2008), Rita Segato (2012) e Silvia Cusicanqui (2011) explicam que o problema não está na dualidade (ou seja, na multiplicidade das coisas/dos seres), que existe/ia em várias outras perspectivas de povos indígenas/originários, mas no modo de operação binarista em que opera a lógica da colonialidade, conforme elaborarei com mais detalhes na próxima seção.

Em outras palavras: há sujeitos sem identidade(s)? Essa pergunta, que tomo como fio condutor desta seção, surge no mesmo contexto (ou nas mesmas circunstâncias) em que, na seção anterior, desenvolvi como se construiu a minha concepção em torno da questão do território. Ela é fruto da minha trajetória tanto acadêmica quanto de vida, em que uma certa atribuição de sentido compreendida como social / cultural estava em jogo. Certa vez, sendo tão atravessado por essa questão, numa aula ainda da graduação (cuja matéria já não me recordo, mas envolvia narrativa / memória / identidade), lembro de levantar em sala para a turma o questionamento: nós existimos fora do discurso²¹?

Esta é, sem dúvidas, uma pergunta extremamente complexa e delicada de ser respondida – principalmente neste texto. Coloco-a muito mais como uma provocação reflexiva do que como um embate teórico, embora mais adiante retome essa indagação principalmente a partir de alguns atravessamentos que constituíram a minha concepção em torno do que compreendo como colonialidade. Tendo argumentado, entretanto, a partir de Bourdieu (1989), que é impossível separar o real da representação do real, faz-se mais do que necessário desenvolver, mesmo que brevemente, pelo menos o que está por trás dessa pergunta (e não necessariamente a sua resposta, sob a minha perspectiva).

Desde muito cedo na vida carreguei comigo gentílicos que deveriam, talvez, de algum modo, localizar-me no contexto onde eu estava. Quando criança, obviamente não sabia nem que os termos “baiano”, “soteropolitano”, “sergipano” ou “aracajuano” se denominavam de tal forma, mas eu entendia o que eles significavam – ou ao menos tentavam significar. De modo muito simples, é uma atribuição ao seu local de origem – ou seja, é onde você nasceu, de onde você é, sua terra natal. No entanto, no impasse entre ter nascido em Salvador e crescido em Aracaju, essa atribuição mais simplista relacionada diretamente com *um* lugar já chamava a atenção para a problemática de que não seria tão bem definido assim.

Ser baiano / soteropolitano / sergipano / aracajuano significava mais do que simplesmente ter nascido na Bahia / em Salvador / em Sergipe / em Aracaju, mas estava atrelado – e talvez principalmente – a uma noção de baianidade / soteropolitanidade / sergipanidade / aracajuanidade. Para mim, era quase sempre sobre um modo de falar, ou seja, sobre o sotaque: é ele o demarcador primário (ou o idioma) que diz se você é de um lugar ou de outro. Depois, ou até mesmo paralelo a isso, há todo um consenso do que significaria ser

²¹ Utilizo o termo “discurso” aqui para tentar englobar os conceitos e discussões em torno das ideias de cultura em Hall (2016), destacando principalmente o caráter de relações de poder que o autor retoma a partir de Foucault (1999), inserindo-o no contexto da lógica da colonialidade como trabalhado por Linda Tuhiwai Smith (2008).

um ou outro: além do modo de falar, um modo de agir, um modo de comer, um modo de ser e viver²² – tudo isso dentro de uma caixinha de significados culturalmente reconhecíveis.

Quando saí do Nordeste para estudar no Sudeste, eu passei de baiano / soteropolitano / sergipano / aracajuano para simplesmente nordestino. A situação era a mesma: deixar um lugar que você – ou os outros – consideram como seu lugar de origem para um outro lugar onde você – ou os outros – não consideram seu lugar de origem. Mais uma vez, tudo isso numa operação complexa do que seria assumir para si, mas principalmente a partir da interpretação dos outros, um modo de viver e estar no mundo que se encaixasse em algumas dessas categorias. Ou seja, é sobre pensar a palavra “ser” (baiano, sergipano etc.) como um tempo verbal que opera tanto na fixação quanto no reconhecimento.

Todo esse complexo contexto social / cultural sempre me pareceu tão forte que ficaria difícil responder às duas perguntas que propus de modo negativo, mas hoje – a partir de todas as vivências, leituras e aprendizados – que também me constituíram, minha resposta mudou. Sim, os sujeitos podem ser pensados para além de suas identidades e sim, nós também podemos existir fora do discurso. Assim como o território existe em sua materialidade (no contexto que evoquei como espacialidades vividas), a nossa existência enquanto sujeitos também “existe” no “mundo real”, para além do simbólico²³. Esse é o ponto de partida que proponho para iniciar essa discussão, que também tenta seguir certo caráter didático.

Talvez a minha escolha de palavras aqui cause certo incômodo e até desconforto, podendo meu argumento ser interpretado como uma armadilha essencialista. Quando me refiro a “identidade” e “discurso”, estou assumindo os conceitos de alguns autores que já mencionei anteriormente, sobretudo Hall (2006) e Foucault (1999). Esses pensadores estão inseridos e se baseiam, como requerimento da sua própria ordem discursiva, na tradição ocidental (e moderna) epistemológica que criou, desenvolveu e deu legitimidade às chamadas Ciências Sociais – Filosofia, Sociologia, Antropologia, História etc. – num contexto de formação histórica de sujeitos bastante específicos.

²² Aqui, mais uma vez, vale recorrer ao conceito de *habitus* proposto por Bourdieu (2004) como aqueles "sistemas de posições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes [...] que podem ser objetivamente 'reguladas' e 'regulares' [...], objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las".

²³ No capítulo anterior, argumentei veementemente, sobretudo a partir de Bourdieu (1989), que não há como pensar o real sem a representação do real – ou seja, somos e estamos sempre atravessados pelo simbólico. O que pretendo chamar a atenção nesta seção é para o fato de que esse simbólico (ou esse discurso) o qual nos permite a interpretação de sentidos do mundo (e de nós mesmos) é uma das epistemologias possíveis de existência, conforme tentarei explicar adiante.

A minha intenção aqui não é de forma alguma negar ou invalidar seus argumentos, mas, como indicam eles mesmos, localizar as suas discussões, conceitos e teorias num contexto histórico bem antigo que institui uma visão de mundo sobre o tempo que condiciona todo o nosso pensamento moderno ocidental. Essa episteme que coloca o tempo num plano de linearidade estabelece marcos temporais para toda a história da humanidade, embora localizada num contexto específico da Europa, mas com a pretensão universalizante (ENNE, 2020). Um dos tempos “primórdios” da humanidade, portanto, seria a época chamada de Antiguidade, que tem como marco fundador a “invenção” da escrita pelos gregos.

Dois valores fundamentais para esse “início” da civilização humana são a racionalidade e o antropocentrismo (o homem no centro), que vão ajudar a construir toda a base que sustenta o pensamento moderno, inclusive as disciplinas de campos do saber que se tornarão propositivas a pensar os sujeitos e as sociedades. Trata-se, portanto, de uma longa tradição epistemológica estabelecida arbitrariamente como única visão de mundo possível (de ver, ser e estar no mundo) – ou pelo menos a mais legítima. A escrita²⁴ e, principalmente, a racionalidade, tornam-se historicamente, os referenciais epistêmicos nos quais serão construído todo o saber científico e social da tradição moderna eurocêntrica.

Discutindo as questões de pesquisa que envolvem a epistemologia Maori, Linda Tuhiwai Smith (2008, p. 170, tradução minha)²⁵ denuncia que “a racionalidade na tradição ocidental permitiu que o conhecimento fosse produzido e articulado de modo científico ‘superior’”. Ou seja, conforme a colonização europeia foi se propagando ao redor do mundo, “noções de racionalidade e conceitualizações de conhecimento” foram colocadas como referencial básico (ou primário) para se constituir o que é ou não é primitivo. Esse projeto, o qual me refiro como colonialidade, seria, portanto, o responsável por (tentar) exterminar outras visões de mundo e modos de existir no mundo, em suas diversas camadas.

Os conceitos de espaço, tempo, oralidade, morte e natureza, por exemplo, para algumas perspectivas indígenas e afrodiaspóricas são fundamentalmente diferentes daqueles que concebemos enquanto sujeitos (e, aqui, especificamente, pesquisador) cuja vivência está

²⁴ A linguagem, em seu sentido mais amplo, também se torna central para esse projeto, como denuncia Fanon (2008) quanto à questão do colonialismo epistemológico, em que todo idioma é também um modo de pensar – ou seja, ao estabelecer um referencial epistêmico para a interpretação do mundo, há também um epistemicídio dos povos indígenas e povos de África.

²⁵ Tradução da original: “*Rationality in the Western tradition enabled knowledge to be produced and articulated in a scientific and 'superior' way. As Europeans began to explore and colonize other parts of the world, notions of rationality and conceptualizations of knowledge became the 'convenient tool for dismissing from serious comparison with Western forms of thought those forms of "primitive" thought which were being encountered*”.

localizada e conduzida no contexto desse projeto. Não se trataria, a meu ver, de “significar” outros conceitos, porque o principal problema de sua constituinte está no referencial da nossa própria linguagem (enquanto sistema de comunicação inteligível)²⁶, que tem a racionalidade – e, em seu caráter mais complexo, a lógica binária – como seu tradutor primário. Smith (2003, p. 86, tradução minha) apresenta essa problemática citando, por exemplo, a noção de espiritualidade:

Os argumentos de diferentes pessoas indígenas baseados em relacionamentos espirituais com o universo, com a paisagem e com as pedras, rochas, insetos e outras coisas, vistas e não vistas, têm sido argumentos difíceis para os sistemas de conhecimento ocidentais lidarem ou aceitarem. Esses argumentos dão uma indicação parcial das diferentes visões de mundo e medidas alternativas de conhecer, e de ser, que ainda permanecem no mundo indígena. Os valores, as atitudes, os conceitos e a linguagem incorporada em nossas crenças quanto à espiritualidade representam, em muitos casos, os contrastes mais evidentes e marca de diferenciação entre pessoas indígenas e o Ocidente.²⁷

É nesse sentido que compreendo e aciono o que concebemos enquanto “identidade” e “discurso” (e tudo que envolveria a discussão em torno também da representação, do mundo simbólico etc.), localizando-o não somente enquanto teoria epistemológica herdeira de um projeto iluminista colonialista, mas também como modos de interpretar o mundo social²⁸. Também não necessariamente negando que esse é o contexto no qual estamos inseridos, mas reconhecendo que há outras maneiras de ser, estar, viver, vivenciar e interpretar a vida que não coloca a racionalidade (e seus frutos) como base, mas cuja existência (e persistência) dessas outras epistemologias rompem e desmontam seu projeto como bem-sucedido.

Talvez um dos pilares mais básicos da nossa existência enquanto seres humanos seja a relação que criamos e desenvolvemos para com o espaço natural que habitamos, mas que acaba ou sendo desprezado de uma reflexão mais crítica (tomado como natural) ou sendo

²⁶ Sodré (2006) também vai falar da questão do sensível nas tradições afrodiáspóricas, por exemplo, sempre visto sob a perspectiva racional acadêmica da tradição moderna como algo “místico”.

²⁷ Tradução da original: “*The arguments of different indigenous peoples based on spiritual relationships to the universe, to the landscape and to stones, rocks, insects and other things, seen and unseen, have been difficult arguments for Western systems of knowledge to deal with or accept. These arguments give a partial indication of the different world views and alternative ways of coming to know, and of being, which still endure within the indigenous world. [...] The values, attitudes, concepts and language embedded in beliefs about spirituality represent, in many cases, the clearest contrasts and mark of difference between indigenous peoples and the West.*”

²⁸ Não considero outros modos de viver de perspectivas indígenas ou afrodiáspóricas como somente “outros” sistemas ou jogos de classificação/representação porque seria permanecer dentro da lógica colonial cujo referencial epistemicida exterminou (ou tentou exterminar) essas visões e vivências.

conscientemente colocado numa posição hierárquica de evolucionismo cultural (em que o que está associado à natureza é posto como inferior nas relações de poder). Novamente, perspectivas indígenas e afrodiáspóricas propõem epistemologias de existências às quais não são necessariamente atravessadas pelo simbólico como conhecemos, como ratifica Krenak (2020, p. 72): “muitos povos, de diferentes matrizes culturais têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela”.

São essas noções de vida que nos lembram como podem existir outros modos de sobrevivência, cujas perspectivas e práticas podem ser (e involuntariamente são) adaptadas até mesmo ao nosso cotidiano completamente atravessado pelos nossos esquemas mentais (BOURDIEU, 1989). O que estou tentando chamar a atenção é que, por mais duro e rígido que o simbólico seja (em que até o que há de “mais interno” em nós é pautado sob seus moldes), há vida para além de suas restrições, cuja própria empiricidade do ser provoca suas disrupções porque escancara seu caráter limitante²⁹ – é o caso, por exemplo, das identidades que “não encaixam”³⁰, transgredindo as normas e provocando rupturas.

Nesse sentido, fica evidente para mim como existe uma tentativa permanente de captura do jogo complexo do nosso estar no mundo – que é múltiplo, plural, vivo, desconcertante etc. – pelo projeto da colonialidade, que cria as identidades (em seu sentido mais amplo) a partir do encontro com o outro / com o diferente dentro de um contexto histórico da modernidade ocidental³¹. Tomo aqui o termo colonialidade não somente em seu sentido acadêmico, como proposto por autores e autores das correntes proclamadas

²⁹ Autores como o próprio Tomaz Tadeu da Silva (2014), a partir de Jaques Derrida, aponta para o caráter deslizante da língua; complexificando um pouco mais dessa discussão, Anzaldúa (1987) já denuncia o binarismo das identidades ao propor a consciência mestiça.

³⁰ São identidades que possuem problemas de enquadramento dentro da lógica binária da colonialidade que desenvolverei mais adiante.

³¹ Compreendo aqui a modernidade ocidental conforme descrição didática proposta por Hall (2006), mas também por Enne (2020) como um longo processo histórico - também chamado de “idade moderna” - que data do século XII ao século XX, tendo como principais marcos: ascensão da burguesia; o início da expansão marítima; o Renascimento; as grandes navegações do século XV/XVI; a invenção da imprensa; a Reforma Protestante; a Revolução Industrial; o Iluminismo e a Revolução Francesa; a formação estado moderno-nacional; a expansão da ideia do indivíduo; a consolidação das metrópoles e cultura de massa. Todo esse processo culminando, como já mencionei anteriormente, num espírito de tempo acelerado e intensificado a partir da segunda metade do século XX, o que alguns autores chamam de “modernidade tardia” ou “pós-modernidade”. É nesse momento que há a afirmação da mídia como um enorme sistema discursivo de representação, assumindo um papel decisivo nos eventos do século XX e XXI, tornando-se assim um agente central da modernidade.

pós/de(s)/anticoloniais (QUINTERO et al., 2019), mas como projeto de mundo denunciado por ativistas e resistências sobretudo das perspectivas indígenas³².

As identidades sociais (ou culturais) são, fundamentalmente, fruto da epistemologia colonial³³ em que alguns fatores são fundamentais para a sua concepção básica: 1) elas nascem do encontro, tanto histórica quanto culturalmente; 2) hierarquizam os sujeitos, pois operam na lógica básica do binarismo que constitui a linguagem racional ocidental; 3) são impulsionadas pela modernidade, quando há um aumento no fluxo de trocas e migrações entre as populações e; 4) são, no fim das contas, produtos linguísticos (ou simbólicos, no sentido de Bourdieu), visto que operam no/com o discurso. Tentarei, então, em diálogo com conceitos e autoras(es), desenvolver um pouco melhor cada um desses fatores.

Há duas visões relativamente distintas (mas complementares) que chamam a minha atenção para a construção da identidade a partir do encontro (ou da diferença): novamente, as perspectivas indígenas e afrodiáspóricas; e a episteme pós-moderna (ou pós-colonial) tomada pelos próprios Estudos Culturais. De modo muito simples, a primeira se refere à história da colonização em Abya Yala (ou nas Américas, seguindo a lógica colonial) e em África, quando os sujeitos do que se tornou a Europa entraram em contato pela primeira vez com pessoas que não eram nada semelhantes a eles (em vários sentidos – inclusive como visão de mundo e modo de vivenciar o mundo, ou seja, epistemologicamente).

Não é o meu intuito, entretanto, tomar esse “encontro” genocida como mito fundador da humanidade, mas aqui estou chamando a atenção para como as identidades são construídas dentro de um contexto em que o caráter migratório (ou de encontro) é fundamental. Ainda assim, essa justificativa em cima do nomadismo não é suficiente para explicar por que as

³² De modo muito simplificado (pois há controvérsias e discordâncias internas em todas elas), a corrente denominada “pós-colonial” denuncia a continuidade da colonização e do imperialismo pós-independência principalmente a partir das discussões em torno do orientalismo (com forte presença de autores indianos e norte-africanos) na década de 50/60; já os decoloniais reconhecem essas sequelas mas pretendem escancará-las no contexto da América Latina no projeto da modernidade na década de 70/80/90, elegendo a questão da raça como fundamental para as discussões; já o que concebo enquanto pensamento anticolonial coloca epistemologias ancestrais indígenas como fundamento para uma práxis que se torna teoria, que não pode ser localizada no tempo (não possui marco temporal) porque seria assumir uma noção colonial de tempo. Ao tentar seguir em direção a uma perspectiva anticolonial, reconheço todos os embates apontados por as duas primeiras correntes, mas tomo como noções epistemológicas mais atuantes sobretudo aquelas propostas por perspectivas indígenas (MUNIHIN, 2020).

³³ Não é o meu intuito, novamente, cair num essencialismo ou até determinismo que possa dar a entender que não há identidades, posições de sujeitos, hierarquias e classificações nas perspectivas e epistemologias indígenas, mas evidenciar seu caráter de produto da epistemologia colonial, sustentado nos pilares da racionalidade e do binarismo. Compreendo aqui a identidade como um conceito baseado numa concepção de mundo sustentado pelo projeto da colonialidade.

identidades foram concebidas dessa forma, visto que essa não era uma prática exclusiva dos europeus. O que está no cerne dessa lógica é uma tentativa constante de hierarquização dos sujeitos, conforme tentarei explicar no segundo fator – antes disso, entretanto, vale ainda pontuar a segunda visão que complementa essa questão do encontro.

Essa está no que vários autores trabalham – como Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2013), Gloria Anzaldúa (1987) e o próprio Frantz Fanon (2008) – sobre o encontro colonial como uma ferida exposta pelas diásporas. Enquanto os dois primeiros talvez dediquem maiores esforços a pensar especificamente a identidade em sua concepção cultural (ligadas às culturas nacionais ou até étnicas, embora Hall também dedique parte do trabalho a pensar raça e negritude, e também cite discretamente questões de gêneros), as duas últimas colocam em evidência a construção das identidades para além do contexto das nações (em termos de racialidade) – expandindo, assim, as epistemes desse produto colonial.

É nesse contexto, por exemplo, que Tomaz Tadeu da Silva (2014) propõe uma perspectiva para se pensar as identidades a partir da diferença, ou seja, voltando o olhar não para a noção mais comum de identificação como aquilo que aproxima ou se dá pelas semelhanças de um grupo, mas justamente naquilo que os difere de outros grupos. Para isso, tomando também algumas leituras do que Hall (2014) propõe, evoca as proposições de autores como Jacques Derrida e Ferdinand Saussure³⁴ nas quais a língua funciona como um sistema classificatório que se constitui pelo que “não é” em vez do que “se é”, todos operando epistemicamente dentro do projeto da colonialidade.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. [...] se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. [...] Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam as relações de poder. [...] As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2014, p. 82).

³⁴ Hall (2006; 2016) aponta que há uma “virada linguística” nas Ciências Sociais e Estudos Culturais em que autores como Michel Foucault e Jacques Lacan, além do próprio Jacques Derrida, atualizam a abordagem demasiadamente (ou exclusivamente) linguística proposta por Ferdinand Saussure, historicizando e conscientizando a linguagem.

As identidades sociais/culturais, portanto, mais do que em seu caráter essencialista de uma suposta união/unidade, operam principalmente na e para hierarquização dos sujeitos – justamente o segundo fator que elenquei para a constituição de sua epistemologia colonial. Isso não quer dizer, entretanto, que essas identidades serão sempre colocadas como inferior, mas que o projeto que elas configuram exige uma cisão majoritariamente binária entre os indivíduos para que seja estabelecida uma ordem de poder entre o que é e o que não é o padrão. Em outras palavras, ao criar “o outro”, ela também está criando a si mesma, como ponto de partida para a pluralidade de sentidos que se desenvolve.

No caso das nacionalidades enquanto identidades culturais, esse jogo hierárquico se torna um pouco mais complexo devido à pluralidade de países que nascem nos últimos séculos. Ainda assim, retornando aos perspectivismos indígenas e afrodiaspóricos, todos os projetos de culturas nacionais funcionam justamente na tentativa de apagar quaisquer resquícios de uma resistência epistemológica de povos originários. Ou seja, o significante que “diferencia” as diversas culturas nacionais³⁵ – que existem na prática por terem o mínimo de espacialidade vivida – nada mais é do que uma cortina de fumaça que ainda opera na lógica da hierarquização histórica que constitui a colonialidade.

Todo esse contexto é fruto, produto ou simplesmente intensificado pelo projeto da modernidade, como diversos autores trabalham sob diversas perspectivas: Simmel (1987) para pensar as mudanças do campo à cidade num novo espírito do tempo; Deleuze e Guattari (2008) quanto às verdades absolutas/totalizantes da ciência e razão iluminista e posterior contestação das metanarrativas fundadoras da denominada pós-modernidade; Milton Santos (1998), em diálogo com Giddens (1991), para pensar a globalização; Paul Gilroy (2008), com o Atlântico Negro das culturas negras nas diásporas africanas; e os próprios Hall (2006) e Albuquerque Jr. (2011), quanto às questões das identidades e culturas nacionais.

O que todos esses autores têm em comum é a máxima de que, nos últimos dois séculos (ou seja, é um fenômeno bastante recente, para que não percamos de vista como isso nos afeta também na contemporaneidade), há uma circulação de fluxos no mundo como jamais vista na história do planeta Terra. É importante reconhecer que o que evoco aqui como

³⁵ De certo modo, não só as culturas nacionais, mas também as identidades raciais e de gênero, cujo critério se estabelece pela diferença, colocando todos os sujeitos sob um mesmo teto, a partir de um critério estabelecido pela própria lógica da colonialidade (a produção biológica) que não permite, simbolicamente, uma pluralidade para além do binarismo homem / mulher, branco / negro, etc.

modernidade é um complexo inclusive epistêmico trabalhado a milhares de mãos³⁶, e que talvez precisaria aqui de um desenvolvimento mais aprofundado. Trago esse conceito, assumindo o risco de simplificá-la, em seu sentido mais amplo, como “terremoto epistemológico” do projeto da colonialidade.

Precisamos vincular as discussões sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente "estabelecido" de muitas populações e culturas: os processos de globalização, os quais, eu argumentaria, coincidem com a modernidade (HALL, 1996), e os processos de migração forçada (ou "livre") que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial. As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos (HALL, 2014, p. 108-109).

Todos esses fatores, portanto, precisam ser amarrados pelo quarto e último fator que elenquei, visto que ele é a base epistemológica da situação colonial – e que alguns autores chamariam de cultura, outros de linguagem/discurso etc. Trata-se, sim, da arena de disputas pelo poder de significar no sentido que Hall (1997), Bhabha (1998), Bakhtin (1983), e, de certo modo, até Certeau (1995), argumentam. No entanto, como este último lembra em diálogo com Deleuze e Guattari (2008), a partir do momento que o instituído se apodera da cultura e fecha o sentido no rígido/duro (no molar), ela perde sua essência em torno do campo de possibilidades pelo deslizamento, transformação etc.

É por isso que é extremamente difícil “vencer” essa disputa quando todo o nosso *modus operandi* ainda está dentro da lógica epistemológica colonial pautada na linguagem – porque esta como conhecemos, e como citei anteriormente, evoca uma diferença que esmaga a dualidade em prol do binarismo³⁷. O que reforça, entretanto, o argumento que tenho elaborado sobretudo a partir de Bourdieu (1989) em torno da força do simbólico na nossa sociedade, visto que esse complexo de sentidos (em disputa na linguagem) não está somente

³⁶ O que se pode conferir em comum nos trabalhos de vários autores é que há mudanças significativas que serão denominadas – e trabalhadas – de diferentes formas: alargamento, adensamento, ruptura, complexificação etc., culminando em conceitos como “pós-modernidade” ou “modernidade tardia” (ENNE, 2020).

³⁷ Como mencionei no capítulo anterior, a dualidade é uma característica comum em perspectivas indígenas, por exemplo, em que o “dual” não é do dois (ou um ou outro), mas do múltiplo constituído fundamentalmente sobre outra epistemologia ancestral; sob a perspectiva afrodiaspórica, poderia também citar a ideia de encruzilhada, em que não se trata de em que Exú é potência do sentido aberto, indeterminado, constituída sob a perspectiva epistemológica do tempo espiralar, que rompe com a tradição moderna ocidental (MARTINS, 2002).

posto num nível que poderia facilmente ser visto como menor por se constituir no discurso, mas justamente por ser do discurso que se torna epistemologicamente nossa natureza.

A diferença entre dualidade e binarismo é importante pois explica que o problema não é necessariamente a diferença, mas o modo como a diferença é criada, como explica Rita Segato (2012, p. 122-123): “de acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal”. Como consequência, “qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiossincrasias”. A colonialidade, portanto, é do binário, não do dual:

O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos; os cruzamentos, encontros e encruzilhadas das tantas formas de transgeneridade constatadas nos mundos não interferidos ou somente parcialmente interferidos pela estrutura da colonialidade. (SEGATO, 2012, p. 123).

A autora explica que “enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa”. Diferente da dualidade, portanto, nesse contexto da estrutura binária (que é onde estamos inserido e localizados enquanto indivíduos), “quando um desses termos se torna ‘universal’, [...] o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo”. O binarismo, portanto, é “próprio do Um da colonial / modernidade, [e] resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente” (SEGATO, 2012, p. 123).

Essa noção crítica ao binarismo enquanto episteme colonial também já se encontrada em outras discussões sobretudo nas teorias *queer*/de gênero em intersecção com as perspectivas e ativismos indígenas, como discute Qwo-Li Driskill (2010) sobre a formulação de *two-spirit* como categoria analítica decolonial para desafiar a dominação e as noções heteropatriarcaias, os binarismos de gêneros e o policiamento de corpos sexualizados e colocados em concepção de gênero. O termo, ainda na lógica limitante da colonialidade (porque sua explicação segue a lógica binária), indicaria basicamente a presença do espírito tanto feminino como masculino em uma pessoa.

Esperar por uma mudança efetiva exigiria, como aponta os perspectivismos indígenas, não somente uma “virada de mesa”, mas um extermínio completo de qualquer objeto colocado à nossa frente porque, no fim das contas, ele ainda será produto da colonialidade. Não precisaríamos sequer ir “tão longe”, visto que, como coloquei, alguns autores já apontam para essa problemática, inclusive o próprio Hall (2016, p. 215) ao falar da tentativa de transformação dos estereótipos através de uma possível inversão ou subversão que ratifica a prisão da alteridade estereotípica: “a mudança pode ser um progresso [...] mas o novo quadro não escapa das contradições da estrutura binária da estereotipagem racial”.

Os projetos das identidades (sejam culturais, nas nacionalidades; ou sociais, nos argumentos de raça, gênero etc.) precisam ser sempre localizados nesse contexto de produção ativa da diferença binária. Essas produções se entrelaçam também na complexidade do jogo de poderes em que se constroem as identidades, visto que as propostas de culturas nacionais (ou regionais) buscam uma unidade/semelhança para efetivamente apagar as diferenças e conflitos já existentes na produção de sentidos e significados em torno de fatores como raça e gênero³⁸. Todos os significantes envolvidos, biológicos ou espaciais, operam sob a mesma lógica (embora a complexidade das suas produções se diferencie).

Retomando, portanto, a pergunta que foi levantada para guiar a reflexão proposta sobre sujeitos e suas identidades, argumento que sim, podemos – e devemos almejar – viver fora do discurso, no sentido desse projeto encompassador da colonialidade que diminui a nossa existência ao binário. No entanto, para a temática e objeto que se coloca nessa pesquisa, a identidade nordestina, não há como enquadrá-lo sob essa perspectiva. O que nos coube aqui, entretanto, foi uma tentativa de chamar a atenção para esse projeto, que se escancara nas identidades nacionais, mas que muitas vezes passa despercebido em suas outras concepções sociais e culturais, neste caso especificamente quanto ao recorte regional.

Nesse sentido, este trabalho também coloca à prova o próprio conceito de identidade, “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea” (HALL, 2006, p. 8). Essa categoria polissêmica que se tornou, assim como a noção de cultura, uma das epistemes de maior interesse da produção acadêmica nas últimas décadas, acaba por muitas vezes ser tomada em si mesma como referência

³⁸ É importante, aqui, não cair num reducionismo de pensar que também raça e gênero são construções essencialmente identitárias, visto que marcam todos os critérios que elenquei, sendo fruto do encontro com “o outro” que hierarquiza os sujeitos para produzir, com certa intensificação na modernidade, uma construção simbólica referente a um grupo de seres humanos. Fundamentalmente, trata-se de uma construção classificatória da diferença pelo binário.

mínima de interpretação de mundo. O que tentamos argumentar aqui é que essa é uma das possíveis maneiras de existência e sobrevivência, ainda fruto de uma lógica colonial que se sustenta no e pelo discurso, que, mesmo deslizante (SILVA, 2014), ainda de-fine.

E da mesma maneira que o simbólico retorna ao vivido nas espacialidades do território, argumento também que toda essa complexa maquinaria discursiva retorna à materialidade dos sujeitos justamente no encontro entre os indivíduos – o que, mais uma vez, explica o fato de a migração ser a instância que atravessa todos os fatores que propus. Todo o aparato simbólico que constitui a nossa formação cultural (ou linguística, discursiva etc.) se concretiza nas nossas interações cotidianas, em que fazemos a nossa própria leitura de mundo a partir do que compreendemos enquanto realidade. Ou seja, mais uma vez, a representação do real se torna o próprio real.

Fazer uma pesquisa sobre nordestinos envolve carregar todo esse sistema de representação – ou maquinaria imagética-discursiva, para utilizar o termo do responsável por conter todos esses sentidos – em torno do que se inventou como identidade nordestina. É admitir, sobretudo na instância da representação, certo (des)conforto com a homogeneização/generalização de um grupo de pessoas extremamente diverso, cujas identidades são múltiplas (HALL, 2006) e se constroem na interação com os outros (SILVA, 2014; GOFFMAN, 2014), mas também fazem parte de um sistema bem definido de classificação epistêmica apreendido (preso na e compreendido pela) linguagem.

É nesse contexto e sob esse arcabouço teórico que este trabalho se localiza, ciente de que faz parte de um projeto de existência que se funda como único possível, criando seus marcos e parâmetros para constituir-se enquanto tal (SMITH, 2008). Entendendo a sociedade e os sujeitos sociais como agentes, produtores e produtos de uma malha simbólica com teias de significados (GEERTZ, 1989) que entrelaçam o mundo material e complexificam os nossos modos de ser, ver, saber e agir. O Nordeste é essa categoria discursiva constituída em si própria como identidade e representação, mas cuja materialidade dos territórios e dos sujeitos dificulta a sua compreensão e apreensão.

2 COMO DEFINIR “NORDESTINOS”?

*Por ser de lá
Na certa por isso mesmo
Não gosto de cama mole
Não sei comer sem torresmo
Eu quase não falo
Eu quase não sei de nada
Sou como rês desgarrada
Nessa multidão boiada caminhando a esmo*
“Lamento Sertanejo”, Gilberto Gil

Uma vez que assumimos a tradição epistemológica da modernidade ocidental para localizar a temática sobre a qual nos debruçamos, admitindo o Nordeste enquanto categoria simbólica que deságua na materialidade dos territórios e dos sujeitos, seguimos em direção ao que é tanto objetivo quanto também constituinte desta pesquisa. A pergunta que ainda nos cerca é: como podemos definir “nordestinos” para uma pesquisa com nordestinos – em que o processo metodológico envolve validar esse critério com base na mais simples associação de território de nascença – e sobre nordestinos – em que suas próprias conceituações sobre essa categoria nos interessa para pensar essa identidade?

Conforme apresentamos em outro trabalho (MEIRELLES, 2021), o próprio processo metodológico encontrou percalços que provocaram essa reflexão: ao solicitar os dados da UFF, como a universidade confere o estado da qual o estudante é proveniente, pela filiação de nascença, moradia ou formação escolar?; no levantamento feito via formulário on-line, por que pessoas que nasceram em estados fora da região Nordeste se sentiram convocadas a respondê-lo? Como a migração interestadual complica essa definição que, no discurso, parece tão simples? Haveria, então, outros modos mais razoáveis de propor uma definição para “nordestinos” que não se limite a um critério geográfico?

É evidente que há mais do que esse simples critério associado ao que se concebe como “nordestinos” no circuito cultural brasileiro, sendo o trabalho da representação (HALL, 2016) fundamental para que outros sentidos sejam associados a essa definição. Maura Penna (1992, p. 71), também pensando o que faz ser nordestino, argumenta que as lutas de classificações relativas às identidades são “a respeito da significação e organização do mundo”, em que “as representações de identidade contribuem para formar e desfazer os grupos, enquanto dependem, por outro lado, das relações de força que se estabelecem entre eles, nas práticas que cotidianamente os põem em contato e os confrontam”.

Fazer uma pesquisa sobre nordestinos, portanto, envolve carregar todo esse sistema de representação – ou maquinaria imagética-discursiva, para utilizar o mesmo termo de Albuquerque Jr. (2011) – em torno do que se inventou como identidade nordestina. É admitir, sobretudo na instância da representação, certo (des)conforto com a homogeneização e generalização de um grupo de pessoas extremamente diverso, cujas identidades são múltiplas (HALL, 2006) e se constroem na interação com os outros (SILVA, 2014; GOFFMAN, 2014), mas também fazem parte de um sistema bem definido de classificação epistêmica apreendido (preso na e compreendido pela) linguagem.

Este capítulo, ao mesmo tempo em que apresenta os sujeitos nordestinos que compõem este trabalho, também tenta avançar em direção a uma proposta de “conceituação” dessa categoria discursiva a partir das perspectivas daqueles que a assumem. Na primeira seção, elencamos os dados levantados no primeiro momento metodológico da pesquisa, com as informações da UFF e do formulário, para então introduzir os sujeitos entrevistados; na segunda, propomos três concepções mais comuns para definir o que são ou o que faz um nordestino, mostrando que há questões muito mais complexas do que o simples lugar de origem na própria percepção desses sujeitos.

2.1 Nordestinos na Universidade Federal Fluminense

Quem ou quantos são os nordestinos na Universidade Federal Fluminense? Este foi o ponto de partida do trabalho de campo desta pesquisa, a aquisição dos dados duros, com a finalidade de apresentar algumas informações básicas sobre esse grupo para ilustrar a sua presença na universidade sudestina. Esse levantamento, cujos resultados serão apresentados logo a seguir, foi realizado através de duas instâncias complementares: 1) de dados fornecidos pela própria instituição através da Pró-Reitoria de Graduação (Prograd) e da Coordenação de Seleção Acadêmica (COSEAC) e; 2) de um formulário on-line divulgado nas mídias sociais direcionado aos nordestinos da UFF³⁹.

De acordo com os dados da universidade, havia, no período em que foi feita a requisição, em agosto/2019, 634 alunos do Nordeste, mais que o dobro do número de alunos das outras regiões como Centro-Oeste (293), Sul (275) e Norte (174). Embora estudantes do próprio Sudeste ainda sejam a grande maioria (3.479, contando apenas São Paulo, Minas

³⁹ Mais detalhes sobre esse processo estão disponíveis na seção da metodologia.

Gerais e Espírito Santo – sem contabilizar os próprios fluminenses), é notável a ampla presença de nordestinos na Universidade Federal Fluminense, representando a maior parcela entre aqueles migrantes. Ou seja, de certo modo, quando pensamos em “migrantes” na UFF, ou até mesmo no Rio de Janeiro, geralmente associamos a nordestinos⁴⁰.

Ainda a partir dos dados oficiais da instituição, descobrimos também que, desses 634 estudantes, 429 (68%) ingressaram por ampla concorrência e/ou transferência/mobilidade, e 205 (32%) por ações afirmativas – distribuídos em 71 cursos (Tabela 1.2). A Bahia é o estado de origem de 185 (29%) desses estudantes, seguida do Ceará com 95 (15%) e Pernambuco com 85 (13%) – ou seja, só esses três estados concentram mais de 50% dos migrantes nordestinos na graduação da universidade. Há ainda 73 alunos de Alagoas (12%), 68 (11%) do Rio Grande do Norte, 48 (8%) da Paraíba, 46 (7%) do Maranhão, 26 (4%) de Sergipe e 8 (1%) do Piauí.

Tabela 2.2: Número de alunos do Nordeste por curso segundo a UFF

Curso	Nº de alunos
Letras	29
Pedagogia	22
Ciências Biológicas, Cinema e Audiovisual, Direito, Serviço Social	21
Geografia, Relações Internacionais	20
Psicologia	18
Administração, Ciências Contábeis, Ciências Econômicas	17
Física	15
Enfermagem, História	14
Produção Cultural	13
Arquivologia, Engenharia de Produção, Matemática, Medicina, Odontologia, Segurança Pública	12
Ciências Sociais, Filosofia	11
Antropologia	10
Administração	9

⁴⁰ Como argumentamos em outro trabalho (MEIRELLES, 2021), a literatura acadêmica nacional sobre migração é bastante dedicada ao fenômeno migratório do Nordeste do Brasil.

Engenharia Mecânica, Graduação Tecnológica Em Processos Gerenciais	8
Ciência da Computação, Estudos de Mídia, História, Jornalismo, Sistemas da Informação, Sociologia	7
Educação Física, Engenharia Agrícola e Ambiental, Engenharia Elétrica, Nutrição, Políticas Públicas	6
Arquitetura e Urbanismo, Biomedicina, Curso Superior De Tecnologia Em Hotelaria, Desenho Industrial, Pedagogia, Química	5
Engenharia de Recursos Hídricos e Meio Ambiente, Engenharia Civil e Engenharia de Petróleo	4

Fonte: Pró-Reitoria de Graduação da Universidade Federal Fluminense.

Já o formulário on-line, divulgado durante todo o mês de junho/2020, obteve 116 respostas, das quais 103 foram consideradas válidas – excluindo aquelas cujo critério básico de ser aluno de graduação da UFF não foi correspondido. Equiparativamente, com as informações disponibilizadas pela própria instituição, 62% (54) dos respondentes tiveram ingresso via ampla concorrência e/ou transferência/mobilidade (68%, segundo a Prograd), enquanto 38% (40) entraram através de ações afirmativas (32%, idem). Bahia, Ceará e Pernambuco também são os estados “de origem” com o maior número de estudantes, embora já tenhamos, nesses resultados, questões interessantes a serem retomadas mais adiante.

Com exceção de Pedagogia, sem nenhum respondente, todos os 20 cursos com o maior número de alunos (segundo a Prograd) foram contemplados. Grifo-os, a seguir, apresentando todos os 43 cursos (mais de 60% dos 71) citados no formulário: *Relações Internacionais* (11)⁴¹; *Medicina* (7); *Desenho Industrial*, *Psicologia* (6); *Enfermagem*, *Produção Cultural* (5); *Letras*, *Ciências Biológicas*, *Cinema e Audiovisual*, *Geografia*, *História* (4); *Engenharia de Produção*, *Segurança Pública*, *Serviço Social* (3); *Administração*, *Ciências Contábeis*, *Ciências Econômicas*, *Ciências Sociais*, *Direito*, *Jornalismo*, *Odontologia* (2); *Estudos de Mídia*, *Antropologia*, *Arquitetura e Urbanismo*, *Arquivologia*, *Artes*, *Biblioteconomia e Documentação*, *Jornalismo*, *Publicidade e Propaganda*, *Engenharia Civil*, *Engenharia de Petróleo*, *Engenharia Elétrica*, *Filosofia*, *Física*, *Hotelaria*, *Matemática*, *Sistemas de Informação*, *Sociologia*, *Tecnologia em Sistemas de Computação*, *Turismo* (1).

Cerca de 82% (84) desses alunos entraram entre os anos de 2015 e 2019, sem muita regularidade entre o primeiro ou o segundo semestre. A faixa-etária de 18 a 24 anos

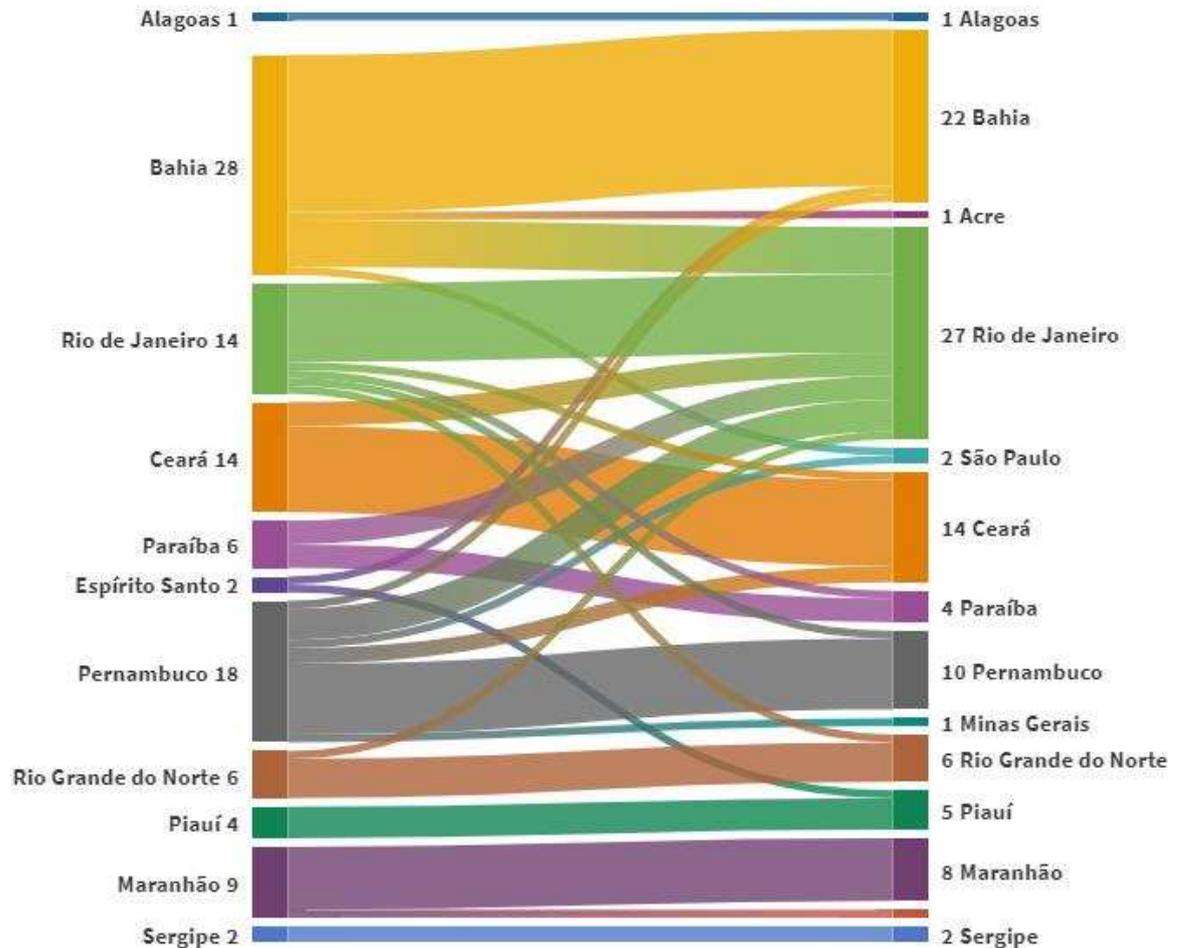
⁴¹ O valor em parênteses corresponde ao número de alunos respondentes para cada curso.

corresponde a 71% (73) dos respondentes, que, somada à faixa-etária seguinte, de 20 a 30 anos, correspondente a 18% (19) das respostas, somam quase 90% do total. Mulheres cis são maioria, com 60% (62) de participação, seguida de homens cis com 36% (37) – uma mulher trans e uma pessoa não-binária também constam nos registros, enquanto duas pessoas preferiram não responder. 53% (55) dos respondentes se identificam como brancas(os), 32% (33) como pardo e 14% (15) como preto, e uma pessoa indígena.

Vale ratificar que essas informações estão apresentadas aqui como forma de compor uma imagem sobre esses sujeitos, sem necessariamente entrar em qualquer tipo de análise que envolva um trabalho além do descritivo. Em outras palavras, para os fins desta pesquisa, não nos interessa neste momento, por exemplo, cruzar essas variáveis de dados (ano de ingresso x idade x identificação de gênero x identificação de raça), pois tomaria um tempo e demandaria um esforço além do necessário e, principalmente, não contemplam os objetivos da pesquisa. Encaramos essas informações, portanto, mais como pinceladas de um quadro abstrato do que como dados a serem problematizados.

Ainda assim, o gráfico 1, ao compor os números de respondentes do formulário em torno das perguntas sobre estado de nascença e de maior permanência, merece certa atenção. Embora os resultados sejam semelhantes às informações obtidas com a própria UFF (destaque para Bahia, Pernambuco e Ceará), a possibilidade de complexificar o “lugar de origem” no formulário partiu da minha própria vivência enquanto migrante e registrou, como esperado, os trânsitos dos sujeitos entre diferentes estados. Chamam a atenção, principalmente, aqueles cujas respostas sobre o local de nascimento não correspondem aos estados nordestinos, como é o caso do Espírito Santo e do Rio de Janeiro.

Gráfico 1 - Migração dos sujeitos entre os estados que nasceram x os estados onde passaram a maior parte das suas vidas



Fonte: O autor.

Na concepção do senso comum, o gentílico “nordestinos”, título da pesquisa e do formulário, deveria indicar o critério básico do local de nascença para configurar sujeitos aptos a participar da mesma. Os dois sujeitos que responderam que nasceram no Espírito Santo migraram para estados do Nordeste (Bahia e Piauí), o que poderia explicar – embora já complexifique – a identificação enquanto nordestino (a ponto de participar da pesquisa). O mesmo aconteceu com quatro sujeitos do Rio de Janeiro, que migraram para Ceará, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte – no entanto, outras dez pessoas registraram terem nascido e passado a maior parte das suas vidas no RJ.

A nossa principal suposição⁴² é que essas pessoas possuem família nordestina (nascida e/ou migrante) e, por isso, acabam também por “assumirem” essa posição de sujeitos nordestinos – por convivência, por exemplo, o que indicaria um forte fator de tradições e hábitos culturais⁴³. Ou, ainda, de fato nasceram no estado do Rio de Janeiro, mas passaram boa parte da infância em estados do Nordeste (dos 2 aos 8 anos, por exemplo), e depois retornaram para o RJ (dos 8 aos 18, por exemplo, portanto, mais tempo). De qualquer modo, o que podemos perceber é como a questão se torna cada vez mais complexa, exigindo que tentemos desbravar o que a constitui.

Há ainda, para além das informações apresentadas aqui, outras informações levantadas através do formulário, como é o caso das perguntas específicas sobre identidades, migração e experiência, que foram apresentadas em outro trabalho (MEIRELLES, 2021) e que aqui serão retomadas através das entrevistas. Para a proposta de panorama geral, acredito que essas informações iniciais sejam suficientes na pintura desse quadro que nos ajuda a ter uma visão inicial não só dos sujeitos, mas também das problemáticas que encontramos e discutiremos ao longo deste trabalho – como é o caso desse embate entre lugar de nascimento x lugar de “vivência”, bastante frequente.

Cabe, então, abrir espaço para uma apresentação geral daqueles sujeitos que compõem esta pesquisa, tanto complexificando-a quanto respondendo às nossas questões. Essas 16 pessoas entrevistadas são mulheres e homens cis, brancos, pardos e pretos, de diferentes cursos da UFF. São pernambucanos que moraram também muito tempo em Sergipe, cearenses que migraram ainda crianças para o Rio de Janeiro e baianos que já estão há mais tempo no RJ do que na própria Bahia, dentre várias outras histórias que complicam – e enriquecem – o nosso tema. Apesar de todas as diferenças que os atravessam, são, também, ao final de tudo, nordestinos e nordestinas:

- Fernanda Garcia, mulher cis branca de 25 anos, faz Produção Cultural e nasceu em Salvador (BA). Filha de pais fluminenses migrantes, chegou a morar no Rio de Janeiro – mais especificamente no bairro da Tijuca – ainda na primeira infância, com cerca de um ano e meio ou dois anos, para que seu pai pudesse fazer seu mestrado. Após a conclusão, voltaram para Salvador

⁴² A última “pergunta” do formulário questionava aos respondentes se haveria o interesse em conversar mais sobre o assunto, solicitando um endereço de e-mail para que entrássemos em contato caso julgássemos necessário/interessante para as entrevistas. No entanto, esses em específico não deram maiores explicações sobre sua trajetória de migração nem deixaram informações para contato.

⁴³ Ver, por exemplo, o trabalho de Santos et. al (2019) sobre famílias nordestinas no ABC paulista.

(BA), onde ela ficou até os 21 anos de idade, quando se mudou para Niterói (RJ) para dar início aos estudos na UFF através de ingresso por ampla concorrência em 2017.1.

- Marina Paz, mulher cis preta de 22 anos, faz Psicologia e nasceu em Jaboatão dos Guararapes (PE). Passou boa parte da sua vida no trânsito entre Sergipe e Pernambuco, devido aos vínculos familiares em ambos os estados. Ainda muito nova, morou um tempo em São Paulo (SP) durante três anos. Aos 6 anos de idade retornou a Recife (PE), e também esteve durante seis meses em Caruaru (PE). Aos 7 anos, quando seus pais se separaram, foi morar em Jaboatão (PE) com a mãe. Aos 12, quase 13, voltou a morar com o pai missionário em Sergipe, primeiro em Aracaju (SE) por dois anos, depois em Telha (SE). Alguns anos depois, voltou a morar com sua mãe – que, nesse meio tempo, havia se mudado para Niterói (RJ) – e, depois, em São Gonçalo (RJ), onde fez os dois últimos anos do Ensino Médio. Pouco tempo depois, em 2016.2, ingressou na UFF através de medidas de ações afirmativas (renda + raça).
- Carlos Pitanga, homem cis branco de 24 anos, faz Relações Internacionais. Nasceu em União (PI) e fez o Ensino Médio em Teresina (PI). Parte da sua família, de avós maranhenses, está espalhada em diferentes lugares do Brasil, como Brasília (DF), Aracaju (SE) e também no Rio de Janeiro (RJ). Antes de ingressar via ampla concorrência em 2015.2 no curso de Relações Internacionais na UFF aos 18 anos, já havia entrado numa graduação em Direito.
- Olga Fagundes, mulher cis parda de 38 anos, faz Serviço Social. Nasceu em Recife (PE), onde passou a infância, adolescência e início da vida adulta, tendo ingressado numa faculdade local de Teologia. Deixou a capital pernambucana em direção a Paulo Afonso (BA) e posteriormente para o povoado de Quixaba em Glória (BA) como parte da sua jornada de voluntariado, tendo seguido posteriormente para Belo Horizonte (MG), onde foi dar continuidade à graduação. Retornou a Recife (PE) por mais um ano após a perda de sua mãe, mas seguiu novamente para Minas Gerais, desta vez na cidade de Santa Luzia (MG), antes de encerrar sua trajetória em BH. Em 2012, estabeleceu-se em Niterói, no Rio de Janeiro, após um tempo de

trabalho estabelecido, ingressando desta vez na UFF via ampla concorrência em 2014.2.

- Silvia Esteves, mulher cis parda de 38 anos, faz Tecnologia em Sistemas de Computação. Nasceu em São Luís (MA) e morou a maior parte da sua vida na capital maranhense, mas sempre teve vontade de estudar no Rio de Janeiro. Sua primeira graduação foi em Engenharia Elétrica no Instituto Federal do Maranhão (IFMA), onde também trabalhava com educação a distância. Em 2014, visitou a cidade a turismo e fez a prova de vestibular da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), vindo morar no RJ pouco tempo depois. Ingressou na UFF em 2020.1 via ampla concorrência.
- Arlene Matos, mulher cis branca de 30 anos, faz Arquitetura e Urbanismo. Nasceu em Fortaleza (CE) e passou a maior parte da sua vida na capital cearense. Sua primeira graduação foi ainda no Ceará, no curso de Comércio do Exterior, quando também teve a oportunidade de fazer intercâmbio e morou por um ano fora do Brasil. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 2016, não devido à faculdade, mas para acompanhar o seu então marido. Já havia começado uma graduação em Arquitetura numa faculdade privada de Fortaleza (CE) que frequentou por dois anos, mas recomeçou tudo do zero quando passou na UFF via ampla concorrência em 2016.1.
- Paulo Rezende, homem cis branco de 22 anos, faz Filosofia. Nasceu em Fortaleza (CE), mas se mudou para o Rio de Janeiro ainda muito novo: aos 10 anos, foi morar em Niterói (RJ) com sua mãe, e, com 13, ambos partiram para São Gonçalo (RJ). Sua família materna é portuguesa-angolana, imigrantes da guerra de independência do país africano, o que já levou a algumas visitas a parentes que migraram para Portugal. Ingressou na UFF em 2018.2 como candidato de ampla concorrência.
- Ana Maria Souza, mulher cis preta de 20 anos, faz Ciências Biológicas. Nasceu em Recife (PE), mas se mudou ainda bem pequena, ainda com 5 anos, para Monte Sião (MG), onde ficou até a pré-adolescência. Voltou para Pernambuco com cerca de 10 anos, desta vez para a cidade interiorana de Surubim (PE). Com 15 anos, ingressou na Escola Sesc de Ensino Médio, migrando de vez para o Rio de Janeiro (RJ), depois se consolidando em

Niterói (RJ) para fazer a faculdade, onde entrou via ampla concorrência em 2018.2.

- Julio Ramiro, homem cis pardo de 23 anos, faz Cinema e Audiovisual. Nasceu em Natal (RN), mas com 3 anos foi com sua família para Madri, Espanha, para que sua mãe, então professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pudesse fazer doutorado. Um pouco antes disso, também passou um tempo em Mossoró (RN), com seus avós, para que seus pais pudessem organizar a viagem. O retorno ao Brasil aconteceu quando tinha 7 anos, de volta para Natal (RN), onde ficou até os 14, quando ingressou na Escola Sesc de Ensino Médio e finalizou o colegial já no Rio de Janeiro (RJ). Entrou na UFF em 2015.2 via ampla concorrência, quando se mudou para Niterói (RJ).
- Selma Inácio, mulher cis preta de 53 anos, faz Ciências Sociais. Nasceu em Salvador (BA), mas toda a sua família é de Lauro de Freitas (BA), onde cresceu e passou a maior parte da sua vida. Migrou para Niterói (RJ) em 1999, onde mudou por quase um ano, até se mudar para São Gonçalo (RJ). Entrou na UFF em 2018.2 através de políticas de ações afirmativas.
- Felipe Infante, homem cis branco de 21 anos, faz Jornalismo. Nasceu em Teixeira de Freitas (BA), onde passou infância, adolescência e início da vida adulta. Chegou a fazer o vestibular para a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, quando pôde visitar a capital fluminense pela primeira vez, mas só se mudou para Niterói (RJ) quando passou para a UFF em 2016.2.
- Fabiana Brotas, mulher cis branca de 24 anos, faz Ciências Biológicas. Nasceu em Fortaleza (CE), onde ficou até os 20 anos de idade. Mudou-se para o Rio de Janeiro acompanhando sua mãe, dando continuidade à graduação que já havia iniciado no Ceará, através de transferência interinstitucional para a UFF em 2016.2.
- Vivianne Teixeira, mulher cis parda de 30 anos, faz Enfermagem. Nasceu em Patos (PB), mas também morou por dez anos em Cabedelo (PB), na região metropolitana do estado. Migrou para o Rio de Janeiro para acompanhar o marido em 2017, morando por dois anos em São Gonçalo (RJ) e depois em Niterói (RJ), onde conseguiu dar continuidade à graduação que já havia iniciado na Universidade Federal da Paraíba, através da modalidade de transferência interinstitucional da UFF em 2018.1.

- Otávio Mendes, homem cis branco de 20 anos, faz Direito. Nasceu em Aracaju (SE), mas também possui família no Rio de Janeiro (RJ) e em Macaé (RJ), onde chegou a morar por certo tempo durante o período do Ensino Médio, por cerca de dois anos. Retornou à capital sergipana e finalizou sua formação antes de prestar o ENEM para ingressar via ampla concorrência na UFF em 2017.2, quando se mudou novamente para Macaé (RJ).
- Lívia Espinosa, mulher cis parda de 24 anos, faz Sistemas da Informação. Nasceu em Natal (RN), mas passou a maior parte da sua vida em Parnamirim (RN), cidade próxima à capital. Mudou-se para São Gonçalo (RJ) e posteriormente para Niterói (RJ) ao ingressar na UFF em 2016.2 através de políticas de ações afirmativas.
- Heitor Valadares, homem cis pardo de 30 anos, faz Ciências Sociais. Nasceu em São Luís (MA), onde morou por 26 anos, tendo feito sua primeira graduação na Universidade Federal do Maranhão em Jornalismo. Deixou a cidade ao ingressar na UFF em 2016.1 via políticas públicas de ações afirmativas, morando primeiro em Niterói (RJ) e depois no Rio de Janeiro (RJ).

Optamos aqui por destacar alguns elementos sobre esses sujeitos que são também relevantes às questões da pesquisa: gênero, raça/cor, idade e curso⁴⁴. Esses entrecruzamentos identitários são relevantes para tentarmos dar conta do lugar de fala em que eles se localizam, reconhecendo que todos partimos de lugares, experiências e posições sociais diferentes (RIBEIRO, 2017). Nesse sentido, tomamos a interseccionalidade não como método, conforme proposto por Crenshaw (2004), pois caberia um esforço de outro trabalho completamente diferente, mas como inspiração e reconhecimento teórico ao levar em consideração as falas dessas pessoas.

Para além desses atributos, destacamos também as suas trajetórias de migração até chegar ao destino da universidade (ano e tipo de ingresso), na tentativa de criar uma ilusão biográfica (BOURDIEU, 2006) que faça sentido às suas percepções de “nordestinidade”. Em outras palavras, compreendemos também que os destinos migratórios por onde já passaram

⁴⁴ Compreendemos que orientação sexual e classe também são fatores importantes para serem considerados nessa contextualização, no entanto, para os fins deste trabalho, optamos por não levantar essas questões com os entrevistados e as entrevistadas. Ainda assim, conforme algumas falas surgirem, essas posições também aparecem ou nas entrelinhas ou de modo mais incisivo por aqueles que trazem essas questões ao debate sobre a identidade nordestina.

também ajudou a construir a sua própria identidade nordestina, visto que – e conforme trabalharemos com mais detalhes no próximo capítulo – a alteridade é critério determinante para a criação e afirmação da identidade. Com todas essas considerações postas, acreditamos que conseguimos minimamente localizar de onde partem as suas falas.

2.2 Nordeste é...: três definições mais comuns

Quando se toma o objeto Nordeste [ou os sujeitos nordestinos] como tema de um trabalho, seja acadêmico, seja artístico, este não é um objeto neutro. Ele já traz em si imagens e enunciados que foram fruto de várias estratégias de poder que se cruzaram; de várias convenções que estão dadas, de uma ordenação consagrada historicamente. São configurações possíveis dentro daquele universo; são tipos e estereótipos construídos como essenciais. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 217).

A partir das falas de pessoas nordestinas numa reportagem sobre migrantes em São Paulo, Penna (1992) investiga quatro hipóteses para “o que faz ser nordestino”: 1) a naturalidade do sujeito, seu local de nascimento; 2) a vivência, experiência de vida que passou na região; 3) a cultura, práticas culturais (hábitos) e; 4) a auto-atribuição, critério definido pelo próprio indivíduo. Reconhece, entretanto, que o ponto de partida é sempre o primeiro, no caso da identidade regional, visto que a própria seleção daqueles designados para a reportagem utiliza esse referencial instituído: “baseia-se na organização político-administrativo oficial, que hierarquiza diversas delimitações do espaço” (ibid, p. 51-52).

Quem nasce na Bahia, é baiano; quem nasce em Sergipe, é sergipano; quem nasce em Alagoas, é alagoano; quem nasce em Pernambuco, é pernambucano; quem nasce no Piauí, é piauiense; quem nasce na Paraíba, é paraibano; quem nasce no Rio Grande do Norte, é norte-rio-grandense/rio-grandense-do-norte ou simplesmente potiguar; quem nasce no Ceará, é cearense; quem nasce no Maranhão, é maranhense; e quem nasce no Nordeste, é nordestino. Essa é a lógica que define esses gentílicos, também chamados – no contexto europeu, com países do tamanho de estados brasileiros – de adjetivos pátrios: referem-se ao lugar de origem e/ou pertencimento do indivíduo, geralmente associado ao seu local de nascença.

Qual é o problema, portanto, que assola os nordestinos em relação a essa classificação? Em outras palavras: por que nos importamos com a categoria “nordestino” e não com a categoria “brasileiro”, por exemplo? Para entender essa questão, precisamos recorrer mais uma vez ao trabalho de Albuquerque Jr. (2011), que elabora a genealogia da invenção do Nordeste: ao se criar uma comunidade imaginada em torno de nove estados,

ficou fácil – e mais coerente – criar essa categoria homogênea dentro de um grupo tão heterogêneo de milhões de habitantes. Tentar (re)definir o que significa ser nordestino passa, ao mesmo tempo, por esse reconhecimento e essa repulsa:

É preciso questionar as lentes com que os nordestinos são vistos e se veem e com que enunciados os nordestinos são falados e se falam. [...] Temos de começar por destruir o Nordeste e o nordestino, assim como o Sul e o sulista, como estas abstrações preconceituosas e estereotipadas, buscando conhecer as diversidades constitutivas de cada área e de cada parcela da população nacional e, o mais importante, nos preparando para suportar a diferença, para respeitá-la (idem, *ibid.*, p. 353).

É nesse sentido que muitas falas operam: “ah, nordestino, mas de qual estado cê tá falando? De qual cidade? É uma capital, é perto do mar, é mais pro sertão?”⁴⁵, questiona Fernanda Garcia. “Nordestino não é um sotaque”, ratifica Carlos Pitanga, acrescentando que: “o Nordeste é muito grande, né?”. Selma Inácio, contando dos problemas pelos quais passou devido ao hábito dos cariocas chamarem nordestinos de “paraíbas”, questiona impacientemente: “Vocês [cariocas] já estudaram Geografia? Sabem que no Nordeste existe nove estados?”. Fica evidente, na fala das entrevistadas e dos entrevistados, como há uma “problemática em caracterizar o Nordeste”, parafraseando Otávio Mendes, em suas múltiplas culturas e identidades, a mesma que aflige o historiador paraibano.

Pistas que explicam essa aflição também aparecem nas falas: “geralmente a gente carrega essa bandeira meio homogênea, assim, na frente da galera do Sudeste e tal, mas a gente sabe que são diversas culturas no meio disso tudo”, pontua Felipe Infante. Para Heitor Valadares, essa noção de nordestino ou de identidade nordestina “é muito construída a partir do olhar do sudestino sobre nós e que criaram uma identidade de nordestino como uma coisa única” – o que, de certo modo, vai ao encontro do que argumenta Albuquerque Jr. (2011). Para explicar essa adesão, Julio Ramiro aponta que “embora o Nordeste seja uma região muito heterogênea, culturalmente, socialmente, quando a gente fala de Nordeste, a gente procura encontrar os pontos de aproximação”.

Veremos e discutiremos neste trabalho quais são esses pontos de aproximação que justificam a adoção dessa identidade supostamente criada sob o olhar do outro, no entanto,

⁴⁵ A partir daqui, todas as falas apresentadas no texto são referentes às entrevistas, detalhadas no Anexo. Ressaltamos também que a opção deliberada de trazer as falas mais extensas (além de no formato escrito mais próximo da oralidade), quando assim aparecerem, sustenta-se no argumento de que acreditamos que reduzi-las em tamanho seria perder as diversas questões e discussões que elas, em si próprias, levantam.

para início de conversa, chamamos a atenção aqui para o esforço de des-generalização percebido nas falas de várias das entrevistadas e entrevistados. É o mesmo esforço que tenho feito desde o início do texto, que evidencia um jogo de poder anterior e, ao mesmo tempo, atual ao tema com o qual trabalhamos. É a cilada que nos aflige (a mim e também aos sujeitos entrevistados), da qual tentaremos escapar ou simplesmente fazer com que ela opere a nosso favor até o final deste trabalho, conforme demonstraremos mais adiante.

O primeiro e mais óbvio ponto de aproximação, como discorreremos no primeiro capítulo e com o qual iniciamos este, é aquele que se refere ao lugar de origem: *nordestino é quem nasce no Nordeste*. No entanto, nenhuma das pessoas entrevistadas apontou essa definição como única ou exclusiva – todas colocaram como a primeira coisa que veio à cabeça, mas não a única. Silvia Esteves e Fabiana Brotas, por exemplo, apontaram alguns elementos associados à representação desse grupo de pessoas; Arlene Matos e Julio Ramiro citaram também a questão da identificação por vivência ou associação familiar, diretamente vinculado a essa sensação de pertencimento.

Mas, por exemplo, tem o caso do meu melhor amigo, que é complicado. Meu melhor amigo de infância se considera nordestino, só que ele nasceu em São Gonçalo e foi pra lá, sei lá, com um ano de idade. Então, teve toda a vivência nordestina, sotaque, ele tem muito mais sotaque que eu, assim. E com relação a tradição de um homem, ele não é um homem do Sul, sabe? Carioca e tal, ele é um homem hétero, normativo, do Ceará. Então, tem essa questão do bronco mesmo, tá meio Rodolfo do Big Brother, só que do Ceará, assim, ele fala meio coisas do tipo, fala. “Ai, tu é muito abestado, ó”. E sabe essas coisas, assim, meio típicas? Então, continuo considerando que nordestino, é sim, quem nasceu lá, né? No Nordeste. Mas o caso dele me pega muito, porque eu quero muito não considerar o nordestino, mas não tem como, sabe? Talvez ele seja até mais do que eu, porque eu perdi sotaque, perdi tudo... (PAULO REZENDE, 2021).

Essa questão do nascimento x vivência⁴⁶ também surgiu na fala de outras três pessoas, vale destacar: Paulo Rezende, Marina Paz e Ana Maria Souza. Todas essas, assim como eu, possuem em sua trajetória uma andança de entre-lugar, de não serem muito daqui nem muito de lá: Paulo Rezende veio ainda criança para o Rio de Janeiro, tendo que aprender como negociar entre os *habitus* (BOURDIEU, 2004) do ser nordestino com o ser carioca; Marina Paz passou boa parte da sua vida no trânsito entre Sergipe e Pernambuco (assim como eu

⁴⁶ Sobre essa problemática, Penna (1992, p. 54) aponta que “surge a dificuldade de definir a quantidade (duração) e qualidade (por ex., que fase da existência - infância, maturidade etc.) do período de experiência de vida no espaço regional que seriam necessários e suficientes para promover, como consequência, a identidade de nordestinos”.

passei entre Sergipe e Bahia); e Ana Maria Souza passou parte da sua infância no Sudeste e depois retornou ao Nordeste, também vivenciando isso ainda muito nova.

O que seria, então, esse *habitus* nordestino? Como ou de que forma ele se manifesta? É na resposta a esse questionamento que se encontra a nossa segunda definição: *nordestino é quem fala, age e vive o Nordeste*. Não há, aqui, um recorte geográfico ou territorial condicionante, por isso a escolha consciente do artigo “o” em vez da preposição “no” – ou seja, falar o Nordeste, agir o Nordeste e viver o Nordeste significa operar de acordo com o que se compreende dessa categoria. Aproxima-se de alguns primeiros conceitos sobre cultura (LARAIA, 2005) propostos pelo fazer antropológico e etnográfico, quando diz respeito aos hábitos e vivências específicas de um povo.

Eu acho que é mais a questão regionalidade. Eu acho que o nosso sotaque, as nossas comidas, a forma como a gente é mais acolhedor, como a gente gosta de estar com pessoas, como a gente gosta de receber pessoas, mesmo que elas sejam estrangeiras, acho que é isso. É o nosso forró, é o nosso... nossa comida do sertão, essas coisas acho que é isso que define o Nordeste (VIVIANNE TEIXEIRA, 2021).

Várias entrevistadas e entrevistados, como os já citados Paulo Rezende e Ana Maria Souza, apontaram o modo de falar – mais especificamente, o sotaque, mas também as gírias e expressões populares – como essa característica básica de distinção que condiciona a sua nordestinidade. Nesse sentido, a fala é o critério flutuante que aciona o ser nordestino: inconsciente pois, na maioria das vezes, não se percebe e apenas se reproduz – muitas pessoas citaram “retomar” o sotaque de origem em situações em que as emoções estão mais afloradas, por exemplo; mas também consciente, pois, percebendo-o, é possível tentar “ajustá-lo” de acordo com o contexto – para evitar constrangimentos, por exemplo.

Além de ter ou estar com menos ou mais sotaque, outro aspecto que confere o nordestino seria as suas características de sociabilidade: “quando eu penso em nordestinos, de modo geral, eu penso em pessoas mais abertas e mais acolhedoras”, aponta Fernanda Garcia, ratificada também nas falas de Vivianne Teixeira, Silvia Esteves e Heitor Valadares. Esse modo de agir solícito e acolhedor vai ao encontro também das características de simplicidade e alegria apontadas por Olga Fagundes, que estão todos entrelaçados também com a terceira e última definição de nordestinos, bastante construída em cima do discurso, mas que não há como fugir também da sua materialidade (VIEIRA, 2001).

O que eu talvez poderia dizer como uma característica que eu, pelo menos... Eu conheci oito capitais do Nordeste, só não conheci Aracaju, que é meu sonho, que eu tenho uma meta de conhecer todas as capitais – mas em todos os lugares que eu passei, que eu posso dizer, eu acredito que é esse sentimento de acolhimento, de receber... aqui no Maranhão a gente fala assim, que a gente quer receber, quer garantir, que é receber a pessoa bem. E eu vejo que talvez isso poderia ser uma característica, mas assim, de comida, acho que não; cultura, também não; porque são coisas bem distintas, nas cidades litorâneas são uma coisa; nas cidades do interior, são outras. Então, assim, pra chegar num lugar comum, eu acho que é bem difícil, eu acho que realmente só esse, esse jeito assim, mais acolhedor, mais quente, mais de tato, de abraçar, eu acredito que isso poderia ser uma característica comum de todos os estados, mas tirando isso, eu acho que é bem difícil chegar nesse lugar, de nordestino (HEITOR VALADARES, 2021).

O terceiro pilar que compõe essa definição diz respeito ao *viver o Nordeste*, dadas as várias falas citando festejos e tradições culturais associadas à região, principalmente no que diz respeito a música dos citados Luiz Gonzaga e Alceu Valença, por exemplo – e comida – do citado cuscuz, por exemplo. Nesse sentido, uma proposta de definição do que é nordestino passaria diretamente pelas vivências e memórias coletivas⁴⁷ de experimentar as festas que acontecem com maior ênfase nos estados do Nordeste, como é o caso do São João. Marina Paz e Olga Fagundes, por exemplo, mesmo evangélicas, apontaram essa memória afetiva como parte constituinte de suas identidades.

A expressão máxima de esses dois elementos, as comidas e os festejos (expressões populares, música e dança) como traços fortes de uma narrativa identitária associada ao Nordeste pode ser identificada nos vários “centros nordestinos” espalhados pelo Brasil. Os diversos trabalhos⁴⁸ sobre a Feira de São Cristóvão, para citar um exemplo localizado no próprio Rio de Janeiro, destacam a importância desses elementos como fundamentais para a sociabilidade e a resistência de uma determinada cultura naquele território. O mesmo pode ser dito da Feira Nordestina de Duque de Caxias⁴⁹, também no Rio de Janeiro, ou ainda da Feira Central da Ceilândia⁵⁰ – todos espaços dedicados às “tradições nordestinas”.

Esses dias eu tava assistindo, ouvindo Alceu e ele tava cantando uns frevos... Eu fui atrás de todos os frevos antigos, eu chorei, era frevo e eu estava chorando, porque me lembrou muito a infância na essência, porque tem um momento, as

⁴⁷ Para Halbwachs (1990), a memória está muito ligada à convivência enquanto sujeitos sociais, fundamental para que um grupo constitua a sua identidade em termos de coesão social.

⁴⁸ Ver Rezende (2001), Valverde (2011), Neves (2015), Ramos Mello (2020), por exemplo.

⁴⁹ Ver Pinto (2018); Farias et. al (2018); Silva e Silva (2016), por exemplo.

⁵⁰ Ver Pereira (2016).

festas, a cultura nordestina, é um negócio tão pulsante, que é impossível você não ser afetado. A gente come coisas que são muito marcadas, a gente bebe marcado, a gente tem rituais religiosos marcados, a gente tem rituais festivos muito marcados (OLGA FAGUNDES, 2021)..

É importante, entretanto, mais uma vez abrir um parêntese para chamar a atenção de como mesmo essas tradições socioculturais encontram, dentro do Nordeste, as suas diferenças: Heitor Valadares aponta como, no Maranhão, a festa junina é bem diferente, não tendo o forró como atração principal, mas o Bumba meu boi, além de outras associações mais comuns do estado com a região Norte e não com o Nordeste. O carnaval de Olinda, citado pela pernambucana Olga Fagundes, também tem várias diferenças quando comparado ao carnaval de Salvador, citado pela baiana Fernanda Garcia, tanto em termos de musicalidade quanto da própria lógica de apropriação das ruas.

Esse desejo pela diferença, que podemos identificar em todas as falas que remontam a proposta de uma desgeneralização, mas principalmente naqueles que apontam as particularidades locais de cada cidade/estado, relembra a passagem de Lévi-Strauss (1993) sobre a diversidade das culturas. Ao mesmo tempo em que há uma diferenciação (a que se poderia atribuir ao isolamento, mas que aqui não é o caso) para com o outro – aqui, aqueles de fora do Nordeste –, há também o desejo de distinção, dentre aqueles que estão próximos. Como aponta o autor, precisamos compreender que a diversidade das culturas humanas “é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem” (ibid, p. 333).

Essa diversidade do falar, agir e viver o Nordeste, entretanto, é apenas percebida como produto da migração⁵¹. Seja na demarcação da fala, nas relações interpessoais ou nas referências culturais, é na demarcação da diferença que os sujeitos conseguem identificar o ser nordestino. Essa questão do choque e da adaptação cultural foi levantada por algumas das entrevistadas e entrevistados nesse primeiro momento de definição do ser nordestino, o que reitera a noção proposta de Silva (2014) que a identidade é construída na diferença. Para perceber que há uma realidade incomum à sua (no jeito de falar, de se relacionar ou de comer/festejar), somente conhecendo novos referenciais.

Quando eu saí, foi um choque pra mim, apesar de eu me adaptar muito, muito fácil a lugares, de eu ter crescido com bastante mudança, mesmo assim quando eu saí eu tive um choque porque é muito diferente. É, eu fazia uma transição, né, de um

⁵¹ Trabalharemos no próximo capítulo essa questão da migração e, principalmente, do encontro com mais detalhes e aprofundamento. Apontamos aqui apenas para explicar a base na qual essa definição está sustentada.

estado pro outro, óbvio que eu via a diferença entre uma cidade pra outra, a gente vê a diferença. Mas, tinha algo em comum, por exemplo, o São João, que qualquer estado do Nordeste vai ser na mesma época, vai ser feriado, é até pecado ter aula no dia de São João. Não pode de jeito nenhum. E assim, eu achei estranho, porque os feriados eram diferentes, né, a rotina era diferente. Quando eu saí, tive um choque, em relação à cultura, por mais que eu tivesse viajado bastante dentro de alguns estados aqui do Nordeste. [...] Eu já visitei Maceió, João Pessoa, quando eu era criança, adolescente, mas nada disso se comparava a você tipo mudar totalmente assim como foi morar em Niterói. E uma das primeiras coisas que eu percebi foi essa, essa diferença assim no calendário, né? Só em Niterói que é feriado no dia de São João porque ele é padroeiro da cidade, mas em nenhum outro lugar as pessoas fazem nada. Como assim, não vai fazer nada, não tem nada? [...] Tipo, tem alguma coisa que não tá certo aqui, que está fora do lugar. E aí eu comecei a perceber como a festa de São João faz parte da identidade do Nordeste. (ANA MARIA SOUZA, 2021).

A terceira proposta para uma definição do ser nordestino está ligada ao que Albuquerque Jr. (2011, p. 342) chamou de “maquinaria imagético-discursiva” fruto da formação discursiva nacional-popular e do dispositivo das nacionalidades: nordestino é o que representa o Nordeste. Utilizo a palavra “representa” no sentido de representação acionado por Hall (2016) e Woodward (2014) que envolve também produção ativa e relações de poder. É uma construção histórica do que se convencionou associar ao Nordeste e aos nordestinos, que também apareceram nas respostas: “uma coisa meio rústica”, “forte”, “batalhador”, “coragem”, “sofrido”, “força”, “garra”, “caba machos”, para citar algumas.

É essa figura do nordestino “que começa a ser elaborada a partir dos anos 20 do século passado por uma vasta produção literária, artística e cultural” que Albuquerque Jr. (2012, p. 114) critica veementemente em sua obra. Para o autor, tratava-se de uma evolução do jagunço, coronel, flagelado, retirante, beato, romeiro e outros “tipos regionais anteriores àquelas denominações que eram usadas, antes que o termo nordestino surgisse, para nomear os habitantes deste espaço”. Esse sujeito, portanto, seria o produto da natureza que o cercava, espaço inóspito e hostil ao qual estava condicionado, tendo assim que superar todas as adversidades para conseguir sobreviver.

Há diversos trabalhos⁵² que já se preocuparam em analisar e discutir o modo como essa figura nordestina foi sendo representada também na TV e no cinema, dando continuidade às obras elencadas por Albuquerque Jr. (2011) na sua genealogia do Nordeste. Esse estereótipo tipicamente nordestino tem em sua fundação, segundo o autor, as características de súplica ou denúncia da miséria, utilizada no final do século XIX e início

⁵² Ver Lobo (2006), Antunes (2002), Galvão (2010), Grangeiro (2015), Dáu (2009), para citar apenas alguns.

do século XX de acordo com os interesses de uma elite regional⁵³. Com o passar do tempo, novas histórias e até novos personagens entraram em cena, mas, como podemos ver nas respostas, a atribuição da característica de um “povo batalhador” permanece.

Essa terceira e última definição do ser nordestino, portanto, amarra um problema associado também à questão geográfica: se “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos” (WOODWARD, 2014, p. 17), ser nordestino – em sua definição primária, ter nascido no Nordeste – implica assumir uma posição de sujeito associada a tudo que foi construído discursivamente em torno dessa categoria. É um deslocamento de ênfase, como aponta a autora, da representação para as identidades: “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (p. 18).

Esses operam no processo que Penna (1992, p. 63) chama de categorização social, em que as categorias relacionam atributos e organizam-se entre si de modo a se tornarem “instrumentais como sistemas de avaliação e explicação da realidade social”, sendo esta a base da construção das representações. A partir de Bourdieu, a autora ainda destaca que, direcionando a forma de apreensão da realidade, a classificação “promove a sua organização significativa, através de um ordenamento - a delimitação de classes (conjuntos, grupos e sua relação - e de uma qualificação - os atributos de cada classe” (idem, p. 64) - ou seja, é o traço escolhido como critério que tenta construir a coesão entre um grupo de indivíduos.

[...] se uma representação de identidade coletiva não significa a homogeneidade interna do grupo ou entre os indivíduos que compartilham de uma identidade comum, a representação construída relega e mascara as diferenciações internas. Já que qualquer relação de semelhança é estabelecida, qualquer representação é elaborada sobre elementos selecionados, embora não haja homogeneidade "de fato", no jogo de reconhecimento a representação de identidade homogeneiza simbolicamente [...]. Dessa forma, os nordestinos - seja o "povo nordestino" ou qualquer número de pessoas que compartilhem dessa identidade regional - diferenciam-se entre si, enquanto a atribuição de uma identidade comum, a inclusão em uma mesma categoria os "iguais", por sobre as diferenças de classe social, entre o meio agrário e urbano etc. Cade ao pesquisador, portanto, considerar necessariamente a relação contraditória entre a diferenciação concreta e a representação homogeneizante. (PENNA, 1992, p. 157).

⁵³ Como explica resumidamente ao final da sua obra: “Grupos que, inicialmente dispersos, provincianos, aferrados aos seus interesses particulares e locais, se veem progressivamente obrigados a se aproximar, a se unir, em defesa do seu estado, em franco declínio econômico e político e, paulatinamente, alijado das benesses do Estado.” (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 341).

Ao mesmo tempo em que é teoricamente discutida e enquadrada por diversas apreensões epistemológicas, a identidade é também um referencial “que permite perceber o mundo e apreendê-lo como dotado de sentido” (idem, p. 14). Tomando como base diferentes autores, Penna (1992, p. 60) propõe pensarmos as identidades sociais como representações, produtoras de sentido que fornecem “uma explicação e/ou interpretação do mundo” e atuam “na organização das práticas sociais”, ao mesmo tempo em que demarcam as fronteiras de um grupo e estabelecem “tanto a coesão do ‘nós’ quanto a diferenciação em relação aos ‘outros’” - ou seja, são sistemas de classificação.

Podemos, entretanto, como propõe Hall (2016) também utilizarmos os próprios sistemas de significação – a representação – para rejeitar tais identidades, fomentando uma outra realidade existencial possível para o que chamamos de cultura. Não precisaríamos, necessariamente, nos tornar o que esses sistemas simbólicos criam (WOODWARD, 2014), mas, como aponta Albuquerque Jr. (2011), “questionar a existência destas regiões [brasileiras], desse Nordeste, desse nordestino ou essa nordestinidade que aparecem na mídia, nas discussões regionalistas e nas teses acadêmicas”. A pergunta que fica, entretanto, é se os sujeitos também querem isso – o que trabalharemos em seguida.

Propomos neste capítulo desatar um nó que nos cerceia desde o início desta pesquisa: afinal, o que “faz” de um nordestino, um nordestino? Partimos da sua concepção mais simplificada, o lugar de origem geográfica, para apresentar e selecionar os sujeitos que poderiam responder a esse questionamento. Concebemos, a partir das suas falas, três noções do “ser nordestino”: 1) quem nasce no Nordeste (associada ao recorte territorial); 2) fala, age e vive o Nordeste (associada a hábitos e vivências típicos da região); e 3) representa o Nordeste (associada à construção imagética-discursiva da categoria). Ainda que elaboradas separadamente, são tipos que se misturam e se cruzam nas percepções das pessoas.

Nesse sentido, servem também de exemplo para demonstrar os entrelaços (e a complexidade) entre as questões que estamos trabalhando. De modo mais simplificado, a conceituação de lugar de origem (geográfica) poderia facilmente ser associada ao que chamamos de dimensão física das espacialidades simbólicas; a de vivências e hábitos, às espacialidades vividas; e a da construção imagética-discursiva, às dimensões históricas e culturais da espacialidade simbólica. Haveria como dizer, entretanto, que a festa junina, que estaria na esfera das espacialidades vividas, não é também construção imagética-discursiva? Como apontamos anteriormente, é um eterno jogo dialético.

Ou, ainda, numa provocação mais complexa, podemos também pensar nos efeitos da facilidade em se fazer o recorte regional para pensar o Nordeste e não outras regiões. Nesse sentido, a tentativa de desgeneralização expressa pelos entrevistados e entrevistadas em torno de um simples conceito associado a um espaço geográfico (nordestino porque é do Nordeste), por exemplo, é a manifestação de como a dimensão física da espacialidade simbólica de um território – que nomeia e institui – esbarra na sua dimensão histórica e cultural – que amarra e cria os sentidos –, provocando o que há de verdadeiramente típico⁵⁴ na conformidade de homogeneização de espacialidades vividas com espaços sociais tão complexos.

Ainda assim, apesar da materialidade dos espaços exigirem suas distinções uma vez que eles são criados pelas pessoas sempre em fluxo e movimento, há de se admitir que há algumas transposições que permitem um maior intercâmbio entre uns e os outros. São esses fios condutores que amarram a comunidade imaginada na construção do ser nordestino, muitas vezes desconsiderando as especificidades, mas também demonstrando que as pessoas não existem num vácuo e o trânsito que garante maior intercâmbio cultural ainda é, também historicamente, mais favorecido pela proximidade entre os indivíduos – para dentro ou fora do Nordeste, como foi o caso do exemplo do Maranhão.

⁵⁴ Sobre o que seria "tipicamente nordestino", Penna (1992, p. 75) coloca que "é um elemento que reúne em si os caracteres distintivos do Nordeste e dos nordestinos, servindo de modelo; um elemento isolado, uma parte, representando o todo, o conjunto", que compõe o estereótipo e "relaciona-se com a representação do Nordeste gerada pelo discurso regionalista ou com a imagem criada pelo Sul/Sudeste, ao curso das relações de força (materiais e simbólicas) que configuram as regiões brasileiras". A falácia de uma "cultura nordestina", portanto, cuja sua delimitação parece sempre inconcebível, "advém do fato de que esta demarcação, ao mesmo tempo em que expressa as diferenciações sociais e históricas da região, homogeneiza diferenças internas sob a marca do típico, com o risco de se cair numa abstração que mascare a multiplicidade de relações em que se situam as diversas práticas culturais, enquanto manifestações vivas e cheias de significados [...]" (ibid, p. 76).

3 ARENAS DE DISPUTAS PELA IDENTIDADE NORDESTINA

*Hoje eu me sinto
Como se ter ido fosse necessário para voltar
Tanto mais vivo
De vida mais vivida
Dividida pra lá e pra cá
“Back in Bahia”, Gilberto Gil*

As três definições, anteriormente citadas, que usamos para definir “nordestino” fazem parte do sistema de representação (HALL, 2016) que constitui também uma ideia de “identidade nordestina”. Em outras palavras, isso significa que, para alguém ser validado como nordestino, teria que adequar-se aos critérios estabelecidos por essas teias de sentido. No entanto, como pudemos ver já nas tentativas de de-finições, há sempre brechas e incongruências que escapam da produção de sentido. Como exemplos mais simples, temos os casos daquelas pessoas que não necessariamente nasceram no Nordeste, mas que foram ainda crianças para a região e cresceram inseridas nesse circuito cultural.

Essas problemáticas também evidenciam o fato de que, conforme já mencionamos anteriormente, embora as definições tenham sido separadas para que pudéssemos tratá-las enquanto categorias analíticas específicas, elas estão completamente imbricadas entre si. Isso quer dizer que estar de acordo com um ou dois critérios de definições propostas é também adotar os princípios da segunda e/ou terceira definição, o que geralmente complica a identificação de alguns indivíduos para com essa identidade. Nesse sentido, não há a possibilidade de moldar a nordestinidade de acordo com seus próprios critérios, mas assumi-la como um todo – como ficam, então, os nordestinos ricos que nunca tiveram que “batalhar” como retirantes, por exemplo.

Esses elementos complicadores surgem nesse processo entre representação, identificação e identidade (HALL, 2016) que, na prática, poderíamos dizer, são anteriores ao processo da identificação pela diferença (SILVA, 2014). Nesse sentido, podemos recorrer também a outras produções de Hall (2006; 2014) em que ele chama a atenção para como a identidade não é nunca uma coisa acabada, mas um processo em andamento principalmente atrelado à relação com a “alteridade”, ao modo como as outras pessoas nos veem. No caso dos nordestinos na UFF, independente de qualquer desconforto que haja para com a identificação dessa identidade, essa será a posição-de-sujeito atribuída pelas outras pessoas.

Em um ambiente no qual a diferença – ou a alteridade – é constantemente apontada pelos outros (e também percebida por você), fica mais fácil de assumir uma identidade com a qual haveria até certa dificuldade de identificação antes desse processo. Pobre ou rico, tímido ou extrovertido, inóspito ou acolhedor, desanimado ou alegre, os detalhes criteriosos associados ao “ser nordestino” não são mais tão importantes, pois, naquele novo espaço, é a simples e frequente demarcação da diferença – geralmente associado à fala, ao sotaque – que coloca o sujeito no lugar do outro, mesmo que não saibam exatamente que outro é esse, de qual estado, pois, afinal, seriam pretensamente todos iguais.

É nesse contexto que pode surgir um dilema: recuso a nordestinidade, por talvez não me identificar por completo com ela (com alguns aspectos específicos, pelo menos), ou assumo a sua problemática para tentar ressignificar o estigma? Mais uma vez, nas palavras de Hall (2006, p. 21), “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida”, o que fez com que ela se tornasse politizada. Essa política da diferença assume a posição possivelmente inescapável dos sujeitos nordestinos no Rio de Janeiro a ponto de que eles próprios invertam essa “prisão” em arena de orgulho.

Neste capítulo, investigamos essas questões a partir das falas dos próprios sujeitos, tentando identificar as semelhanças e as nuances em que operam nesse jogo. Tentamos destacar as percepções conscientes dos sujeitos, que embarcam nessa arena de disputas já numa posição desprivilegiada em torno da construção de sentidos que os cercam. Na primeira seção, retomamos as definições propostas para demonstrar como há algumas insatisfações com o que apresentaram enquanto “nordestinos”; num segundo momento, discutimos como essas contestações são facilmente ignoradas quando nos tornamos “o outro”; e, por fim, pontuamos como há uma subversão nesse processo em busca de uma construção mais política da identidade nordestina.

3.1 A não identificação com a identidade nordestina

O processo de interpretação para a caracterização social implica, no contexto da identidade, tanto um exercício de identificação quanto de diferenciação - a relação de um com o outro. Chamando a atenção para a problemática do reconhecimento social, Penna (1992, p. 81) relembra que as “formas de reconhecimento que envolvem disputas em torno

de critérios de delimitação e qualificação de grupos (esquemas classificatórios e seus atributos) ou da pertinência de um indivíduo a ele” partem de um movimento “tanto a partir de um interior do grupo (ou indivíduo) em questão quanto a partir de outros grupos que lhe são exteriores, ou seja, da sociedade que o envolve”.

Trata-se de um jogo dialético em que, na direção do reconhecimento exterior, “as ações, hábitos, bens de cada um (grupo ou indivíduo) são objeto de ‘representações mentais’ dos outros”, tornando imprescindíveis “as práticas sociais e culturais, enquanto manifestações que podem ser interpretadas e valoradas diferentemente pelo próprio grupo e pelos vários setores que entra em contato [...]” (PENNA, p. 75). Por outro lado, “quando determinados traços e práticas culturais são selecionados como ‘símbolos’ de identidade, sua natureza é alterada: sua imutabilidade é enfatizada [...] (idem, p. 77). Esse processo, “retira o caráter vivo, mutável e dinâmico” das identidades.

As identidades sociais são maleáveis e, enquanto representações, são construções redutoras e simplificadoras, pois o traço que funciona como critério para a construção de identidade, o elemento que distingue e agrupa - a marca -, é sempre escolhido, selecionado entre outros traços e referenciais possíveis. A partir dessa marca organiza-se simbolicamente o mundo social: são estabelecidas as fronteiras do grupo, direcionando a relação EU/NÓS/OUTROS e tornando o grupo socialmente visível [...]. As imputações de identidade são "atribuições interessadas" (o que não quer dizer que sejam sempre conscientes ou deliberadas), direcionadas pelos esquemas de percepção e pelos valores disponíveis [...]. (p. 143).

Como temos chamado a atenção desde o início deste trabalho sobre a problemática de se fazer uma pesquisa sobre nordestinos. De modo simplificado, essa problemática se desdobra em duas questões principais: 1) a conformidade em agrupar tantos num único grupo (o que jamais seria aceitável fazer o mesmo com sudestinos, por exemplo); e 2) a imagem que esse grupo carrega histórica e culturalmente no Brasil, geralmente associado a um estereótipo com preconceitos de classe bem definidos. Fazer uma pesquisa sobre nordestinos com nordestinos, como já pontuado previamente, significa carregar essas premissas teóricas e simbólicas que, na prática, complicam-se.

Conforme descrevemos no capítulo anterior, a própria constatação básica (talvez do senso comum) do que significa ser nordestino, como alguém que nasce no Nordeste, demonstrou ser mais complexa do que a maioria das pessoas podem perceber. Quando, então, trazemos a identidade – aqui num sentido menos amplo, até mais próximo da representação

enquanto processo de significar – para as práticas materiais dos sujeitos, percebemos que esse processo de identificação (ou autoidentificação) tem também seus percalços. É o que acontece, por exemplo, ao assumirmos essa identidade nordestina, quando sabemos que é também importante buscar a desgeneralização desses sujeitos.

Eu me enxergo como nordestino e até muito, tenho muito orgulho da nossa cultura, da nossa região... que é uma região que também se caracterizou muito isso, mas que tem diferenças, né? O Nordeste, mesmo sendo essa característica, mesmo eu achando que tem essa característica única de ser forte, existem diferenças, né? Pô, eu moro em Aracaju. Salvador hoje em dia fica duas horas e meia daqui, mas é totalmente uma outra cidade, uma outra cultura, outros... Totalmente outra vida, outros pensamentos que a gente tem (OTÁVIO MENDES, 2021).

Há um embate evidente em se identificar enquanto nordestino, pois sabemos o que assumir essa posição significa. Os sujeitos que responderam ao formulário e aqueles que foram selecionados para as entrevistas partem de alguma pré-disposição a essa identificação – que pode ser apenas uma ou duas das três definições que apresentamos -, principalmente quando diretamente questionados sobre: “[me identifico como nordestina] com muito orgulho. Tenho muito orgulho de nascer no Nordeste, de ter toda essa cultura junto comigo, de ter esse sotaque, de ter toda a raiz do Nordeste; todo o amor pela música, pelas danças, comida nordestina”, responde Silvia Esteves.

É unânime dentre as entrevistadas e entrevistados a autoidentificação com essa categoria, parecendo até uma pergunta simples demais dadas as condições em que se situa. “Eu passei quase 16 anos da minha vida no Nordeste, eu nasci no Nordeste e eu carrego essa história comigo”, exclama Marina Paz. “Hoje em dia eu me identifico como nordestina e não escondo mais nada em relação a minha família, né? [...] uma criança nordestina cresce escutando, comendo [certas coisas específicas], eu nunca mais neguei isso, e aí hoje em dia eu me sinto pertencente mesmo”, acrescenta Ana Maria Souza. Fica evidente, nas falas, os critérios das três definições como parte dessa identificação.

Me identifico sim, muito [como nordestina]. É tanto que o meu sotaque ainda é um pouco bem carregado, quando eu abro a boca aqui, todo mundo pergunta “Você é de onde?”, aí eu “Ah, sou do Nordeste, da Paraíba, tal”. É, eu não perdi, eu não consegui perder ainda esse sotaque. Eu ainda tenho uma ligação, tipo... Eu sinto falta em datas comemorativas, tipo São João, que aqui o São João... Aqui não tem São João, né? Aqui não tem festa junina, tem um tal de festa julina aí, que misturam as comida, que não tem nada a ver. (Risos) [...] Outra coisa também, acho que eu não consegui ter uma boa adaptação até hoje aqui, entendeu? Então, assim, eu não

consigo negar de forma alguma, nem esquecer as minhas raízes. E também porque eu sou do sertão, eu fui criada no sertão, assim... Por mais que eu passei um bom período na capital, eu não consegui perder essas minhas... esse meu vínculo, sabe? Assim, da infância, a minha infância, até a adolescência toda no sertão, ali. Então, isso eu sinto muita falta, muito falta mesmo (VIVIANNE TEIXEIRA, 2021).

Esse processo de não-adaptação cultural impulsiona bastante o sentimento de identificação para com uma identidade nordestina que representa, de certo modo, apenas sentir-se diferente dos outros. “Eu me identifico muito como nordestina por traços culturais mesmo, traços de maneiras de agir, maneiras de pensar”, explica Arlene Matos citando como exemplo um hábito ensinado por sua avó em que se deve levar algo para alguém ao visitar uma pessoa. “Por todas essas questões, por ter trazido a minha maneira de ser comigo, eu me identifico muito como nordestina. [...] São essas coisas, assim, que eu acabo comparando, sabe? Esses hábitos de Fortaleza que eu concordo e que eu fiz questão de trazer para a minha vida”, acrescenta.

Várias falas destacam essa sensação de estranheza como parte do processo de uma identidade própria, às vezes associada à percepção do outro, mas que, ao perceber-se, na verdade diz respeito à diferenciação de si mesmo. Arlene Matos, por exemplo, cita o modo de se vestir como uma característica que faz com que os outros a percebam enquanto nordestina, mas esse processo de não-identificação com o ambiente pode ser muito mais dela mesma do que das outras pessoas⁵⁵. Além desse aspecto, aponta também seu estranhamento com o temperamento dos cariocas, que seriam mais estressados/irritados: “Porque, assim, eu vejo as pessoas brigando por tão pouco, sabe? Isso a gente não vê lá, de fato”.

Esse impacto da migração também aparece na fala de Paulo Rezende, que veio para o Rio de Janeiro ainda criança e passou pelo seu próprio processo de adaptação com questões de demonstração pública de afeto, alguns desentendimentos em relação às gírias e expressões locais e para com o funk carioca. “Nos meus primeiros anos de [Rio de Janeiro], acho que cheguei aqui com dez anos, até os doze anos, eu fui tentando mimetizar muito essa pessoa”, explica, para tentar se adaptar à nova realidade em que vivia. Há uma contínua comparação entre as realidades “daqui” e “de lá”, que aparece nas falas de vários entrevistados, que muitas vezes – senão na maioria das vezes – colocam a categoria “Nordeste” como contraparte.

⁵⁵ Constatar isso exigiria questionar os cariocas sobre as percepções que têm dela.

[...] pelo fato de eu ser nordestino e das pessoas – não sei, imagino que as pessoas meio que saibam disso também – que as pessoas do nordeste – e aí eu concordo que pode ser um estigma e tal, mas eu vejo que acho que é uma questão cultural também – que as pessoas do nordeste são mais abertas, assim, não todas, claro, mas, em geral, as pessoas são mais abertas. Então, eu procuro me colocar dessa maneira, como eu aprendi, como eu acho que tem que ser, como eu acho que tem que tratar pessoas, nas ocasiões múltiplas. Não só porque eu sou nordestino, claro, por uma questão de que eu acho que é o certo, mas também por isso. Entendeu? Então, assim, eu faço questão de mostrar o melhor que ser nordestino significa, em termos de tratamento das pessoas, em termos dessas coisas, assim, do dia a dia, sabe? [...] A maneira como eu trato as pessoas, como eu acho que as coisas têm que acontecer, sem confusão. [...] (JULIO RAMIRO, 2021).

Depois que eu comecei a morar aqui que eu percebi que as culturas são muito diferentes, e nordestino é uma pessoa de cultura diferente da sua [cultura carioca]. Pra mim se resume a isso, é ter uma cultura diferente, uma vivência diferente. Então não quer dizer que é mais, ou que é menos do que outra região, nem nada. É simplesmente uma cultura diferente, sabe? A gente tem dores diferentes e isso faz da gente, diferente. Só isso. Não diferente assim, nossa, a gente é completamente diferente dos outros, né? Não, é só mesmo a questão das vivências, né? Que eu acho que quando eu saí de lá e vim morar aqui, eu percebi muito disso aqui, coisas pra mim que eram tão normais, aqui nem se pensavam essas coisas ou se viviam essas coisas [...]. Acho que quando a gente é inserido em outra cultura é quando a gente começa a pensar em determinadas coisas [...] Então eu acho que eu só comecei mesmo a pensar nessa diferença e no que isso significaria pra mim, na importância que se tinha pra mim, quando eu vim pra cá, sabe? (LÍVIA ESPINOSA, 2021).

Fica evidente nas falas que há uma generalização do todo por uma parte, geralmente local e específica: Fortaleza (CE), Natal (RN), União (PI) etc. No entanto, neste caso, não se trata do estereótipo no sentido que Bhabha (1992) aponta, ou até mesmo Hall (2016), como a redução de alguns elementos fixados pela natureza em poucas características simplificadoras, mas a assimilação de um determinado “regime de representação” aos quais lhe foram incumbidos. Trata-se, novamente, da conformidade simbólica à qual nos permitimos conceber o Nordeste e os nordestinos, que nos permitiu – nós, nordestinos – assumir também essa postura de generalização.

É nesse contexto que, mais uma vez, as coisas se complicam quando retomamos as definições propostas para a caracterização dessa categoria, visto que não se identificar com esses critérios – ou com apenas um deles – pode ser suficiente para colocar a sua própria identidade à prova. Paulo Rezende, por exemplo, sente-se “menos nordestino” do que seu amigo que foi com um ano de idade morar no Nordeste, por ter perdido o sotaque. Ana Maria Souza, quando voltou para Pernambuco aos 10 anos, sentia que não tinha vivido e experimentado os mesmos elementos que seus conterrâneos, pois tinha passado parte da sua infância em Minas Gerais.

Acho que por pela minha vida toda eu ter transitado entre Pernambuco, Minas, Pernambuco, Rio, o meu senso de pertencimento, de identidade, ele ficava um tanto quanto em incógnita. Porque eu falava assim, eu pensava, né? Se em Minas me acham nordestina demais e quando eu chego em Pernambuco as pessoas me veem como nordestina, mas ainda me veem como diferente... O que eu sou? Então eu pertença a quem? Eu via todo mundo falando, "não, porque eu sou mineira...". Nunca neguei que eu sou pernambucana, sempre falava quando perguntavam, eu falava, eu sou pernambucana, mas é diferente você falar e se afirmar, né? E eu ficava muito nessa ideia de não conseguir identificar a quem eu pertencia, mas ao mesmo tempo eu negava algumas coisas, do Nordeste, de Pernambuco (ANA MARIA SOUZA, 2021).

A não conformidade com a identidade nordestina também aparece nas falas de Fernanda Garcia e Heitor Valadares, por motivos específicos distintos, mas que esbarram na maquinaria imagética-discursiva sobre essa categoria. “Porque tem essa construção ligada ao Nordeste, né, de pessoas de muito sofrimento, dessa história, enfim, de seca, de sertão, e que não é, não faz parte da minha história, sabe? Eu não vivi isso”, aponta Fernanda Garcia. Baiana e classe média como eu, passou por dificuldades em conviver – ou assumir – a sua nordestinidade por achar que não se encaixava na sua caracterização. “Eu me sinto muito mais baiana do que nordestina”, pontua.

A identidade baiana provoca a identidade nordestina por colocar em xeque as três definições que elencamos anteriormente, uma vez que “passa” no primeiro critério, visto que o estado da Bahia está social, política e geograficamente dentro da região Nordeste (fazendo, portanto, de baianos, também nordestinos), mas já em relação às outras duas definições têm suas diferenças bastante notáveis. Pensando a baianidade a partir do sertão baiano (muito mais próximo da noção de nordestinidade do que o litoral baiano), Vasconcellos (2007, p. 73) argumenta que "a dificuldade de pensar o baiano como nordestino poderia estar associada a uma considerável diferença entre as referências dos textos identitários que organizam seus perfis".

Eu geralmente falo que eu sou maranhense, porque eu acredito muito neste lugar do Maranhão ser Norte. Assim, eu sou uma das pessoas que advoga muito nessa ideia de que o Maranhão não faz parte do Nordeste. [...] Tem muita gíria, as comidas, muitas coisas, tipo Belém e São Luís, são cidades bem parecidas. Então, assim, pra essa construção de identidade e dizer “ah, eu sou nordestino”, na maioria das vezes, eu anuncio que eu sou maranhense. Tanto que os meus amigos brincavam aí na UFF, porque tudo eu falava, “lá no Maranhão, porque lá no Maranhão”, eu sempre usava alguns exemplos como maranhense, mas não como nordestino (HEITOR VALADARES, 2021).

O incômodo – ou a preferência – de Heitor Valadares é a mesma de Fernanda Garcia, fruto do mesmo processo de regime de representação do Nordeste: “pro maranhense se enxergar nesse lugar que foi construído historicamente como uma imagem simbólica da região Nordeste é mais difícil”. No entanto, reconhece que seu posicionamento também está localizado numa parte específica do Maranhão – como também é Salvador, no caso da Bahia (em ambos estados, as regiões interioranas estão mais perto de uma certa ideia de nordestinidade): “Talvez se eu fosse dessa região [do Sul do Maranhão, mais próximo do Piauí], eu poderia talvez me entender como nordestino, porque iria ter essas características que seriam mais próximas”, pontua.

O imaginário em torno do sujeito nordestino também aparece como problemática para aqueles dissidentes de um dos seus aspectos constitutivos: a masculinidade (ALBUQUERQUE JR., 2013; TROTTA, 2013). “Na música nordestina, vamos chamar assim, tinha muito aquele estereótipo do homem cis [hétero] viril, né? [...] e eu tinha a percepção de que é essa imagem de que eu não ia conseguir chegar perto, porque não era eu”, explica Felipe Infante. Para ele, ser gay – ou, estar mais próximo e mais confortável com essa outra identidade, que já se fazia presente em seus tempos de escola ainda na Bahia – ajudou para que houvesse essa negação à identidade nordestina.

Fica evidente nas falas que há o que poderíamos chamar de um “trabalho de identidade” que atravessa o processo de identificação. Este, como nos lembra Butler (1993, p. 105 apud HALL, p. 130), são “esforços fantasmáticos de alinhamento, de lealdade de coabitações ambíguas e intercorporais” que “desestabilizam o eu [...]; são a sedimentação do ‘nós’ na constituição de qualquer eu [...]; constituem a estruturação presente da alteridade, contida na formação mesma do eu”. Não se trata, portanto, de um processo feito de forma plena e acabada, mas que é incessantemente reconstituído e “constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular”.

Partindo das três definições básicas que propomos para a caracterização dessa identidade, percebemos que há uma tentativa e uma negociação constante dos sujeitos com os critérios estabelecidos para fazerem (e se sentirem) parte desse grupo. Alguns desses, geralmente mais associados à construção imagética-discursiva do nordestino, faz com que alguns sujeitos não se sintam à vontade, confortáveis ou até mesmo aptos a adotar essa identidade, complicando a premissa do lugar de origem. No entanto, ao passar pelo processo migratório, todas essas possíveis incertezas e desconfortos encontram, no Outro, uma resposta quase definitiva para esse jogo de representação, identificação e classificação.

3.2 “Você não é daqui, né?”: a identidade impingida pela diferenciação

Eu me entendo como nordestino e as pessoas me veem dessa forma e não tem como fugir, mas assim, é interessante, porque lá em Natal as pessoas não me viam como nordestino, porque não faz sentido, né? Não é uma questão, não é algo que me diferencia de ninguém lá, porque eu sou de lá, obviamente, assim como uma pessoa daqui, que é carioca – o fluminense – não tem isso como destaque, não é uma característica da pessoa. Pra mim, isso é uma característica minha que as pessoas que são daqui estão vendo. Então, é algo que, digamos assim, eu sinto, não de uma maneira ruim, mas eu sinto que isso é algo que pesa pro meu lado, entendeu? É algo que eu carrego. Se eu morasse lá eu não carregaria isso, porque não teria sentido. Então, eu carrego isso, abraço isso pra mim e coloco isso como algo da minha identidade, tipo, eu vou me apresentar, eu falo, eu sou Julio – uma das primeiras coisas que a gente fala – sou Julio, tenho vinte e quatro anos, sou de Natal, moro aqui há tanto tempo e é isso aí. E aí, as outras coisas vem depois, mas essa é uma das coisas primordiais e algo que eu tenho de muito orgulho mesmo, muita, muita satisfação. (JULIO RAMIRO, 2021).

Discutindo as apropriações da identidade nordestina pela imprensa na eleição de Luiza Erundina à prefeitura de São Paulo na década de 80, Penna (1992, p. 74) propõe pensarmos duas direções quanto à classificação social: “a que parte do ‘interior’ do grupo, relativa à auto-atribuição de identidade, ao auto-reconhecimento ou ao reconhecimento pretendido” e “as classificações originais na ‘exterioridade’ do grupo, o modo como é reconhecido pelos outros, que podemos chamar de ‘alter-atribuição’”. Para a autora, essas duas direções não são coincidentes, mas articulam-se dinamicamente e são importantes para relembrarmos que a identidade é resultado de um movimento complexo, externo e interno.

Embora o processo de identificação com a identidade nordestina talvez seja oneroso para algumas pessoas, devido às complicações que abordamos na seção anterior, o efeito da migração – em uma perspectiva mais ampla, o encontro com o Outro/diferente – produz uma condição que impinge a estranheza como marco fundante. Independente de se sentir ou não nordestino, ao partir para o Rio de Janeiro para fazer faculdade, estudantes de todos os estados do Nordeste são posicionados dentro dessa categoria por aqueles com os quais irão passar a conviver, nesse novo espaço. Não significa que “ser nordestino” não seja uma questão no Nordeste, mas que, fora dele, passa a ser uma constância.

É consenso dentre as entrevistadas e entrevistados que não há uma necessidade de se afirmar ou até mesmo de se identificar como nordestino no Ceará, em Alagoas, no Rio Grande do Norte ou em qualquer outro estado, justamente por não haver um embate com a

diferença⁵⁶. “Eu acredito que essa questão de você mudar de um lugar pro outro sempre vai te dar um pouco de estranheza, né?”, comenta Silvia Esteves, lembrando que a chegada de alguém “de fora” em algum estado do Nordeste também causa essa diferenciação. “Acho que não tem jeito, pra onde você vai, [se] você sai daquela zona que todo mundo fala o mesmo nome, você é percebido como alguém que não é dali, entendeu?”, complementa.

Ser “percebido como alguém que não é dali” significa ser apontado, neste caso constantemente, como o diferente. Como Ana Maria Souza relata: “quando eu era criança, me classificavam muito [como nordestina], tanto que eu era a diferente do meu colégio, porque era a única nordestina ali, numa cidade minúscula de Minas”. Ratificando, Fernanda Garcia também comenta da sua experiência ao vir para Niterói: “Ver toda hora esse apontamento [da diferença], tipo, ‘você fala desse jeito!’ [...] Até o modo como eu dançava foi apontado”. Para algumas pessoas, ou em alguns momentos específicos, a constância com que essa diferenciação acontecia acabava por se tornar um incômodo.

Nunca me incomodou ser visto como nordestino e ser lido, ser caracterizado como tal, mas incomodava porque o que incomodava era cada pessoa, cada nova pessoa, cada novo encontro, cada novo nova ligação com pessoas, a gente ter que sempre se reforçar essa ideia, né? Cê é onde? Ah, nordestino, eu sou nordestino, ah, cê é da onde? Nordeste. Então, isso incomoda. Mas, é isso, eu nunca sofri, eu nunca tive problemas com ser nordestino de assim, ser excluído, ou de tirar onda de tirar brincadeira de “ah isso é nordestino”, ou qualquer coisa desse tipo, que aí é isso, eu mais porque eu vejo como eu sou uma pessoa muito extrovertida e não tenho problemas com e eu sempre fui muito blindado a qualquer brincadeira, mas outras pessoas devem sentir mais isso, principalmente nas amizades, porque mesmo que você escute uma brincadeira que não vai te doer no momento, ela vai ficar te martelando na cabeça em algum momento. E, assim, o reforço, né, de todas as pessoas que você conheça, todas as pessoas comentarem a mesma coisa, isso vai, vai criando um incômodo, até que você não tinha, vai criando, né? (OTÁVIO MENDES, 2021).

Quando eu cheguei aqui eu detestava isso. Ao mesmo tempo em que, enfim, eu não queria mudar meu sotaque, eu não queria mentir de onde eu vim. Ao mesmo tempo incomodava muito, ser toda hora, vista como a diferente. Foi uma grande questão pra mim na época. Eu muitas vezes ficava com vergonha de falar de certa forma, eu ficava – muitas vezes eu, sei lá, conhecia uma pessoa nova -, não sei, eu sinto que eu falava um pouco baixinho, assim, como se fosse até pra não chamar muita atenção. [...] Não sei, acho que eu não gostava de ser toda hora colocada como uma diferente. (FERNANDA GARCIA, 2021)

⁵⁶ É importante pontuar que isso tem mudado na última década devido à crescente disputa pela identidade nordestina que também tem se construído na internet e nas mídias sociais, espaço este em que há o encontro com “o diferente” (MEIRELLES, 2017).

Independente dos critérios que lhes faziam percebidas como diferentes (choque cultural ou até mesmo aspectos físicos), Livia Espinosa e Silvia Esteves garantem que as pessoas chegavam facilmente a essa conclusão: “era óbvio que eu não era daqui, porque eu não tava acostumada e muita coisa era diferente”, comenta a primeira. Para Julio Ramiro, não há muito como fugir desse processo, em que se apresentar a uma pessoa nova envolve também se localizar enquanto sujeito: “Às vezes, quando eu conheço uma pessoa nova, começo a conversar com ela [...] aí ela me pergunta: ‘você não é daqui, não?’ [...] aí eu explico, às vezes conto um pouquinho da minha história rapidinho e tal”.

Alguns entrevistados também pontuam como sentem que há uma maior diversidade de pessoas de diferentes origens no Rio de Janeiro e, especificamente, na Universidade Federal Fluminense. “Lá em Fortaleza, não era assim, a maior parte das pessoas era de Fortaleza mesmo, de cidades vizinhas [no máximo]”, aponta Fabiana Brotas. Nesse encontro com o diferente, o sotaque é geralmente apontado como marcador mais explícito da diferença. “Porque eu vejo que, em Niterói, no polo principal, você tem várias pessoas que vêm de vários lugares, porque [...] a UFF é uma universidade muito boa que todos querem, então são várias realidades diferentes”, acrescenta Otávio Mendes.

Uma vez que o encontro com a alteridade age nessa diferenciação dos sujeitos, é importante também pontuar que não é qualquer alteridade: para identificar o Outro como “nordestino”, o carioca precisa de um referencial que lhe permita percebê-lo como tal. Para compreender como esse processo acontece, podemos retomar o que Hall (2016) propõe para pensar o processo de significação na cultura. Segundo o autor, há dois sistemas de representação relacionados: o primeiro, que chama do nosso sistema de conceitos, em que associamos coisas/objetos/pessoas/etc. às suas definições; o segundo é o nosso conjunto de signos, em que organizamos através da linguagem os conceitos do primeiro.

Partindo dessa teoria para destrinchar esse processo didaticamente, temos que há um jogo concomitante entre a identificação do signo (“isso é diferente do que eu conheço”) e a interpretação do signo (“isso é referente a tal coisa”)⁵⁷. Ao se deparar com o nordestino, o carioca na maioria das vezes consegue interpretar o signo em evidência – seja o sotaque, expressões, gírias, estranhamento, costumes etc. – porque, como já apontamos em outros momentos, houve uma construção imagética-discursiva principalmente, para este caso, na

⁵⁷ Além de Stuart Hall, outros autores como Bourdieu também trabalham com a ideia de signo, significado e significante. De modo simplificado, Culler (1976, p. 19) coloca que “o signo é a união de uma forma que significa (significante) e uma ideia significada (significado)”.

música, televisão e cinema, que construiu uma forte representação do nordestino. A diferença sozinha, neste caso, não é suficiente, mas precisa ser reconhecível.

Dentro da concepção de identidade social proposta, em que a semelhança e a diferença se articulam, podemos tomar a identificação em seu sentido mais corrente, vinculada aos processos de percepção, ao reconhecimento: identificar alguém equivale a caracterizar, a atribuir uma identidade, numa ação em que se põem em jogo esquemas de apreensão e interpretação. Dessa forma, não consideramos que a identidade esteja em outro lugar que não nos processos em que se constrói ou em que se mostra no jogo do reconhecimento - a não ser enquanto um instrumento construído de análise. Em outros termos, o que chamamos de "identidade nordestina" é fruto de uma abstração, e não decorrência direta de alguma qualidade intrínseca do objeto. O que pode ser observado e estudado é o modo como as atribuições de identidade são construídas e aplicadas: é esta a experiência possível (PENNA, 1992, p. 156).

É esse gancho que faz com que os sujeitos não sejam apenas reconhecidos e/ou apontados como diferentes, mas que sejam também identificados como nordestinos – sendo a fala, mais especificamente o sotaque, o marcador primário ou mais evidente. “Sou lido assim em todos os lugares que eu vou, às vezes é só abrir minha boca que as pessoas já sabem”, relata Julio Ramiro. “Eu acho que é como se a gente chegar lá fora, por exemplo, na Alemanha, e falar português. [...] apesar de ser [...] a mesma língua, o sotaque é muito diferente”, aponta Paulo Rezende. No entanto, essa identificação de um “sotaque nordestino” é fruto também dos regimes de representação da cultura nacional⁵⁸.

O reconhecimento do nordestino (e geralmente de modo estereotipado), portanto, dá-se se sobrepondo (e muitas vezes sem estar interessado em reconhecer) ao mais específico, por exemplo, o estado de origem. “Muitas vezes, quando eu falo, as pessoas olham assim, ‘hum... você não é daqui’, ou então tipo, ‘você é do Nordeste, né?’ [...] A identificação pelo sotaque é bem assim, algum lugar do Nordeste, sabe?”, aponta Fernanda Garcia. “Se eu não falasse que era de Fortaleza, as pessoas não identificavam que eu era de Fortaleza [...] talvez identificasse que eu fosse de algum lugar pra cima”, reitera Arlene Matos. Essa associação entre o sotaque e o sujeito é um dos pontos que favorece para que aqueles receosos acabem adotando essa identidade.

⁵⁸ Alguns trabalhos como o de Dáu (2009) e de Sousa e Marcolino (2016) discutem como os meios de comunicação de massa, sobretudo de produção audiovisual (TV, cinema e rádio), foram responsáveis por essa invenção de um suposto sotaque nordestino.

As pessoas me veem como nordestino... Às vezes, não conseguem, claro, dizer de que estado eu sou especificamente, porque o sotaque do Rio Grande do Norte é muito parecido com o sotaque do interior de Pernambuco, do interior de Alagoas, do interior do Ceará – claro que existem diferenças, mas, assim, não dá pra dizer exatamente, mas sabe que eu sou um nordestino. Então, de alguma forma, eu sinto que antes de eu ser potiguar, eu sou nordestino nesse sentido, assim mesmo, pela leitura que as pessoas fazem [...] (JULIO RAMIRO, 2021).

Esse jogo de identificação é mais complexo para maranhenses e baianos (das capitais), cujos sotaques se diferenciam de modo mais enfático em relação ao restante dos estados do Nordeste. “O sotaque maranhense é bem diferente do que é tradicionalmente conhecido como sotaque nordestino, [cujo mais] comum é de Pernambuco, da Paraíba”, indica Heitor Valadares, explicando que seu processo de ser identificado não caía direto na posição de nordestino, por não ter o sotaque reconhecido pelos cariocas. “Só passam a me enxergar no lugar do nordestino depois que eu falo que sou do Maranhão, [...] aí vem a construção do imaginário [...] para o maranhense essa é uma questão [...] que não aciona de maneira automática esse lugar de nordestino”, acrescenta.

Situação semelhante acontece com as baianas entrevistados, que, segundo elas, são vistas mais como baianas do que como nordestinas. “Acho que é porque Salvador também tem essa coisa muito forte, né? [...] Aquela coisa de realmente a baianidade ter se colocado de uma forma e ser uma coisa à parte do Nordeste, que ganhou muita força, assim, sabe?”, indica Fernanda Garcia, apontando a força da identidade baiana na construção do imaginário nacional (VASCONCELOS, 2007). Nesses casos, há uma dupla associação ao estereótipo: primeiro aqueles associados aos baianos, referentes a construções históricas racistas (NOVA; MIGUEZ, 2008); e aqueles de generalização dos nordestinos, como “baianos” e “paraíbas” (LOBO, 2004).

Para além do sotaque, há alguns outros marcadores identitários mencionados sem tanta ênfase pelos entrevistados e entrevistadas. Um deles, colocando de modo mais amplo, diz respeito às características físicas dos indivíduos, como o fenótipo: estatura, traços do corpo e aspectos raciais – todos esses não funcionam somente como diferenciadores, mas também como marcas de estranhamento (nordestinos de tom de pele mais branco, por exemplo). Mais uma vez, aqui, há uma associação a estereótipos ligados aos regimes de representação que compuseram a imagem dos sujeitos nordestinos culturalmente, colocando-os lado a lado com características associadas também a pessoas negras e indígenas.

Embora esses sejam critérios espinhosos, que merecem maior atenção e desenvolvimento para uma investigação mais apurada, o que é reforçado aqui é a constatação da diferença pela alteridade (ou seja, pelo estranhamento). Nesse sentido, até o modo de vestir ou as preferências alimentícias (quando pautadas coletivamente) servem de distinção: “O meu estranhamento me identifica”, explica Olga Fagundes. É também um processo de autoafirmação, em que “negar” os costumes e os *habitus* locais agem para posicioná-las enquanto sujeitos: “eu acho que eu contribuo muito para que eles saibam, porque eu reforço a minha identidade de não fazer parte desse território”, complementa.

Ah, característica, fator [que me identificasse como nordestino], não sei. Era costume mesmo. Pessoal queria sair e eu só queria ir para a feira do Nordeste. Mas tipo o pessoal gosta, mas eu queria, não, vamos dançar o forró, vamos fazer alguma coisa. Aí meus amigos em si, o núcleo, tipo até porque RI é um curso pequeno, então, muita gente se conhece, cara. E aí, o pessoal gosta de ir pra lá já. Mas, por exemplo, pessoal ia para o karaokê, eu ia pro forró, pra dançar forró. Sabe? O pessoal queria comer, ia para o restaurante, ah, vamos almoçar pizza, eu “pô, pizza, tá maluco? Vou comer um arroz e feijão”, essas coisas, sabe, almoçar hambúrguer, tá doido? Até no jeito de falar também as pessoas percebiam. É o convívio, certas formas de viver. Eu, fazer alguma coisa, falava, pô, “frescura isso aí, nada a ver”, vamos embora, mano. Sei lá. muita, mas eu lembro que tinha na UFF na quadra do não tem água pra beber, né? Aí estava lá uma água, eu via uma garrafa, bebia de torneira, os caras falavam “caraca, tá maluco?”, eu, “bicho, qual é o problema?” Tipo essas pequenas coisinhas, sabe, que até pela fala mesmo, né? E quando a gente trocava ideia, como é a sua vida, com a minha vida, o modo de enxergar a vida, eu falava. [...] O jeito de jogar bola, eu sempre fui do Atlético. E aí eu sempre gostei muito de bola, jogava bola, montei um time pra, jogar, o jeito de falar, conversar com o árbitro, até porque como eu falei, o tom da fala, sabe, tipo toda fala falava, tipo, “pô”, o jeito que eu falava o árbitro, “por que essa agressividade?” e eu falei “não, cara, eu estou falando de boa”, sabe, tipo isso assim, nesse sentido aí que as pessoas foram me percebendo como nordestino. Sabe, eu acho que é aí que elas sacaram (CARLOS PITANGA, 2021).

Além do sotaque, facilmente identificado como “não-carioca”, outras nuances da fala também complementam esse processo de diferenciação: “acho que o nome das coisas [também te diferencia], às vezes você nomeia coisas e situações de uma maneira que não existe”, aponta Lívia Espinosa. As gírias e expressões específicas também são lembradas por Vivianne Teixeira, Fernanda Garcia e Otávio Mendes: “quando eu fui pela primeira vez [para o Rio de Janeiro], as pessoas me viam como uma pessoa extraterrestre, porque eu tinha minhas gírias, né? [...] E, às vezes, eu falava uma coisa e a pessoa falava que não entendia”, relata o último, reforçando o desgaste que essa posição pode ocasionar.

Ainda no quesito da comunicação verbal, algumas pessoas acreditam que há também um “modo imperativo” mais comum aos nordestinos. Carlos Pitanga aponta que seu “jeito

grosso” de falar remetia também a um apontamento de nordestinidade, o que também aparece na fala de Olga Fagundes: “às vezes eu acho que imponho um certo medo nas pessoas, porque o Nordeste tem uma forma de se comunicar e de se tratar que é muito imperativa, em Pernambuco é muito imperativa [...]”. Independente se são as gírias, expressões típicas, o sotaque ou até mesmo o tom da fala, fica evidente como se trata, no contexto da cultura nacional (de uma mesma língua), como o grande marcador da diferença.

O meu sotaque, a forma que eu falo, é... até as gírias e tal, o pessoal... É isso que eu tô falando. Às vezes num tenho nem tanto contato com aquela pessoa, tá? É simples no comércio, quando eu vou comprar, que eu abro a boca pra pedir uma informação, a pessoa já, de cara, pergunta “cê é de onde? Mas faz quanto tempo que cê mora aqui?” Aí, eu: “desde 2017...”, “Ah, é pouco tempo ainda, você ainda vai mudar”. Então, assim, eu nem sei se eu vou mudar, porque as... Eu acho, assim, na minha mente, eu acho que eu já perdi um pouco do sotaque, mas o pessoal fala: “não tem condições, você é muito carregada aí nesse teu sotaque”. As vezes até meu esposo, que ele não é de lá do Nordeste, ele é do interior de Minas, mas ele morou a vida toda dele aqui no interior do Rio, mas assim, ele não tem carioca, né? Ele, às vezes, fica me imitando, tipo, quando eu falo... Ah, Vivianne, e tal... Essa questão do T, entendeu? “Olha o tiro”. Aí... aí é quando eu percebo, assim, de repente, que eu não perdi mesmo ainda o sotaque. Mas todo mundo, qualquer pessoa quando fala comigo, percebe (VIVIANNE TEIXEIRA, 2021).

Como a comunicação verbal não é um marcador físico (ou biológico), sua volatilidade⁵⁹ acaba por complicar e gerar outro incômodo àqueles que saem do Nordeste. Isso significa que ter um sotaque, por exemplo, mais ou menos “forte”, também ajuda no posicionamento dos sujeitos. Vários entrevistados e entrevistadas pontuam como essa oscilação da fala, sobretudo do sotaque, é também o combustível para que as pessoas – tanto do Rio de Janeiro quanto das suas cidades de origem – posicionem-os. Arlene Matos, por exemplo, conta que, ao entrar na UFF, eventualmente era interpelada por pessoas surpresas ao descobrirem que era cearense, o que atribui a não ter um sotaque “tão carregado” quanto esperavam de uma cearense.

Outras pessoas, como Marina Paz, que se mudou para o Rio de Janeiro ainda na adolescência, conta que, nos primeiros anos, era facilmente identificada; hoje, nem tanto. “Eu

⁵⁹ Mais uma vez, Penna (1992, p. 151) nos relembra que o conceito de identidade (social) com que trabalhamos “permite que a ‘perda de identidade’ seja reapropriada enquanto a quebra de parâmetros fixados de relação com o mundo, expressos nas formas de se reconhecer e ser reconhecido, firmados numa dada representação (de identidade estabelecida e por muitas vezes instituída)”. Tendo isso em vista, “a imagem da perda de identidade [...] diz respeito a um processo de transformação (destruição/recriação) dos referenciais simbólicos que marcavam (e/ou sustentavam) um certo projeto até então dominante, e não à perda de alguma qualidade inerente ou da essência de um povo”.

já passei por uma fase em que as pessoas percebiam logo de cara, agora não é todo mundo que percebe, a não ser que seja uma pessoa muito sensível pra isso, mas, normalmente, quem percebe é quem convive muito bem comigo”, conta, explicando que acabou perdendo o sotaque de Pernambuco. Paulo Rezende, que também migrou para o Rio de Janeiro antes da faculdade, conta que, hoje em dia, ninguém descobre que ele é cearense a não ser que perguntem: “porque eu perdi o sotaque, eu fui forçando a perder o sotaque”.

A ideia de “perder” o sotaque é problemática porque dá a entender que existe um binarismo entre ter e não ter sotaque. Uma ideia melhor para isso, também utilizada pelo próprio Paulo Rezende, seria o processo de tentar “mimetizar” o sotaque carioca – ou, ainda, um sotaque supostamente neutro⁶⁰. Julio Ramiro conta detalhes de como, na sua trajetória, passou a perceber as nuances fonéticas das palavras para tentar “diminuir” seu sotaque do Rio Grande do Norte: “outras coisas, por exemplo, colocar artigo antes do nome da pessoa [...] foram duas coisas que eu acabei assimilando e hoje em dia eu falo assim, é uma coisa que eu não consigo mais controlar”.

O problema da “perda” consciente ou inconsciente⁶¹ do sotaque está justamente no fato de ele ser um dos critérios básicos para a identificação (de si mesmo e dos outros) da nordestinidade. “Eu acho que depois desses anos todos, as pessoas não percebem, as pessoas acham, de fato, que eu sou carioca, muita gente se surpreende quando eu falo que eu não sou carioca [...]”, compartilha Marina Paz, que migrou ainda na adolescência para o Rio de Janeiro. Ana Maria Souza, que teve uma experiência ainda criança fora do Nordeste, conta também que as pessoas não identificavam que ela era de Pernambuco devido a uma suposta “falta” de sotaque: “de início até riam, me chamavam de nordestino paraguaio”.

É muito estranho, porque se eu falo com alguém daqui, do Sudeste, as pessoas dizem, “você não é daqui?” Não sou. “Você é do Nordeste, né?” Sou. “Ah, reconheci pelo seu sotaque”. Se eu ligar pra algum amigo que eu tô há muito tempo sem falar que ele está lá no Nordeste, aí eles dizem assim, “ô menina, fala direito. Por que tu tá falando desse jeito? Fala direito”, aí você cria, eu acredito que como qualquer migrante interno, ele cria uma terceira identidade automaticamente,

⁶⁰ Essa ideia de um sotaque neutro é explorada em trabalhos como o de Mendes (2006) e Ramos et. al (2015) sobre a construção de um tipo de expressão verbal criada pelo e para os grandes telejornais brasileiros.

⁶¹ Curiosamente, várias pessoas relataram que os sotaques das suas cidades aparecem com mais força em duas situações: com sentimentos aflorados e quando estão com a família. “Isso já me falaram, quando eu tô com raiva, quando eu tô com muita raiva, eu fico muito mais nordestina do que no natural”, comenta Marina Paz. Arlene Matos e Ana Maria Souza também reforçam que os sotaques ficam mais aflorados quando estão nervosas, irritadas ou falando com/entre familiares. “Embora seja mais difícil eu ficar muito irritada, se eu ficar muito triste, se eu ficar muito emocionada de alguma forma, o jeito de falar, parece que sou eu no início, assim, de onde tudo começou, né?”, comenta Olga Fagundes.

porque você vai tá sempre com saudade de alguma coisa e você tem, embora você tenha as referências, você não vai mais viver aquelas experiências, como se nunca tivesse saído. Uma vez que você sai, a sua história de vida se mescla com muitos outros elementos e altera tudo. Então, você não é mais daquele lugar e também você não pertence ao lugar onde você está. Você é um não lugar, é um lugar suspenso, assim (OLGA FAGUNDES, 2021).

Engraçado, menino, mas as pessoas me falam assim: “você é carioca?”. Porque eu não sinto, mas parece que meu sotaque mudou. Com exceção das pessoas que me conhecem, fora isso, as pessoas me chamam de carioca. Diz: “Olha! Olha... ela é carioca, é carioca.”, mas eu digo: “Não, eu sou baiana. Eu só moro no Rio.”. [...] Engraçado, mas parece que essa coisa, quando eu morava lá em Salvador, por eu viajar muito, as pessoas já tinham esse lance que eu falava diferente, que eu não parecia baiana. Mas não era o fato de ser carioca, era porque eu viajava, então, eu passava um mês, dois meses em Fortaleza. Aí quando eu voltava, parece que eu já trazia alguma coisa. Aí eu ia pra outro estado. Então, acabava que eu tinha alguma coisa que deixava eles meio... E que muitas vezes eles falavam: “você não fala baiano”. Então... agora, aqui, quando eu converso muito tempo com a pessoa, ele já sabe que eu sou baiana. “Fala aí que de vez em quando você fala alguma coisa baiana”. É porque faz parte, não tem como você não ter o que você... o que é de... é uma coisa que dá ali dentro de você e que você convivendo, é igual eu dizer assim, eu digo: “gente, eu convivo na faculdade, com muita linguagem acadêmica, mas a minha linguagem é favela”. Porque minha vivência de pesquisa é nas comunidades. Então, você acaba se comportando e falando porque você tem que falar de uma forma com que as pessoas te entendam. E aí você vive assim, no meio dos mundos (SELMA INÁCIO, 2021).

O que esses e outros entrevistados descrevem é a materialização do conceito de entre-lugar proposto por autoras como Anzaldúa (1982) e Bhabha (1992), em que processos são produzidos na articulação entre diferentes culturas, numa negociação complexa que exige mecanismos de tradução e mediação, implicando em hibridismos, ambivalências, negociações e identidades cindidas. O sotaque, na maioria das vezes, é tanto o signo quanto o significante dessa complexa relação do encontro com o outro, responsável e capaz de posicionar o sujeito em diferentes instâncias. Como explica Ana Maria Souza⁶²: “é muito engraçado, porque onde eu vou, me falam que eu sou uma coisa completamente diferente”.

É um dilema entre perder a sua noção de pertencimento, geralmente mais associado ao seu lugar de origem, e compreender a necessidade de se adaptar ao novo ambiente em que está localizado. “A gente não se sente pertencente aqui, a gente não se sente pertencente na nova casa [...] eu acho que essa visão também é um pouco dolorosa”, comenta Otávio Mendes sobre sua migração para Macaé. Essa sensação é comum a outros entrevistados e entrevistadas, que mencionam brincadeiras e piadas ao retornar para as suas cidades, sempre

⁶² A estudante tem família em Minas Gerais e em Pernambuco, mas sua mãe reside atualmente em Santa Catarina e ela no Rio de Janeiro.

nesse apontamento – ou numa própria conformação, por também se perceber diferente – de não ser mais completamente pertencente àquela realidade.

Chega um momento em que você se torna carioca demais para os nordestinos ao mesmo tempo em que também é nordestino demais para os cariocas. Por outro lado, independente do sentimento de pertencimento, há uma constatação da necessidade de se adaptar ao contexto. “Eu creio muito que a gente tá inserido no espaço, né? E eu também não acho que é certo eu fingir que eu não sou afetada por esse espaço”, comenta Fabiana Brotas, explicando que fala gírias daqui para que as pessoas daqui também a compreendam (como igual). “Por mais que isso não saia de mim e seja parte de quem eu sou, eu não estou mais lá [em Fortaleza]. E eu tenho que me comunicar com as pessoas aqui”, complementa.

Hoje em dia eu falo assim [misturado] e é uma coisa que eu não consigo mais controlar, mas eu não sei em que nível isso foi por uma questão de costume, de, enfim, de dia a dia, ou em níveis que é uma coisa que me foi colocado meio que “você precisa mudar isso pra você adquirir o respeito das pessoas”, para as pessoas te observarem como alguém de igual pra igual, entendeu? Eu acho isso um pouco problemático, assim, né? Não é uma coisa consciente, entendeu? Eu não falo assim, “ah, eu tô fazendo isso, porque eu quero ter um o respeito das pessoas, eu quero que as pessoas me entendam melhor” [...], isso não é consciente pra mim, de verdade. Mas eu percebo que isso existe por algum motivo que não sei se é tão natural assim, entendeu? Não sei se é tão romântico assim, sabe? [...] Acho que tem essa questão do fato de você tentar neutralizar o Nordeste, por mais que eu fale, eu sou nordestino, eu valorizo, eu sou feliz assim, eu não sei se inconscientemente ou da maneira como for, sei lá, é uma forma de você se neutralizar aos poucos, entendeu? Pra você ser aceito, pra você ser compreendido, para que você não seja visto com estranheza (JULIO RAMIRO, 2021).

Concordando com Julio Ramiro, Felipe Infante também acredita que seja uma “parada de subconsciente” a tentativa de apagamento do sotaque: “Acho que eu não tenho a intenção de esconder e não acho que seja necessário esconder, mesmo sendo, às vezes, um método que a gente vê, que a gente usa pra passar despercebido”. Em outras palavras, de modo mais resumido: “inconscientemente o sotaque é a primeira coisa que eu tento moldar para não encherem meu saco”. E, caso ainda haja receio quanto a esse jogo de negociação, Lívia Espinosa garante: “eu sei que meu sotaque hoje em dia não é a mais a mesma coisa, mas eu acho que isso não diminui o fato de ser nordestina, da minha história”.

O que percebemos nas entrevistas é que, ainda que a identidade nordestina possa ter suas problemáticas conceituais e/ou de relações de poder que privilegiam certos aspectos/atores em detrimento de outros, não há como escapar dela. “Com essa dinâmica aí

no Rio de Janeiro, das pessoas apontando e tal, verbalizando, eu passei a me voltar pra isso, tentando procurar uma identidade [...]”, explica Felipe Infante, complementando que passou a se reconhecer como nordestino “a partir das micro agressões que aconteciam majoritariamente dentro do meio acadêmico”. Como todos os outros entrevistados, sua postura e associação à nordestinidade parte desse lugar de desconforto e retomada.

Partimos pensando que algumas pessoas não necessariamente estão de acordo com as conceituações de uma identidade nordestina, mas uma vez que a identidade não parte só de si, mas também fortemente do outro, o esforço por uma (auto)identificação esbarra no modo como os outros te identificam. Esse processo é ancorado sobretudo na comunicação verbal, principalmente no sotaque, além de gírias e expressões específicas que podem causar estranhamento. Este também pode ser percebido e escancarado através de outras particularidades, embora menos explícitas do que a comunicação verbal em si.

Nesse contexto, embora outros critérios de identificação sejam estabelecidos, ainda se mantém a instabilidade de ser reconhecido ou não reconhecido, fazer/sentir-se parte ou não. Novamente, o mesmo que te coloca para dentro, pode também te colocar para fora. Ainda assim, a predominância pela identificação que parte de uma decodificação do nordestino faz-se constante, desaguando também nas outras problemáticas intrínsecas a esse processo. Em outras palavras, ser constante e facilmente (apesar da volatilidade do sotaque) identificado como nordestino implica em também ter que lidar com as bagagens de sentido do estereótipo. Assumir, adotar ou aceitar a identidade nordestina exige lidar com essas disputas de sentido.

3.3 Resignificando a identidade nordestina: o jogo de conter, resistir e subverter

Hoje eu tenho 24 anos, mas, dos 3, que eu falei para você, dos 3 aos 7, eu morei em outro lugar e dos 14 aos 24 eu morei aqui. Daqui a alguns anos vai fazer mais tempo que eu moro fora do Nordeste do que lá, mas toda a minha construção, enquanto pessoa, a minha educação básica, meu entendimento das coisas do mundo, tudo eu construí lá. Meu sotaque, as pessoas falam “você mora aqui há tanto tempo e não muda o sotaque”, é, é isso, não mudo e nem quero mudar. E é algo que me faz me sentir pertencente a um lugar, porque assim, aqui no Rio eu tenho plenas convicções que eu posso morar aqui 20 anos, 30 anos, 40 anos, a vida inteira e eu nunca vou ser daqui. E tudo bem. Entendeu? É porque meu lugar não é aqui. Eu escolhi esse lugar pra morar. Quer dizer, acabei vindo aqui, né, por uma por acaso da vida, escolhi aqui para morar, mas eu nunca vou deixar de ser natalense, potiguar, nordestino, isso nunca vai sair de mim porque isso faz parte da minha, de mim, assim, da minha identidade. [...] (JULIO RAMIRO, 2021).

O nordestino que chega ao Rio de Janeiro pode até não se considerar “tão nordestino assim”, mas, como vimos, é difícil contornar ou fugir do jogo da identificação na arena de sentidos compartilhados da cultura brasileira. Seja pelo sotaque ou por outras nuances da fala (expressões, gírias, temperamento etc.), por estranhamento dos arredores ou simplesmente pela autoafirmação do seu lugar de origem, há constantemente uma demarcação que diz: você não é daqui. Essa diferença anunciada passa por um processo de reconhecimento que implica localizar esse sujeito no tempo e espaço, o que acaba acionando o estereótipo – aquela representação metonímica do indivíduo.

A relação entre metáfora e metonímia para explicar o estereótipo é proposta por Bhabha (1982) ao discutir a relação do encontro colonial, cuja psiquê partida prende os sujeitos colonizados no estereótipo. O autor explica que o estereótipo, para criar um tipo único, elabora uma metáfora (substitui forma generalista) e uma metonímia (fixa num traço de continuidade – da parte pelo todo). Stuart Hall (2016, p. 191) explica que os estereótipos “se apossam das poucas características ‘simples, vívidas, memoráveis, facilmente compreendidas e amplamente reconhecidas’ sobre uma pessoa”, cujos efeitos reducionistas e essencializadores servem para naturalizar a fixar a diferença.

É sob essa lente, portanto, que os nordestinos são interpelados em terras fluminenses. A demarcação da diferença, em várias ocasiões, contextos e circunstâncias não se encerra na exclusão dos sujeitos em fazer parte desse outro grupo, mas também – e até principalmente – ancorada em décadas de construção de estereótipos. Todas as entrevistadas e entrevistados relataram alguma situação em que tiveram que lidar, direta ou indiretamente, com algum tipo de preconceito. “É engraçado, porque você tá falando disso [ser nordestino], eu já vou logo pra defensiva da xenofobia, como se eu já tivesse esperando que você viesse fazer essa entrevista com essa perspectiva – isso é muito emblemático”, pontua Arlene Matos.

O termo “xenofobia” é uma categoria conceitual ampla que engloba, de modo simplificado, um preconceito de origem geográfica e de lugar – ou, como em sua etimologia, um medo/rejeição ao estrangeiro (Albuquerque Jr., 2012; 2016). Aqui, não nos cabe procurar por uma justificativa teórica que valide o uso da palavra nesse contexto, mas constatar que é ela que está sendo usada para relatar a bagagem estereotipada – geralmente ancorada em preconceitos de raça e classe – que se faz dos nordestinos. Como chamamos a atenção anteriormente, é como se a xenofobia tivesse se tornado um braço indissociável da questão dos nordestinos no contexto brasileiro.

Cara, assim, em relação ao pessoal do meu convívio, no curso em si da UFF, falando da UFF, por exemplo, no primeiro dia de aula, uma coisa que me incomodou – mas depois o cara até foi meu melhor amigo da faculdade... No primeiro dia de aula o professor se apresentava, aquela coisa, né, “você é de onde?”, aí eu peguei e falei, “ah, meu nome é Carlos...”, o professor já interrompeu assim uma das características, não tinha falado de onde era ainda, né? Ele, “pô, tu não é daqui não, né?” Foi falando, “tu não é daqui não, né?” “Eu sou do Piauí, professor”. “Ah, do Piauí, caraca... O Piauí é do Norte, né?”, não sei o que. Ele mesmo falou “ah, é do Norte, né?”, não, cara, Nordeste. “Não, eu sou de União, Piauí”. Aí começaram a falar coisas como se eu não soubesse [do que se tratava]. Aí, beleza, morreu aí. Depois, na mesma aula, esse meu amigo, que veio a ser meu amigo, tinha outro cara que era da Bahia, de Ilhéus, coincidentemente a gente sentou do lado um do outro, a gente não se conhecia. A gente começou a trocar ideia. “Ah, pô, vocês tão trocando ideia, porque vocês já se conhecem, né?”, aí eu, “cara, ele falou, Ilhéus não tem nada a ver com o Piauí, velho”. Aí os caras vieram falar, “não, porque na nossa cabeça, nordeste é uma vila”. Eu falei, “porra, vocês estão de sacanagem”. Sabe, e pessoas que em tese são esclarecidas, né? [...] (CARLOS PITANGA, 2021).

Então há brincadeira, “ah, nordeste”; brincadeiras que são enraizadas que a gente escuta, que hoje não tem graça nenhuma – nunca teve, mas – que ainda existe, “ah, tem água?”; “é muito calor?”; sendo que, assim situações que não existem, né? Que é muito desconhecimento... Ou então, “ah, as praias são muito bonitas?”, como se só tivesse praia, só fosse visto como um ponto turístico, mas não, a gente é... Nós somos mais que isso, nós somos muito mais que – até que “nordestinos” – pô, eu chego, né... Você que é de Aracaju, deve saber também, morou em Aracaju pelo menos -- as pessoas não sabem onde é Aracaju. “Aracaju, Sergipe? Não conheço... É perto da Bahia? Ah, Rio Grande do Norte? Paraíba? Ceará”; as pessoas não sabem... “Aracaju é capital de que estado? Não sei...” Então até nesse ponto as pessoas te veem como um estranho, porque elas não sabem nem de onde você tá saindo, de onde você tá vindo. Então é um sentimento que mesmo que... eu sou uma pessoa extrovertida, eu nunca me peguei ficando muito mal por isso, mas a gente sente, a gente sabe que a gente sente [...]. (OTÁVIO MENDES, 2021)

São vários os depoimentos de pessoas que tiveram que passar por situações em que ficava evidente a ignorância dos cariocas para com o Nordeste e os nordestinos, geralmente associado à condição de pobreza (de recursos, de capitais etc.) e escassez. Como explica Livia Espinosa: “às vezes, por falar que você é do Nordeste, as pessoas também têm muito a ideia de que você não tem acesso total às informações e às tecnologias [...] perguntam das coisas como se lá não tivesse totalidade do acesso”. São discursos – inocentes ou conscientes – que reproduzem as lóstimas de um projeto de Nordeste arcaico, miserável e hostil, em que a migração seria a única solução para aqueles sujeitos largados às tralhas.

É como se fosse praticamente impossível desassociar dos nordestinos a imagem do retirante sofrido que partiu num pau de arara para o Rio de Janeiro para fugir da miséria. “Parece que eu tava passando fome, vivia na seca [...]. Quando eu tava no ensino médio, as piadas giravam justamente em torno disso”, comenta Marina Paz. São imagens e fragmentos de uma população que carrega consigo os estereótipos que lhes foram impingidos, das narrativas que lhes inventaram. E que são rapidamente acionados na identificação dos

sujeitos nordestinos: “Me viam [como nordestino], [...] muito mais voltado para essa questão do estereótipo”, comenta Felipe Infante, contando de casos absurdos pelos quais já teve que passar.

O problema do estereótipo é que ele nem sempre vem com a vestimenta que explicita uma xenofobia escancarada. A diferença na qual é fixado pode também ser apontada de outras formas, mais sutis, mas ainda problemáticas: “Logo quando eu cheguei aqui, quando o meu sotaque tava mais a florado, eu lembro que muitos colegas meus de turma ficavam falando assim, 'ah, repete de novo tal frase? fala de novo tal coisa?'”, conta Fernanda Garcia. “No início eu achava engraçado, mas depois cê fica assim, 'brother, eu só quero conversar, eu só quero que você me escute’”, explica, ratificando como ser frequentemente colocada nesse lugar de diferente, mesmo quando “bem-intencionado”, ainda pode ser um incômodo.

Quando eu cheguei aqui eu detestava isso. Ao mesmo tempo em que, enfim, eu não queria mudar meu sotaque, eu não queria mentir de onde eu vim. Enfim, ao mesmo tempo incomodava muito, ser toda hora, vista como a diferente. E, enfim, foi uma grande questão pra mim na época. Eu muitas vezes ficava com vergonha de falar de certa forma, eu ficava, enfim, muitas vezes eu, sei lá, conhecia uma pessoa nova, eu, não sei, eu sinto que eu falava um pouco baixinho, assim, como se fosse até pra não chamar muita atenção. Só que aí sei lá, tava numa festa e começava a beber e quando eu bebo eu falo baianês, assim, pesado. É muito engraçado inclusive. E aí, enfim, aí, não sei, acho que eu não gostava de ser toda hora colocada como uma diferente. E querendo ou não, tipo, quando você é visto, assim, como baiano aqui no Rio, tem todo o imaginário por trás, né? (FERNANDA GARCIA, 2021).

Ser vista como nordestina não me incomoda, a partir do momento que eu sei que a pessoa não tá me tratando diferente por isso. [...] Logo quando eu cheguei, que eu abria a minha boca pra dar bom dia, as pessoas ficavam “ai, que lindo o seu sotaque”, “ai, não sei o que, sou sotaque é tão fofo”. Tipo assim, eu não podia falar nada, tinham pessoas que agiam dessa maneira comigo e eu ficava incomodada, porque, assim, pode ser, e eu acredito que seja sincero, que seja... por achar bonito mesmo. Porque eu também acho outros sotaques bonitos. Mas incomoda, porque eu sei que isso é especificamente... Acontece, com maior quantidade de vezes, com pessoas nordestinas, porque a gente sempre relata isso, sabe? [...] Então, assim, não é o ser nordestina a gente me incomodava, mas o que incomodava era a fórmula diferente que as pessoas me tratavam. [...] (FABIANA BROTAS, 2021).

Em oposição à repulsa, a romantização também pode desaguar numa situação em que a diferença celebrada cai facilmente na exotização dos sujeitos. “Certas pessoas pareciam que queriam me colocar como a nordestina de estimação, sabe? [...] Aí eu sentia que tinha um pouco disso, me sentia como se fosse um tokenzinho⁶³ da pessoa”, também relata Fernanda

⁶³ O termo “token” se popularizou na internet nos últimos anos no contexto em que diz respeito à exclusão de pessoas negras em alguns espaços sociais específicos, geralmente associados a altas posições de classe/poder. Refere-se à pessoa única que ocupa esses espaços como medida paliativa por uma suposta inclusão.

Garcia. Como explica Heitor Valadares: “esse lugar do exótico também é problemático no sentido de que às vezes a pessoa enxerga tudo que tu fazes como muito diferente do dele, então sim, acaba não fascinante, mais de repulsa, tipo, você tá fora”. É uma linha tênue, um jogo arriscado entre ser celebrado pela diferença e, ao mesmo tempo, ser excluído pela mesma diferença.

Esse contexto da romantização da diferença que reproduz com facilidade vários estereótipos é mais comum com o “pessoal da academia”, sugere Felipe Infante, explicando que, na sua experiência morando com vários outros nordestinos no Morro do Estado em Niterói, a situação era outra. Isso não quer dizer que o preconceito escancarado também não fosse presente no ambiente da universidade, conforme muitos entrevistados e entrevistadas vão relatar, mas que essa reapropriação do capital social da nordestinidade tinha um lugar demarcado específico. Já o estereótipo mais tradicional, de tratar nordestinos pejorativamente, faz-se mais presente nas histórias escolares e em situações extracurriculares.

Para lidar com esses desgastes e desconfortos, muitos nordestinos – também chamados de “paraíba” ou “baiano(a)”, talvez na expressão máxima do estereótipo – acabavam por procurar no marcador da diferença uma fuga. “Eu reprimi [meu sotaque], por muitas vezes, por eu não querer falar diferente, não querer ser identificada... Eu tendenciei a minha fala pra não expressar de onde eu vim”, conta Ana Maria Souza. “Por muitas vezes, em alguns muitos momentos da minha vida, eu neguei ser nordestina, principalmente quando eu era bem pequena, porque eu sofria muito bullying”, acrescenta. Para fugir do estereótipo, atacava-se não o significante, mas o signo (a fala) que lhe fixava.

Situação semelhante acontecia com Paulo Rezende: “Naquela época era uma merda ser visto como nordestino por causa de tudo isso que eu falei, né? [...] quanto menos eu fosse notado, melhor pra mim”, conta, ratificando que tentava mimetizar o sotaque carioca para não ser diferenciado. Marina Paz, que também desceu para o Rio de Janeiro ainda adolescente, também relata como era motivo de piada na turma: “Eu não me importava, só que tinha hora que enchia o saco, porque era justamente o estereótipo”. Ela conta que seu irmão também sofreu, mas que, naquela época, muitas vezes ria junto, pelo absurdo, embora também chegasse a ficar irritada e revidar de alguma forma.

Sempre que eu lembro, tipo, ainda mais neste contexto, né, que tipo, as crianças e adolescentes, eles são o retrato puro de todo o preconceito da sociedade, porque

eles não aprenderam a filtrar. Então eu sentia ali o preconceito dos pais. Eu senti o preconceito do Rio de Janeiro, eu senti falta de interesse das pessoas em entender o que é Nordeste, uma região com muitos estados, com toda pluralidade. Não, não existe isso, é tipo, o Nordeste, uma vila onde todo mundo passa fome (MARINA PAZ, 2021).

Embora a maioria dos relatos sobre “piadinhas” se concentrem na época escolar, não significa que se limitam a esse outro espaço: Carlos Pitanga é uma das pessoas que compartilhou várias situações em que teve que escutar “esses comentáriozinhas” em diferentes tons de deboche (e/ou de ignorância) na faculdade e até no trabalho. “Mas, até chegar a esse ponto [das pessoas demonstrarem interesse pelo meu lugar de origem], eu tive que levar de boa certas coisas, porque, tipo assim, nem toda pessoa aguentaria”, confessa. “Pra mim é inconscientemente, a pessoa solta, né? Aquela piada de mau gosto. Quando não ofende mesmo [sem querer], ofende propositalmente”.

Para lidar com essas piadas e esse “humor ácido” explícita e conscientemente homofóbicos, ou simplesmente com uma ignorância generalizada, a reação pode ser de se acanhar ou simplesmente revidar: “Algumas vezes eu rebatia, fazendo uma piada pior, zoando também, ou então, sendo exagerada”, conta Marina Paz. Carlos Pitanga também não leva desaforo para casa, principalmente nas partidas de futebol da atlética da universidade em que tinha que jogar em São Paulo com a camisa com o nome “Piauí”, que rapidamente virava pejorativamente “baiano” ou “paraíba” para os paulistas: “Aí eu falava, ‘pô, só porque eu sou do Nordeste, eu sou otário, mano, tá doído?’”.

Não, cara, eu nunca quis esconder não. Nunca, em nenhuma situação, nenhuma mesmo assim, porque esconder que eu sou de onde eu sou, sabe? Nunca, zero, nunca tive, pensei em esconder ou tive situação que, pelo contrário, já metia em situação, como essa. Igual esse cara que nem era meu amigo, falavam assim dele, mas tipo, sei lá, não cara, até jogar em São Paulo, eu ouvia assim “ah, aquele cara lá”, que eu ia enfrentar, né? Ah, não, “marca aquele Piauí lá, ele provoca”, não sei o que, a gente sabe, né, ah, “Paraíba, baiano”, aí eu ia lá e falava, “pô, tá de sacanagem, quer me chamar fala na frente”, essas coisas, sabe. No trabalho, eu ouvia piadinha, sabe, eu ouvia piadinha outras coisas, aí eu chegava, assim, “ah, vocês estão falando mal do nordeste, é?”, mas pô, tu nem parece. É, eu, pô, vocês estão de sacanagem, cara. (CARLOS PITANGA, 2021).

Eu já parei bastante pra pensar nisso. A pessoa tá ali quente pra falar mal, geralmente colocando o nordestino como alguém que tem uma capacidade cognitiva duvidosa, que ele é bobo, que ele é enrolado, que ele não vai saber, ou que ele é bronco. E aí a pessoa tá ali no quente, como eu já tenho essa característica de reafirmar, ela sabe no suporte dela que eu sou, ela não vai esquecer que eu sou do Nordeste. Às vezes ela tá ali conversando comigo. Quando ela diz assim, “mas isso aqui só podia ser do...”, ela para. Ela olha pra mim e para, fica no ar, ela não precisa nem terminar que eu já entendi o que você quis dizer. Mas aí pra não constranger mais do que você já está constrangido, quem tem que ficar

constrangida não sou eu, é a pessoa que fala. Ela para. Eu já vi isso. Eu já vi, inclusive uma pessoa da área médica, falando sobre um atendimento de telemarketing, que a base era no Nordeste e que as pessoas não estavam conseguindo ajudá-la. “Ah, é, mas esse pessoal do telemarketing tudo lá do...”, e aí eu só fico olhando, “termine, termine de falar o que você começou” [...] (OLGA FAGUNDES, 2021).

O que percebemos nesses embates é que, ao lidar com os produtos do estereótipo criado pela construção imagética do Nordeste e dos nordestinos, não há mais uma tentativa de fugir ou negar a nordestinidade, mas, pelo contrário, reafirmá-la e possivelmente ressignificá-la. “Eu não vou abaixar a cabeça pra você, não vou ter medo do que você tá falando, eu não vou voltar atrás no que eu falei, porque você acha que você é superior ou algo alguma coisa desse tipo”, explica Otávio Mendes, que já passou por algumas situações desconfortáveis na universidade. “Eu acho que nos momentos de embate que a gente tem que mostrar [que é nordestino]”, complementa.

Como explica Penna (1992) a partir de Bourdieu, os sistemas de classificação são também objetos de disputa, já que são capazes de impor a definição das divisões do mundo social. Logo, o exercício de autoafirmação passa também por uma luta pelo sentido e pelo direito de significar: “lutar pela identidade enquanto reconhecimento social da diferença significa lutar para manter visível a especificidade do grupo - melhor dizendo, aquela que o grupo toma para si - para marcar projetos e interesses distintos” (ibid, p. 68). É um processo para “legitimar uma certa identidade pretendida ou rejeitar uma identidade amputada, dar novos conteúdos à classificação dominante, impor um eixo de classificação mais favorável; atribuir identidades, jogando com a valorização ou discriminação do outro etc.”.

Outras entrevistadas como Marina Paz e Fernanda Garcia também manifestam essa relação: “me identifico mais enquanto nordestina principalmente quando rolam algumas ofensas em relação ao nordestino [...] nesses momentos que rolam muitos ataques, meio que uma reação de defesa mesmo”, revela a última, como no período de eleições (em 2018). Ana Maria Souza, que já passou por uma época em que tentava “apagar” suas marcas de nordestinidade, conta que hoje faz “questão de carregar o sotaque, de falar alguma coisa que identifique que eu sou nordestina” ao escutar algum comentário ou piada xenofóbica, na tentativa de fazer com que a pessoa se envergonhe.

Hoje não mais, hoje não é [algo que me incomoda, ser vista como nordestina]. Hoje eu falo e eu tô muito bem, consciente disso, não escondo. No início, eu considerava

ser algo inferior. Não, tipo assim, consciente, sabe? Não era consciente pensar isso. Mas, ao enxergar todo mundo falando de uma determinada maneira, ou que as pessoas olham pra isso, quando falo isso e enxergam isso como sinônimo de pessoas menos instruídas. E ter que se provar. Acho que primeiro de tudo é isso, acho que o que aconteceu, pelo menos assim, no meu ambiente profissional, no meu ambiente acadêmico era primeiro de tudo me provar. Provar que eu tinha estudado tanto quanto essas pessoas, que apesar de passar por umas dificuldades, eu também estudei, eu também escolhi minha profissão e faço o que eu gosto, o porquê de eu não ter escolhido fazer faculdade no meu estado, que às vezes esse é um questionamento muito grande das pessoas, “porque que cê veio pegar a vaga de alguém daqui?” E no ambiente profissional, de poder dizer que eu era tão capaz quanto os outros, entendeu? [...] (LÍVIA ESPINOSA, 2021).

A identidade nordestina, conforme explica Penna (1992, p. 144-145), seja impingida pela marcação do lugar de origem (ou qualquer outro critério), mas passando também por um auto-reconhecimento do indivíduo, pode ter variadas interpretações para o próprio sujeito: “um migrante nordestino pobre em São Paulo, por exemplo, com marcantes experiências pessoais (e coletivas) de discriminação, pode passar a perceber a sua diferença (naturalidade, vivência ou cultura...) como marca de inferioridade”. Desse modo, “a representação de identidade regional com fortes conteúdos de rebaixamento, que lhe é imputada, é por ele incorporada como inerente”. A diferença, instituída, “justifica a hierarquização social, demarcando o seu ‘lugar’, de forma que a discriminação pode passar a ser percebida como resultante, de alguma forma, de sua própria condição e por conseguinte de sua própria culpa”.

Alguns entrevistados e entrevistadas revelaram que, em vez ou antes de chegar nessa força de revidar, chegaram a passar por um momento de introjetar muito do preconceito descarregado pejorativamente pelo estereótipo. “Eu acho que lá [no Nordeste] tem muito – não só da minha parte, mas de outras pessoas também – de inferiorizar o Nordeste, a cultura [nordestina, em comparação ao Sudeste] [...] acho que quando eu vim pra cá, comecei a pensar nisso [...]”, explica Lívia Espinosa, contando que foi a partir dessa migração que parou de “subestimar também a minha cultura e o estado de onde eu vim, sabe?”. É como se, num momento anterior, pudesse haver até mesmo uma vergonha de ser nordestina(o), superado apenas tempos depois.

Ana Maria Souza conta que passou a ressignificar a sua "condição" de nordestina no momento em que migrou para o Rio de Janeiro para estudar num colégio que recebia alunos de todas as regiões do Brasil. “Eu percebi que reafirmar e começar a reafirmar a minha identidade nordestina seria também confirmar a origem da minha família mesmo, sabe?”. Revela também que até em seus relacionamentos amorosos havia esse sentimento de esconder a sua origem: “eu ficava com vergonha de falar algumas coisas da minha infância

de criança nordestina”. No seu mais recente relacionamento, entretanto, isso mudou, agora com o desejo de apresentar a música que ouvia quando criança. “Eu senti que tinha atingido um outro patamar disso, que eu não tinha entendido antes, de não ter vergonha de falar isso, que antes eu tinha”.

Felipe Infante também passou por esse processo, em que reconhece que foi um “adolescente que tinha aversão de elemento nordestino”. Ele conta que as coisas começaram a mudar quando passou a identificar justamente as micro agressões que aconteciam: “eu passei a prestar mais atenção nessa tal identidade nordestina que tanto me apontavam”. Para mudar a impressão que tinha, em que a associação ao que era do Nordeste como algo inferior, conta: “eu fui começando a redescobrir esses elementos [da música do Nordeste] e trazer pra mim, pra minha vida, meio que ressignificando todos os elementos que já me apontaram alguma vez e vendo que esses elementos que já faziam parte da minha vida”.

Sim, é muito importante pra mim [me identificar como nordestina]. Eu acho que é importante porque, assim, eu acho que diferente das pessoas que nunca saíram do seu estado, aqui, no Sudeste, principalmente, aqui é tudo tão em evidência, aqui é tudo tão grande, é tudo tão... os problemas também são outros e tudo mais. Pra mim é importante me identificar como nordestina e ter hoje ciência de que isso não é uma coisa ruim, porque já me fizeram acreditar que é um coisa ruim. Mas é importante, eu vivi muita coisa, eu vi coisa, determinadas coisas, eu sei lidar de uma maneira melhor do que outras pessoas, por já ter passado algumas dificuldades, por ter visto outras realidades. Então, é isso, eu me identifico sim, faz parte da minha história, apesar de não morar lá, é parte de mim, nunca vai deixar de ser. Não escondo isso de ninguém (LÍVIA ESPINOSA, 2021).

Antes me incomodava [ser vista como nordestina], porque eu não queria ser diferente, não queria ser o patinho feio, não queria. Eu achava legal ser igual a todo mundo. Então, me incomodava demais, demais. Mas, como eu disse, depois que eu saí, comecei a construir essa minha identidade. E aí, hoje, o que eu sou, assim, eu bato no peito, sinto orgulho, sabe? Sentimento de pertencimento mesmo, sabe? De ver algumas coisas, se emocionar e etc. e, inclusive, se emocionar, porque comparando o que eu era antes, de que eu negava e etc. E o que eu sou hoje, assim, minha mãe até se sente, se sentir completa, porque doía pra ela, a gente tava num lugar totalmente diferente e doía nela, ver eu negando, mesmo que bem pequena, negando tudo isso. E aí, hoje, ela até se sente mais dever feito, mesmo. Então, hoje em dia falo pra todo mundo, principalmente aqui na UFF. No meu curso, pelo menos, tem várias pessoas de diferentes lugares, mas não tem nenhum nordestino. Então eu falo mesmo: “sou nordestino, sou de Pernambuco” (ANA MARIA SOUZA, 2021).

Os entrevistados que passaram por um momento de dificuldade em que o preconceito – dos outros ou introjetado – tinha sido um problema, acabaram por desenvolver um sentimento de resgate e retomada da nordestinidade. “Tinha gente que ria do meu jeito de falar, tanto que foi um processo de reprimir o sotaque; e aí agora eu passo pelo outro processo,

onde eu quero exaltar a minha nordestinidade, meu cearencês”, explica Fabiana Brotas. Embora tenha passado por esse processo em momento completamente diferente, Paulo Rezende afirma: “hoje eu vejo a importância de assumir isso, justamente por eu entender toda essa história de apagamento, de sotaque, apagamento de individualidade e tudo mais”.

Alguns relatos também compartilham como a interação e conjuntura social com outros nordestinos ajudaram nesse resgate da identidade. Ana Maria Souza, que fez o Ensino Médio numa escola nacional que recebia alunos de todos os lugares do Brasil, conta que a convivência com esses novos colegas e amigos do Nordeste foi fundamental para a sua retomada: “eles falavam com um certo orgulho que você não via em outros estados, tipo, da galera do Centro-Oeste”. Ela acredita que esse ambiente também de troca com pessoas de diferentes lugares foi muito importante para (re)construir a sua identidade nordestina, visto que são nessas interações que suas bagagens culturais vêm à tona.

Num ambiente completamente diferente, mas ainda nesse sentido de rede nordestina (pelo orgulho), Felipe Infante também aponta que a sua percepção das pessoas nordestinas no Morro do Estado e no Morro do Palácio também passava por esse sentimento. “Lá sempre me veio uma sensação de conforto, porque [...] você encontra, tipo, o tio do bar é nordestino, e eu via que sempre tinha meio que um entendimento, ‘ah, você é nordestino, eu também sou’”. Selma Inácio, que também tem uma vivência em comunidades de São Gonçalo e Niterói, corrobora essa união entre os migrantes: “o nordestino, quando chega, se ele não tiver ninguém para acolhê-lo, ele fica muito sozinho”.

Sobre ser nordestino como outro, eu não sei explicar isso, mas eu não sei como eu consigo me atrair a qualquer figura nordestina, em qualquer lugar do mundo que eu esteja. Parece que a gente tem um ímã que se aproxima assim. Quando cola e não precisa muito pra pessoa dizer, sou do Nordeste quando ela fala, eu sou do Nordeste, automaticamente existe uma empatia natural em você. Eu não sei se é todo mundo, mas a impressão que dá é que você tem o senso de familiaridade e que você está sempre em um exercício de proteção, proteção de grupo se a pessoa tiver essa característica nordestina. A gente vai falar de coisas diferentes do que nós vivemos nas nossas respectivas cidades, mas tendo um pressuposto de que tem coisas que eu não preciso explicar. [...] Eu acredito que existe um afeto se o nordestino nasce com uma bolsa de afeto predeterminada para desenvolver sobre toda pessoa que nasceu naquela região. Então é muito afeto automático, uma identificação muito rápida (OLGA FAGUNDES, 2021).

Quando eu via alguém de fora do Nordeste, eu ficava feliz... Tem até um ponto de que a gente se vê – e aí se encaixa novamente na ideia de que, o Nordeste é grande, tem suas diferenças, mas a gente vê nos nordestinos – um espelho pra gente, porque a gente vê nordestino ganhando coisas fora, vivendo várias situações grandes que a gente também quer viver, então a gente percebe que a gente tem essa possibilidade. Mesmo a gente fora dos grandes centros culturais, dos grandes centros, de massa mesmo, onde as coisas acontecem realmente, porque... No Rio

de Janeiro, São Paulo, são os centros... de tudo, né? Hoje são os centros de polos empresariais, de polos culturais, de tudo que sai do Brasil... que são importantes mesmo, porque sempre existiu um aporte maior financeiramente, de governos, de tudo nessa região. Então, a gente, quando a gente vê alguma coisa do Nordeste sendo enaltecido, a gente fica feliz e vê como um espelho, onde a gente pode conseguir almejar e a gente consegue alcançar coisas que a gente normalmente não poderia porque a gente não tá no centro (OTÁVIO MENDES, 2021).

Talvez possa parecer estranho essa retomada e reafirmação de uma identidade nordestina pelas mesmas pessoas que há pouco contestavam a homogeneização na qual ela é enquadrada, sendo facilmente capturada pelo estereótipo. No entanto, um exemplo de processo semelhante é descrito por Hall (2006, p. 86) sobre as novas identidades dos anos 70 agrupadas ao redor do significante black no contexto britânico, com foco de identificação tanto para comunidades afrocaribenhas quanto para asiáticas. “O que essas comunidades têm em comum, o que elas representam através da apreensão da identidade black, não é que elas sejam, cultural, étnica, linguística ou mesmo fisicamente a mesma coisa”, explica.

O que une essas duas comunidades em um único grupo de identidade é justamente o fato de serem “vistas e tratadas como a ‘mesma coisa’ (isto é, não-brancas, como o ‘outro’) pela cultura dominante”. Ele explica que é a exclusão perante à conjuntura da sociedade britânica que “fornece aquilo que Laclau e Mouffe chamam de ‘eixo comum de equivalência’ dessa nova identidade”, e que apesar dos esforços feitos “para dar a essa identidade black um conteúdo único ou unificado, ela continua a existir como uma identidade ao longo de uma larga gama de outras diferenças”. Conclui, portanto, que o black é um exemplo do caráter político (posicional e conjuntural, com formação para tempos e lugares específicos), “mas também do modo como a identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra”.

[...] as lutas de classificações relativas a identidades são lutas por formas de reconhecimento, que envolvem não somente a inclusão numa classe, mas também o valor e os atributos que lhe são incorporados. São lutas a respeito da significação e organização do mundo, pois as representações de identidade contribuem para formar e desfazer os grupos, enquanto dependem, por outro lado, das relações de força que se estabelecem entre eles, nas práticas que cotidianamente os põem em contato e os confrontam. O tratamento da identidade social como uma modalidade de classificação implica necessariamente em considerar os processos que constroem, social e culturalmente, os esquemas de classificação dominantes e determinadas representações compartilhadas, e onde é sem dúvida relevante a atuação de especialistas da produção simbólica, assim como de mecanismos institucionais de definição da "realidade": enfim, não permite esquecer a função política dos sistemas simbólicos (PENNA, 1992, p. 71).

Assumir e/ou reafirmar a identidade nordestina, portanto, não é conceder à generalização estereotipada, mas assumir a diferença diante das violências simbólicas para criar também um senso comunitário de pertencimento: “uma identidade comum dialeticamente expressa e organiza uma aliança, estrutura e é estruturada pela dinâmica social das relações de poder” (ibid, p. 157). No Rio de Janeiro, nordestinos e nordestinas serão sempre “os outros”, o que pode gerar uma repulsa ou um fascínio, como na relação fetichista do estereótipo descrita por Bhabha (1982). No entanto, acreditar que esses sujeitos estão exclusivamente condicionados ou presos a essa concepção é ignorar as suas próprias agências, em que também se percebem nesse jogo simbólico de relações de poder e disputam os capitais sociais envolvidos.

É nesse sentido que alguns entrevistados e entrevistadas não tentam negar a diferença (fixada pelo estereótipo), mas utilizam-na a seu favor, ressignificando os valores envolvidos. Olga Fagundes, por exemplo, gosta quando é perguntada “você é de onde mesmo?”, porque se torna também, principalmente para amigos e conhecidos, uma referência cultural sobre a qual pessoas do Rio de Janeiro não possuem tanto conhecimento. Em outras palavras, o acesso ao capital cultural no sentido de Bourdieu (1989) ao qual cariocas não têm nem tiveram acesso pode se tornar uma moeda preciosa para os nordestinos, cujas vivências diferenciadas podem ser acionadas positivamente.

Eu já fiz isso várias vezes [usar a identidade nordestina a meu favor]. Eu falo com tanta paixão de onde eu sou e eu percebo que pessoas que até tinham um certo distanciamento da região acabam me colocando como referência da região. Então, tudo que vê, “ah, Olga!”... E eu gosto, né, de enaltecer o que de melhor a gente produz, quais são as nossas maiores qualidades enquanto região. E aí eu me acabo, me acabo de falar, principalmente na parte artística. Então, eu tenho sempre esse exercício de enaltecer. Eu sempre vou falar sorrindo, sempre vou falar entusiasmada e eu já percebi que algumas pessoas acabam criando uma certa simpatia justo por essa satisfação em falar de uma região do Brasil. É como se eu me descolasse de um preconceito, eu me descolo disso e digo, isso não se comunica comigo. Aí então eu uso ao meu favor, “ah, se você for na minha cidade”, é assim que eu falo. Então essa é a coisa de você já simpatizar, acaba quebrando um gelo, às vezes ou atraindo a simpatia das pessoas, não que eu queira alguma coisa delas, mas na conversa, aquilo pode quebrar um gelo, pode ser (OLGA FAGUNDES, 2021).

Os conhecimentos culinários, por exemplo, são muito propícios nesse contexto, como contam Olga Fagundes e Selma Inácio de quando prepararam cuscuz e acarajé, respectivamente, para pessoas próximas. “Se a pessoa tiver interesse de saber mais sobre outras coisas legais, eu também me interessava a falar”, conta Arlene Matos. Lívia Espinosa

também relata que aproveita qualquer oportunidade para educar cariocas: “normalmente citando alguma coisa que acontece lá ou explicando um pouco sobre a cultura, explicando um pouco sobre coisas que talvez as pessoas não conheçam [...] é o momento que eu posso fazer as pessoas conhecerem outra cultura”.

Heitor Valadares também chama a atenção para como a nova dinâmica de migração estudantil, em que um aluno pode utilizar a nota do ENEM para o vestibular no SiSU de outro estado, acrescenta à experiência de troca na faculdade. “Tem debates, por exemplo, se tivesse só outros sudestinos acontecendo, ia ser um tipo, mas o fato de ter uma pessoa que nunca vivenciou aquela realidade vai trazer um [outro olhar] e o debate vai pra outro lugar”. Nesse contexto, “acionar a identidade de ser maranhense era uma coisa que eu sempre fazia questão para demarcar este lugar que eu ocupava também, porque era interessante mostrar assim, 'ah, vocês vão ter que agora conhecer uma outra perspectiva de olhar sobre o mundo, que é o meu e não é o daqui””, acrescenta.

É importante admitir, entretanto, que esse é um contexto específico de certos espaços e circunstâncias sociais em que a nordestinidade pode ser coletiva e socialmente ressignificada em determinadas situações e com pessoas específicas. Carlos Pitanga, por exemplo, reconhece que sua experiência das piadas ao interesse é fundada também na sua posição de pessoa branca e classe média. “É até mais fácil as pessoas me acolherem, mas eu não sei como é a relação com o nordestino mais pobre”, pontua. Esse recorte de raça e classe faz toda a diferença para uma aceitabilidade maior dos nordestinos brancos, visto que “tanto os estereótipos quanto o preconceito [...] no que diz respeito ao nordestino podem estar associados a um grau elementar de racismo” (SCHUCMAN, 2012, p. 87).

A relação entre raça, racialização e nordestinidade tem sido recentemente explorado por alguns pesquisadores brasileiros (FERREIRA, 2016; REGO, 2018; SHUCMAN, 2013), principalmente para lidar com o caso de nordestinos pobres imigrantes em São Paulo⁶⁴, discutindo como possivelmente poderia ser uma outra categoria de raça no contexto brasileiro. Independentemente dos resultados que possam aproveitar, o que destaco aqui não é necessariamente a proposta em si, mas como o preconceito contra nordestinos – sobretudo

⁶⁴ Penna (1992, p. 109) explica que “esse preconceito, que se volta contra os novos vizinhos de bairro ou aqueles com os quais se entra em contato no trabalho, articula identidades sociais, afirmando a diferença em relação ao mais próximo, que representa a maior ameaça”. Ao mesmo tempo, “se forem consideradas as posições sociais que a grande maioria dos migrantes nordestinos ocupam em São Paulo, observa-se que o critério classificatório de base regional encobre a linha de diferenciação das classes sociais”.

no estereótipo – está ancorado em preconceito de classe e raça. Como Albuquerque Jr. (2012, p. 127-128), é preciso compreender essa dinâmica interseccionalmente estabelecida:

O preconceito quanto à origem geográfica em relação ao nordestino está associado não só à forma como a região e o seu habitante foram descritos, pensados, definidos pelas próprias elites nordestinas, desde o começo do século XX, mas também está associado a outros preconceitos, como o preconceito de classe, aquele dirigido contra as pessoas pobres, que se ocupam com as atividades mais desqualificadas no mercado de trabalho e o preconceito racial [...]. O nordestino também será vítima do preconceito dirigido aos menos letrados e analfabetos, já que uma boa parcela dos migrantes nordestinos dos anos 1930, 40 e 50, possuía baixa taxa de escolaridade. [...] Quando levamos em conta estes aspectos, torna-se mais fácil entender a forma preconceituosa como as classes dominantes do país olham para os nordestinos, notadamente àqueles das camadas populares. [...] O nordestino de classe média ou rico não sofre o mesmo tipo de preconceito sofrido pelo nordestino pobre, embora o discurso regionalista nordestino tente fazer crer que sim, que todos são discriminados igualmente, que todo nordestino é vítima da mesma estigmatização.

Transformar a diferença do estranhamento que rejeita para a contemplação que fascina, portanto, é um processo mais fácil em determinados espaços sociais, na configuração também de sujeitos específicos. Os estudantes e as estudantes nordestinos(as) selecionados para esta pesquisa, embora variem de classe e raça, ainda estão em posições sociais mais favoráveis do que porteiros, garçons, domésticas, pedreiros e todos os outros que ocupam espaços sociais em que são colocados na base da pirâmide social⁶⁵. É fundamental pontuar e reconhecer isso para que possamos compreender sob quais pilares as violências simbólicas operam e como nós, universitários, estamos numa posição privilegiada.

Ainda que nós, alunos, tenhamos que lidar com as piadas e falas preconceituosas, também é “mais fácil” subvertermos a diferença em curiosidade. Em alguns casos, a ponto de buscar ativamente pela diferenciação por vontade própria, como no caso de Paulo Rezende, que “perdeu” o sotaque ainda adolescente e buscou, anos atrás, tentar retomá-lo por motivações políticas. “Eu já tinha perdido a naturalidade, a espontaneidade do sotaque original cearense, mas eu ficava tentando imitar justamente pra demarcar 'gente, eu não sou vocês' [...] Porque é a maneira mais fácil de demarcar que eu não sou vocês””, explica sobre um momento que ser nordestino poderia ser considerado algo positivo.

⁶⁵ O trabalho de Tomaz (2020), por exemplo, explora como as representações dos nordestinos afetam migrantes que ocupam diferentes espaços sociais na sociedade carioca.

Nesse contexto, em que há a possibilidade de ressignificação da diferença, a curiosidade pode se tornar um valioso capital social. Apesar das piadinhas, Carlos Pitanga aponta também que há muito interesse dos cariocas em saber e descobrir mais sobre o Nordeste em geral. “Eu vejo que eles querem conhecer, é mais ignorância mesmo [...]”. explica. “Eu já vi pessoas que tratavam como algo interessante, por estar em contato com a pessoa da cultura do Nordeste e tal, por ser uma parada que elas não tinham contato, mesmo reproduzindo algumas falas clássicas que a gente conhece”, reitera Felipe Infante, explicando que alguns comentários não são mal-intencionados.

Quando o diferente se torna interessante, pode ser um trunfo⁶⁶: “eu acho até bom [ser visto como nordestino], porque eu era uma pessoa que fazia muito carão no IACS [Instituto de Artes e Comunicação Social], então ser baiano também era um diferencial, adiantava muito para o lado da personalidade”, relata Felipe Infante. Na faculdade, principalmente em departamentos de Ciências Sociais e Humanas, o lugar de exótico celebrativo do nordestino pode ser aproveitado: “Eu acho que provavelmente o lugar que eu mais dei essa carteirada braba foi no IACS”, conta, explicando que é possivelmente um dos espaços sociais em que há a maior tentativa de ressignificação (a ponto de uma romantização) dos nordestinos.

Às vezes, eu acho que até por isso que do lado da pesquisa da academia tem como trazer esse jogo de ‘ah, ele tem um olhar, ele pode ter contatos’, e aí isso ser uma vantagem e do ponto de vista da amizade nas relações também, porque as pessoas querem conhecer lugares novos. [...] ser maranhense gerava essa essa curiosidade que as pessoas tinham em saber como era aqui, o que que era comida daqui, como era o reggae, e aí eu tirava essas vantagens, de ensinar a dançar, de paquerar, ‘ah, eu gosto do teu sotaque’, e aí tu vai falar com a pessoa assim, e a pessoa achar que aquilo é envolvente. Então, assim, tinha essas vantagens para acionar, por ser o lugar do exótico, né, ainda mais pela minha área. Porque assim, a antropologia está em busca do exótico a rodo. [...] (HEITOR VALADARES, 2021).

Eu acho que depende muito do contexto, né, porque, por exemplo, eu já trabalhei em muitas produções diferentes. E aí, tipo, por exemplo, uma vez eu fui tentar um estágio no museu Janete Costa. E aí ele é de arte popular, né? E aí, enfim, mandei meu currículo e tal, foram poucas pessoas selecionadas, mas aí, tipo, quando eu comecei a falar, a diretora ficou tipo assim, “meu Deus”, sabe? Tipo, “nordestina, maravilhoso”. Só que assim, eu não tenho experiência com arte popular. Eu tava lá muito mais interessada em conseguir um estágio, e é claro, queria aprender mais também, né? [...] Mas, ali eu, enfim, me senti confortável. Tipo, falei que eu era nordestina e tudo mais... Não consegui o estágio, mas foi um momento que eu sabia que, enfim, poderia servir de alguma coisa (FERNANDA GARCIA, 2021).

⁶⁶ Em meio ao discurso da imprensa do Nordeste e do Sudeste na eleição de Luiza Erundina em São Paulo, Penna (1992, p. 123) também buscou “evidenciar como a identidade nordestina é diferentemente ‘manobrada’, de acordo com os contextos, interesses e ocasiões, ganhando significado conforme o universo do discurso”. A autora percebeu que, por exemplo, nas panfletagens e comícios na periferia, a nordestinidade da candidata à prefeitura era mais enfatizada/acionada, “apreendida como fator favorável ou até mesmo um verdadeiro trunfo” (ibid, p. 117).

E eu me aproveito muito também disso em questão do tipo, por exemplo, ficar com a pessoa, mas digo, não que eu faça isso direto, mas, por exemplo, em rolê. Eu sei que as manas vão levar pra outra parada, eu sei o que elas vão pensar. Então, eu vou usar disso aí a meu favor. Eu pensava assim, entendeu? [...] República também, teve uma vez que eu achei uma república com a galera do Norte, que só tinha a galera do Norte, aí eu já sabia que ia ter essa relação que eles já estavam muito aqui, aqui não, aí no Rio de Janeiro. Daí, eu falei assim, pô, eu vou usar isso ao meu favor, porque até que eles vão entender essa questão de ficar longe de casa (FELIPE INFANTE, 2021).

Além das atribuições simbólicas destacadas nas falas, há também um exemplo ainda mais concreto de como esse jogo se torna mais favorável para nordestinos e mais atraente para cariocas: a depender da relação de proximidade entre as pessoas, os últimos podem ganhar também uma hospedagem completa em um dos destinos turísticos mais requisitados do Brasil. “Eu tenho uma amiga que falou assim, quando ela veio pra cá, falou que é o lugar que, se ela não tivesse me conhecido, ela nunca ia cogitar vir, que ela nunca nem sonhou que poderia conhecer o Maranhão”, conta Heitor Valadares. “Essa questão de estar aqui [no Nordeste] me coloca nesse lugar de negociar uma vantagem do lugar exótico”, pontua.

Fica evidente nos relatos como alguns nordestinos conseguem identificar quando, onde e em quais situações a nordestinidade pode ser utilizada como um capital social, descolando-se do significante das violências simbólicas atuantes no estereótipo. Para isso, é possível que ainda recaiam na posição também desfavorável do “exótico”, que pode ser tão prejudicial quanto, mas há nesse processo uma negociação consciente do sujeito para tentar se reposicionar nesse jogo de relações de poder que já veio estabelecido que ser nordestino deveria ser algo ruim, não pelo seu significado, mas pelo seu significante. O que esses estudantes fazem, portanto, é disputar esse agente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos esta pesquisa fiéis à missão de Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2011) de “dissolver o Nordeste”. Compreendíamos o que estava por trás da invenção dessa categoria regional, os interesses políticos e as narrativas construídas. Concordávamos que o Nordeste e, conseqüentemente, os nordestinos, eram uma invenção – categorias simbólicas que deveriam ser dissolvidas para “poder dar lugar a novas espacialidades de poder e de saber” (idem, p. 352). Além de serem categorias atravessadas – e fundadas – por jogos de poder político-administrativos, tratava-se também de produtos simbólicos que fechavam o sentido, indo contra a própria particularidade das cidades/estados.

O nosso intuito inicial, portanto, era o de questionar se, de fato, haveria uma “identidade nordestina”, se poderíamos assumir o risco de nós mesmos cairmos na armadilha da generalização de milhões de habitantes dispersos por milhares de quilômetros de distância. Havia um interesse, sim, em questionar o que nos une, mas principalmente também destacar tudo aquilo que nos diferencia. Enquanto sujeito-pesquisador – como somos todos nós, acadêmicos, uns mais ou menos envolvidos nos emaranhados de seus objetos –, era um interesse particular (e coletivo, poder-se-ia argumentar) em investigar que “nordestino” é esse da identidade nordestina, parafraseando Hall (2013).

A identidade nordestina que eu conhecia possuía signos, significados e significantes muito bem delimitados no jogo de reconhecimento da cultura brasileira (PENNA, 1992). Esses critérios evocavam uma problemática levantada ao final da minha própria monografia (MEIRELLES, 2017), sobre a identidade nordestina em sites de redes sociais, na qual identifiquei que “o que fazia ser nordestino” no ambiente virtual era um esforço de produção de contra-narrativas em cima de toda uma construção estereotípica da categoria nordestinos. Naquele momento, questionei: “afinal, 'sou' nordestino, mas nunca passei por dificuldades (estruturais) na vida. Será que, então, poderia me identificar enquanto nordestino?”.

A solução mais fácil para desatar esse nó seria, portanto, criar outras narrativas possíveis para o que se compreende de Nordeste e nordestinos. No entanto, ao buscar produzir outros sentidos sobre essas duas categorias, caímos também na armadilha de legitimá-las. Em outras palavras, mesmo a tentativa de negar o estereótipo através da construção de outras histórias possíveis para esse grupo seria ainda admitir que ele existe, enquanto sudestinos, por exemplo, como grupo equivalente, não existem. Por isso a solução

de Albuquerque Jr. (2011) parecia tão tentadora, não em busca de uma ressignificação, mas de uma dissolução completa desses produtos simbólicos.

O primeiro contra-tempo dessa proposta, entretanto, já apareceu na concepção teórica e metodológica deste trabalho: como desfazer os nordestinos com uma pesquisa sobre nordestinos? É a mesma cilada na qual Durval Muniz de Albuquerque Jr. caiu, sendo, portanto, também um dos primeiros esforços deste texto – admitir que a problemática que estava querendo questionar também ajudava a instituí-la. Por isso o interesse inicial em trazer à tona principalmente as diferenças entre os indivíduos, que, além de diversos em estados de origem, também possuem bagagens distintas acerca de outros marcadores identitários, como raça, gênero, orientação sexual, classe, faixa etária...

Para lidar com todas essas questões complexas que nos cercavam, propomos, no primeiro capítulo, a utilização de alguns referenciais teóricos sobre território e identidade que nos ajudassem a solucionar esses embates epistemológicos. Foi nessa jornada que encontrei as teorias decoloniais para compreender a relação entre sujeitos e territórios, que, conforme argumentei, não podem ser pensados separadamente. Seguindo esse caminho, discuti também e argumentei que a identidade, conforme enquadrada nos moldes das teorias clássicas modernas acadêmicas, é em si própria uma cilada – e não só no caso dos nordestinos, como havia acreditado inicialmente.

Esse posicionamento, por mais complexo (e até polêmico) que possa transparecer para algumas pessoas – vide que seu fundamento está respaldado nas práticas anticoloniais, que implodiriam a própria produção acadêmica sob a qual este trabalho se apresenta –, caminhava lado a lado, novamente, à proposta de desfazer o Nordeste. Ao compreender toda e qualquer identidade como prisão colonial, cuja própria estrutura se baseia na relação da racionalidade para evocar a diferença através da linguagem, a solução estaria em se livrar – recusar, negar, renunciar - do binarismo que compõe o “outro”. No entanto, essa revolução ainda age dentro dos esquemas mentais da colonialidade, de fuga extremamente difícil.

Pude perceber, conforme também o decorrer da pesquisa e as entrevistas com os sujeitos, que, por mais que seja feito um esforço individual de revogar essa ou qualquer outra identidade, as pessoas ainda vão operar conforme os referenciais que elas conhecem. Ou seja, não adiantaria tentar omitir, esconder ou manipular a minha nordestinidade, quando isso viria à tona em algum momento – de modo declarado (minha afirmação) ou implícito (sotaque). Por mais que houvesse essa tentativa de fuga da identidade, a convivência em sociedade – a

relação com os indivíduos e seus esquemas mentais, ou seja, a cultura – ainda opera nos moldes da diferença como ponto de partida.

O esforço, portanto, agora era outro: compreender o que estava por trás dessa tal identidade nordestina, conforme a compreensão daqueles cujo lugar de origem sentenciava-os a essa condição. Era a naturalidade, portanto, o nosso ponto de partida, até no contexto metodológico de uma pesquisa acadêmica para com os sujeitos selecionados. Os “nordestinos da UFF”, antes de qualquer outra definição, eram aqueles cujo ponto de referência era o nascimento em algum estado do Nordeste. No entanto, logo percebemos a fragilidade desse argumento quando, nas entrevistas, a relação entre nascença e vivência embaralhavam esses conceitos que pareciam tão naturais.

Essa relação condicionante entre o lugar de origem e a identidade nordestina, como marcador primário da categoria (em consonância com Penna, 1992), é o que resultaria na associação intrínseca entre nordestinos e as suas outras definições. Para além da naturalidade, portanto, ser nordestino também significaria falar (expressões, sotaque etc.), agir (características de sociabilidade), viver (hábitos e costumes) e representar (característica da construção imagético-discursiva) o Nordeste. O problema, entretanto, é que esses critérios de nordestinidade não são um cardápio em que se pode escolher um ou outro desses elementos, mas estão juntos e misturados – o que pode causar certo desconforto.

Retomando a pergunta final da minha monografia, é o que aconteceu comigo: estou de acordo com o critério um (nasci no Nordeste), mas os critérios dois e três não me representam tanto assim. O sotaque, como descrevi no início deste trabalho, sempre foi uma questão e a minha vivência não é tão próxima das que foram descritas pelos entrevistados e que são também a base do senso comum. Ou seja, como posso me sentir nordestino não tendo mais sotaque (e que sotaque “nordestino” é esse?), tendo crescido mais tímido do que extrovertido e mais abastado do que o restante da população brasileira? Conforme pude perceber nas entrevistas, são incômodos não só meus, mas de outros migrantes também.

Nesse contexto, a migração se torna um agente duplo: ao mesmo tempo que colabora para que essas questões se intensifiquem (como no caso da “perda” do sotaque, por exemplo), é também o que resolve as incongruências da insegurança em se autoafirmar nordestino. Quando você se torna “o outro”, os detalhes da sua averiguação para com essa identidade são interpelados pelo movimento externo que desconsidera todos esses elementos por falta de conhecimento ou compreensão. Em outras palavras, pobre ou rico, acolhedor ou inóspito, no encontro com cariocas e fluminenses – seja pelo sotaque e/ou expressões verbais, pela roupa

ou por qualquer caracterização específica –, você acaba sempre sendo identificado como “nordestino(a)”.

Esse encontro em que a diferença é reconhecida envolve para nós, nordestinos, termos que lidar com o modo mais comum como a diferença se fixou histórica e culturalmente: através do estereótipo. O jogo do reconhecimento opera num fluxo quase automático, em que se percebe a diferença através do repertório cultural brasileiro; posiciona os sujeitos entre “nós” e “eles”, e, muitas vezes, devido justamente ao processo estereotípico em que as categorias de Nordeste e nordestinos foram criadas no imaginário social do Brasil, em cima de preconceitos de classe e de raça, associa-se esses indivíduos metonimicamente no lugar de desprovidos, miseráveis ou incapazes.

Outra reação possível às interações sociais que não essa da xenofobia explícita ou involuntária é aquela que trabalha na romantização dos nordestinos, colocando-os como criaturas exóticas tais quais os primeiros antropólogos em suas missões indigenistas. Principalmente no ambiente da faculdade, em que há outros valores e capitais sociais em jogo, é bastante comum que seja feito um esforço de não cair tão evidentemente no estereótipo que enquadra a xenofobia (conforme interpretação dos entrevistados), mas que ainda opera em cima da diferença e, principalmente, da exclusão – colocando os “nordestinos” em seus devidos lugares, de não parte daquele contexto social.

Ambos os cenários, conforme pudemos identificar na pesquisa, tornam-se combustível para que, mesmo aqueles que um dia duvidaram de ou renunciaram a uma identidade nordestina, acabem por reavê-la dentro dessas circunstâncias. A fragilidade das incertezas que questionavam a autoidentificação deságua, através do processo de alteridade que o encontro proporciona, na garantia de uma interpretação de fora para dentro. Diante deste cenário, em que esse jogo de reconhecimento também envolve jogo de poder, estudantes nordestinos veem a possibilidade – e, de certa forma, até a necessidade – de assumir a identidade a qual são enquadrados, para poder então ressignificá-la.

Para além das reações e respostas mais combativas, cuja autoafirmação passa também por um contra-ataque em defesa da operação à qual o estereótipo age, há também uma outra estratégia de disputa dos sentidos dessa identidade: compreender os capitais sociais envolvidos nas interações sociais para poder utilizá-la como moeda de troca a fim de interesses próprios. Ou seja, além de uma tentativa de desassociar o estigma do sentido de nordestinidade amputada no estereótipo, estudantes também procuram utilizar a identidade

nordestina a seu favor – em contextos, circunstâncias e espaços que lhe permitam utilizá-la como tal, dadas as estruturas que ainda operam nas relações sociais.

Ainda que não dissolva o Nordeste como gostaria Albuquerque Jr. (2011), esse processo é eficaz em subverter o “discurso da súplica e da miséria”, que tende a colocar os nordestinos na condição inescapável de sofrimento e sofredores. Os sujeitos demonstram, nesse processo, que não são seres aprisionados no estereótipo, como o próprio nos tenta fazer acreditar, mas que somos agentes com artimanhas próprias e instrumentos para seguir sempre em disputa contra o fechamento dos sentidos. Reduzir a identidade nordestina a uma identidade única ou específica é também desconsiderar o caráter vivo e flutuante (HALL, 2013) da cultura e da linguagem, que nunca fecha, mas está sempre em disputa.

Aquilo que nos une e aquilo que nos diferencia são partes que compõem a nossa existência no mundo, e que precisam ser consideradas não somente enquanto um movimento de dentro para fora, mas também de fora para dentro. As identidades, e não só especificamente a nordestina, são produto do contexto social do qual fazemos parte enquanto sujeitos, demarcadas sobretudo pelo modo como se compôs a modernidade ocidental. É nesse cenário que as pessoas constroem seus processos de identificação (que pode ser mais “óbvio”, quando fixada em estado da natureza, ou mais processual, levando tempo) e, talvez principalmente, são lidas como tais conforme os signos que as compõem.

Trata-se de pensar a “celebração móvel” de Hall (2006) para as identidades (pós-)modernas para além da perspectiva de guarda-roupas com várias peças à disposição (como é uma leitura bastante comum de sua obra), chamando a atenção principalmente para a condição da contemporaneidade que nos coloca como sujeitos culturais. Ou seja, também conforme seu argumento pela centralidade da cultura (HALL, 1997), pensar como vivemos cada vez mais numa sociedade bombardeada e condicionada pelas trocas dos meios de comunicação e consumo de massa (ENNE, 2006), fazendo com que estejamos sempre também sendo referenciados como signos e significados.

Nordestino, branco, homem, gay, jovem, são posições-de-sujeito que respondem a uma demanda da modernidade em sermos criaturas de linguagem correspondentes a uma lógica (ou a um sistema) de classificação que defina, conforme as fronteiras de signos correspondentes, quem somos na arena da cultura (WOODWARD, 2014). A identidade faz parte desse jogo do simbólico, em que talvez o maior peso (ou aquilo que a constitua em sua dimensão mais subjetiva) esteja no sentido de pertencimento, fator completamente atravessado pela representação (HALL, 2016). É, no entanto, uma via de mão dupla: ao

mesmo tempo que nos identificamos (ou somos identificados) enquanto múltiplos, sempre a multiplicidade vai operar nos limites da linguagem.

Isso faz com que, mesmo a representação em sua concepção mais diversificada e plural, esteja condicionada – talvez fadada – à estereotipização. Não necessariamente no sentido que Bhabha (1992) evoca, como função metonímica/metafórica que fixa a diferença num traço de continuidade, fetichizando os sujeitos, mas como a condição classificatória do nosso próprio pensamento colonial (FANON, 2008). A linguagem (aqui tomada como alegoria para as identidades, tenta capturar a vida para que ela possa fazer sentido, mas nós, além de deslizá-la (SILVA, 2014), estamos constantemente provocando rupturas ou até mesmo transgredindo seu caráter funcionalmente limitante.

Considero importante, ainda, ter em vista que este texto é uma produção viva e vivida, ou seja, é tanto tentativa de capturar as experiências do sujeito, quanto experiência do(s) sujeito(s) em si próprio. Ao narrar e ser o interlocutor da minha e da história dos outros sujeitos aqui apresentados, tenho consciência de que sou (e que somos) fruto(s) de um processo anterior a mim (a nós), que me (nos) atravessa e que, principalmente, não se esgota enquanto processo, mas é seu constituinte. É o começo de um caminhar, como nos versos de Gil, que não se iniciou (como trouxe nos primeiros parágrafos) e não se encerra na academia, mas faz parte do processo que é a vida.

Outras portas podem abrir-se para investigações que atravessam as questões apresentadas neste trabalho, mas que não puderam ser devidamente discutidas. Como, por exemplo, a relação dos nordestinos (aqui, especificamente, de estudantes nordestinos) com a música e a comida enquanto instrumentos de afeto para lidar com a saudade de casa. Ou, ainda nesse sentido migratório, as dificuldades enfrentadas pelos sujeitos que precisam deixar a estabilidade de suas estruturas familiares para poderem se aventurar numa jornada solitária, lidando com questões emocionais/psicológicas e de moradia/sustento. E como, por exemplo, nesse processo, é comum que se forme uma rede de apoio de migrantes – possivelmente nordestinos, mas também de outros estados.

Também investigar mais a fundo, por exemplo, se houve um processo de reapropriação da identidade nordestina nos últimos anos, talvez a partir também das mídias sociais como arena catalizadora dessa união e ressignificação – as falas sobre uma “mudança” de percepção, que também é parte da minha história, sobre antigamente enxergar a nordestinidade de um jeito para, mais recentemente, mudar a postura, são bons indicadores. Embora seja uma percepção pessoal, é também fruto do meu esforço na monografia e que

exigiria um trabalho mais aprofundado, possivelmente com diferentes métodos de pesquisa, para dar conta de tamanha complexidade.

E, para temas complexos, temos ainda questões raciais e de uma suposta “epistemologia sudestina” na academia brasileira, temáticas que se cruzam. Alguns entrevistados e entrevistadas chamaram a atenção para como, nesse processo de migração, a questão racialização tomou novos moldes acerca de uma perspectiva própria, mas também dos outros. É onde mora a disputada categoria “pardo(a)”, que possui um histórico de disputas políticas baseadas em critérios e referenciais tipicamente sudestinos, muitas vezes não levando em consideração os fenótipos e o jogo de reconhecimento estabelecido conforme os esquemas mentais das populações do Nordeste.

Esses são apenas alguns dos temas que poderiam ser abordados em outras pesquisas, conforme foram identificados no desenvolvimento também deste trabalho. Por ora, esperamos ter contribuído para compreender como a identidade nordestina – ou a nordestinidade, como preferirem – é vista nesse jogo complexo de reconhecimento e de poder no qual está envolvida. Foram necessários apenas alguns anos de vivência e estudo para responder ao meu próprio questionamento, compreendendo que também pode ser interessante para mim assumir esse lugar e que não preciso conceder aos significados fechados, mas derrubar as fronteiras para construir novas pontes.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **Nordestinos: invenção do "falo" – uma história do gênero masculino (1920-1940)**. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **Xenofobia: medo e rejeição ao estrangeiro**. São Paulo: Cortez, 2016.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- ANTUNES, Nara Maria de Maia. Caras no espelho: identidade nordestina através da literatura. *In*: BURITY, Joanildo A. **Cultura e Identidade: Perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002).
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: the new mestiza = La frontera**. 1st ed. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, Hucitec, 1983.
- BHABHA, Homi. "A questão do 'outro': diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. *IN*: BUARQUE DE HOLANDA, Helóisa (org.), **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1992.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Bertrand, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço Social e Poder Simbólico. *IN*: **Coisas Ditas**. Editora Brasileira, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". *In*: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papyrus, 1995.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, p. 7-16, 2004.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. "Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista". In: ERREJÓN, I. e SERRANO, A. (coords). **“¡Ahora es cuándo, carajo!”**. Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia. Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2011.

DÁU, Priscila Chammas. **O estereótipo do nordestino na televisão brasileira**. 44f. Trabalho de Conclusão de Curso em Comunicação Social. Universidade Federal da Bahia – Faculdade de Comunicação. Salvador, BA: 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol. 5**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DRISKILL, Qwo-Li. “Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies”. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, vol. 16, nos 1-2, pp. 69-92. 2010.

ENNE, Ana Lúcia. Papinho – Episódio 1 – Modernidade Ocidental e Cultura de Massa. **Podcast Papinho**. Locução de: Ana Lúcia Enne. Local: Rio de Janeiro, 13 set. 2020. Disponível em: <https://anchor.fm/anaennegrecos/episodes/Papinho---Episodio-1---Modernidade-Ocidental-e-Cultura-de-Massa-eird9j>. Acesso em: 24 out. 2020.

FALCÃO, Gabriela do Couto Alves. **O OCEANO ENTRE BAÍAS: fluxos identitários de baianos em travessia**. 111f. Trabalho de Conclusão de Curso em Produção Cultural. Universidade Federal Fluminense – Instituto de Arte e Comunicação Social. Niterói, RJ: 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA: Salvador, 2008.

FARIAS, Marcelo; LIMA, Jacqueline; AMARO, Tania. A feira “nordestina” de Duque de Caxias: pertencimentos. In: **Revista Digital Simonsen**, Nº 8, Maio. 2018. Disponível em: www.simonsen.br/revistasimonsen ISSN:2446- 5941.

FERREIRA, Rocha Davi. **Preconceito contra nordestino: uma espécie de racismo tipificado?**. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito, Curso de Direito, Fortaleza, 2016.

FREITAS, Letícia Fonseca Richthofen. A negociação de significados sobre identidades regionais: modos de ser e de agir de três alunos migrantes em um mundo permeado por estereótipos e preconceitos. In: **7º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e**

Educação e 4º Seminário Internacional de Estudos Culturais e Educação, 2017, Canoas RS, 2017.

FREITAS, Larissa Lima de. **Migrantes nordestinas em São Paulo: trajetórias, interseccionalidades e identidades na migração contemporânea de mulheres nordestinas para São Paulo**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, SP: 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

GALVÃO, Rilmara Alencar. "Representação da masculinidade Nordestina no Cinema Brasileiro: uma Análise dos Signos Identitários". In: **Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação (BOCC)**, 2010. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/galvao-rilmara-representacao-da-masculinidadenordestina.pdfnordestina.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

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

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo, Unesp, 1991.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2008.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GRANGEIRO, Glauzenilda da Silva. **Nordeste viril: representações da masculinidade no cinema brasileira sob o olhar de Guel Arraes (2000-2003)**. 152f. Dissertação de Mestrado. UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2015.

GUERRA, Isabel Carvalho. **Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo: sentidos e formas de uso**. Lucerna, 2006.

HAESBAERT, Rogério. "Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade". In: HEIDRICH, A. L. [et al.]. **A emergência da multiterritorialidade: a resignificação da relação do humano com o espaço**. Canoas-Porto Alegre: Ed. ULBRA-Ed. da UFRGS, 2008. p. 19-36.

HAESBAERT, Rogério. "Território e multiterritorialidade. Um debate". **GEOgraphia** – Ano IX – No 17 – 2007, pp. 19-45.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. 2ª edição. São Paulo: Biblioteca Vértice, 1990.

- HALL, Stuart. "A centralidade da cultura". **Revista Educação e Realidade**, v.22, n.2, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural**, v. 8, n. 2, 2013.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- HISSA, Cássio Eduardo Viana; NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães. Cidade-corpo. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 20, n. 1, p. 54-77, 2013.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. RJ: Jorge Zahar, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural – dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. 4 ed.
- LI, Denise Leyi. **O novo Enem e a plataforma Sisu: efeitos sobre a migração e a evasão estudantil**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo: 2016.
- LOBO, Julio César. Cultura nordestina, sociedade carioca (Representações de migrantes nordestinos na chanchada, 1952-1961). **Sociedade e Cultura**, v. 9, n. 1, p. 161-172, 2006.
- 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.
- LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial". **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.
- MARTINS, Leda. "Performances do tempo espiralar". *IN*: RAVETTI, Graciela e ARBÉX, Marcia (orgs). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG: Poslit, 2002.

MELLO, Vitor Rebello Ramos. De Feira Nordestina a Centro de Tradições: a construção da identidade nordestina no Rio de Janeiro. **ILUMINURAS**, v. 21, n. 54, 2020.

MEIRELLES, Pedro Renato Cardoso. **O QUE FAZ SER NORDESTINO NO FACEBOOK: Escolhas da construção identitária nos sites de redes sociais**. 92f. Trabalho de Conclusão de Curso em Estudos de Mídia. Universidade Federal Fluminense – Instituto de Arte e Comunicação Social. Niterói, RJ: 2017.

MEIRELLES, Pedro Renato Cardoso. NORDESTINOS NA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (RJ): SUJEITOS PARA PENSAR A IDENTIDADE NORDESTINA. **Anais do XVII ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2021.

MENDES, Conrado Moreira. **O falar do Jornal Nacional: produção e recepção de um sotaque de natureza ideológica**. 104 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Faculdade de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

NASCIMENTO, Luana Matos. **Os "retirantes": a seca no ano de 1958 no sertão nordestino sob os olhos da imprensa carioca**. 81f. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Universidade Federal Fluminense – Instituto de História. Niterói, RJ: 2019.

NEVES, Juliana Mara. **Uma narrativa da Feira de São Cristóvão: entre resistência e espetacularização do nordeste no Rio de Janeiro**. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ. 2013.

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.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". **Conferência realizada no concurso para professor titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/UFRJ**, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

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, 2005.

PEREIRA, Vinicius Carvalho. A culinária da região Nordeste e a Feira Central da Ceilândia: uma relação identitária no Distrito Federal. **Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade** Vol. 5 no 1 – Dezembro de 2016, São Paulo: Centro Universitário Senac ISSN 2238-4200

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino: identidades sociais interesses e o “escândalo” Erundina**. São Paulo: Cortez, 1992.

PINTO, Rodrigo Sampaio. **Memória e identidade dos migrantes nordestinos no município de Duque de Caxias: a Feira de Caxias como parâmetro de resistência cultural e social**. 2018. 239 f. Dissertação (Mestrado em História Social do Território) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP Afrall**. Amanda Carneiro (Org.). Tradução de Sérgio Molina e Rubia Goldoni. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019.

RAMO, Luciana de Menezes, LIRA, Zulina Souza de e ROAZZI, Antonio. Sotaque e telejornalismo: representações de comunicadores de mídia nordestinos. **Revista CEFAC** [online]. 2015, v. 17, n. 6 [Acessado 24 Outubro 2021] , pp. 1987-1999.

REGO, Marina Chaves de. **Paulistanidade E Racionalização: O Caso Nordeste**. 320 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

REZENDE, Claudia. Os limites da sociabilidade: cariocas e nordestinos na feira de São Cristóvão. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 28, p. 167-181, 2001.

SANTOS, Jaime; THIBES, Mariana Zanata; MENEZES, Marilda Aparecida de. Disjunções e ambivalências: Famílias migrantes nordestinas no ABC paulista. **Civitas – Revista de Ciências Sociais** [online]. 2019, v. 19, n. 3

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2008.

SANTOS, Milton. "O retorno do território". *IV*: SANTOS, Milton e outros (org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1998.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. **e-cadernos CES** [Online], n. 18 | 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Maria Aparecida; MENEZES, Marilda. Migrações rurais no Brasil: velhas e novas questões. **Revista Eletrônica do Nead**, Brasília/DF, v. 1, p. 1-14, 2007.

SILVA, José. SILVA, Renato. Ontologia do ser nordestino na feira de Duque de Caxias. *Revista Philologus*, Ano 22, N° 64 Supl.: **Anais do VIII SINEFIL**. Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2016.

SILVA, Sueli Santos da. **Milton Santos. Concepções de geografia, espaço e território**. Dissertação de mestrado em Geografia pela UNIOESTE. Francisco Beltrão, 2009.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. **O Regionalismo Nordestino: existência e consciência da desigualdade regional**. São Paulo: Moderna, 1984.

SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental". *IN: VELHO, Otávio (org.). O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006

SOUZA, Marcelo José Lopes de. "O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento". *In: CASTRO, Iná, GOMES, Paulo C. e CORRÊA, Roberto (orgs.). Geografia: conceitos e temas*. RJ, Bertrand Brasil, 1995.

SOUSA, João Eudes Portela de; MARCOLINO, Rafael Ricardo Santos. **A representação da identidade regional do Nordeste na telenovela**. *Revista Temática*. Ano XII, n. 06. Junho/2016. NAMID/UFPB

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples**. Zed Books Ltd., 2008.

TOMAZ, Maria de Fátima. **Nordestinos no Rio de Janeiro: a que será que se destina? Representações, estereótipos e mídia**. Rio de Janeiro, 2020. 110 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura), Escola de Comunicação, UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

TROTTA, Felipe. Som de cabra macho: sonoridade, nordestinidade e masculinidades no forró. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 9, n. 26, p. 151-172, 2013.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. TRANSFORMAÇÕES DA FEIRA DE SÃO CRISTOVÃO: recriando o lugar do migrante (the transformations of the são cristovão fair (Rio de Janeiro): recreating the migrant's place). **Mercator**, Fortaleza, v. 10, n. 21, p. 81 a 90, mar. 2011.

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.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXO

Fernanda Garcia	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 26 de janeiro de 2021.
Marina Paz	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 27 de março de 2021.
Carlos Pitanga	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 27 de março de 2021.
Olga Fagundes	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 27 de março de 2021.
Silvia Esteves	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 30 de março de 2021.
Arlene Matos	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 30 de março de 2021.
Paulo Rezende	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 31 de março de 2021.
Ana Maria Souza	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 6 de abril de 2021.
Julio Ramiro	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 7 de abril de 2021.
Selma Inácio	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 9 de abril de 2021.
Felipe Infante	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 13 de abril de 2021.
Fabiana Brotas	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 17 de abril de 2021.
Vivianne Teixeira	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 17 de abril de 2021.
Otávio Mendes	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 1º de maio de 2021.
Lívia Espinosa	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 5 de maio de 2021.
Heitor Valadares	Entrevista realizada via plataforma virtual de webconferência em 5 de maio de 2021.