

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE DIREITO PROFESSOR JACY DE ASSIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

GUILHERME DHIUNIOR PEREIRA DE SOUSA

ANDANÇAS SEVERINAS E DIÁLOGO INTERCULTURAL:
a materialização da colonialidade interna nas histórias orais dos boias-friás em
Santa Juliana-MG

UBERLÂNDIA
2025

GUILHERME DHIUNIOR PEREIRA DE SOUSA

ANDANÇAS SEVERINAS E DIÁLOGO INTERCULTURAL:
a materialização da colonialidade interna nas histórias orais dos boias-frios em
Santa Juliana-MG

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGDI, área de concentração: Direitos e Garantias Fundamentais, linha de pesquisa: Sociedade, Sustentabilidade e Direitos Fundamentais) da Faculdade de Direito Professor Jacy de Assis (FADIR), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Orientador: Prof. Dr. Humberto Bersani

UBERLÂNDIA

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S725 Sousa, Guilherme Dhiunior Pereira de, 1997-
2025 ANDANÇAS SEVERINAS E DIÁLOGO INTERCULTURAL [recurso eletrônico] : a materialização da colonialidade interna nas histórias orais dos boias-frias em Santa Juliana-MG / Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa. - 2025.

Orientador: Humberto bersani.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Direito.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.58>
Inclui bibliografia.

1. Direito. I. bersani, Humberto,1985-, (Orient.).
II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Direito. III. Título.

CDU: 340

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Secretaria da Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 3D, Sala 302 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4051 - mestradodireito@fadir.ufu.br - www.cmdip.fadir.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Direito				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, número 221, PPGDI				
Data:	Doze de fevereiro de dois mil e vinte e cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	12312DIR012				
Nome do Discente:	Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa				
Título do Trabalho:	Andanças Severinas e Diálogo Intercultural: a materialização da colonialidade interna nas histórias orais dos boias-frias em Santa Juliana-MG				
Área de concentração:	Direitos e Garantias Fundamentais				
Linha de pesquisa:	Sociedade, Sustentabilidade e Direitos Fundamentais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Direitos e Deveres na Sociedade de Risco				

Reuniu-se, utilizando tecnologia de comunicação à distância, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito, assim composta: Professoras/es Doutoras/es: Flávia Souza Máximo Pereira - UFOP; Hugo Rezende Henriques - UFU; e Humberto Bersani - UFU - orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Humberto Bersani, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir p senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, às-aos examinadoras/es, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

APROVADO.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Neste ato, e para todos os fins de direito, as/os examinadoras/es e o discente autorizam a transmissão ao vivo da atividade. As imagens e vozes não poderão ser divulgadas em nenhuma hipótese, exceto quando autorizadas expressamente pelas/os examinadoras/es e pelo discente. Por ser esta a expressão da vontade, nada haverá a reclamar a título de direitos conexos quanto às imagens e vozes ou quaisquer outros, nos termos firmados na presente.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora e pelo discente.



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Bersani, Professor(a) do Magistério Superior**, em 13/02/2025, às 11:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hugo Rezende Henriques, Professor(a) do Magistério Superior**, em 10/03/2025, às 14:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flávia Souza Máximo Pereira, Usuário Externo**, em 11/03/2025, às 16:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa, Usuário Externo**, em 12/03/2025, às 16:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6092109** e o código CRC **80BA7A5D**.

À memória da minha irmã, Lu, que, dona de semelhantes ou melhores predicados, não teve da vida a mesma gentileza e fez sua prematura passagem enquanto eu trilhava esta jornada. É por nós e para você, que vive em mim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao João, à Maria, ao Severino e ao Zacarias, que, com suas já cansativas rotinas, se dispuseram a atuar na construção desta pesquisa por meio do compartilhamento de histórias e sonhos sem os quais nada seria possível.

Agradeço, pela vida, à minha mãe, Moclaudia, e à sua mãe, Dona Maria, que se abasteceram da boia-fria para que eu, hoje, me farte da boia-quente. Sentemos-nos sempre à mesma mesa e, alegremente, partilhemos da mesma boia.

Agradeço à minha família, gente de luta infindável, pelos caminhos pavimentados. Meus irmãos, Hermes e Ana Luísa, eu sou vocês. Tia Ana, obrigado pelo apoio. Meus pequenos Dudu, Lala, Brenda, Vivi, Pérola, Flor e Luna, que alegria é vê-los estudar, somos os primeiros, mas não seremos os últimos!

Agradeço a quem, neste percurso, fez cessar a angústia e florescer o entusiasmo. Seus ouvidos atentos, palavras certeiras, abraços apertados e risadas frenéticas foram indispensáveis nessa travessia. Especialmente à Cristiane Guerin, à Gabriela Rabachini, à Letícia Farah e à Marina Gomide. Também à Amanda Palhano, à Bianca Guimarães e à Taíza Soares, que, por generosidade desmedida, estiveram presentes neste trabalho desde o princípio.

Agradeço aos companheiros de jornada da 15ª Turma pela feliz comunhão que tornou tudo mais simples. Especialmente ao Bernardo Dias, à Érika Monteiro, à Jamilly Nascimento, ao Marlon Rosa e à Mônica Alves, por todas as trocas, e ao Caio Souza, que gentilmente assumiu e honrou o compromisso de nos representar.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Humberto Bersani, bem como ao Prof. Dr. Hugo Henriques e à Profa. Dra. Flávia Máximo, pelas generosas e assertivas considerações, que foram fundamentais para a escolha dos caminhos percorridos.

Agradeço aos servidores da Universidade Federal de Uberlândia por darem vida à educação. Especialmente aos professores do Programa de Pós-graduação em Direito e aos trabalhadores do Comitê de Ética em Pesquisa da UFU, cuja eficiência possibilitou que o protocolo de apreciação ética da pesquisa tramitasse em menos de um mês.

Agradeço àquelas que, ainda na escola, me ensinaram a querer aprender: Lilian, Shirlei, Cleusa, Suelene, Luciane e Marilda, as senhoras são jequitibás.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Uberlândia por, mais uma vez, me abrir suas portas. Honrarei o ensino público!

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo verificar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural. Por ser uma perspectiva emancipadora, que traz para o debate as perspectivas de grupos vulnerabilizados, como são os boias-frias, a teoria decolonial latino-americana foi adotada como método, influindo na mobilização das categorias de análise necessárias ao enfrentamento do problema. A princípio, foram explorados e tensionados, a partir de revisão bibliográfica, os principais alicerces conceituais da teoria decolonial, o fenômeno da regionalização no Brasil, a noção de diálogo intercultural e de direitos humanos na perspectiva decolonial latino-americana, bem como as construções teóricas sobre o boia-fria como categoria jurídica e política. Em seguida, foram entrevistados quatro migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG (João, Maria, Severino e Zacarias) por meio das técnicas de história oral temática, cujas narrativas foram transcriadas e trianguladas em relação umas às outras, ao contexto e às construções teóricas mobilizadas no primeiro momento (CAAE: 84001124.2.0000.5152). Com isso, foi possível identificar que, discretamente, as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural.

Palavras-chave: boias-frias; colonialidade interna; diálogo intercultural.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo verificar si las historias orales de los migrantes boias-frias en Santa Juliana-MG revelan la existencia de colonialidad interna en la interacción con los demás grupos sociales, la cual se manifiesta en el obstáculo al diálogo intercultural. Por tratarse de una perspectiva emancipadora, que incorpora al debate las visiones de grupos vulnerabilizados, como lo son los boias-frias, se adoptó la teoría decolonial latinoamericana como método, influyendo en la movilización de las categorías de análisis necesarias para enfrentar el problema. En un primer momento, se exploraron y tensionaron, a partir de una revisión bibliográfica, los principales fundamentos conceptuales de la teoría decolonial, el fenómeno de la regionalización en Brasil, la noción de diálogo intercultural y de derechos humanos en perspectiva decolonial, así como las construcciones teóricas sobre el boia-fria como categoría jurídica y política. Posteriormente, se entrevistó a cuatro migrantes boias-frias en Santa Juliana-MG (João, Maria, Severino y Zacarias) por medio de técnicas de historia oral temática, cuyas narrativas fueron transcreadas y trianguladas entre sí, con el contexto y con las construcciones teóricas movilizadas en el primer momento (CAAE: 84001124.2.0000.5152). De esta manera, fue posible identificar que, de forma sutil, las historias orales de los migrantes boias-frias en Santa Juliana-MG revelan la existencia de colonialidad interna en la interacción con los demás grupos sociales, la cual se manifiesta en el obstáculo al diálogo intercultural.

Palabras-clave: boias-frias; colonialidad interna; diálogo intercultural.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 DO PENSAMENTO DECOLONIAL À QUESTÃO DO NORDESTE	18
2.1 Alicerces conceituais da teoria decolonial	18
2.2 Apontamentos sobre o colonialismo e as colonialidades internas	46
2.3 A questão regional do Nordeste e as migrações internas	56
3 DIÁLOGO INTERCULTURAL E PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	65
3.1 Interculturalidade e diálogo intercultural	65
3.2 Direitos humanos em perspectiva decolonial	75
3.3 Diálogo intercultural e direitos humanos no contexto dos fluxos migratórios internos	85
4 HISTÓRIAS ORAIS: ANDANÇAS SEVERINAS E DIÁLOGO INTERCULTURAL ..	88
4.1 O fazer decolonial por meio da história oral	88
4.2 A figura do boia-fria como categoria jurídica e política	95
4.3 Histórias Orais de boias-frias em Santa Juliana-MG: entre a colonialidade interna e o diálogo intercultural	117
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS	136
APÊNDICE A – CONVITE PARA PARTICIPAÇÃO	145
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	146
APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA	150
APÊNDICE D – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 1 – JOÃO	154
APÊNDICE E – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 2 – MARIA	166
APÊNDICE F – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 3 – ZACARIAS	174
APÊNDICE G – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 4 – SEVERINO	185

1 INTRODUÇÃO

Maria de Domingos, de segunda a segunda.

Severina, nessas bandas, é Maria de Domingos.
De segunda a segunda, praticou o seu ofício.
Todo dia, a boia-fria nutria os sete filhos.
Sol a sol; por vezes, chuva. Era o meio de um início.

Maria não deu desculpas, fez homens os seus meninos.
Sem folgas, às cinco e meia, a chamava seu Domingos.
Com o café já na garrafa, escutava os seis sinos
e pegava a estrada com outros trinta peregrinos.

No caminho, não pensava, aceitava seu destino.
De Maria Severina, de Maria de Domingos.
De Maria de segundas, do trabalho clandestino,
que dela roubava os dias e o descanso merecido.

Seu apego foi demais ao combate matutino.
Mesmo com as mãos calejadas, continuou insistindo.
Arrancou muitas batatas desse solo sul-destino,
onde seu povo não é dono, mas apenas inquilino.

O amparo de Maria foi a fé no Pai Divino,
que guiou seus pensamentos e a livrou do desatino.
Assim, o chão em que pisa hoje é de Severino.
Seja para colher batatas ou, quem sabe, ter ensino.

Dessa vida severina Maria não se queixou.
Envelheceu antes dos trinta como prova de amor.
O seu sonho de menina Maria concretizou.
Hoje, orgulhosa, brada que o neto se formou.

Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

O poema narra a trajetória de Maria, uma retirante que migrou para um chão estranho e se empregou nas lavouras de batata em busca da realização material que sua terra natal dificilmente proporcionaria. Essa realidade é compartilhada por muitas brasileiras e brasileiros; gente que, para não padecer da morte severina, se embrenha nos caminhos desenhados pela vida severina, como fez Severino da Maria do Zacarias, lá da serra da Costela, limites da Paraíba (Melo Neto, 2007).

A pesquisa ora proposta é intencionalmente situada, pois é fruto de incômodos que emergiram de uma cosmopercepção concebida em uma trajetória particular, bem como de inúmeras contribuições de outras pessoas, também

moldadas por suas próprias trajetórias e concepções. Desse modo, a fim de fornecer aos interlocutores e interlocuras a possibilidade de conhescerem o lugar de onde partem os apontamentos que ora se faz, para que essas pessoas possam enriquecê-los a partir de uma interpretação moldada pela sua própria cosmopercepção, faço, adiante, breves considerações.

Maria, cuja história busquei retratar no poema, é minha avó. Ela deu à luz oito crianças, sendo a primogênita levada pela morte severina. Maria partiu, em 1999, do alto Vale do Jequitinhonha, cidade de Almenara-MG, para buscar uma vida outra em Santa Juliana-MG, no Triângulo Mineiro, como tantos errantes do fim do século (Silva, 1999). Com ela, vieram meu avô, meus tios e tias, minha mãe, meu irmão e eu. Todos aqueles que já conseguiam trabalhar se empregaram nas lavouras, na condição de boias-frias.

Boia-fria é uma das denominações que se dá aos integrantes de um contingente de trabalhadores rurais que surgiu a partir da década de 60 em decorrência, dentre outros fatores, da modernização/industrialização da estrutura agrária e da concentração fundiária no Brasil. Esses trabalhadores, com trajetória campesina como colonos ou posseiros, foram apartados da terra por meio da expropriação e passaram a ofertar o único bem de que dispunham, sua força de trabalho, como garantia — muitas vezes insuficiente — da sua reprodução social.

Errantes, migram, vendendo intermitentemente sua mão de obra, à qual é atribuído o baixo valor resultante da racialização, e vivem em uma mobilidade permanentemente temporária, na qual são afastados de seus direitos e de suas culturas. Contribui para isso o fato de serem o “outro”, mesmo perante seus semelhantes, em uma lógica colonizadora que inferioriza, homogeneiza e extirpa suas expressões culturais. Santa Juliana-MG é uma cidade do Triângulo Mineiro que recebe muitos desses trabalhadores, sobretudo migrantes dos Nordestes, que se deparam com novas cosmopercepções e novos grupos sociais.

Os boias-frias se unem por um trabalho, que, para uns, tem como traço distintivo o tempo; para outros, a forma. Em Maria Conceição D’Incão (1984, p. 9), “[...] o critério que permite identificá-los empiricamente é o caráter temporário de seu trabalho”, já que o boia-fria “[...] é contratado para desempenhar determinada tarefa, num curto espaço de tempo e sem qualquer vínculo de natureza trabalhista com o empregador” (Mello, 1979, p. 110).

O aprofundamento de pesquisas sobre a categoria, ou contingente – como

D'Incão (1984) prefere chamar –, demanda atenção às intersecções entre os diversos subgrupos em que se repartem os boias-frias, cada qual com problemáticas que lhes são específicas, haja vista que

[...] há toda uma diferenciação interna na categoria dos bôias-frias tomados como referência, que seguramente influenciará os projetos de organização que estão se esboçando. Trabalhadores residentes na região, trabalhadores trazidos anualmente, e trabalhadores que vêm chegando. Trabalhadores homens, mulheres e crianças; trabalhadores fixados nas usinas, com chances de serem fixados, ou condenados a continuar temporários... Tudo isso precisa ser considerado com maior profundidade para que se possa realizar um trabalho consequente junto a eles (D'Incão, 1984, p. 89).

Eloah Nazaré Varjal de Melo Risk, Mauro José Andrade Tereso e Roberto Funes Abrahão (2010, p. 117), a seu turno, entendem que a expressão boia-fria designa o trabalhador rural autônomo e temporário. Quanto à origem da expressão, pontuam que “[...] essa categoria de trabalhador leva sua comida (boia–comida) em marmitas a serem consumidas ao longo da jornada de trabalho, quase sempre quando já estão frias”, observação que também é feita por D'incão (1984).

Entretanto, sob esse aspecto, a expressão parece estar superada em alguns cenários, como é o caso de Santa Juliana-MG. A coleta de dados empíricos permitiu inferir que já há, nas lavouras daquela cidade, ao menos na maioria delas, refeitórios e esquentadores, seja graças à luta coletiva, à ação de órgãos públicos como Ministério Público do Trabalho e Ministério do Trabalho e Emprego ou avanços na legislação trabalhista, como se verá no momento oportuno. Meu avô, seu Domingos (o do chapeuzinho de cangaceiro sentado no cepo de madeira), por exemplo, em seus últimos anos na lavoura, quando o corpo já não mais suportava catar batatas e quebrar cenouras, ocupou a função de esquentador, recolhendo as marmitas dos colegas e esquentando-as, função pela qual era remunerado pelo pagamento de diárias.

Uma das primeiras descobertas ao iniciar o contato com os participantes da pesquisa foi que a terminologia boia-fria não é uma unanimidade. Longe disso, houve quem nunca tinha ouvido falar e quem, a despeito de ter ouvido, não se reconhecia como tal, mas como agricultor, volante, trabalhador rural ou safrista. “Boia-fria é quem trabalha na roça?”, perguntou um dos entrevistados enquanto conversávamos sobre os propósitos da pesquisa.

Eu, a meu turno, nunca conheci esse contingente por outro nome que não

fosse boia-fria, era assim que meus familiares, principalmente minha mãe e minha avó, com orgulho, se entendiam. Ambas se juntaram ao despejo da bagaceira, por velhice ou por doença, mas, ainda hoje, hasteiam orgulhosas a bandeira de quem tem na memória e no corpo uma vida boia-fria.

A boia-fria, ofício dos meus, financiou desde os cadernos de desenho e caligrafia até os vade-mécuns. É como estandarte que me reporto, neste trabalho, ao termo “boia-fria”, em homenagem àqueles e àquelas que conheci de passagem, que partilharam comigo a vida ou que a ela me trouxeram. Ademais, para além do nome, boia-fria diz respeito a uma categoria jurídica e política que há muito vem sendo assim nomeada em pesquisas acadêmicas, o que permite a reunião do conhecimento e, consequentemente, seu avanço.

Necessários são esses apontamentos por respeito à história de quem construiu essa pesquisa comigo e à sua autonomia para decidir sobre as próprias vidas e sobre como se entendem. Me reporto, para encerrar, a uma fala de Nêgo Bispo sobre denominações:

Ao acatarmos essas denominações [negros e índios], por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente (Santos, 2015, p. 95).

Refletir sobre a migração para Santa Juliana-MG e os desencontros e reencontros com aqueles que ficaram para trás, traz à tona a diferença na mudança, da mesma forma que o encontro com os “de cá” revela a diferença na permanência. Olhando para o passado, ainda percebo aspectos materiais e imateriais da cultura que, pouco a pouco, se perderam no tempo. Não mais se come no chão ou com as mãos. Não mais se fala mainha ou ikê. Não mais se ouve os sons que embalavam o rala-bucho e as micaretas. Esse processo é natural? Faz parte da construção de um todo mais complexo? É impositivo? Certas expressões são tomadas a força?

Uma razão frequente pela qual os retirantes abandonam o lugar em que nasceram, para lidar com uma realidade da qual apenas ouviram falar, é escapar da pobreza econômica, construindo um novo porvir. Concretizando sua missão, Severinos e Severinas, a partir do acesso a bens de consumo, estariam, ao menos em tese, mais próximos da realização dos seus anseios materiais. Por outro lado, ao

se depararem com o outro, esses sujeitos experimentam um diálogo intercultural ou a violência às suas identidades?

É da soma de todos esses questionamentos que parto para chegar ao problema a ser enfrentado neste estudo, qual seja: as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural?

Muitas vezes, as histórias dessas pessoas são abordadas por estudos econômicos que nem sempre dão conta de captar o possível esmaecimento de seus traços culturais. Todavia, há de se encarar as vidas severinas não apenas do ponto de vista das suas necessidades prestacionais, mas também com enfoque em seu existir cultural, o que justifica a realização desta pesquisa.

Os boias-frias compõem um contingente que desde a década de 60 vem sendo pesquisado na sociologia agrária brasileira como uma categoria jurídica e política muitas vezes associada à perda na luta por terra e, também, na luta por direitos sociais. Esses estudos têm enfrentado as condições estruturais que levaram ao surgimento desses trabalhadores, bem como as vulnerabilidades a que estão submetidos, a fim de propor soluções para as mazelas que os acometem.

Parte considerável dessas reflexões são produzidas no âmbito das universidades paulistas, notadamente Universidade Estadual Paulista (UNESP) e Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e tem por referência os boias-frias empregados na atividade canavieira da região de Ribeirão Preto-SP. No entanto, a literatura aponta que os arranjos sócio-históricos que produziram esses trabalhadores não são lineares, mas heterogêneos, conduzindo à formação de sujeitos com características e histórias plurais, daí a relevância de se incluir no debate outros atores e cenários para que suas demandas específicas sejam conhecidas e enfrentadas.

Ao descortinar os problemas relacionados à materialização do diálogo intercultural no contexto dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG, o estudo poderá abrir portas à formulação de políticas públicas que fomentem uma interação mais equânime dos migrantes com a nova realidade, como palestras em escolas, feiras culturais, oficinas de inclusão e diversidade etc. Ademais, serve de base para outras investigações sobre estratégias e parâmetros para projetos de lei e políticas públicas tendentes a erradicar a colonialidade na experiência cultural dos migrantes.

Santa Juliana-MG foi um palco de muitos encontros e desencontros, e foi justamente essa reflexão que fez acender uma fagulha que, depois de algum tempo e da participação criativa de algumas outras cabeças, transformou-se nesta pesquisa, em que proponho uma análise sobre a dimensão cultural da experiência migratória dos boias-frias nessa cidade. No município, parte da população é composta por retirantes, sobretudo migrantes dos Nordestes — que se deslocaram para lá a fim de trabalharem como boias-frias nas lavouras que movimentam a economia da cidade.

É desses retirantes que se ocupou a pesquisa ora proposta. A partir da pesquisa de suas histórias orais, com foco na percepção do grupo sobre a perspectiva cultural da experiência de migração, investiguei se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural, que consiste na criação de fluxos de influência recíproca entre as diferentes culturas. Por ser uma perspectiva emancipadora, que traz para o debate as perspectivas de grupos vulnerabilizados, como o são os boias-frias, a teoria decolonial foi adotada como método a partir do qual foram mobilizadas as categorias de análise necessárias ao enfrentamento do problema.

A ampla maioria dos retirantes estabelecidos no município de Santa Juliana – MG são migrantes do Nordeste e há uma estrutura enraizada que inferioriza essa região a partir de mecanismos coloniais. Nesse sentido, a discussão acerca dos caminhos percorridos pela cultura dos retirantes que se fixam em Santa Juliana, nos moldes propostos, perpassou, necessariamente, pelo tensionamento de conceitos como colonialismo externo e interno, colonialidades, raça, decolonialidade, giro decolonial, região/regionalização, interculturalidade, diálogo intercultural, direitos humanos em perspectiva decolonial e boia-fria.

O objetivo geral do trabalho é investigar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural. Os objetivos específicos são: a) Tensionar os principais alicerces conceituais da teoria decolonial com o fenômeno da regionalização no Brasil a fim de delinear uma possibilidade de manifestação da colonialidade interna em relação aos migrantes do Nordeste e, mais especificamente, à figura do boia-fria; b) Situar a problemática da colonialidade interna enquanto óbice à construção de um diálogo

intercultural e, em consequência, à efetivação dos Direitos Humanos em perspectiva decolonial; c) Analisar as histórias orais dos boias-frias estabelecidos em Santa Juliana-MG para verificar se revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural; d) Tensionar os conhecimentos dos sujeitos envolvidos nas pesquisas entre si e com o panorama teórico desenhado no trabalho.

O estudo tem natureza exploratória, em busca da análise das particularidades culturais dos boias-frias em Santa Juliana – MG, e abordagem qualitativa, com enfoque nas subjetividades dos personagens investigados. Na delimitação das categorias de análise, houve coleta indireta dos dados por meio de revisão bibliográfica. Para verificar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural, a coleta foi direta, por meio de entrevistas de história oral temática (Certificado de Apresentação de Apreciação Ética: 84001124.2.0000.5152).

Primeiro, delimitei os principais alicerces conceituais da teoria decolonial, a fim de assentar as premissas que foram mobilizadas em prol de um fazer científico decolonial, como colonialismo, colonialidade, modernidade, geopolítica do conhecimento, raça, decolonialidade etc. Tensionei as principais ideias propostas acerca do colonialismo interno e das colonialidades internas, chegando a um conceito de trabalho que evidencia possibilidades explicativas das contradições internas dos países a partir da ideia de mobilização de sujeitos colonizados para a reprodução dos mecanismos coloniais.

Também fiz breves reflexões sobre a regionalização no Brasil, a formação de identidades regionais e os fluxos migratórios internos. Com isso, emergiu a questão do Nordeste como tópico de discussão e, ainda, um olhar decolonial sobre os migrantes do Nordeste.

Depois, abordei os conceitos de interculturalidade e diálogo intercultural, bem como de direitos humanos a partir da teoria decolonial. Com isso, relatei o diálogo intercultural, enquanto fenômeno necessário para efetivação dos direitos humanos em perspectiva decolonial, com os fluxos migratórios internos e a colonialidade interna.

Por último, realizei apontamentos acerca da metodologia científica em pesquisas decoloniais, a fim de apresentar a história oral como uma abordagem

possível à decolonialidade. Após, descrevi a figura do boia-fria como categoria política e jurídica, elencando as principais contribuições teóricas para a compreensão desse sujeito. Então, apresentei as histórias orais dos colaboradores, analisando suas narrativas isoladamente, em conjunto e em relação à literatura, o que possibilitou o enfrentamento do problema de pesquisa proposto, concluindo que: discretamente, as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural.

2 DO PENSAMENTO DECOLONIAL À QUESTÃO DO NORDESTE

Nesta seção, foram abordados, a princípio, os principais alicerces conceituais da teoria decolonial a fim de delimitar premissas e relações que, ao longo da pesquisa, serão mobilizados em prol de um fazer científico decolonial. Assim, foram explorados temas como colonialismo, colonialidade, modernidade, geopolítica do conhecimento, raça, decolonialidade e giro decolonial.

Em seguida, foram tensionadas as principais ideias propostas acerca do colonialismo interno e das colonialidades internas. Nesse ponto, houve um enfoque nas possibilidades explicativas das contradições internas dos países a partir da ideia de mobilização de sujeitos colonizados para a reprodução dos mecanismos coloniais.

Partindo dos apontamentos mencionados no parágrafo anterior, com o intuito de delinejar um pano de fundo para o fenômeno social do qual se ocupa a pesquisa, foram propostas breves reflexões sobre a regionalização no Brasil, a formação das identidades regionais e os fluxos migratórios internos. Com isso, emergiu a questão do Nordeste como tópico de discussão e, ainda, um olhar decolonial sobre os migrantes do Nordeste, o que foi de grande valia para a análise feita nas seções subsequentes.

2.1 Alicerces conceituais da teoria decolonial

O grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), formado nos últimos anos do século XX, reúne teóricos latino-americanos cujo escopo é, em suma, promover uma ruptura nas ciências sociais por meio de um Giro Decolonial que inclui proposições epistêmicas, teóricas e políticas para pensar o mundo a partir noção de persistência das estruturas coloniais, por meio da colonialidade, após a independência formal dos países colonizados. Embora os autores vinculados ao grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) não sejam os únicos atuantes na produção acadêmica decolonial latino-americana, são os de maior projeção, o que, inevitavelmente, acaba por se refletir nesta pesquisa.

Para Luciana Ballestrin (2013), são conceitos-chave que permitem compreender as premissas sobre as quais se funda a teoria decolonial: Colonialidade do Poder, Modernidade/Colonialidade, Geopolítica do Conhecimento e

Giro Decolonial.

No tocante à colonialidade do poder, a autora aduz que se trata de conceito firmado por Aníbal Quijano, em 1989, que diz respeito à noção de que as relações de colonialidade nos planos político e econômico não terminam com o fim do colonialismo. A autora atribui ao conceito desenvolvido por Quijano duas funções, quais sejam: denunciar a continuidade das relações de poder coloniais, mesmo após o fim formal do período colonial, e perceber o desenrolar dessas relações ao longo do tempo. Para Rita Laura Segato (2014), a colonialidade do poder, junto à Teologia da Libertação, à Pedagogia do Oprimido e à Teoria da Marginalidade, compõe o quarteto de teorias criadas na América-latina que romperam, de baixo para cima, as fronteiras entre norte e sul global, ganhando projeção e estabilidade mundiais.

Luciana Ballestrin (2013) argumenta, com base nos conceitos desenvolvidos por teóricos do grupo M/C, que a matriz colonial do poder engloba uma série de relações entrelaçadas, as quais se manifestam em três dimensões: poder, ser e saber. A autora chama atenção à estrita vinculação entre modernidade e colonialidade, tendo em vista que esta é parte constitutiva daquela, pois deriva da experiência colonial e não foi capaz de romper com as estruturas sociais formadas nesse contexto.

A gênese da noção de modernidade/colonialidade, explica Luciana Ballestrin (2013), está atrelada a um cenário de guerra, genocídio e conquista das Américas, no qual emergiu a hierarquização racial como proveitosa ferramenta de classificação colonial. A raça, associada ao gênero e ao trabalho, alicerçou a formação do capitalismo moderno, pois as relações de exploração/dominação/confílio se articulam nesses três eixos.

Nesse sentido, a modernidade é apontada, ainda, como um mito que oculta seu lado obscuro — a colonialidade — e, com isso, justifica e naturaliza suas barbáries. Para tanto, a sociedade moderna/colonial se coloca como ideal de desenvolvimento a ser seguido e, com base em sua superioridade natural, se obriga a salvar os bárbaros do atraso que lhes é próprio, o que faz a troco do necessário sacrifício das vidas menos importantes.

A geopolítica do conhecimento, ensina Ballestrin (2013), consiste na resistência à validação exclusiva do conhecimento proveniente dos países dominantes e, consequente, na afirmação dos conhecimentos provenientes de países dominados. Na lógica colonial, a razão moderna/colonial/eurocentrada é a

única forma válida de conhecer e explicar o mundo, sendo, pois, o marco inicial do conhecimento. Logo, todos os saberes que escapam a esse critério são descartados, o que reforça e perpetua, do ponto de vista do saber, a hierarquização colonial das relações em que são inválidas as construções de conhecimento do sul global.

O giro decolonial, para Ballestrin (2013), pode ser explicado como um movimento que resiste, na teoria e na prática, à modernidade/colonialidade. Assim, do mesmo modo que a colonialidade é parte constitutiva da modernidade, a decolonialidade, como seu necessário contraponto, também o é. Esse movimento não necessariamente vislumbra problemas não elencados por movimentos anteriores, mas os comprehende a partir de perspectivas então ignoradas ou preteridas.

Tem-se, portanto, que a independência formal de países colonizados no plano jurídico-político não desconstrói, por si e de imediato, as relações hierárquicas construídas durante os séculos de dominação colonial. Essas relações permanecem, pois, por meio de uma versão mais dinâmica e sofisticada do colonialismo, a dizer: a colonialidade. A partir dessa premissa, a teoria decolonial surge como ferramenta de transgressão às posições segundo as quais o mundo está em um momento descolonizado, discurso que justifica e naturaliza as posições ocupadas pelos diversos grupos sociais na estrutura moderna/colonial. Nesse sentido:

O conceito de ‘decolonialidade’ [...] é útil para transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo os quais, com o fim das administrações coloniais e a formação de Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial. Partimos, no entanto, do pressuposto de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação de Estados-nação na periferia. Pelo contrário, estamos a assistir a uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, um processo que certamente transformou as formas de dominação implementadas pela modernidade, mas não a estrutura das relações centro-periferia à escala global (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 13, tradução nossa¹).

¹ Texto original: El concepto ‘decolonialidad’ [...] resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo

Walter Mignolo (2007) assinala que o reconhecimento da colonialidade como parte constitutiva da modernidade é, já, o desenrolar de um pensamento decolonial, uma vez que a opressão conduz a uma insatisfação que provoca, por sua vez, uma reação à violência por meio da decolonialidade. O autor caracteriza a decolonialidade como a energia que não se queda diante da lógica colonial e a teoria decolonial como aquela que se contrapõe à hegemonia do conhecimento produzido a partir da racionalidade moderna e se abre a outras epistemologias.

Nesse ponto, Mignolo (2007) observa que o pensamento decolonial surge em resposta à fundação da modernidade, ainda que tenha sido silenciado, ao longo dos séculos, pela prevalência dos discursos coloniais. Desse modo, “a força e a energia do pensamento decolonial estiveram sempre ‘por aí’, na exterioridade, naquilo que foi negado pelo pensamento imperial/colonial” (Mignolo, 2007, p. 44, tradução nossa²).

Assim, embora a mobilização dos conhecimentos decoloniais em uma ampla rede de teóricos declaradamente comprometidos com um propósito comum seja relativamente recente, a atitude decolonial em si é inata à instauração da estrutura colonial, de modo que a gênese do pensamento decolonial deve ser buscada no próprio nascedouro da modernidade, que, especificamente para a Teoria Decolonial, é a invenção das Américas.

Para Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a categoria decolonialidade se apresenta como uma segunda proposta de descolonização, haja vista que a primeira, concernente às independências formais das colônias inglesas, francesas e espanholas, além das não mencionadas portuguesas e holandesas, nos séculos XIX e XX, embora tenha encerrado formalmente o período colonial, deixou como legado a colonialidade, que reproduz, material e simbolicamente, as relações de poder de outrora. Assim,

entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.

² Texto original: La fuerza y la energía del pensamiento decolonial estuvo siempre “ahí”, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

A segunda descolonização – à qual nos referimos com a categoria decolonialidade – terá de abordar a heterarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas. Como resultado, o mundo do início do século XXI necessita de uma decolonialidade que complemente a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX. Ao contrário desta descolonização, a decolonialidade é um processo de ressignificação de longo prazo, que não pode ser reduzido a um acontecimento jurídico-político [...] (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17, tradução nossa³).

Como argumentam os autores mencionados, as relações de dominação alicerçadas nas hierarquias racial, religiosa e epistêmica, construídas durante o colonialismo, são remodeladas pelo capitalismo global e subsistem pujantes. Cumpre pontuar que, a despeito de sua vinculação ao capitalismo global, o fenômeno da colonialidade não pode ser compreendido, em sua totalidade, a partir do paradigma marxista estrito, na medida em que as hierarquias criadas dentro do sistema colonial extrapolam o âmbito econômico.

Com isso, o colonialismo deve ser encarado não como um sistema puramente econômico ou cultural, mas como uma trama mundial de poder sustentada pela articulação da economia, da política e da cultura (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). A própria formação do sistema-mundo, argumentam eles, explica a heterogeneidade desse sistema, eis que fundada em discursos racistas, homofóbicos e sexistas, ocasionando, então, o entrelaçamento de hierarquias de poder nos âmbitos étnico-racial, de classe, espiritual, epistêmico, sexual e de gênero.

Os autores ilustram esse apontamento denunciando que homens brancos, heterossexuais, ricos e cristãos foram os protagonistas da expansão colonial, de modo que, nesse processo, impregnaram os cenários pelos quais transitaram com suas concepções discriminatórias. Então, a acumulação de capital, de um lado, e a consolidação das posições baseadas em discursos eurocêntricos, sexistas e racistas, de outro, são duas faces de uma mesma moeda.

Logo, a economia-política está ligada aos processos culturais, os quais compõem, justapostos àquela, uma complexa trama de hierarquias entrelaçadas.

³ Texto original: la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de ressignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político [...]

Não se trata, ainda, da negação de importância da economia ou de quaisquer das hierarquias que compõem a rede, mas de refutar a ideia de que uma prepondera em relação às demais, eis que

[...] no capitalismo global, não há lógicas autônomas nem uma única lógica determinante 'em última instância' que governe sobre todas as outras, mas sim existem processos complexos, heterogêneos e múltiplos, com diferentes temporalidades, dentro de um único sistema-mundo de longa duração (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 18, tradução nossa⁴).

É nesse ponto que a perspectiva decolonial diverge da teoria da dependência, haja vista que esta vislumbra os processos culturais e ideológicos como instrumento dos processos políticos e econômicos. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) observam, assim, a reprodução do reducionismo econômico do marxismo ortodoxo pela teoria dependentista, o que desemboca, segundo eles, em dois problemas: subestimar a força do simbólico na formação das hierarquias no cenário moderno/colonial e empobrecer a análise das complexidades desse cenário. Para Rogério Haesbaert (2021), incluir ao debate de classes a perspectiva racial é uma das principais contribuições da teoria decolonial.

Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) também chamam atenção ao que chamam de negação da simultaneidade epistêmica, que, para eles, é a negação da condição de existência, no mesmo espaço-tempo, de múltiplas formas de produção do conhecimento. Eles argumentam que essa negação tem duas funções ideológicas, quais sejam:

Primeiramente, por não compartilharem o mesmo tempo histórico e viverem em diferentes espaços geográficos, o destino de cada região é concebido como não relacionado com nenhum outro. Em segundo lugar, Europa/Euro-norte-américa são consideradas como vivendo em uma fase de desenvolvimento (cognitivo, tecnológico e social) mais 'avançada' do que o resto do mundo, surgindo assim a ideia da superioridade do estilo de vida ocidental sobre todos os outros. Dessa forma, a Europa é o modelo a ser imitado e o objetivo desenvolvimentista era (e continua sendo) 'alcançá-los'. Isso se reflete nas dicotomias civilização/barbárie, desenvolvido/subdesenvolvido, ocidental/não ocidental, que categorizaram amplamente grande parte das ciências sociais modernas (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17, tradução nossa⁵).

⁴ Texto original: [...] en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración.

⁵ Texto original: En primer lugar, al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro. En segundo lugar, Europa/Euro-norteamérica son pensadas como viviendo una etapa de desarrollo

A atitude decolonial, nessa toada, contrapõe a visão eurocêntrica do mundo, buscando evidenciar outras proposições de validade do conhecimento e da experiência no mundo. Na formação do sistema-mundo, as visões subalternas foram preteridas em detrimento do modelo europeu, então encarado como marco inicial (ponto zero) do conhecimento verdadeiro.

Sobre a questão, Mignolo (2007) pontua que, embora haja uma tendência a pensar que os saberes baseados nas construções europeias são deslocalizados, todo conhecimento e todo pensamento são, sim, localizados.

Assim, a decolonialidade exige o olhar para perspectivas ignoradas na formação do sistema-mundo, cabendo ressaltar que esse olhar não se confunde com o rompimento com tudo que provém da experiência colonial, tampouco pela busca da autenticidade/pureza cultural. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) argumentam que dar vez a outras perspectivas não é o resgate da autenticidade cultural, mas uma possibilidade de trazer a noção de diferença colonial para o processo de produção do conhecimento.

Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) destacam que a análise decolonial do sistema-mundo é aquela que leva em consideração os conhecimentos das mulheres, dos trabalhadores, das pessoas racializadas, das pessoas LGBT+ e dos grupos discriminados em geral. Desse modo, rompe-se com a lógica do conhecimento único e universal que parte de um marco inicial, abrindo portas a outros conhecimentos, os quais são situados e incorporados, eis que oriundos de pessoas e lugares com existência política e histórica.

A atitude decolonial de escuta das vozes subalternas silenciadas pela perspectiva eurocêntrica demanda a reformulação do sistema com a emergência de novos postos a serem ocupados por esses sujeitos, os quais poderão falar e serão ouvidos. Esse movimento gradual é entendido por Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), acompanhando Nelson Maldonado-Torres (2006), como um Giro Decolonial que surge

(cognitivo, tecnológico y social) más ‘avanzada’ que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás. Así, Europa es el modelo a imitar y la meta desarrollista era (y sigue siendo) ‘alcanzarlos’. Esto se expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas.

[...] não apenas das ciências sociais, mas também de outras instituições modernas como o direito, a universidade, a arte, a política e os intelectuais. O caminho é longo, o tempo é curto e as alternativas não são muitas. Mais do que uma opção teórica, o paradigma da decolonialidade parece se impor como uma necessidade ética e política para as ciências sociais latino-americanas (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 21, tradução nossa⁶).

Com isso,

Na medida em que o pensamento decolonial surge de um giro geo- e corpo-político em oposição à teo-política (des-incorporada e des-localizada ou, melhor dizendo, localizada no não-lugar do espaço que se coloca entre Deus e seus representantes na terra), "a hybris [prepotência] do ponto zero" é incongruente com o pensamento decolonial: a epistemologia do ponto zero fundamenta e sustenta a razão imperial (teo- e ego-politicamente) (Mignolo, 2007, p. 37-38, tradução nossa⁷).

Para Mignolo (2007), as primeiras manifestações teóricas do giro decolonial são as obras *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, enviada em 1616 por Waman Poma de Ayala ao Rei Felipe III, e *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, manifesto publicado por Otabbah Cugoano em Londres no ano de 1787. Segundo ele, essas obras, como muitas outras, não estiveram incluídas nas discussões políticas da época em que foram produzidas, tampouco foram levadas em consideração na construção do conhecimento no decorrer dos séculos, já que enunciadas a partir de vozes e epistemologias colonizadas e, portanto, inaudíveis.

Por essa razão, Mignolo (2007) defende a urgência de seu resgate. A obra de Waman Poma de Ayala, do vice-reinado do Perú, segundo Mignolo (2007), tensiona as línguas e memórias indígenas locais com a modernidade em ascensão, enquanto Otabbah Cugoano, ex-escravizado liberto, questiona, a partir das vivências da escravização empregadas à economia e à teoria política, a consolidação da modernidade. O pensamento de Waman Poma de Ayala denuncia uma face obscura

⁶ Texto original: [...] no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales. El camino es largo, el tiempo es corto y las alternativas no son muchas. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas.

⁷ Texto original: En la medida en que el pensamiento decolonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la tierra), "la hybris del punto cero" es incongruente con el pensamiento decolonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-politicamente).

do renascimento, assim como o pensamento de Otabbah Cugoano o faz em relação ao iluminismo.

A atitude decolonial no pensamento de Waman Poma de Ayala decorre da inclusão nas orientações para um *buen vivir* de perspectivas então ignoradas pelo pensamento ascendente à época, o que, em contraponto ao projeto econômico de acumulação que se estabelecia, incluía a harmonia dos modos de vida com as forças da natureza e com os diversos grupos constitutivos da coletividade – conhecimento então proveniente dos indígenas e negros, e, por isso, encarados como abstrações de pessoas irrationais.

Cugoano, mais tarde, defende, em Londres, a partir da publicação de sua crítica às relações de poder estabelecidas com base no discurso racial, o fim da escravização, a reparação da dívida histórica com as nações africanas e a regulamentação do trabalho. Mignolo (2007) explica que a atitude decolonial de Cugoano foi propor a igualdade étnica e a liberdade das pessoas diante das outras e do Estado, ao contrário do que propunha Rousseau, o qual defendia a igualdade formal sem se desvincilar da premissa de uma desigualdade natural.

Argumenta Mignolo (2007) que, ao fundar-se em conhecimentos como os de Waman Poma de Ayala e Otabbah Cugoano, o pensamento decolonial se separa do pós-colonial, já que o pós-colonialismo nasceu ligado à pós-modernidade, sendo que os teóricos daquele movimento se baseiam nas construções mentais dos teóricos deste último. Sobre isso, Cesarino (2017) pontua que a noção de decolonialidade é uma boa alternativa ao pós-colonialismo na medida em que é menos vaga e provém de teóricos latino-americanos, os quais exploram melhor os aspectos históricos e políticos desse contexto.

Para Quijano (2014, p. 285), a colonialidade é parte constitutiva do padrão de poder capitalista e se baseia na hierarquização racista das populações do mundo que se manifesta em todas as esferas da vida humana, sejam elas simbólicas ou materiais. O autor defende que as relações coloniais se expandiram a partir da América, ligadas à emergência do capitalismo onde mais tarde viria a ser na Europa. A consolidação desse modelo, para ele, estabeleceu as identidades sociais e geoculturais do colonialismo/colonialidade, sendo que “a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso” (Quijano, 2005, p. 127).

Desse modo, desenha-se a modernidade; cenário no qual, para Quijano

(2014), a Europa e os europeus, além dos que se aliam em sua hegemonia, são o centro do mundo (eurocentrismo) e os demais lugares e pessoas estão submetidos à sua dominação.

Quijano (2014) aponta que, a partir do século XVII, a forma de produção do conhecimento que se consolidava nos centros hegemônicos de poder tinha por escopo atender aos desígnios do capitalismo, ocupando-se do controle das relações entre pessoas e a natureza. Aponta, ainda, que essa mesma matriz do conhecimento, única a produzir o conhecimento racional hasteado como estandarte da modernidade, naturalizou as estruturas modernas de poder, assim como as hierarquias entre as identidades sociais e geoculturais do colonialismo/colonialidade.

A despeito de mudanças em pontos específicos, Quijano (2014) argumenta que esse modelo se mantém por todo o capitalismo, formando a modernidade/racionalidade. Assim, é justamente a naturalização promovida pelo discurso colonial hegemônico em prol da prerrogativa europeia da racionalidade que torna inquestionável a matriz colonial de poder.

Quijano (2014) chama atenção para a ideia de que, no século XVIII, com o Iluminismo, prepondera o discurso de que o advento da Europa precede as relações de poder alicerçadas na dominação colonial. O autor ressalta que, nesse contexto, Europa não designa um continente, tampouco sua população, mas a expressão racial, cultural e étnica que cria a diferença entre os dois lados da colonialidade do poder, ou seja, a diferença colonial. Assim, os gentílicos nacionais

[...] e mais tarde europeus, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

Com isso, a Europa, em franca expansão colonial, se coloca como o modelo a ser seguido, o que implica uma forma de ver a humanidade a partir de uma diferença natural entre os povos, que os reparte em superiores e inferiores, racionais e irracionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. O autor faz apontamentos sobre as mudanças nas dinâmicas de poder, chamando atenção à

figura do Estado e aos estudos sobre as relações de poder na América Latina nos séculos XIX e XX.

Para Quijano (2014), o poder é constituído por uma dinâmica de dominação e exploração que busca controlar as principais dimensões das vidas humanas, as quais, para ele, se dividem em cinco aspectos, a dizer: o trabalho e seus produtos, a natureza e os recursos naturais, o sexo e a reprodução, a subjetividade e o conhecimento, além da autoridade que é garantidora da estabilidade das hierarquizações.

Todavia, para o autor, a perspectiva eurocêntrica, nos dois últimos séculos, era incapaz de vislumbrar todas essas nuances. Ademais, já no século XX, ganha espaço o estruturalismo, o estrutural-funcionalismo e o funcionalismo, perspectivas que têm em comum a proposição de que a sociedade se organiza por meio de padrões imutáveis que condicionam as relações dos componentes por meio de funções que lhes são inerentes.

Quijano questiona essas visões, mais tarde contrapostas, nesse aspecto, pelo empirismo e pós-modernismo, sob dois aspectos:

Em primeiro lugar, todas elas pressupõem uma estrutura configurada por elementos historicamente homogêneos, apesar da diversidade de formas e características, que mantêm entre si relações contínuas e consistentes - seja por suas 'funções', seja por suas cadeias de determinações - lineares e unidirecionais, no tempo e no espaço. [...] Em segundo lugar, em todas essas correntes subjaz a ideia de que de alguma forma as relações entre os componentes de uma estrutura social são dadas, a-históricas, isto é, são o produto da atuação de algum agente anterior à história das relações entre as pessoas (2014, p. 291, tradução nossa⁸).

Com isso, conclui que, em qualquer perspectiva, as teorias eurocêntricas do poder partem da premissa de que as relações já estavam determinadas antes de acontecerem, por pressupostos que emergem de uma dimensão ôntica, a-histórica ou transhistórica. O autor argumenta, ainda, que pensar a existência das pessoas como seres predestinados por padrões invariáveis, quem mantêm entre si relações

⁸ Texto original: En primer término, todas presuponen una estructura configurada por elementos históricamente homogéneos, no obstante la diversidad de formas y caracteres, que guardan entre sí relaciones continuas y consistentes – sea por sus “funciones”, sea por sus cadenas de determinaciones–, lineales y unidireccionales, en el tiempo y en el espacio. [...] En segundo lugar, en todas esas vertientes subyace la idea de que de algún modo las relaciones entre los componentes de una estructura social son dadas, ahístóricas, esto es, son el producto de la actuación de algún agente anterior a la historia de las relaciones entre las gentes.

lineares e imutáveis, é desnecessário e impensável.

Os padrões de poder, para Quijano (2014), se caracterizam por elementos distintos, com histórias próprias e situados no espaço-tempo, os quais são mutáveis, incoerentes e conflitivos. Para ele, todas as disputas pelo controle dos diversos campos da vida social que implicam nas relações de exploração e dominação constitutivas do poder se dão entre elementos heterogêneos, sendo que a consolidação do capitalismo mundial e a história da América é o melhor exemplo desse fenômeno. Quanto a isso, aponta que

O que é realmente notável em toda estrutura social é que elementos, experiências, produtos, historicamente descontínuos, distintos, distantes e heterogêneos possam se articular juntos, apesar de suas incongruências e conflitos, na trama comum que os tece em uma estrutura conjunta. A pergunta relevante investiga sobre o que produz, permite ou determina tal campo de relações, conferindo-lhe o caráter e o comportamento de uma totalidade histórica específica e determinada (Quijano, 2014, p. 292, tradução nossa⁹).

Nessa esteira, Quijano (2014) infere, a partir da análise da história da América e do capitalismo, que essa articulação é possível pela capacidade de um grupo se impor sobre outro formando novas estruturas sociais cuja heterogeneidade das histórias é controlada pelo grupo dominante. Com isso, essas interações sempre decorrem de escolhas e vontades situadas no espaço-tempo, nunca de fatores que extrapolam a história, ou seja, decisões não são tomadas em um vácuo histórico, tampouco suas consequências são nele vividas.

Quijano (2014) propõe que a compreensão da constituição do poder exige que se avance das teorias eurocêntricas das classes sociais a uma teoria histórica de classificação social. O autor usa o conceito classificação social para se referir, em suma, às disputas ao longo do tempo pelo controle dos principais aspectos da vida que resulta na malha de padrões de poder baseados na exploração, na dominação e no conflito. É a distribuição desses padrões de poder que classifica as gentes, de modo que teorizar as classificações sociais demanda, então, uma investigação

⁹ Texto original: Lo que es realmente notable de toda estructura social es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta. La pregunta pertinente indaga acerca de lo que produce, permite o determina semejante campo de relaciones, y le otorga el carácter y el comportamiento de una totalidad histórica específica y determinada.

histórica acerca dos processos que desembocaram na constituição da malha de poder presente em um dado contexto.

A partir da invenção da América, as pessoas são classificadas, de modo articulado, pela religião, pela raça e pelo trabalho, o que se soma à classificação pelo gênero. Desse modo, “a América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade” (Quijano, 2005, p. 117). O controle da produção dos recursos necessários à sobrevivência e o controle da reprodução biológica da espécie são, para Quijano (2014), os dois eixos em que se processam essas três instâncias centrais nas quais se manifestam as relações de exploração e dominação. Ademais, enquanto o trabalho se vincula ao primeiro eixo e o gênero ao segundo, a raça está atrelada a ambos.

Quijano (2014) enfatiza que a colonialidade do poder é a estrutura que reúne e organiza esses elementos, que as posições nessa estrutura não são estanques e, ainda, que a posição em um eixo não determina, necessariamente, classificação equivalente em outro. Com isso, o autor pretende demonstrar que as posições estão em constante disputa, reforçando a ideia de que “[...] o poder está sempre em estado de conflito e em processos de distribuição e redistribuição. Seus períodos históricos podem ser distinguidos precisamente em relação a esses processos” (Quijano, 2014, p. 314, tradução nossa¹⁰).

Desde o início da exploração da América e mundialização do capitalismo, o fenótipo (cor da pele, textura do cabelo e traços faciais) passou a ser atributo de classificação social, juntando-se aos atributos precedentes, a dizer: sexo, idade e força de trabalho. Quijano (2014) explica que, enquanto sexo e idade são atributos que podem ser vistos a partir de uma perspectiva biológica, força de trabalho e fenótipo não o são, eis que não repercutem na estrutura biológica de modo a determinar as capacidades históricas das pessoas. Com isso, o autor ressalta que a classificação social ou distribuição social do poder está ligada às disputas pelo controle do poder e não à biologia ou à natureza.

Quijano (2014) aponta que a tentativa discursiva de naturalizar essas posições é destituída de substrato histórico-social e necessária à

¹⁰ Texto original: [...] el poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y de redistribución. Sus periodos históricos pueden ser distinguidos, precisamente, en relación con tales procesos.

reprodução/manutenção da distribuição do poder tal como está dada. Para ele, as diferenças entre os vencedores e os vencidos na disputa pelo controle do poder deram origem à categoria raça, sendo que

A importância e o significado da produção dessa categoria para o padrão mundial de poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderiam ser exagerados: a atribuição das novas identidades sociais resultantes e sua distribuição nas relações de poder capitalista mundial foram estabelecidas e reproduzidas como a forma básica de classificação social universal do capitalismo global, e como o fundamento das novas identidades geoculturais e de suas relações de poder no mundo (Quijano, 2014, p. 318, tradução nossa¹¹).

Quijano (2014) vê a racialização das relações de poder entre as identidades sociais e geoculturais a partir da exploração da América como fundamento legitimador do padrão de poder eurocêntrico e, a despeito do conceito de raça ter surgido no âmbito do colonialismo, se mostrou um elemento mais estável do que este (Quijano, 2005). Com isso, a raça passou a ser o principal elemento do padrão de poder com vocação mundial, permeando todas as esferas da vida humana. O autor destaca que o termo raça só ganhou sentido com a dominação da América, quando o colonizador se deparou com o diferente — o qual dividiu em negros, mestiços, indígenas — e, com isso, viu a si como ponto de partida, consolidando sua própria identidade: a europeia. Nesse aspecto, todavia, o autor ignora a colonização africana.

A classificação baseada em identidades raciais se expandiu a nível mundial, criando a dicotomia europeus/superiores e não europeus/inferiores, sendo aqueles os pertencentes à raça branca, e estes, às “raças de cor” e mestiças. Assim,

[...] com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de

¹¹ Texto original: La importancia y la significación de la producción de esta categoría para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial / moderno, difícilmente podría ser exagerada: la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones de poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación social universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geoculturales y de sus relaciones de poder en el mundo.

brancos (Quijano, 2005, p. 117-118).

Essa classificação foi aplicada aos territórios, promovendo a divisão do mundo tal qual se tem por natural na cartografia moderna e não como o histórico conflituoso que, de fato, é. Ademais, com a mundialização da raça como principal atributo de classificação social, dado o sucesso da empreitada na América, “novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços” (Quijano, 2005, 119).

Fenômeno relevante apontado por Quijano (2014) dentro dessa classificação territorial baseada na ideia de raça é a presença de relações de poder intrínsecas aos grupos, nas quais os grupos dominantes das periferias passam a serem usados como intermediários da transferência de riquezas à Europa. Após a formação da América e, em oposição, da Europa,

[...] foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria Oriente não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de Ocidente, sem que alguma equivalente fosse criada para índios ou negros. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 121).

Quijano (2014) infere, ainda, que até os dias atuais os países cujas populações foram/são vítimas da dominação/exploração baseada na raça, à exceção daqueles nos quais a colonização formal durou pouco tempo ou abarcou apenas uma pequena fração da população, ainda estão na periferia do mundo.

No tocante à distribuição do trabalho, o autor aduz que, enquanto no centro colonial as relações de trabalho protagonizadas por pessoas brancas ao longo do tempo se deram mediante pagamento de salário, na periferia colonial o trabalho se organizou demograficamente, sobretudo por relações de escravização, servidão, produção comercial simples.

Quijano (2005) menciona que o capitalismo precede a constituição da América, no entanto, acrescenta que apenas a partir desse marco ele passou articular todas as formas de controle do trabalho, tendo em vista que as formas não assalariadas eram, também, colocadas a serviço do capital, produzindo suas

mercadorias. Essa lógica, assim como a questão das raças, demonstra a heterogeneidade do capitalismo e, para além disso, da matriz colonial de poder como um todo articulado a partir de elementos diversos.

As relações salariais na periferia, onde os europeus já haviam associado o trabalho não assalariado às raças inferiores, se concentravam entre os brancos, e a Europa se manteve como sede da relação salário/trabalho por séculos (Quijano, 2005). Assim,

[...] as 'classes sociais' foram distribuídas de maneira diferenciada entre a população do planeta, com base na colonialidade do poder: no Eurocentro, os dominantes são capitalistas, enquanto os dominados são os assalariados, as classes médias e os camponeses independentes; na periferia colonial, por outro lado, os dominantes são capitalistas tributários e/ou associados dependentes, enquanto os dominados são escravos, servos, pequenos produtores mercantis independentes, assalariados, classes médias e camponeses. Essa diferenciação social entre o centro e a periferia colonial tem sido o mecanismo central da engrenagem de acumulação global em benefício do centro (Quijano, 2014, p. 363, tradução nossa¹²).

O tema é ilustrado por Quijano (2005, p. 118), quando aduz que

[...] na área hispânica, a Coroa de Castela logo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio. Assim, foram confinados na estrutura da servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade – isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado – como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza. Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão. Os espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser comerciantes independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes, em suma, produtores independentes de mercadorias. Não obstante, apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar.

A classificação racista foi aplicada à divisão do trabalho, em maior ou menor

¹² Texto original: [...] las "clases sociales" fueron diferenciadamente distribuidas entre la población del planeta, sobre la base de la colonialidad del poder: en el eurocentro los dominantes son capitalistas, mientras que los dominados son los asalariados, las clases medias y los campesinos independientes; en la periferia colonial, en cambio, los dominantes son capitalistas tributarios y/o asociados dependientes, mientras que los dominados son esclavos, siervos, pequeños productores mercantiles independientes, asalariados, clases medias y campesinos. Esa clasificación social diferenciada, entre el centro y la periferia colonial, ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro.

medida, durante todo o período colonial. Quijano (2014) argumenta que essa diferenciação faz com que as classes dominadas no centro colonial adiram à estrutura mundial de poder para conservar seu privilégio ante a periferia. De outra ponta, os dominantes da periferia colonial também têm interesse na manutenção da estrutura de poder eurocentrada. Essa sobreposição de posições de poder proporciona a manutenção do padrão colonial/moderno/eurocêntrico. Os reflexos dessa estrutura ainda estão presentes, tendo em vista que

[...] a classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (Quijano, 2005, p. 120).

Nesse sentido, a formação histórica da América, para Quijano (2005), inaugura, também, “uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial”, na medida em que a articulação do controle do trabalho foi, pela primeira vez, universalizada.

Quanto à questão de gênero, Quijano (2014) chama a atenção para o padrão familiar burguês europeu, marcado, de um lado, pela fidelidade da mulher e, de outro, pela liberdade sexual do homem – o qual a põe em prática fora do casamento, ora no centro colonial por meio da prostituição das classes inferiores, ora na periferia pelo estupro e exploração de mulheres negras e indígenas. Essa dinâmica favoreceu a desintegração das famílias racializadas, encaradas como mercadorias ou animais.

Maria Lugones (2014) aponta que o papel do gênero no capitalismo global é visto de modo limitado por Quijano — autor que dá mais enfoque à raça — e propõe uma análise do que ela chama de sistema moderno-colonial de gênero. A autora aponta que, antes da colonização, não havia diferenças de gênero, sendo esse o marco que introduziu a opressão de gênero nas sociedades colonizadas. Ela ilustra seu apontamento com as sociedades nativas matriarcais, que “[...] reconheciam

positivamente a homossexualidade e o ‘terceiro’ gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários, não nos termos de subordinação que o capitalismo eurocentrado acabou por lhes impor” (Lugones, 2014, p. 64, tradução nossa¹³).

Lugones atribui à colonização a associação entre anatomia e gênero, apontando que as sociedades tribais não dividiam o poder com base em uma lógica binária na qual as “anahembras” — termo que emprega para se referir às pessoas femininas antes da colonização — são destituídas do poder e da participação política. Assim, defende uma análise abrangente do papel da colonização no sistema de gênero, que, para além do controle reprodutivo, se propaga por outras dimensões, como a cognição, a política e a economia.

A autora argumenta, inclusive, que reduzir o papel do gênero no fenômeno colonial ao controle do sexo e de seus produtos é parte constitutiva do projeto de colonialidade de gênero. A partir de um olhar mais abrangente para o papel de gênero no fenômeno colonial, é possível compreender em profundidade as estruturas sobre as quais foi fundado o colonialismo global. Para isso, propõe a investigação sobre a “[...] importância e a magnitude do gênero na desintegração das relações comunitárias e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade, do processo coletivo de tomada de decisões e das economias” (Lugones, 2014, p. 67, tradução nossa¹⁴). Essa tarefa, no entanto, exige que sejam descortinados os aspectos escondidos do sistema de gênero, que é constituído de duas faces nas quais

O lado visívelclaro constrói, hegemónicamente, o gênero e as relações de gênero. Ele organiza, de fato e de direito, apenas as vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, mas constitui o próprio significado de ‘homem’ e ‘mulher’ no sentido moderno/colonial. A pureza e a passividade sexual são características cruciais das mulheres brancas burguesas, que são reproduutoras da classe, da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. Contudo, tão importante quanto sua função reprodutiva da propriedade e da raça é o fato de que as mulheres brancas burguesas são excluídas da esfera da autoridade coletiva, da produção do conhecimento e de quase toda possibilidade de controle sobre os meios de produção. [...] O sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado sobre a

¹³ Texto original: [...] reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al ‘tercer’ género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer.

¹⁴ Texto original: [...] importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías

produção — incluindo a produção do conhecimento — e sobre a autoridade coletiva. [...] As mulheres brancas burguesas são conscritas nessa redução de suas pessoas e poderes por meio do acesso sexual obrigatório. O lado oculto/escuro do sistema de gênero foi e continua sendo completamente violento. Começamos a entender a profunda redução dos anamachos, das anahembras e das pessoas do ‘terceiro gênero’. De sua participação ubíqua em rituais, em processos de tomada de decisões e na economia pré-coloniais, foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos e a uma exploração laboral tão intensa que, frequentemente, os levava a trabalhar até a morte. (Lugones, 2014, p. 70-71, tradução nossa¹⁵)

De acordo com Lugones (2014), é justamente por privilegiar a análise do lado visível do sistema de gênero que as análises de Quijano não abarcam as mulheres colonizadas.

Rita Laura Segato (2012, p. 116), por sua vez, propõe que, dentro da teoria decolonial, o gênero não seja encarado como um tema, mas “[...] como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial/moderna”. A autora, diferentemente de Lugones (2014), identifica a presença de relações de gênero nas sociedades antes de serem colonizadas, naquilo que chama de patriarcado de baixa intensidade. Para ela, o contributo dos colonizadores foi tornar mais violentas essas relações.

As contribuições de ambas são reconhecidas e sintetizadas por Thais Vieira (2024, p. 29-30) nos seguintes termos:

Lugones, que faleceu em 2020, foi uma das grandes expressões do pensamento latinoamericano e contribuiu para dar voz às categorias antes sujeitadas ao universalismo. Sua luta pelo feminismo de mulheres de cor trouxe à teoria decolonial os aspectos fundamentais para compreensão da

¹⁵ Texto original: El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de ‘hombre’ y ‘mujer’ en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas son excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. [...] El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. [...] Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio. El lado oculto/oscuro del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del ‘tercer género’. De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte.

heterossexualidade como um mandato forjado pela colonialidade e que se faz presente no cotidiano das mulheres negras e indígenas do Sul Global. Segato, por sua vez, proporciona ao feminismo decolonial o olhar criterioso e investigativo da antropologia. As pesquisas da autora baseadas em dados históricos e antropológicos, por meio da escuta etnográfica, permitem ao leitor atento a compreensão do patriarcado como a forma mais antiga de opressão, opondo-se a vertentes anteriores dominantes que teorizam gênero e patriarcado a partir do advento da propriedade privada. Um dos pontos fortes de sua teorização é evidenciar as diferenças de patriarcado existentes pré e pós-colonização, nomeando-os patriarcado de baixa intensidade e patriarcado moderno de alta intensidade.

No que diz respeito à cultura e à intersubjetividade, Quijano (2014) alude que a intelectualidade e as expressões dos povos colonizados, tomados por ignorantes e primitivos, foram destruídas. Além disso, mesmo onde remanesceram traços desses elementos, a hegemonia eurocêntrica se estabeleceu de modo a colonizar, inclusive, os imaginários das gentes.

O desenvolvimento das relações salariais na Europa concorreu para que o continente se constituísse como centro do capitalismo mundial, o que permitiu, por outro lado, que as subjetividades, a nível global, também fossem controladas pelo centro colonial. Assim,

[...] a incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, do conhecimento, da produção do conhecimento (Quijano, 2005, p. 121).

Esse processo perpassou, para Quijano (2005), por três etapas: na primeira etapa, foram expropriados os produtos culturais úteis aos interesses do centro colonial; na segunda etapa, foram reprimidas as subjetividades e os conhecimentos dos colonizados, suas formas de produzir e de reproduzir sua cultura; na terceira etapa, a cultura dominante foi forçadamente introduzida nas diversas nuances da vida dos colonizados.

Nesse ponto, Quijano (2005) destaca que o processo histórico possibilitou a constituição do “oriente” como uma categoria – única, segundo ele, a ser alcançada, em algum momento e aspecto, como o “outro” em relação à Europa, espaço nunca

ocupado pela América ou pela África, às quais só coube o espaço do primitivo e inferior, jamais de um oposto equivalente.

Para Quijano (2014), nem toda dominação pressupõe exploração; por outro lado, para explorar é necessário dominar. Com isso, a dominação é inerente a todo poder. O capitalismo eurocêntrico se assenta na naturalização da colonialidade do poder por uma cultura universal que mistifica a realidade, sendo que a lealdade dos brancos, mesmo os dominados, ao eurocentrismo é parte importante dessa lógica.

Logo, lutar contra as relações de dominação e exploração requer, antes, uma luta pelo fim das estruturas que reproduzem a colonialidade do poder (Quijano, 2014). A referida luta, para o autor, perpassa pela destruição do capitalismo por meio da tomada pelas gentes do controle sobre as instâncias básicas de suas vidas, quais sejam: trabalho, sexo, subjetividade e autoridade.

Em relação à ideia de modernidade, “os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (Quijano, 2005, p. 121). Com isso, a Europa se coloca como ponto de chegada da jornada civilizatória de seres inferiores e naturalmente atrasados que emergiram de um estado de natureza.

A modernidade, em Quijano (2005), se refere a algo inédito e inerente ao padrão mundial e poder constituído a partir da dominação da América. Para ele, a modernidade não pode se limitar ao sentido de inovações, eis que “Não se trata de mudanças dentro do mundo conhecido, que não alteram senão alguns de seus traços. Trata-se da mudança do mundo como tal” (Quijano, 2005, p. 124). No campo da subjetividade, essa mudança se processa como a percepção de uma virada histórica.

Com isso, a modernidade não é a continuidade do passado, mas um novo espaço inaugurado pela dominação da América, cuja história não adere às estruturas previamente existentes, mas inaugura uma nova estrutura, dessa vez global. Por isso mesmo, os acontecimentos desse novo momento estão abertos às escolhas, intervenções e condicionantes humanas. Então, “[...] com a América inicia-se todo um universo de novas relações materiais e intersubjetivas” (Quijano, 2005, p. 124).

Quijano (2005) infere que, nesse universo de relações, surge o eurocentrismo como modo de encarar e produzir o conhecimento, privilegiando o modelo

colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Nesse sentido, o eurocentrismo se coloca, para ele, como um modelo de pensamento mundialmente hegemonic que se sobrepõe a todos os outros, assim como aos produtos deles.

O autor aponta que os diversos povos que viviam no que viria a ser a América (astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, entre tantos) foram reduzidos à condição de índios, do mesmo modo que os povos sequestrados na África e escravizados na América (achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, por exemplo) foram reduzidos à condição de negros. Isso desembocou na destituição das particularidades de cada um desses povos, relegados ao passado, restando, a partir daí, apenas uma identidade colonial negativa comum a todos eles que, por ser inferior e atrasada, está condicionada à criação de produtos históricos também inferiores e atrasados.

Ele elenca, assim, como importantes elementos do eurocentrismo: o paradoxo entre o dualismo e a linearidade, a naturalização das posições pelo conceito de raça e a deportação do não europeu para o passado.

As categorias até aqui apresentadas são indispensáveis para pensar a teoria decolonial. No entanto, a ausência de uma pessoa brasileira no núcleo principal do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) faz com que muitas particularidades do caso brasileiro não ganhem projeção na construção das categorias. Todavia, essa ausência não implica dizer que não há importantes teóricos e teóricas do Brasil cujas construções, decoloniais ou não, possam ser pensadas junto à ótica decolonial, agregando elementos para a análise da realidade brasileira. É o caso de Lélia Gonzalez e Antônio Bispo.

Lélia Gonzalez é uma das mais importantes teóricas sobre a realidade brasileira, com uma ampla produção acerca das relações raciais e de gênero. Para Patrícia Vaz Borges (2023, p. 52), “[...] enquanto Mignolo e Quijano começavam a se reunir para teorizar decolonialidade, já tínhamos Lélia Gonzalez (2020) tratando, a partir do movimento negro, de conceitos como Amefricanidade e Pretoguês aqui no Brasil”.

As produções de Lélia Gonzalez antecedem e transcendem a teoria decolonial latino-americana, o que não implica dizer que não há contribuições mútuas a serem feitas. Fernanda Cardoso Fonseca (2021), que a vê como uma intérprete do Brasil que já fazia decolonialidade mesmo antes da emergência da teoria decolonial, faz um robusto apanhado no qual demonstra que a autora

contribuiu para dar substrato material a categorias abstratas da teoria decolonial agregando a ela novos elementos. Nesse sentido, aponta:

Lélia, em sua dimensão nacional e transnacional, radicaliza e complexifica a proposta decolonial, através de três movimentos: explicitando a colonialidade, complexificando a decolonialidade, e tensionando a modernidade. A práxis decolonial inscrita no pensamento de Lélia se torna a materialidade das “abstrações” trazidas por autoras decoloniais (Fonseca, 2021, p. 163).

Fonseca (2021, p. 163) divide a trajetória teórica de Lélia em dois momentos, sendo o primeiro voltado a pensar sobre a como se articulam as categorias “[...] raça/classe/sexualidade/gênero/poder e como elas operam na criação da identidade brasileira, como se dão os seus significantes culturais, como se estabelece o mito da democracia racial e como essas articulações se formam dentro do Estado brasileiro”. Após, percebendo como as relações de opressão afligiam todo o continente que ela chama de Améfrica Ladina — já que, conforme resgatam Borges e Guedelha (2023, p. 283) em entrevista de Krenak “chamar esse continente de América é de uma rendição absoluta a todo discurso colonialista, é homenagear Américo Vespúcio, navegador italiano a serviço dos Reinos de Espanha e Portugal” — o pensamento de Lélia passa a extrapolar o contexto brasileiro e ganhar dimensões transnacionais por meio de uma proposta que coloca as perspectivas dos oprimidos no centro do debate. Para Fonseca (2021, p. 165),

[...] os caminhos e possibilidades trazidos por uma leitura decolonial do pensamento de Lélia são inúmeros e todos são relevantes para (re)existir e (re)significar. O grande presente que Lélia Gonzalez nos deu foram ferramentas para entender onde estamos no mundo, qual o lugar que dizem que devemos ocupar, e como, partindo das nossas resistências às opressões, podemos repensar nosso lugar no mundo, e ainda, que mundo é esse que queremos estar.

Especificamente no tocante às aproximações das construções de Lélia com a teoria decolonial, Fonseca (2021) aponta que a ideologia presente nas elites brasileiras, que ostentam a branura e negam a branquitude, sob o mito da democracia racial, implica na internalização, pelos grupos oprimidos, de valores dos grupos opressores, com a consequente negação da própria história, o que estaria ligado à colonialidade do poder na medida em que

a “independência” formal do Estado brasileiro, por trazer em sua dimensão

o apagamento da colonialidade do poder ocultada pela narrativa da democracia racial, não levou a um processo de descolonização, sendo na realidade uma reconfiguração do colonialismo interno (Fonseca, 2021, p. 126).

Lélia pensa a formação do Brasil a partir das perspectivas amefricanas e ameríndias. Para Fonseca (2021), o pensamento de Lélia Gonzalez perspassa pelos cinco modos de controle da colonialidade do poder, a dizer: do controle do conhecimento e das subjetividades, pela ideia de matripotência da mulher negra e uso político do pretuguês, que privilégia a diversidade sociocultural da língua, subvertendo a colonialidade da linguagem; do controle da autoridade, pela denúncia da violência a que o povo negro é submetido na sociedade brasileira, inclusive pelo aparato estatal; do controle da economia, pela diferença racial e de gênero nas oportunidades de entrada e permanência no mercado de trabalho, bem como na valoração do trabalho braçal e intelectual; do controle da natureza, pelo enfrentamento de questões como o valor imaterial da terra para grupos rurais e religiosos; e, por último, do controle dos corpos e sexualidade, pelos estudos sobre o papel do patriarcado na vida das mulheres e, também, dos homens negros, os quais demonstram que

Da mesma forma que o controle dos corpos e da sexualidade exerce uma violência com a mulher negra ao forçá-la em arquétipos como o da doméstica, e em especial o da mulata “fogosa”, esse mesmo controle também é exercido no homem negro, justamente porque carrega a marca da sua racialidade que o diferencia e o inferioriza quando comparado com o homem branco. A tipificação cultural do negro remete, por sua vez, a outro elemento em comum, condensado em atributos do corpo: vigor, resistência física, sexualidade e “gingado”. Ao negar outras características, exclui-se o negro que não se encaixa nesses papéis: o operário qualificado, o empregado de escritório, o bancário, o universitário, etc (Fonseca, 2021, p. 138).

À vista disso, Fonseca (2021) conclui que

[...] o pensamento de Lélia Gonzalez, apesar de ser sido antecessor da consolidação do Grupo M/C/D e dos seus conceitos, compartilha de categorias de análise similares para ler as relações de poder estruturalmente presentes nas Américas, tendo como escopo os povos ameríndios e amefricanos que integram a América Ladina. Inclusive, seu pensamento traz exemplos de resistência pautados em projetos decoloniais de libertação através da lente de compreensão da realidade da mulher negra periférica.

Fonseca (2021, p.163) defende que não devemos anular o pensamento

decolonial, mas “[...] formulá-lo em consonância com a escrita de Lélia Gonzalez e outras pensadoras [e pensadores] de Brasil”. É o caso do Mestre Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), que, a despeito de não se entender como um pensador decolonial, por entender que os quilombos são espaços de resistência que nunca foram colonizados, tem muito a agregar às leituras decoloniais

Borges (2023, p. 50) propõe o entendimento do pensamento fronteiriço, assim encarado como aquele que traz ao protagonismo as cosmopercepções e construções teóricas colonizadas, como a principal ferramenta da colonialidade do saber, já que “as fronteiras não são somente o espaço onde as diferenças são reinventadas, são também espaços enunciativos de formulação de conhecimentos a partir de perspectivas e cosmovisões subalternizadas”. Ela defende que há conexões entre os pensamentos do mestre Antônio Bispo dos Santos e a teoria decolonial, destacando a importância da obra dele para pesquisas decoloniais desenvolvidas no Brasil.

A autora traz uma série de declarações de Santos em entrevistas, nas quais ele relata que a decolonialidade não é uma trajetória, mas um conceito, e se declara contracolonial, pontuando que o prefixo “de” remete a uma ideia de deterioração que não necessariamente impede que o colonialismo aconteça. Nessas declarações, Bispo, a despeito das ressalvas que faz, destaca a importância de que a teoria decolonial continue acontecendo. Com isso,

O que teorizam aqueles [decoloniais] é traduzido por meio do pensamento destes [Bispo e Krenak] e, neste diálogo, todos confluem na criticidade à homogeneização moderna e às colonialidades. Enquanto as teorizações decoloniais fervilham entre as paredes da academia, a prática contracolonialista é realidade diária de comunidades subalternizadas que lutam pelo direito as suas formas pluriversais de confluir em sociedade e em harmonia com todas as vidas na Terra (Borges, 2023, p. 57).

Para Vaz e Guedelha (2023, p. 287), apesar do Mestre Bispo ter boa circulação na academia, sua “[...] denúncia e a contestação ao sistema global hegemônico eurocêntrico são feitas não a partir de instituições de ensino, mas a partir das vivências quilombistas”. Com isso, os autores concluem que

Espaços de conhecimentos como escolas e universidades são instituições nas quais vivenciamos a colonialidade intelectual. A história do Brasil, por exemplo, ainda é contada sob perspectiva de um mito de origem extremamente colonial, no qual povos e nações explorados, seus símbolos de resistência e a importância histórica das suas lutas são apagados ou

inferiorizados. A narrativa da “descoberta” ainda está presente nas escolas e isso demonstra o quanto se fazem urgentes propostas de ensino decolonial no país. Se quisermos propostas e iniciativas que, efetivamente, quebrem paradigmas eurocêntricos e colonialistas, os intelectuais do nosso tempo, as nossas referências devem ser representantes dos povos indígenas e quilombolas, as mulheres e a comunidade LGBTQIAPN+, os chamados grupos subalternizados (Vaz; Guedelha, 2023, p. 292).

Essas considerações evidenciam as possibilidades de agregar o pensamento do autor à condução dessa pesquisa, ainda que ele não se defina propriamente como decolonial, razão pela qual, adiante, serão feitas algumas considerações sobre as principais contribuições do teórico. No prefácio da obra “COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS: modos e significados”, de Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 10-11), o Nêgo Bispo, consta a seguinte passagem sobre a obra dele

Bispo toca basicamente os mesmos temas clássicos desenvolvidos pelos autores, em geral eurocêntricos, que oferecem as chamadas interpretações do Brasil: o modelo católico de colonização, a dominação precoce sofrida pelos indígenas, a instituição central da escravidão na formação social e econômica do país, a ideologia da mestiçagem e a democracia racial, e os modelos de desenvolvimento, a maioria deles dentro do regime capitalista. [...] Na verdade, ao invés de celebrar a síntese, na linha da democracia racial ainda mantida como ideologia nacional brasileira, Bispo enfatiza as resistências concretas a essa ideologia que foram e ainda são promovidas pela maioria do povo brasileiro (negros, indígenas, quilombolas, camponeses e classes populares em geral) sem conceder à violência estatal nenhum perdão decorrente da suposta vantagem comparativa alcançada pela assim chamada “civilização brasileira”. Por outro lado, enquanto os cientistas sociais hegemônicos exaltam o sincretismo religioso (afro-católico ou índio-católico, obviamente Bispo opta por mostrar como o Catolicismo promoveu um verdadeiro genocídio cultural, paralelo ao genocídio humano com o qual ele aceitou conviver. Daí a rejeição aberta do autor ao monoteísmo judaico-cristão, historicamente cúmplice do poder do estado e do capital, e sua defesa do politeísmo, com o qual ele identifica não somente as religiões de matriz africana, mas também a espiritualidade dos indígenas e dos quilombolas. Acima de tudo, o texto de Bispo nos propicia uma oportunidade de fazer uma leitura a contrapelo de algumas obras clássicas do Pensamento Social ao colocar uma perspectiva que faltava na nossa intelectualidade, seja de esquerda ou de direita: a visão quilombola, que traz a memória e a atitude de quem resistiu à assimilação forçada dos negros escravizados na Colônia e no Império e dos negros libertos na República racista.

Nêgo Bispo (2015) atribui à religiosidade um papel importante na colonização afro-pindorâmica – Pindorama, ensina ele, significa terra das palmeiras e era o nome tupi-guarani para o que vem se chamando de América do Sul, razão pela qual se reporta “[...] alternativamente [à] colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento” (Santos, 2015, p. 20). Nesse sentido, investiga os efeitos das

divergências e convergências entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores.

Para ele a cosmovisão monoteísta dos colonizadores está ligada ao Deus da Bíblia, que é único, onipresente, onisciente e onipotente, que fez do trabalho um elemento de castigo e, com isso, sustenta as sociedades escravagistas. Por outro lado, a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores, ou pagã, para os colonizadores, está ligada ao culto à natureza e aos diversos deuses e deusas do universo. Sobre os colonizadores monoteístas, Nêgo Bispo ensina que

[...] os colonizadores, segundo podemos interpretar em GENESIS, foram desterritorializados ao ouvir do seu Deus que as ervas eram espinhosas e daninhas, que para se alimentarem tinham que comer do suor do próprio corpo, ou seja, transformar os elementos da natureza em produtos manufaturados e/ou sintéticos. Foi nesse exato momento que se configurou a desterritorialização e a desnaturalização do povo cristão monoteísta, fazendo com que esses só se sentissem autorizados pelo seu Deus a fazer uso dos produtos das suas artificialidades. Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espalharam pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação das suas artificialidades (Santos, 2015, p. 96).

Em Nêgo Bispo, colonização diz respeito aos “[...] processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (Santos, 2015, p. 47-48), enquanto a contra colonização designa “[...] os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Santos, 2015, p. 48).

Em suas leituras sobre a colonização, o autor chama atenção para a estratégia dos colonizadores de dar nome a quem e ao que pretendem dominar, tal qual o fazem os adestradores. Para ele, “[...] os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar” (Santos, 2015, p. 27). O autor denuncia inconsistência do discurso oficial ao relatar que

Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma

delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses seriam mais "dóceis", portanto, mais facilmente "domesticáveis". No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorânicos, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de "negros", estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorânicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (Santos, 2015, p. 27-28).

Para Nêgo Bispo, as condições de vida dos povos afro-pindorânicos eram invejáveis quando comparadas às dos colonizadores, o que se revela nos próprios escritos enviados por Pero Vaz de Caminha. Todavia, para possibilitar a dominação desses povos e lugares, era necessário, antes, desqualificá-los, de tal modo que

No plano individual, as pessoas afro-pindorânicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (Santos, 2015, p. 37-38).

Em resposta à colonização, Bispo propõe uma confluência, já que “[...] nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado” (Santos, 2015, p. 97). Para ele, isso indica que ainda há possibilidade de convivência entre os diversos povos, o que demanda o rompimento com o autoritarismo estatal e a participação plena dos diversos grupos na tomada de decisões. Com isso,

[...] convidamos a nós mesmo e a todos aqueles que sempre nos atacaram a vivenciar conosco todos os nossos desejos, sonhos e possibilidades, materiais e imateriais, de emancipação humana na diversidade, com a nossa capacidade de universalizar a vida a partir do processo de escolhas (Santos, 2015, p. 100-101).

A partir desse esboço a respeito das principais ideias da teoria decolonial latino-americana, que serão mobilizadas no decorrer da pesquisa, foi realizado um apanhado teórico sobre as reverberações do fenômeno colonial para além da dimensão espacial que geralmente é adotada como lente de observação. O colonialismo interno, a colonialidade interna ou, ainda, as colonialidades internas são

as categorias a serem mobilizadas, em seguida, para tal intento.

2.2 Apontamentos sobre o colonialismo e as colonialidades internas

Para Bringel e Leone (2021), a construção intelectual do conceito de colonialismo interno na América Latina é fruto dos profícuos diálogos entre Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen e Roberto Cardoso de Oliveira, teóricos para os quais o colonialismo é, também, um fenômeno intranacional que tem capacidade explicativa sobre como se dão as relações de dominação e exploração.

Letícia Cesarino (2017, p. 78), autora que já aborda a ideia de colonialidade interna — o que parece adequado na medida em que evidencia a persistência do fenômeno após as independências formais —, aduz que “[...] o pano de fundo comum do conceito original de colonialismo interno é que, para as minorias econômicas, étnicas, políticas dentro dos estados-nação latino-americanos, o fim do colonialismo formal não significou o fim das relações coloniais”. Para ela, com a independência formal, as elites prosseguiram, internamente, com o processo de colonização no cenário de construção dos estados nacionais.

Para Berner e Almeida (2021), que também abordam em seu texto, tal qual o faz Cesarino (2010), o conceito de colonialidade interna, as desigualdades econômicas, culturais e políticas construídas pela lógica colonial foram replicadas dentro das fronteiras dos países. Essa mesma questão já era abordada, ainda que de passagem, por Quijano (2014, p. 320, tradução nossa¹⁶) ao pontuar que a “[...] colonialidade do poder implica nas relações internacionais de poder e nas relações internas dentro dos países”.

Bringel e Leone (2021) apontam que, a despeito da inspiração na obra de Wright Mills quanto à elaboração, Pablo González Casanova foi o intelectual responsável por converter o colonialismo interno em um conceito com capacidade analítica, vinculando-o aos debates acadêmicos nacionais e internacionais. Nesse sentido, argumenta Jaime Torres Guillén (2014) que Casanova incorporou o colonialismo interno como categoria de análise das ciências sociais na década de 60, atrelando-o, sobretudo, às questões indigenistas. Embora inicialmente vinculado às questões indígenas e frequentemente abordado por esse viés, veremos, adiante,

¹⁶ Texto original: [...] la colonialidad del poder implica, en las relaciones internacionales de poder y en las relaciones internas dentro de los países

que o conceito não se restringe a essas relações.

Guillén (2014) aponta certo rechaço histórico à ideia de colonialismo interno como inicialmente propunha Casanova, sobretudo pela vinculação inicial do conceito à escola da dependência e possíveis limitações teóricas daí decorrentes. Para o autor, a despeito da legitimidade do afastamento quanto à diferença de base teórica, é imprescindível reconhecer que as categorias colonialidade do saber e pensamento decolonial surgem após o advento do conceito de colonialismo interno.

A despeito da capacidade explicativa para a exclusão e invisibilização dos grupos subalternos, a abordagem inicial de Casanova sobre colonialismo interno, aponta Guillén (2014), foi alvo de críticas de teóricos como Stavenhagen e Gunder Frank. Ambos rechaçavam a associação do fenômeno à ideia de sociedades duais, sob o argumento de que as ambiguidades que se apresentavam eram todas constitutivas do capitalismo, sendo, pois, partes de um todo e não realidades apartadas. Nesse ponto, Casanova aderiu à crítica, admitindo o equívoco.

Gunder Frank, na visão Guillén (2014), entendia que o colonialismo interno era algo estritamente econômico, apontando que a teoria de Casanova reproduzia o *status quo* ao substituir a teoria de classes e explorar a faceta social/cultural do fenômeno. Casanova, todavia, àquela altura, dava mais ênfase às relações de desigualdade e discriminação do que às de dominação e exploração. Destarte,

A diferença de González Casanova com Stavenhagen e Gunder Frank sobre o tema residia no fato de que, para o primeiro, o colonialismo interno não era apenas uma relação de domínio e exploração no sentido marxista ortodoxo, mas sim uma relação de domínio e exploração de uma população por outra, com sua dialética complexa — relação proprietário e trabalhador, discriminação cultural, exclusão política, etc. — dentro de cada uma delas. Mas deve-se pensar também ao contrário: González Casanova também não abandona a questão étnica e cultural em favor do conceito de luta de classes ou exploração. Em suma: o abandono do termo 'sociedades duais' não significou o fim de seu compromisso político em 'La democracia en México' em relação à inclusão dos indígenas e marginalizados no desenvolvimento do país e na questão nacional (Guillén, 2014, p. 92, tradução nossa¹⁷).

¹⁷ Texto original: La diferencia de González Casanova con Stavenhagen y Gunder Frank sobre el tema radicaba en que para el primero el colonialismo interno no sólo era una relación de dominio y explotación en un sentido marxista ortodoxo, sino una relación de dominio y explotación de una población por otra, con su dialéctica compleja —relación propietario y trabajador, discriminación cultural, exclusión política, etc.— al interior de cada una de ellas. Pero debe pensarse también a la inversa: González Casanova tampoco abandona la cuestión étnica y cultural por el concepto de lucha de clases o explotación. En una palabra: el abandono del término “sociedades duales” no significó terminar con su apuesta política desde La democracia en México sobre la inclusión de los indígenas y marginales al desarrollo del país y la cuestión nacional.

Com isso, para Guillén (2014), a extensão do conceito de colonialismo interno às questões socioculturais, rompendo com a limitação do conceito ao aspecto econômico das relações, é mérito a ser atribuído a Casanova. No contexto brasileiro, aborda que, cessada a dominação estrangeira direta sobre os nativos, surgiu um estranho modo de dominação e exploração dos nativos pelos próprios nativos, o que corrobora o apontamento de Cesario (2010) acerca do movimento levado a cabo pelas elites.

Para além da capacidade analítica da exclusão cultural e exploração econômica do conceito de colonialismo interno de Casanova, há, ainda, uma força política no conceito, qual seja: o conhecimento acerca do funcionamento do fenômeno pelos grupos dominados como possibilidade de organização dos mecanismos para resistir a ele.

Na redefinição de seu conceito de colonialismo interno, Casanova (2007, p. 432), assim se posiciona:

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal.

O autor argumenta que, na circunscrição da figura do Estado, os povos colonizados foram dominados/explorados tal qual o foram no plano internacional, uma vez que, em geral, pertencem a uma identidade racial que ocupa territórios sem governo próprio e é encarada como inferior pelas elites, as quais detêm a prerrogativa do controle jurídico/político, bem como dos demais âmbitos essenciais da vida humana no território.

Casanova (2007) infere que os primeiros apontamentos acerca do fenômeno remontam à obra de Lênin, em 1914, na busca da garantia dos direitos das minorias frente à construção de uma identidade nacional proeminente russa. Ele argumenta (Casanova, 2007, p. 435) que as lutas das etnias esmaeceram em detrimento da luta nacional contra o imperialismo e da luta de classes, sendo vistas como

separatistas em um cenário no qual a Rússia se fazia hegemônica na União Soviética, de modo que “[...] o descuido do conceito de colonialismo interno no marxismo oficial e no crítico obedeceu a interesses e preocupações muito difíceis de superar”.

Os tabus construídos a partir dessas dinâmicas, de acordo com Casanova (2007), prejudicaram o desenvolvimento intelectual do conceito de colonialismo interno, principalmente nas metrópoles, na medida em que a consolidação do Estado e a formação das alianças políticas demandavam uma unidade oposta às reivindicações particulares das minorias vitimadas pelo colonialismo interno. À vista disso, “[...] o problema do colonialismo interno se expressou de maneira fragmentária e dispersa no pensamento marxista e revolucionário” (Casanova, 2007, p. 437).

Casanova (2007) menciona que, no contexto latino-americano, vinculou, inicialmente, o colonialismo interno à reprodução da estrutura colonial nas relações estabelecidas no interior das nações pluriétnicas entre os grupos dominantes e dominados. Também chama a atenção para a ampliação do conceito com a inclusão das diferenças regionais e dos fluxos de transferência dos excedentes. Para ele,

[...] os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas. O fenômeno repete-se uma ou outra vez depois da queda dos impérios e da independência política dos Estados-nação com variantes que dependem da correlação de forças dos antigos habitantes colonizados e colonizadores que conseguiram a independência (Casanova, 2007, p. 438).

O autor aponta diversas mistificações do colonialismo interno como categoria de análise social, fato que conduz, segundo ele, seja direta ou indiretamente, às ideias de que o desenvolvimento/progresso extinguirá o colonialismo interno caso ele exista e de que, existindo, o colonialismo interno decorre da condição primitiva em que se enxergam suas vítimas. Todavia, elabora que as “[...] teses que distorcem ou se negam a ver o colonialismo interno, enfrentam as reflexões cada vez mais ricas vinculadas às lutas contra a agressão, exploração e colonização externa e interna” (Casanova, 2007, p. 440).

A consolidação do capitalismo com a derrocada dos projetos a ele contrapostos cria uma tendência de articulação colonial a nível intra, inter e transnacional atribuível à política globalizadora neoliberal. Essa integração, para

Casanova (2007), possibilita o aumento da dominação de mercados e trabalhadores, além da expansão do controle da distribuição intranacional dos excedentes, das interações internacionais e das empresas transnacionais.

O autor destaca que essas escalas coloniais não se excluem, mas se completam e se articulam, possibilitando a dominação e exploração em diferentes níveis, com a mobilização, em prol da política globalizadora neoliberal, das várias nuances de “[...] comércio inequitativo e de colonialismo, assim como os distintos tipos de exploração dos trabalhadores, ou as distintas políticas de participação e exclusão, de distribuição e estratificação por setores, empregos, regiões” (Casanova, 207, p. 449).

Casanova explica a tripla dimensão do colonialismo a que aduz, pontuando que

[...] fenômenos como o colonialismo operam em suas formas internacionais clássicas; nas intra-nacionais que aparecem com o surgimento dos Estados Nação que fizeram objeto de conquista povos vizinhos – como Inglaterra fez com Irlanda, ou como Espanha fez com o País Basco – o que vindo de uma história colonial depois das guerras de independência mantém com as antigas populações nativas as mesmas ou parecidas relações de exploração dos antigos colonizadores. E a elas acrescentam-se as empresas transnacionais e as regiões transnacionais controladas pela nova organização expansiva do complexo militar empresarial dos Estados Unidos e associados internos e externos. A estreita articulação dessas forças é percebida cada vez mais pelas etnias, nacionalidades ou povos que enfrentam as oligarquias e burguesias locais, nacionais, internacionais e as empresas transnacionais (Casanova, 2007, p. 450).

Para o autor, as categorias sociais correlatas ao sistema capitalista passaram por mudanças consideráveis, todavia, não romperam com os institutos atrelados ao imperialismo, ao Estado e à luta de classes. Assim, para ele, é necessário compreender de que modo essas categorias se transformam e como são percebidas e conceituadas com o avançar da história.

Nessa esteira, Casanova (2007) aponta que, à investigação crítica do fenômeno colonial no capitalismo global, é indispensável analisar a forma como se articula o colonialismo interno com o colonialismo inter e transnacional. Sobre a importância da análise dessa articulação, cumpre ressaltar que

[...] a luta pela autonomia dos povos, das nacionalidades ou [d]as etnias não somente uniu [...] vítimas do colonialismo interno, internacional e transnacional, mas também se encontrou com os interesses de uma mesma classe dominante, depredadora e exploradora, que opera com seus

complexos e articulações empresariais, militares, paramilitares e de cívis estes organizados como suas clientelas e agregados em um paternalismo atualizado e um populismo focalizado (Casanova, 2007, p. 453-454).

Por fim, infere que pensar, isoladamente, o colonialismo interno conduz mais ao saber o que o instituto não é do que o que, de fato, é. Assim, a análise deve ser integrada, de modo a permitir a correlação com as categorias historicamente construídas no desenrolar do fenômeno colonial em geral. Com isso, Casanova (2007, p. 455) constata que os “isolamentos de categorias podem ser a melhor forma de não definir as categorias”.

É de se reparar, diz Cesarino (2017), que as dinâmicas coloniais internas integram uma cadeia de relações que se estende por todo o mundo, de modo que aos fenômenos observados internamente há correspondentes no plano externo, daí a necessidade de, como preconiza Casanova (2007), se atentar às intersecções entre as categorias.

Rogério Haesbaert (2021), ao fazer sua análise sobre território e decolonialidade, vincula as colonialidades internas, como chama, à ótica das escalas. Para ele, as abordagens decoloniais privilegiam a escala global em detrimento das “[...] múltiplas e igualmente necessárias, meso e microescalas de análise e de organização social” (Haesbaert, 2021, p. 115).

Contudo, afirma, reportando-se a Quijano, que, ao não buscarem uma análise multiescalar das colonialidades, que se ocupem desde os fenômenos sociais macroestruturais até os cotidianos, esses estudos vão ao encontro da tendência totalizante que é própria à lógica colonial.

Haesbaert (2021, p. 118) argumenta que o dissenso teórico acerca da existência fática das escalas não obsta que elas sejam mobilizadas a fim de influenciarem as práticas sociais e, nesse sentido, infere que, na perspectiva decolonial “[...] tão importante quanto o debate analítico de nossos conceitos, encontra-se o uso político que deles podemos fazer (ou, muitas vezes, até mesmo, de onde eles provêm)”. A título de exemplo, pontua que, a despeito da inexistência material de grupos étnicos coerentes e naturalmente definidos, a ficção da identidade pode ser mobilizada para atuar contra o sistema que a criou. Para ele,

[...] a negação da existência ontológica das escalas não significa que sua concepção não acabe tendo efeitos materiais e que, de algum modo, “funcionem”. E esse “funcionamento” (que pode se dar pelo viés simbólico),

de algum modo interfere na nossa construção analítico-conceitual. Ou, até mesmo, revela outras “verdades”, que brotam dos saberes populares ou subalternos até então invisibilizados (Haesbaert, 2021, p. 121).

O autor destaca a importância da mobilização da escala intranacional para observar as manifestações da colonialidade no plano interno e, com suporte nos estudos de Casanova, conclui que

[...] o colonialismo interno – ou, se quisermos, as colonialidades internas, para enfatizar sua pluralidade – demonstra a articulação entre a escala macro do sistema-mundo moderno-colonial capitalista e as dinâmicas sociais que ocorrem na escala intranacional dentro da colonialidade estatal do poder. Muitas vezes, essas dinâmicas acabam subestimadas em função do destaque dado à escala de dominação/exploração em nível mundial. Esquece-se a força que adquirem, sobretudo no período pós-independência político-administrativa, os poderes nacionais que incorporaram uma lógica (neo)colonial (Haesbaert, 2021, p. 124).

Dentro da noção de colonialidades internas, a heterogeneidade étnica, aliada à hegemonia de grupos dominantes, é decisiva para a reprodução, em escala intranacional, do fenômeno colonial. Além disso, como Casanova (2007), propõe que as colonialidades internas devem ser analisadas a partir de suas peculiaridades e, também, sistematicamente em relação às demais escalas.

Cesarino (2017) aponta que a colonialidade interna, com seus impactos sobre populações e regiões, se deve à participação desigual e periférica de determinados grupos nos aspectos sociais dominados pela hegemonia colonial, não a condições de inferioridade inatas a esses grupos – como pretende fazer crer o conceito de raça. Nesse mesmo sentido, Berner e Almeida (2021, p. 60), ao abordarem especificamente a questão do Nordeste no contexto brasileiro, que será oportunamente analisada, denunciam que

[...] a “raiz do grande mal” não era de cunho divino, que a exploração e as injustiças a que estava submetido o povo nordestino eram, na verdade, fruto de uma desigualdade de viés político, econômico e social, e que reconhecer e denunciar as razões dessa desigualdade não eram, em nenhuma hipótese, vitimar a sua condição como sertanejo.

Cesarino (2017, p. 79), se reportando a Casanova para trazer a ideia de associação entre desigualdade socioeconômica e étnico-racial na colonialidade interna, aduz que “esse duplo divisor doméstico (étnico-racial e de classe) também tende a seguir linhas geográficas, ao longo das quais o poder político e econômico

passa a se concentrar em certas regiões do país e/ou ao longo do eixo rural-urbano".

A autora argumenta que o caso brasileiro é marcado, no plano interno, por uma fratura decorrente da colonialidade interna e, em perspectiva convergente, Vanessa Oliveira Batista e Plínio Régis Baima de Almeida (2021, p. 62-63) inferem que no Brasil pouco se discute sobre os aspectos coloniais do sistema sociopolítico, mesmo tendo o país um amplo histórico de escravização. Desse modo, pensar em colonialidade interna no contexto brasileiro é atuar pela promoção de um rompimento com as estruturas que sustentam a diferença colonial.

Rompendo com a ideia de colonialismo interno como mera reprodução do externo, em uma recente proposta de reconceituação, Juan Pablo Gonnet (2022) tece críticas e avança em relação às construções de Casanova sobre o fenômeno. O autor, na esteira dos apontamentos outrora feitos por Stavenhagen e Gunder Frank, e, neste ponto, já incorporados por Casanova, propõe que o colonialismo interno deve ser encarado como um aspecto do todo e não como um universo paralelo em relação ao colonialismo externo.

Para ele, não se pode ignorar as particularidades do colonialismo interno ou seus efeitos nos sujeitos envolvidos nesse fenômeno, tampouco se pode desconsiderar que a questão se situa em um plano mais amplo, o qual deve ser integrado na dimensão analítica do fenômeno colonial. Essa integração, para Gonnet (2022), possui uma capacidade explicativa para o fenômeno colonial na América Latina que as categorias isoladamente, ou simplesmente somadas ou sobrepostas, não têm.

A proposta de reconceituação levada a cabo por Gonnet parte da constatação de que o conceito de colonialismo interno, no atual estágio da discussão, não chega a descrever um fenômeno particular, se limitando a transpor para uma determinada escala relações tradicionalmente analisadas a partir de outra. O autor não nega que as relações coloniais se reproduzem em uma perspectiva interna, mas aduz que essa constatação, por si só, não inova quanto à análise do fenômeno colonial em geral.

Com isso, propõe que o colonialismo interno e o externo sejam encarados “[...] não como caracterizações de um mesmo tipo de relação social, mas como indicações de diferentes aspectos dessa relação” (Gonnet, 2022, p. 341) e, para tanto, faz a seguinte organização conceitual: colonialismo intraespacial em

contraponto ao interespacial e colonialismo interno em contraponto ao externo. Nessa proposta, deve-se entender

[...] o CI [colonialismo interno] como a produção da colonialidade "desde baixo" (ou "intra-colonialismo" - "auto-colonialismo"), isto é, como o conjunto de ações que, realizadas pela população de uma região subordinada, favorecem a manutenção e perpetuação do controle exercido por uma região dominante. Por outro lado, o colonialismo externo mantém as características com as quais usualmente se identifica esse fenômeno, ou seja, as ações exercidas por uma região ou estado para controlar outra. No entanto, essa última modalidade não seria a única forma de entender o colonialismo (Gonnet, 2022, p. 342-343, tradução nossa¹⁸).

Em outro prisma, a distinção entre colonialismo intra e interespacial é a proximidade em relação aos sujeitos envolvidos na dinâmica colonial. No nível intraespacial, o colonialismo se opera entre grupos que ocupam o mesmo espaço, enquanto o interespacial, em oposição, se manifesta entre grupos apartados. Gonnet (2022, p. 343-344, tradução nossa¹⁹) pontua, no entanto, que "[...] o interespacial não necessariamente deve ser definido como internacional, nem o intraespacial como nacional. Ambos seriam cristalizações de uma distinção mais abstrata".

Ao transpor a questão para o contexto latino-americano, o autor infere o seguinte:

Para a análise sociológica da América Latina, poderíamos delimitar um colonialismo internacional para denotar a dominação estabelecida entre países do centro ou regiões centrais e nossos países periféricos; e outro intranacional ou intrarregional, para destacar os vínculos de exploração entre os próprios habitantes de nossa região e dentro do contexto de seus próprios países (Gonnet, 2022, p. 343-344, tradução nossa²⁰).

¹⁸ Texto original: al CI como la producción de la colonialidad desde abajo ("intra-colonialismo"- "auto-colonialismo"), es decir, como aquel conjunto de acciones que, realizadas por la población de una región subordinada, favorecen al mantenimiento y perpetuación del control ejercido por una región dominante.¹⁷ Por su parte, el colonialismo externo conservaría las caracterizaciones con las que usualmente se identificó a la totalidad de este fenómeno, o sea, las acciones ejercidas por una región o estado en aras de controlar a otra. En cualquier caso, esta última modalidad ya no sería la única forma en la que puede entenderse al colonialismo.

¹⁹ Texto original: Lo interespacial no necesariamente debe definir a lo internacional, ni lo intraespacial a lo nacional. Ambas serían cristalizaciones de una distinción más abstracta.

²⁰ Texto original: Para el análisis sociológico de América Latina podríamos delimitar un colonialismo internacional para denotar la dominación que se establece entre los países del centro o las regiones centrales y nuestros países periféricos; y otro intranacional o intrarregional, para resaltar aquellos vínculos de explotación que se tejen entre los mismos habitantes de nuestra región, y en el contexto de sus propios países.

A partir dessas considerações, Gonnet (2022) sustenta que à mera transposição de escala do fenômeno colonial em geral para investigar especificamente as relações de exploração no âmbito de uma determinada unidade espacial deve ser atribuído o conceito de colonialismo intraespacial.

O termo colonialismo interno, a seu turno, deve ser usado para designar as ações de grupos explorados que favorecem a manutenção do controle pelos exploradores, ou, em outros termos, a produção do colonialismo pelo colonizado – colonialismo a partir de baixo. A desvinculação da dicotomia interno/externo do contexto espacial, segundo Gonnet (2022) acrescenta ao debate uma possibilidade analítica para a investigação dos casos em que o colonialismo interespacial configura relações de colonialismo interno. Com isso,

[...] resolve-se o problema da relação entre o interno e o externo nos vínculos coloniais inter-regionais, ao mesmo tempo que se habilita a análise dos processos de colonialismo intranacional ou intrarregional (fenômeno que constituiu o interesse central de González Casanova e de todos aqueles que se interessaram pelo CI). Ao desvincular o conceito de CI do colonialismo intrarregional ou intranacional, ganhamos uma categoria para abordar todo um conjunto de fenômenos associados à produção do colonialismo pelo lado das regiões dominadas, os quais podem esclarecer a persistência das desigualdades regionais em uma sociedade mundial que opera para além das relações hierárquicas entre países ou regiões, mas que, apesar disso, convive com elas sem maiores dificuldades (Gonnet, 2022, p. 347, tradução nossa²¹).

Com esses apontamentos, é possível, até aqui, notar as principais especificidades do fenômeno colonial no âmbito interno, inclusive no tocante à regionalização, como apontou Cesarino (2017), ou à força material da mobilização política de escalas simbólicas, vide provocações de Haesbaert (2021). O colonialismo interno, como se viu, não está apartado do externo, tampouco se resume à mera reprodução deste, sendo, pois, sustentado por dinâmicas próprias que se integram ao colonialismo global.

A partir dessas considerações, aderimos às considerações de Gonnet (2022)

²¹ Texto original: [...] se resuelve el problema de la relación entre lo interno y lo externo en los vínculos coloniales interregionales, al mismo tiempo que se habilita el análisis de los procesos de colonialismo intranacional o intrarregional (fenómeno que constituyó el interés central de González Casanova y de todos/as aquellos que se interesaron en el CI). Al deslindar el concepto de CI del colonialismo intrarregional o intranacional, ganamos una categoría para abordar a todo un conjunto de fenómenos asociados a la producción del colonialismo desde el lado de las regiones dominadas, los cuales pueden echar luz acerca de la pervivencia de las desigualdades regionales en una sociedad mundial que opera más allá de las relaciones jerárquicas entre países o regiones pero que, pese a ello, convive con ellas sin mayores dificultades.

e nos reportamos à categoria colonialidade interna, neste trabalho, para evidenciar o a colonialidade a partir de baixo, ou seja, como o fenômeno colonial se vale das ações de grupos explorados para a produção da colonialidade, seja em perspectiva interespacial ou intraespacial.

Adiante, a fim de pensar um pano de fundo para o fenômeno social problematizado nesta pesquisa, serão feitas algumas considerações a respeito do fenômeno da regionalização no Brasil, com foco no surgimento da ideia de Nordeste e, em decorrência, da categoria migrantes do Nordeste.

2.3 A questão regional do Nordeste e as migrações internas

Para Haesbaert (2021), regionalizar é um ato de poder, seja o poder de repartir, de hierarquizar ou, até mesmo, de dar nome e significado. O autor destaca que a discussão sobre a conceituação de região transita entre uma abordagem objetiva/material e outra subjetiva/cultural, sendo que a proposta decolonial, incrementa ao debate as categorias raça e gênero e, com isso,

[...] nos permite refletir em termos de uma desigualdade que não é meramente econômica, mas também cultural. Não há como traduzir as diferenciações regionais em espaços continentais como a “América Latina” ou a África sem aliar às profundas desigualdades socioeconômicas o seu caráter racial-patriarcal. Contudo, a região também pode ser vista não tanto como ferramenta analítica na busca dos recortes geográficos mais consistentes, mas, sobretudo, como categoria da prática ou vivida pelos próprios grupos sociais que constituem a região (Haesbaert, 2021, p. 248).

Haesbaert (2021) assevera que uma abordagem decolonial da região é importante para a valorização do espaço vivido e do aspecto prático do conceito. Destaca, ainda, os estudos sobre as colonialidades internas como propostas decoloniais de encarar a questão da região.

Por outro lado, o autor aponta que é incompatível com a proposta decolonial qualquer tentativa de elaborar um conceito universal de região que funcione em todos os contextos. Com isso, para pensar a questão regional dentro de uma ótica decolonial,

[...] devemos acrescentar a força das relações raciais ou étnicas e de gênero nas diferentes manifestações das (de) formações regionais. Assim, obrigatoriamente, em menor ou maior grau, evidenciaríamos também uma regionalização a partir de baixo (desde abaixo), trazendo à tona vários

grupos até aqui invisibilizados em sua participação na construção das diferenciações regionais (Haesbaert, 2021, p. 261).

Haesbaert (2021) aduz que, historicamente, as divisões regionais no Brasil são colonizadoras, na medida em que quase todas as propostas de regionalização levadas a cabo no país ignoraram os conhecimentos indígenas, quilombolas, seringueiros, faxinalenses, geraizeiros, dentre outros, ou seja, os conhecimentos dos povos dominados.

Esse equívoco histórico nas propostas de regionalização do Brasil é observado por Marta Campos (1986, p. 57) ao analisar, a partir da teoria dependentista, o colonialismo cultural interno no caso do Nordeste e constatar que “[...] as fórmulas regionalistas e/ou universalistas fazem parte da história das ideias no Brasil e sempre encobriram, como ainda hoje encobrem, o problema real das relações de dominação que predominam na sociedade brasileira”.

Nesse sentido, Haesbaert (2021) propõe, para uma análise decolonial da questão regional, a oposição aos conceitos universalizantes de região, a valorização dos sujeitos e saberes locais com a regionalização de baixo para cima e, ainda, a inclusão, no debate, das dimensões étnicas e de gênero na regionalização.

A fim de estabelecer um pano de fundo que permita, adiante, situar no espaço-tempo os conhecimentos e as experiências dos sujeitos que colaboraram na construção desta pesquisa — já que, como visto, a perspectiva decolonial parte da premissa de que os saberes são localizados —, serão feitos alguns apontamentos sobre a ideia de “Nordeste” levando em consideração, como fio condutor, as propostas de Haesbaert (2021) e as observações de Bernardes (2007) em suas Notas Sobre a Formação Social do Nordeste.

Para Bernardes (2007), “[...] a expressão Região Nordeste, ou, simplesmente Nordeste, possui, atualmente, significados já muito cristalizados que evocam uma série de imagens, tanto das suas características geográficas, quanto culturais, sociais e econômicas”. O autor aponta que se construiu uma imagem social do Nordeste, difundida pelos meios de comunicação, que atrela à região cenários de coronelismo, cangaceirismo e modos primitivos de vida que precedem o universo capitalista. Sobre a questão, Marta Campos (1986, p. 80) assim se posiciona:

Cria-se, então, um “lá” e um “cá”, um dentro e um fora da região que, em se tratando do eixo Rio-São Paulo é sempre o “sul-maravilha”. No caso do Nordeste, em particular, define-se um outro, a que se tem vergonha de

pertencer. Uma marca: o ser nordestino, "baiano", uma caricatura. O jeito, a fala, a roupa, a cabeça ("cabeças chatas"). As diferenças. Diffícil é ser aceito no meio mais "civilizado" (?) com todas estas diferenças. Folclore, riso, deboche. Os que saem do Nordeste para o "eixão" deparam-se com uma série destes preconceitos, os quais têm que vencer, para afirmar-se. Se não adotam logo maneiras novas, sotaque carioca, encontram resistência. Lutam por ser, simplesmente, com todas as diferenças.

Nessa visão, o Nordeste é encarado como um cenário no qual as relações sociais se constituem de forma arcáica, sendo "[...] uma região que conheceu outro ritmo histórico e, portanto, conservou formas e estruturas das relações sociais e da dominação política que, em outras áreas, já teriam desaparecido, ou mesmo, nunca teriam tido vigência" (Bernardes, 2007, p. 42).

Todavia, o autor aponta que essas imagens não correspondem a uma realidade constituída, na medida em que se trata de estereótipos construídos em um jogo de identidades. Esses estereótipos, contudo, não surgem por obra do acaso, mas são mobilizados em prol dos interesses de diversos grupos, mormente dos grupos dominantes.

Nesse "jogo de identidades", permeado pela diferença entre o outro, atrasado, e o eu, desenvolvido, "[...] as expressões paraíbas, baianos, cabeças-chatas, usadas para nomear migrantes nordestinos instalados em outras regiões, mas, sobretudo, no Sul e no Sudeste do Brasil, carregam uma forte carga de preconceito, discriminação e de exclusão" (Bernardes, 2007, p. 42). Com isso, as pessoas do Nordeste são representadas, muitas vezes, como caricaturas às quais se relega o espaço do exotismo e do atraso.

A formação do Nordeste, defende Bernardes (2007), tem estrita vinculação à formação do espaço colonial brasileiro. Ele argumenta que, a despeito da presença de elementos espaciais na constituição do Nordeste, por muito tempo, a ideia de Nordeste não era percebida a partir de uma territorialidade.

Aponta, assim, que durante o período colonial a ideia de região praticada a partir do final do século XIX inexiste. As capitania/capitanias hereditárias constituem, para ele, a divisão geográfica fundamental do Brasil, de modo que a fundação, de fora para dentro, de identidades fragmentadas vinculadas às capitania precede qualquer proposição de uma identidade comum brasileira. Nesses termos,

[...] a própria identidade dos moradores da colônia – quando homens livres e de origem européia – está referida aos valores da metrópole. Em outras palavras, a colônia não existe para si, mas para o espaço e os interesses

metropolitanos. Isso significa que tanto o espaço colonial quanto a identidade de seus moradores vêm de fora, vêm da metrópole. Por isso, as denominações locais dos nascidos nas capitâncias – paraibanos, pernambucanos, paulistas, baianos – precederam a denominação geral de brasileiros (Bernardes, 2007, p. 47).

Para Bernardes (2007) havia, desde o período colonial, um sentimento diferenciado de pertencimento entre as pessoas de algumas capitâncias que, mais tarde, viriam a compor o Nordeste. Destaca-se, nesse ponto, a influência de Pernambuco para além dos limites geográficos da capitania, seja pela relevância econômica do porto do Recife ou pelo *status* de capitania geral com poderes sobre as capitâncias do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba.

Esse cenário, para ele, favorecia a criação de afinidades entre diversas capitâncias. No entanto, o autor (2007, p. 50) destaca que esse laço que extrapolava os limites das capitâncias não foi suficiente, no período colonial, para fazer emergir o Nordeste como região, haja vista que, “[...] sem Estado nacional e sem vida política mínima, não é possível a emergência da região nem da questão regional”.

Nesse panorama, a construção da ideia de região no Brasil colônia, para ele, fica limitada à construção de identidades comuns – distintas do colonizador externo – entre as elites nacionais calcadas nos interesses e vínculos para além dos limites das capitâncias, além da implantação de uma estrutura administrativa baseada nas grandes propriedades, na escravização e na exportação de produtos primários.

Bernardes (2007) explica que, com a independência, o cenário muda ante a superação das condicionantes à emergência da questão regional e, nesse novo panorama, surge uma nova territorialidade que passou a repartir o País em região norte e sul.

Sobre esse ponto, Galhardo (2007, p. 7), pontua que

[...] a partir daí, começam a surgir no Brasil vários discursos, tanto do Norte como do Sul, buscando a compreensão da totalidade nacional a partir de suas partes. A deficiência dos meios de transporte, as grandes distâncias entre o Norte e o Sul, tornavam-nos desconhecidos entre si. Dois mundos segregados, que se olhavam com o mesmo olhar de estranhamento com que a Europa nos espreitava. [...] os regionalismos acentuaram-se, não como um processo neutro, mas sim como um processo politicamente orientado, procurando a hegemonia de uns espaços sobre os outros.

No que diz respeito à virada político-institucional sem correspondência necessária com a superação das estruturas de poder coloniais, Wanderley e Aliaga

(2021, p. 43-44) apontam que “[...] a revolução brasileira [independência] sustentou seu compromisso com o passado e com as formas arcaicas de poder político, promovendo, assim, a chegada segura para as classes senhoriais a uma democracia restrita no novo Estado-nação”. Nesse contexto, os autores defendem que a modernização burguesa no Brasil se deu de forma desigual, criando, fora do eixo São Paulo-Rio de Janeiro, uma periferia da periferia, fato que concorreu para a emergência da “questão nordestina”.

Berner e Almeida (2021) lembram que no federalismo instituído em 1889 não havia uma dinâmica cooperativa entre a União — centralizadora e controlada pelos estados do sul — e os demais entes federados, fato que acentuou a desigualdade econômica entre norte e sul, para a qual concorreu o declínio da produção de algodão e açúcar no Norte e a ascensão da agricultura cafeeira no sul. Os autores denunciam o uso histórico do Estado pelas classes dominantes na acentuação das desigualdades regionais.

Sobre a questão, Bernardes (2007) menciona que surgiram diferenciações dentro da região norte, com a primeira referência à ideia de Nordeste, de modo que, como assinala Galhardo (2007, p. 11) “Até 1910, o Nordeste não existia. [...] Sua origem remonta à reação política ao desmantelamento das economias do açúcar e do algodão, que provocou a busca de soluções diante da crise que se abateu sobre os municípios que delas dependiam”.

Assim, “[...] começa a aparecer na literatura geográfica, nos textos políticos e nas mais diversas expressões culturais o termo Nordeste, a designar uma área que já não mais se confunde com o Norte” (Bernardes, 2007, p. 65-66). Essa diferenciação que já vinha sido percebida só foi institucionalizada em 1930, com a regionalização oficial do País e delimitação oficial do Nordeste. Especificamente no tocante à dimensão cultural desse período histórico, Marta Campos (1986, p. 79) aduz que

[...] nos anos de 1930, a centralização de capitais no eixo Rio-São Paulo se consolida e fica definitivamente selada a dependência regional ao centro econômico e cultural que se faz mais e mais hegemônico, já que, semelhante à concentração econômica, o aparato responsável pela produção e distribuição da cultura vai se encontrar também geograficamente localizado. A partir daí verifica-se um esvaziamento cultural de toda a produção local, incapaz de competir com o Centro-Sul, acelerando formas de crescimento de uma indústria cultural local muito incipiente. Dos anos 30 aos anos 60, verifica-se no País a total preeminência do eixo cultural Rio-São Paulo, que aceita com dificuldades os

produtos estranhos vindos de fora, o "exotismo do norte".

O Nordeste, já formalizado enquanto região, passou por diversos processos sociais que desaguaram na consagração de um corpo político que não se resume aos estereótipos. Marta Campos (1986, p. 102) sintetiza que

[...] a partir do início da colonização brasileira mostra-se como o Nordeste foi passando de um período de acumulação de riquezas para um crescente atrofiamento econômico e um duplo atraso cultural em relação ao Centro-Sul, por força da concentração maior, nesta região, tanto de capital e investimentos capitalizáveis como dos meios de produção e difusão da cultura.

Esses movimentos evidenciam que “[...] os limites regionais são construídos, que não são fixos e que atendem a contextos sócio-políticos específicos”, conforme aponta Magalhães (2023), o que corrobora o entendimento de Haesbaert (2021), para quem a universalização explicativa da ideia de região é inconsistente. Wanderley e Aliaga (2021, p. 51), a seu turno, defendem que

[...] a construção de um regionalismo esvaziado do seu conteúdo histórico concreto contribui mais para a reprodução reiterada de preconceitos e ideologias, que estão na base das relações de hegemonia e subalternidade, do que propriamente para explicar a realidade.

O Nordeste atual é, assim, dicotômico: por um lado, industrializado, turístico e agricultável; por outro, cenário em que se expande a miséria. Bernardes (2007, p. 76) conclui que “[...] os efeitos e os resultados do novo Nordeste estão, de alguma maneira, também em todo o Brasil”.

É de se perceber, com isso, que a dita questão nordestina, que é, em verdade, uma questão nacional, se apresenta como um fenômeno multifatorial que diz respeito

[...] tanto ao desenvolvimento socioeconômico desigual entre as regiões brasileiras, neste caso, entre Nordeste e Centro-Sul, quanto às representações culturais e políticas que naturalizaram e reforçaram a subalternidade das populações nordestinas. A subalternidade, seja socioeconômica, seja cultural ou política é resultado de um processo histórico complexo de longa duração, sustentado por relações sociais de forças que se reproduzem ao longo dos séculos, para as quais a atuação dos intelectuais constitui um elemento de importância central. Neste sentido, a questão regional é, a um só tempo, produto da atuação cultural e política de parte da intelectualidade brasileira e entrave ao próprio projeto intelectual de construção de uma identidade nacional (Wanderley e Aliaga, 2021, p. 46).

Com isso, os autores propõem que o Nordeste não é a entidade regionalista sem contradições, outrora defendida por Gilberto Freyre (1996), tampouco mero discurso sem correspondência material, como pretendeu fazer crer Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). É realidade constituída historicamente, mas pode, também, ser mobilizado como realidade constituinte de uma possibilidade de decolonialidade.

Nesta pesquisa, é relevante pontuar os impactos culturais da questão do nordeste, que, segundo Marta Campos (1986), são muitos e complexos. A autora desnuda os produtos das relações coloniais no âmbito cultural do Nordeste e propõe, ainda, caminhos que podem ser pensados para a resistência à tendência homogeneizante. Para ela,

O que acontece com freqüência é a padronização dos produtos culturais nordestinos, sua amenização pelo exotismo, a cristalização das formas de luta social que acompanham a produção simbólica. Cria-se no público do Centro-Sul, em relação ao Nordeste, expectativas de uma certa forma de apresentação do regional, do mesmo modo que, no exterior, os produtos mais ‘vendidos’ os que são ‘típicos’ aos olhos do consumidor estrangeiro: samba, mulatas, futebol e cachaça são a caricaturização da figura do nordestino, sua ‘coisificação’, penetram até mesmo no universo das crenças e adágios populares (Campos, 1986, p. 32).

A autora faz um paralelo da deformação produzida pelas caricaturas do Nordeste que coloca a região como o mal na dicotomia em que o sul é o bem à diferenciação feita entre as sociedades indígenas e ladinhas. Destarte, são produzidas “[...] representações falsas que não dizem respeito ao chão social local, mas a outro universo. Uniformizam-se os padrões de gosto e julgamento, imprimindo-se uma certa descrença acerca do que é produzido segundo padrões próprios” (Campos, 1986, p. 103). Em resposta, a autora propõe:

[...] a passagem de uma ótica regionalista para uma ótica que resgate o elemento popular, não como a idealização populista do dominante, mas como resgate de formas de pensamento, arte e linguagem relegadas à marginalidade histórica, foi o ponto que consideramos capital, tanto para a análise do ‘problema regional’ em toda a sua complexidade, quanto para a compreensão da necessidade insurgente de novas formas de sentir, pensar e falar (Campos, 1986, p. 104).

Marta Campos (1986, p. 48) se ocupa de pontuar que esse movimento de resistência não pode equivaler ao resgate de uma pureza cultural, pontuando que

não deve ser buscada “[...] a defesa da cultura folclórica ou folclorizada, caricaturizada, cristalizada nas formas, consideradas por sua vez como as mais ‘puras’, por serem nordestinas em sua ‘origem’”.

De outra ponta, também não pode mirar na busca desenfreada pelas raízes, sob pena de incorrer em uma mitificação populista do fenômeno cultural. Assim, pensar a dimensão cultural da questão do nordeste exige um olhar para a cultura como coisa viva no mundo e não como estandarte de um passado autêntico.

Também é relevante, aqui, fazer alguns apontamentos acerca dos estereótipos que circundam as migrações do Nordeste. Para tanto, deve-se partir da premissa de que, do mesmo modo que o Nordeste não pode ser compreendido a partir de uma premissa totalizante como entidade ou discurso homogêneo e sem contradições, os fluxos migratórios ligados à região também não o podem, haja vista que

[...] as pessoas que vivem no Nordeste estão inseridas em diferentes paisagens geográficas e em circunstâncias culturais e históricas muito diversas. Assumimos, portanto, que não há apenas uma migração do Nordeste para o Sudeste, mas muitos fluxos e processos diferentes que às vezes são erroneamente entendidos como um fenômeno único e homogêneo. Em termos gerais, existem algumas condições históricas e econômicas comuns que funcionam como “pano de fundo” para explicar parcialmente esses diferentes movimentos: a seca em uma porção do território do Nordeste, a centralidade econômica do Sudeste no País e impulsionada pela crise agrária que se iniciou no século XX, e a ideia de São Paulo como terra de oportunidades (Magalhães, 2023, p. 80).

Magalhães (2023) aponta que a análise das migrações do Nordeste para o sudeste deve levar em consideração não só o cenário político e econômico em que ocorrem as ondas migratórias, mas também as complexidades do processo, além das motivações familiares e subjetivas. Ela critica a ideia de que o fluxo migratório do Nordeste para o Sudeste seja sempre provocado por uma diferença econômica entre as regiões.

Além disso, Magalhães (2023, p. 82) faz uma relevante crítica a respeito do uso do termo “migrantes nordestinos”, optando por utilizar “migrantes do Nordeste” a fim de

[...] evitar as generalizações e estereótipos que a concepção de “nordestinos” carrega em si. Buscou-se reforçar o contrário: que o Nordeste (geográfico) é heterogêneo, multifacetado e mutante, não correspondendo às fronteiras da divisão regional estabelecida pelo Instituto Brasileiro de

Geografia e Estatística (IBGE), desde 1970, ou às generalizações a ele atribuídas. Aliás, os “migrantes do Nordeste” têm, por vezes, mais semelhanças em termos de fluxos migratórios com outros estados de fora do que com os estados da própria região, como acontece com os fluxos de migrantes do norte de Minas e do sul da Bahia.

Com isso, estudos que lidam com migrantes do Nordeste, para a autora, devem se ocupar de não reproduzir estereótipos, refletindo a todo tempo sobre os significados e funções do termo “nordestino”. A autora se propõe, desse modo, a encarar os migrantes do Nordeste como “[...] uma categoria discursiva complexa e heterogênea, que não necessariamente corresponde aos limites geográficos da divisão regional do IBGE oficial e nem aos estereótipos reforçados pelas regiões receptoras desses migrantes” (Magalhães, 2023, p. 83).

Logo, em uma perspectiva decolonial, não é possível conceber o Nordeste a partir de um viés homogeneizador, sendo necessário, pois, compreender que “[...] os limites regionais são construídos, que não são fixos e que atendem a contextos sóciopolíticos específicos” (Magalhães, 2023, p. 83). Berner e Almeida (2021, p. 71) propõem que a denúncia à colonialidade interna na questão do Nordeste é contar a realidade a partir de uma perspectiva crítica, de modo a trazer para a vitrine um problema reiteradamente ignorado e, a partir daí, promover o necessário rompimento com as amarras coloniais desse cenário.

Este trabalho se propõe a acrescentar à discussão sobre a questão cultural do Nordeste uma possibilidade a partir da noção de diálogo intercultural, a qual será abordada na seção subsequente. Pretende-se, com isso, pensar o diálogo intercultural como uma saída decolonial para o problema abordado, sem incorrer no equívoco da busca pela pureza ou autenticidade cultural.

3 DIÁLOGO INTERCULTURAL E PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Nesta seção, serão abordados o conceito de interculturalidade e diálogo intercultural. Em seguida, serão conceituados os direitos humanos a partir das contribuições da teoria decolonial. Por fim, o diálogo intercultural, enquanto fenômeno necessário para efetivação dos direitos humanos em perspectiva decolonial, será abordado na perspectiva dos fluxos migratórios internos e da colonialidade interna.

3.1 Interculturalidade e diálogo intercultural

Pensar os reflexos da experiência da migração na cultura a partir da ótica decolonial é reivindicar uma mudança de paradigma no que concerne à possibilidade de que grupos marginalizados continuem a existir – e não mais à margem. Surge aí um tensionamento entre a interação e incompletude intrínsecas à noção de cultura em contraponto à ideia de uma identidade cultural fechada a ser preservada. Nesse ponto, Barachinni, Zalewski e Menezes (2007) questionam se um intenso encontro cultural seria algo negativo, tendente à homogeneização, ou apenas mais um estágio na evolução social, um momento de transição na inconstância natural das sociedades.

A noção de colonialidade interna opõe-se à construção de um espaço para o diálogo intercultural, na medida em que o fenômeno colonial se baseia na hierarquização dos povos. Desse modo, a promoção do diálogo intercultural e, em decorrência dos direitos humanos, exige que sejam desatados os nós criados pela estrutura colonial para que a existência dos sujeitos seja respeitada e sua possibilidade de participar efetivamente da construção do futuro seja garantida.

De fato, não se pode desconsiderar que “[...] a cultura é dinâmica e não autóctone, não se faz por si mesma, tão independizado que não precise ou não tangencie outro possível sistema cultural” (Barachinni; Zalewski; Menezes, 2007), sendo a partir dessa premissa que a “[...] interculturalidade fomenta o relacionamento entre grupos concernente a distintos universos culturais” (Silva; Lucas, 2014). Cumpre pontuar, ainda, que “os direitos humanos são direitos de todos os humanos, sem exceção, muito embora não busquem a uniformização, muito pelo contrário, o grande desafio é o respeito das diferenças, que representam

o fator multicultural em busca de um pensamento focado no múltiplo” (Silva; Lucas, 2014).

Para Cardin e Silva (2016), sendo a cultura algo próprio do ser humano que vive em sociedade, ela é dinâmica, acompanhando as transformações sociais e refletindo os valores de cada época. Para elas, a cultura engloba desde a língua e sua forma de expressão até os hábitos e costumes, a religião ou falta dela, os símbolos, os modos de interagir com a natureza e de transformá-la, bem como as organizações políticas e sociais.

As autoras pontuam que a identidade não é construída apenas a partir de fatores internos, mas também de fatores interacionais, de modo que, na medida em que é a percepção das semelhanças e diferenças que distingue o eu do outro, a identidade está ligada ao pertencimento aos grupos sociais. No mesmo sentido, para André (2004), é por meio das interações e das relações que se constitui o sentido do sujeito, o qual é, também, constituinte do meio, do outro e da cultura. Sobre a questão:

a relação e a interacção são coessenciais e codeterminantes da identidade que aqui se postula, pois é através delas que se constitui o sentido do sujeito, seja ele o indivíduo ou o grupo, na doação de sentido entre o eu e o tu e entre o tu e o eu, dado que é nesse mútuo e recíproco investimento que nos percebemos na nossa identidade-em-mundo, naturalmente diferente da nossa identidade solipsista. Este fazer-se da nossa identidade é simultaneamente uma apropriação, já que o ser humano não se limita a ser determinado pelo que o envolve mas determina-o também ele próprio e, por isso, a sua identidade não é apenas um efeito da cultura que assimila, mas emerge dialógicamente no processo de criação e de produção livre dessa cultura, de abertura e de desenvolvimento do seu potencial crítico e transformador (André, 2004, p. 34).

Dentro desse cenário, Valéria Silva Galdino Cardin e Flávia Francielle da Silva (2016) argumentam que a diferença do eu, central, e do outro, inferiorizado, justificou as maiores barbáries da humanidade. Nesses constrates, Silva (2005) chama atenção para os elementos materiais da cultura, que ganham relevância por evocarem significados mobilizados em prol do agir humano.

A experiência migratória, para Silva (2005), extrapola o mero deslocamento geográfico, representando a inserção em uma nova ordem sociocultural, o que leva à criação de tensões e estranhamentos, além de uma tendência de que, nesse processo, a cultura dos emigrados seja simplificada e condensada em alguns de seus aspectos, os quais passam a representar o conjunto deles. Para ele, isso se

deve ao fato de que aqueles que chegam não dominam os códigos culturais locais, enquanto os que os recebem o fazem a partir de estereótipos preconceituosos, de modo que a diferença emerge como sinalizador de um aspecto negativo da existência humana.

Essa diferenciação preconceituosa, segundo o autor, se revela ao passo em que surgem as situações de concorrência entre os emigrados perante os locais, seja pelos postos de trabalho, pelas políticas públicas, pela representação política ou, ainda, pela dinâmica cultural que se manifesta no contexto urbano. Além disso, ser cidadão no destino é uma missão nem sempre bem sucedida dos emigrados, que, por não serem reconhecidos como tal, são lesados em seus direitos sociais, políticos e culturais.

Os processos pelos quais a humanidade vem passando, para André (2004), levam à formação de uma vizinhança global, ora permeada pelo diálogo, ora pela destruição, tendo em vista que a face predadora da globalização conduz à criação de excluídos, à eliminação dos territórios das culturas singulares e à homogeneização das culturas. Em suas palavras:

Quando entramos no século XXI, cruzam-se nos nossos gestos a memória de outros gestos, mistura-se na nossa língua a Babel de outras línguas, sobrepõem-se na nossa pele múltiplos tecidos de outras peles, como páginas reunidas de livros em movimento. Querendo pensar-nos na nossa identidade, perante a tentação do sonho de um sujeito, pessoa ou substância, que replicaria, nas estruturas individuais ou colectivas, os absolutos sujeitos do século XIX, depressa nos damos conta de que essa identidade se constitui de uma pluralidade de identidades em fluxo contínuo, rede comunicativa, teia de relações, num labirinto de referências cujo sentido mergulha em raízes dificilmente perceptíveis na pele da cultura que constitui a capa mais visível, superficial e tecnologicamente homogeneizada do mundo em que vivemos. Ínfimos pontos nodais do planeta chamado Terra, vemo-nos a viver em vizinhança total nesta aldeia global, numa intersecção, feita muitas vezes de diálogos, mas construída também sobre rasuras, esquecimentos e destruições, do tempo e da história, dos tempos e das histórias (André, 2004, p. 9).

Contra a homogeneização cultural no contexto brasileiro, Gilberto Ferreira da Silva e Marta Nornberg (2009) ressaltam a importância de desconstruir o discurso dominante que insiste na criação de uma única cultura brasileira, regional, afro-brasileira e indígena, de modo a prestigiar a diversidade intrínseca aos grupos. Para tanto, deve ser evidenciada a existência de expressões culturais que não são equidistantes em relação às práticas de pessoas, grupos ou comunidades, mas se posicionam de modo dinâmico.

Com a globalização e a potencialização dos fluxos migratórios, é迫使 a reconstrução das identidades sociais na medida em que esses fenômenos levam ao hibridismo e à diversidade, conforme argumentam Cardin e Silva (2016). Contudo, para as autoras, esse processo não ocorre de forma pacífica, razão pela qual emergem os direitos humanos, em perspectiva contra-hegemônica, como ferramenta de proteção da diversidade e da identidade cultural.

Ao abordarem a questão dos refugiados, as autoras explicam o papel da mídia e dos discursos políticos na construção imagética desse outro, vinculando-o à inferioridade, à clandestinidade e à miséria. Com isso, esse sujeito, desprezível e ameaçador, é um intruso, um ser que não pertence, mas apenas está.

É dentro dessa lógica que o refugiado, com sua liberdade e autodeterminação negadas, é assujeitado à degradação por ser estranho ao contexto em que se insere, o que leva à sua exclusão cultural. Essa exclusão se manifesta tanto na ausência de validação do estilo de vida diverso em detrimento de um estilo de vida correto, que deve ser adotado por todos, quanto pela discriminação e pela desigualdade de oportunidades sociais, políticas e econômicas entre os culturalmente diferentes.

Depreende-se daí duas vertentes pelas quais se manifesta a exclusão cultural: a negação da diferença e a exclusão do diferente. As autoras pontuam que a homogeneização do outro, que se congrega em uma só massa de forasteiros, contribui para esse fenômeno, chamando atenção para os riscos da generalização em sociedades pluriculturais.

Margherita Bartolino (2015) menciona um ponto de vista segundo o qual há diferenças culturais, objetivas e subjetivas, que diferenciam as civilizações, de tal modo que é inevitável que se choquem quando interajam, o qual parte das seguintes premissas: as relações sociais são encaradas de maneiras distintas entre as diferentes culturas, alguns valores considerados fundamentais para umas culturas são ignorados por outras, a globalização acaba por propiciar a interação com um mundo estranho e evidenciar as peculiaridades dos grupos, de modo a gerar fraturas pelas quais os indivíduos tendem a buscar seus similares, e os indivíduos suprem suas necessidades de pertencimento adotando identidades de grupo como refúgio.

Todavia, como na modernidade o pluralismo étnico e cultural é uma realidade inafastável, a autora argumenta pela necessidade latente de se buscar por uma saída inteligente por meio da qual sociedades distintas poderiam conviver e viver no

diálogo intercultural a melhor possibilidade para tanto. Nesse sentido, defende que a colaboração é a melhor resposta a essa questão, o que deve ser ensinado às pessoas.

Semelhante entendimento se vê em Jorge Villasmil Spinoza e Loiralith Margarita Chirinos Portillo (2016), que, ao descreverem a diversidade cultural – para eles, entendida como a existência de diversas culturas com identidades, representações sociais, imaginários coletivos, cosmovisões e modos de vida específicos — como questão que afeta todas as sociedades humanas, suscitam a possibilidade de um encontro dialógico por meio do qual pode se chegar a uma compreensão e valoração mútua das diferentes realidades culturais.

Para Bartolino (2015), embora não se confundam, o multiculturalismo e a proposta de diálogo da interculturalidade se baseiam nas mesmas concepções, quais sejam: as sociedades têm concepções morais distintas a partir de seus próprios pontos de vista a respeito das coisas do mundo e essas concepções, ainda que extremamente distintas, podem ser todas válidas.

A diferença do multiculturalismo e da interculturalidade, de acordo com ela, está no fato de que, para a interculturalidade, o elemento interacional é imprescindível ao desenvolvimento das sociedades, de modo que a convivência, nessa proposta, está mais ligada à noção de trocas recíprocas do que de mera tolerância ou compartilhamento de espaço. Nesse sentido, aponta que

[...] os teóricos do diálogo intercultural se distanciam dos multiculturalistas porque, embora o multiculturalismo possa parecer a solução mais simples para lidar com a pluralidade cultural, na verdade, ele se limita a dividir os grupos, privando-os da possibilidade de interação e de conhecimento mútuo. Enquanto o diálogo intercultural enfatiza a importância do intercâmbio ideológico para alcançar um crescimento cultural, o multiculturalismo parece rejeitar o confronto entre diferentes civilizações, tentando construir um mosaico de culturas separadas. Em poucas palavras, o multiculturalismo busca a coexistência, mas não a convivência. Seu objetivo é garantir que os direitos de cada grupo sejam validamente reconhecidos e tolerados. No entanto, a tolerância não parece ser a chave para resolver o dilema das sociedades pluralistas, por duas razões principais: em primeiro lugar, tolerar/suportar não equivale a reconhecer/valorizar. O multiculturalismo acredita que pode facilitar a convivência, mas se limita simplesmente a separar aquilo que não consegue unir. Em outras palavras, ele não elimina as possibilidades de choque entre culturas, apenas evita que elas se aproximem demais. O problema é que, dessa forma, o dilema da convivência pluralista se transforma em um problema de desintegração social e fragmentação. Além disso, e aqui chegamos à segunda problemática, o multiculturalismo pode provocar um isolamento ainda mais evidente dos grupos culturais, eliminando completamente as possibilidades de que eles se relacionem com os que estão ao redor. E, sobretudo, ao não valorizar as diferenças

culturais, exclui as oportunidades que poderiam ser benéficas para o crescimento da sociedade. (Bartolino, 2015, p. 43, tradução nossa²²)

Na mesma direção, Cardin e Silva (2016) veem na interculturalidade, como possibilidade de trocas e negociações, uma alternativa para a convivência pacífica, de modo que a compreensão do caráter interacional das culturas e das identidades seria indispensável na construção de um diálogo intercultural, a fim de preservar a diversidade cultural, proteger os direitos humanos e garantir uma vida digna a todos. Em suas palavras:

a interculturalidade vai além da coexistência tolerante, tendo como objetivo uma convivência na diversidade alicerçada no respeito, na cooperação e no aprendizado recíproco, bem como pela “aceitação” e “valorização” das diferenças “a partir da interrelação pessoal de migrantes, sem que se perca a própria identidade” (ERAS, 2001). Nesse sentido, Carlos Giménez Romero alerta que a interculturalidade não é mero “intercâmbio, mestiçagem, sincretismo ou simbiose” e, sim, “instrumento para convivência”, que ele denomina como “modelo sociopolítico de gestão da diversidade cultural”, no qual se busca estabelecer um diálogo com ênfase no que une os diferentes grupos culturais (ROMERO, 2010, p. 19). Assim, o desafio a ser enfrentado pelos países, de um modo geral, é não só a aceitação em receber o refugiado em seu território. Há um caminho a ser trilhado pelos Estados no campo das políticas públicas, com o fim de desenvolver e promover a inclusão social dos refugiados, bem como a aceitação por parte da população local, de modo que a diferença cultural das minorias, por exemplo, seja vista como algo benéfico capaz de somar e agregar valores. (Cardin; Silva, 2016, p. 93)

Catherine Walsh (2007) alerta que a interculturalidade se dirige à transformação de estruturas socio-históricas e não apenas ao reconhecimento e inclusão da diferença. Por isso mesmo, não pode ser encarada como um conceito

²² Texto original: los teóricos del diálogo intercultural se alejan de los multiculturalistas porque aunque el multiculturalismo pueda parecer la solución más simple para gestionar la pluralidad cultural, en realidad se limita a dividir los grupos, privándolos de la posibilidad de interacción y de mutuo conocimiento, mientras el diálogo intercultural marca la importancia del intercambio ideológico para conseguir un crecimiento cultural, el multiculturalismo parece rechazar el confronto entre diferentes civilizaciones intentando construir un mosaico de culturas separadas. En pocas palabras el multiculturalismo busca la coexistencia y no la convivencia. Su objetivo es garantizar que los derechos de cada grupo sean válidamente reconocidos y a la vez tolerados. Sin embargo la tolerancia no parece ser la clave para resolver el dilema de las sociedades pluralistas, y esto por dos razones principales: en primer lugar, tolerar/soportar no equivale a reconocer/valorar; el multiculturalismo cree poder facilitar la convivencia, pero se limita simplemente a separar lo que no consigue juntar. Mejor dicho, no elimina las posibilidades de choque entre culturas, sino evita que se acerquen demasiado. El problema es que de esta manera el dilema de la convivencia pluralista se transforma en un problema de desintegración social y fragmentación. Además, y aquí llegamos a la segunda problemática, el multiculturalismo podría provocar un encerramiento aún más evidente de los grupos culturales eliminando totalmente las posibilidades de que ellos se relacionen con los que están alrededor, y sobre todo, al no valorar las diferencias culturales, excluye las eventualidades que puedan ser beneficiosas para el crecimiento de la sociedad.

isolado, tendo em vista que está ligada às diferenças e histórias locais. A autora traz a diferença colonial como elemento distintivo da interculturalidade em relação ao multiculturalismo, salientando que,

ao compreender a interculturalidade partindo-se da perspectiva da diferença colonial, introduz-se a dimensão do poder, que é geralmente esquecida nas discussões relativistas da diferença cultural (Escobar, 2003) e no tratamento de orientação liberal da diversidade étnica e cultural que o multiculturalismo, particularmente em suas versões oficial e acadêmica, sustenta. Por outro lado, e considerada em conjunto, a interculturalidade e a diferença colonial não são compreendidas pelo seu caráter descriptivo – de identidade política ou particularismos minoritários –, mas sim como indicativas de uma realidade estrutural histórica e sociopolítica que precisa de descolonização e transformação. Mais que isso: denota e requer uma ação transformadora, uma ação que não se limite à esfera do político, e sim que infiltre um verdadeiro sistema de pensamento (Walsh, 2007, p. 26).

André (2004), a seu turno, fala em um diálogo intercultural que faz, dos confrontos, encontros e, dos tolerados, hóspedes. Sugere, assim, que hospedemos o diferente e nele nos hospedemos por meio “[...] da assunção das culturas como habitação e morada da solidariedade, da justiça e do corpo plural da alegria” (André, 2004, p. 12). Para receber esse hóspede e nele, também, se hospedar, contudo, é necessário estar disposto para reorganizar o próprio interior na medida em que

[...] exercer o diálogo como hospedagem é ligar-me afectivamente ao outro e deixar que ele se ligue a mim, acolher-me no seu seio como se fosse minha habitação ou morada e deixar que ele nos more ou habite como se fosse a sua casa. Todavia, é necessário ter presente que a relação com o outro em que moramos ou que em nós mora não é uma mera relação extrínseca e estática, como se morar fosse apenas o estar em, tal como um livro está numa estante ou um objecto num armário, mas é uma relação de mútua transformação dialógica numa comunicação livre e intersubjectiva. (André, 2004, p. 49)

Roberta da Silva e Doglas Cesar Lucas (2014), a despeito de alertarem que “se expor a uma cultura diversa em busca do diálogo é um processo complexo, já que o ‘outro’ é considerado um ‘estranho’, um desconhecido e se afigura como gerador de medos e de desconfianças”, propõem um diálogo intercultural pautado na tolerância e compreensão mútua. Esse diálogo intercultural, para eles, deve ter por pressuposto que nenhuma cultura é superior à outra.

Spinoza e Portillo (2016) afirmam que, do ponto de vista histórico, o diálogo vem sendo utilizado como argumento para a imposição da cosmovisão ocidental ao resto do mundo, ou ocidentalização, por meio da implementação da uma agenda

neocolonial e imperialista. Contudo, defendem um diálogo intercultural simétrico, que subverte essa lógica impositiva ao possibilitar a compreensão e valoração recíprocas entre as culturas, o que seria, para eles, a melhor saída para aproximar a diversidade humana.

Desse modo, não se trata apenas de aceitar o outro, mas de acolhê-lo e com ele se transformar. Ademais, “[...] é necessário respeitar o tempo de cada cultura para estipular o momento do diálogo. As culturas envolvidas devem ter a consciência de sua incompletude e devem estar dispostas a dialogar para reverem seus conceitos” (Baratto, 2009, p. 105).

É justamente a já mencionada ideia de que as culturas são incompletas que possibilita que a proposta de diálogo intercultural seja uma possibilidade de fomentar o encontro pacífico e as trocas recíprocas entre elas, na medida em que, por estarem em construção, as culturas podem se abrir umas às outras emanando e recebendo valores. Nesse sentido:

Precisamente essa realidade, que torna todas as culturas humanas entidades “incompletas” no sentido de inacabadas e em constante processo de reinvenção e ressignificação, é a que gera as possibilidades interpretativas e dialógicas da hermenéutica diatópica. Essa abordagem cria e recria o ambiente de possibilidade – pelo menos no plano teórico – para a concretização de relações dialógicas entre culturas, com o objetivo de se reconhecerem e se revalorizarem em sua essência e existência única e particular. Tudo isso com vistas a alcançar certos consensos em torno de problemáticas comuns. Esses consensos, caso sejam alcançados, representam uma contribuição para o fortalecimento da convivência e do respeito global entre os integrantes da família humana, indo além das alteridades historicamente existentes, em torno de imaginários coletivos e modos de vida. (Spinoza; Portillo, 2016, p. 201, tradução nossa²³)

Assim, o diálogo intercultural se opõe à ideia de um fluxo unidirecional de influência cultural, na medida em que “[...] a interculturalidade vem destacando o relacionamento entre dessemelhantes grupos sociais e culturais, visando estabelecer pontes, vínculos e de forma alguma no sentido de anulação das

²³ Texto original: Precisamente esa realidad que hace de todas las culturas humanas entidades “incompletas” en el sentido de inacabadas y en constante proceso de reinención y resignificación, es la que genera la posibilidades interpretativas y dialógicas de la hermenéutica diátopica, que crea y recrea el ambiente de posibilidad-por lo menos en el plano teórico- para la concreción de relaciones dialógicas entre culturas con la finalidad de re-conocerse y re-valorarse en su esencia y existencia única y particular, en aras de poder lograr ciertos consensos en torno a problemáticas comunes5 . Estos consensos, de lograrse, significan una contribución al fortalecimiento de la convivencia y respeto global de los integrantes de la familia humana, más allá de las alteridades históricamente existentes, en torno a imaginarios colectivos y modos de vida.

identidades culturais" (Silva; Lucas, 2014). Bartolino (2015) elenca como alguns dos requisitos necessários para que uma sociedade possa se abrir ao pluralismo cultural: a igualdade de direitos políticos e econômicos, a igual possibilidade de acesso o espaço público, a não adoção de valores de grupos dominantes como universais e superiores, bem como o respeito aos direitos humanos.

Spinoza e Portillo (2016) veem como condições necessárias para que ocorra um diálogo intercultural que os direitos humanos sejam tomados como o eixo transversal por meio do qual se busca o desenvolvimento e cooperação entre as culturas, que as particularidades não se sobreponham à dignidade humana, que as culturas sejam todas vistas em sua incompletude, que sejam respeitadas as diferenças, que haja uma cultura de paz e respeito entre todas as nações e que não haja progresso sem respeito aos direitos humanos.

André (2004), por sua vez, faz menção a três dimensões indissociáveis para a concretização do diálogo intercultural, a dizer: informativa, crítica e praxística e transformadora. No tocante à vertente informativa, defende que o diálogo intercultural está condicionado ao conhecimento do outro, o que inclui, dentre outras coisas, sua cultura, tradições, língua e história, uma vez que

[...] pressupor que o diálogo se pode realizar sem que haja informação sobre quem é e o que é aquele com quem dialogamos é reduzir o outro a um mero marco na nossa caminhada, é descorporalizá-lo e descontextualizá-lo, é assumir o encontro como um movimento unidireccional, fechando desse modo as portas a um diálogo autêntico e verdadeiro com a sua transformação num monólogo. (André, 2004, p. 46)

Para tanto, o autor argumenta que devem ser criadas condições para que aqueles que convivem em um dado espaço se conheçam, sendo insuficiente apenas informar às minorias sobre quais são as características dos grupos dominantes. Em sentido semelhante, Silva e Nornberg (2009) sustentam que o diálogo não pode se resumir à troca de informações, demandando, pois, uma autêntica interação transformadora.

Em relação à vertente crítica, André (2004) defende que é indispensável para um diálogo intercultural sem preconceitos e empenhado o desenvolvimento de uma consciência crítica que revele as injustiças — materializada no desigual acesso à cidadania política e cultural — e possibilite a compreensão de suas causas. Já no que tange à dimensão praxística e transformadora, o autor pontua que a

radicalização proposta pelo diálogo intercultural exige a subversão das situações de desigual acesso à cidadania política e cultural por meio de uma atitude de transformação interna que se projeta na transformação do cotidiano.

O caminho desenhado por Bartolino (2015) propõe a materialização desse diálogo intercultural por meio da educação, de modo que a cooperação intercultural deve ser ensinada a partir da discussão de valores específicos, como convivência e respeito, desde a idade escolar, quando as pessoas formam seu senso crítico e espírito cívico, com participação dos pais e professores. Nesse sentido, defende que sejam propiciadas atividades recreativas sobre pluralismo étnico e cultural aos estudantes, que sejam contratados professores de diversas culturas a fim de impedir uma formação monolítica e que os estudantes sejam acostumados à ideia de que há muitas culturas, que são todas válidas e que podem conviver harmonicamente desde que se conheçam.

Vê-se, desse modo, que os movimentos propostos pelo diálogo intercultural podem representar uma série de “[...] ações que privilegiam e valorizam as interfaces entre os diferentes e pelas diferenças apontam para a riqueza que os cruzamentos culturais entre diferentes grupos humanos delegaram para o desenvolvimento da humanidade” (Silva; Nornberg, 2009, p. 124).

Na medida em que este trabalho propõe a oralidade como método, vejamos algumas falas importantes sobre interculturalidade e diálogo intercultural:

Maria Inês de Almeida, coordenadora de área do FIE: “o que é o diálogo intercultural? Muito difícil falar porque ninguém sabe o que é, é algo que depende do deslocamento dos sujeitos. E todos, de alguma maneira, procuramos um lugar aonde vamos buscar ganhar identidade, mas a gente vai perdendo identidade. Eles vão perdendo e a gente também. Assim é possível um encontro, porque parte do pressuposto do “não ser alguma coisa”, do “não saber”. O problema da nossa escola, da universidade, essa escola burguesa, parte do pressuposto do saber. O que se transmite são saberes. Isso é mentira. Não se transmite o saber, o que a gente transmite é o desejo, a vontade de saber. Porque o saber é absolutamente singular pra cada um. Não se ensina nada, somos nós que vamos pra um lugar e ali produzimos, juntos, alguma coisa. Pra mim, essa coisa que se produz, isso é um diálogo intercultural. Se é legível, (deve ser) legível para um lado e para o outro.” (Dutra; Almeida; Tomich, 2009)

Kanálio Pataxó, graduando no FIEI: “Eu acho que vai ser muito importante essa troca de cultura. A Universidade tem muito registro dos povos nativos, mas, na verdade, eu acho que a história viva que nós carregamos vai ser importante para a Universidade. Essa história viva, que está hoje aqui presente na Universidade, que são os povos indígenas. Eu acho que o que a Universidade tem são coisas registradas nos livros, e nós carregamos na nossa memória essa história que, desde 500 anos aí, nós estamos seguindo essa linha do tempo, e a gente ainda continua com a memória dos

nossos povos aqui, em Minas Gerais. A gente faz interculturalidade, na prática, todo dia, toda hora, mas quando lemos isso num livro, ficamos "assustados". Duas coisas que têm que estar forte, nosso espírito, nossa mente e o diálogo. A cultura vem de muita coisa, do universo, das outras pessoas, dos animais, das plantas. Temos que fazer uma ligação com tudo isso, pra fazer nossa cultura. Estudando o que o velho conversou com outro velho, com as crianças, com as mulheres, estudando o que a gente aprende aqui, levando o que vale pra dentro da nossa comunidade, selecionando o que a gente aprende aqui e saber o que é importante, fazer essa ponte daqui pra lá e de lá pra cá. Porque também estamos trazendo coisas pra cá, se importando com o respeito. Analisar, respeitar, observar a cultura do outro." (Dutra; Almeida; Tomich, 2009)

As falas revelam justamente essa sinergia por meio da qual surgem frutos que são positivos para todas as culturas, que se engrandecem e, cada vez mais, caminham para uma direção de paz e justiça no mundo. Essa é a noção de diálogo intercultural que se privilegia aqui, pautada no respeito e na cooperação mútuos em busca de uma finalidade comum a toda a humanidade, por meio da qual, segundo Silva e Lucas (2014), é estreitado o vínculo valorativo entre toda a humanidade, o que pode conduzir a novas formas de olhar para os direitos humanos por meio de uma universalidade de participação e não de ideias que surja de um consenso universal sobre o valor do ser humano.

3.2 Direitos humanos em perspectiva decolonial

Para Spinoza e Portillo (2016), muitos são os significados que se pode atribuir à noção de direitos humanos atualmente, sendo que, do ponto de vista da ideologia neoliberal ocidental, eles poderiam ser definidos como um sistema jurídico e axiológico representativo dos valores fundamentais da pessoa humana. O objetivo desse sistema, para eles, seria fazer valer uma definição de dignidade humana aplicável a todos os contextos, além de estruturar instituições para defender e promover essa concepção.

Os autores afirmam que os direitos humanos são usados como bandeira para diversas causas e que seu significado é modulado de acordo com o sujeito que a está hasteando. A título de exemplo, citam que parte das esquerdas latino-americanas denuncia que esses direitos representam uma forma de mascarar os interesses imperialistas ocidentais. Também mencionam que governos autoritários deles se valem como uma licença para extrapolar a soberania nacional e que, para as vítimas da opressão política, econômica, social e cultural, são a chance de uma

vida digna e justa. Nesse ambiente de disputas, defendem, em todo caso, que os direitos humanos sejam tomados como “[...] a versão axiológica mais avançada sobre a condição humana e seu valor indiscutível” (Spinoza; Portillo, 2016, p. 203, tradução nossa²⁴).

Loch e Fagundes (2019) apontam que as pesquisas sobre direitos humanos têm sido permeadas pelo tensionamento de categorias como decolonialidade e modernidade, o que, para eles, se pode atribuir às crises enfrentadas pelo Estado nacional com a relativização das fronteiras ocasionada pela globalização e introdução de discussões sobre multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidade, bem como com a emergência de novos modelos constitucionais comprometidos com essas questões, notadamente aqueles que surgiram na América Latina a partir das lutas travadas por povos originários, camponeses e movimentos sociais.

Nesse cenário, os autores afirmam que é necessário pensar uma historicidade crítica dos direitos humanos em contraponto à historicidade moderna, a qual desconsidera as experiências da periferia colonial na construção desses direitos. Para tanto, demonstram, em seu estudo, de que forma a tradicional historicidade dos direitos humanos, construída a partir da repartição dimensional dos direitos humanos, está vinculada exclusivamente a eventos históricos do centro colonial. Nesse sentido:

A temática dos Direitos Humanos atravessa a historicidade no formato das denominadas dimensões, em que é costumeiro encontrar nas doutrinas a classificação em no mínimo três momentos, todos relacionados com os acontecimentos históricos da modernidade. Logo, na compreensão moderna sobre os Direitos Humanos, são recortadas apenas as experiências Euro-USA-cêntricas, invisibilizando as práticas dos povos na realidade de luta anticolonial. Ou seja, as perspectivas das lutas anticoloniais, na melhor das hipóteses, são classificadas como meros antecedentes dos Direitos Humanos e por conta disso acabam sendo encobertas e não consideradas na historicidade moderna do tema (Loch; Fagundes, 2019, p. 2738).

Quanto à primeira dimensão, caracterizada pelas liberdades negativas, cuja conquista é tradicionalmente atribuída à insurgência burguesa contra privilégios dos nobres e do Estado absolutista, pontuam que a versão contada esconde que, na periferia do mundo, aqueles que ousavam opor sua liberdade ao poder do Estado

²⁴ Texto original: la versión axiológica más avanzada sobre la condición humana y su valor indiscutible

tinham sua vida ceifada, a exemplo do atual Haiti, colônia francesa à época.

[...] a primeira geração de Direitos Humanos é identificada na luta da burguesia europeia contra os privilégios da nobreza e a concentração de poder do Estado absolutista (MICHELET, 1989), formando uma hegemonia política burguesa. Esta forma clássica é definida como dimensão das liberdades negativas, o famoso não fazer limitador das ações do Estado frente à emergente autonomia individual que pode ser sintetizado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Contudo, o que esta versão histórica invisibiliza é que a mesma declaração, além de não ser democrática (nos sentidos: social, político e econômico), não tinha validade para a realidade colonial da mesma França revolucionária, pois os negros que ocupavam a ilha de Santo Domingo (atual Haiti) pagaram com a vida a ousadia de exigir as mesmas liberdades frente ao Estado francês. O processo de luta por libertação do domínio colonial francês por parte dos escravizados de Santo Domingo foi duramente reprimido pelo Estado francês e a liberdade negativa da Declaração dos Direitos do Homem teve sua validade territorialmente delimitada pela diferença colonial, que afirmava aos europeus como sujeitos “mais livres” do que os caribenhos (Loch; Fagundes, 2019, p. 2755-2756).

Em relação à segunda dimensão, tradicionalmente vinculada às lutas por direitos sociais no início do século XX e pela prestação positiva do Estado, os autores pontuam que a narrativa dominante esconde que o outro lado da conquista de direitos sociais é a regulamentação da exploração dos trabalhadores mediante concessões moderadas e que os trabalhadores da periferia colonial, vivendo em um cenário de dependência externa, continuaram marginalizados em suas relações de trabalho.

Por outro lado, as dimensões seguiram sua evolução histórica alcançando as mudanças da sociedade industrial moderna e atualizando o seu catálogo de direitos a partir das demandas por direitos sociais no início do século XX. A chamada dimensão da ação positiva do Estado que intervém nas relações entre autonomia individual e o capital ficou registrada pela concessão de direitos aos sujeitos coletivos marcados pelas relações de trabalho. Os direitos sociais são caracterizados como a segunda dimensão dos Direitos Humanos e tornou-se clássico destacar os acontecimentos na Rússia em 1917, na revolução mexicana no mesmo ano e na Alemanha da República de Weimar em 1919. Entretanto, é possível criticar a dimensão tão cara aos trabalhadores do mundo tendo em vista que é uma importante forma de luta frente à exploração do capital? Evidente que sim; afinal, além de não eliminar o sistema de exploração do capital com a extração da mais-valia, os direitos sociais regularizam a exploração concedendo alguns direitos na forma de tempo mínimo de exploração, remuneração mínima pela exploração, período de recuperação da força de trabalho e remuneração pela incapacidade. Portanto, os direitos sociais como dimensão histórica positiva acabam encobrindo a real exploração dos sujeitos vivos no capitalismo moderno e, em realidades periféricas como a latino-americana, encobrem também a marginalização dos mesmos sujeitos que não são absorvidos pelo capital periférico. Esses sujeitos formam um exército de reserva (DUSSEL, 1993) para exploração precária do sistema econômico regional. Como nem todos são absorvidos, prevalecem altos índices de

informalidade laboral e grandes contingentes ficam à margem do desfrute dos direitos sociais e são absorvidos pelo Direito Penal, já que grande parte destes setores sociais dialoga com o Estado apenas nos tribunais e nas penitenciárias (Loch; Fagundes, 2019, p. 2757-2758).

Já no que concerne à terceira dimensão, caracterizada pelos direitos baseados na solidariedade e fraternidade, questionam, a partir da ideia de diferença colonial, quem são os sujeitos realmente abarcados nessas ideias. Com isso, revelam, novamente, a exclusão dos sujeitos periféricos do discurso dominante sobre direitos humanos.

Para Junges e Lucas (2024, p. 1), esse discurso tradicional e universal sobre os direitos humanos é produto de um projeto de modernidade que “[...] privilegia a igualdade abstrata, a liberdade a partir da lógica de produção capitalista e uma assimetria de poder e exploração entre a periferia e o centro do mundo”. Os autores argumentam que essa visão encara os direitos humanos como uma entidade universal e abstrata, que decorre do jusnaturalismo e do capitalismo. Edna Raquel Hogemann (2023) defende que essa forma de encarar os direitos humanos decorre da dominação colonial presente nas estruturas e instituições.

Michelle Alves Monteiro e Tatiana Cardoso Squeff (2018), ao formularem uma crítica à construção histórica dos direitos humanos, afirmam que a ideia de direitos humanos está estreitamente ligada ao fundamento jusnaturalista, para o qual os homens, por ostentaram tal condição, são detentores de certos direitos que lhes são inerentes. Quanto ao surgimento dessa ideia, pontuam que “[...] as revoluções liberais, primeiro com a inglesa, depois com a americana e a francesa, assim como suas declarações de direitos, assinalaram a primeira evidente afirmação dos direitos humanos, pretendendo a universalidade” (Monteiro; Squeff, 2018, p. 162), sendo que, no plano internacional, esses direitos emergem após a segunda grande guerra, como resposta ao holocausto. Para elas,

[...] com a valorização da dignidade humana como suprema, visto ser o Estado um de seus principais violadores, a comunidade internacional viu-se na obrigação de reconstruir os direitos humanos como referencial ético e moral de modo a não se restringir ao âmbito interno do Estado, mas sim legitimá-lo como interesse internacional (Monteiro; Squeff, 2018, p. 162).

As autoras reforçam o argumento de Loch e Fagundes (2019) ao apontarem que esse percurso histórico faz com que a ideia de direitos humanos seja baseada apenas na realidade europeia, de modo a garantir a dignidade do homem branco,

mantendo a exclusão das minorias. Isso, para elas, conduz a certas contradições no discurso sobre direitos humanos, formado a partir dessa lógica.

Em sentido semelhante, Fernanda Frizzo Bragato (2014) dirige suas críticas à fundamentação teórica dominante dos direitos humanos, que, para ela, se reparte em duas premissas: histórico-geográfica, que considera que esses direitos têm seu nascedouro nas lutas políticas europeias; filosófico-antropológica, que considera que esses direitos são produto do pensamento racional e autossuficiente.

Essa visão dos direitos humanos, para a autora, é parcial e localizada, na medida em que: quanto à primeira premissa, nega as contribuições globais na construção dos direitos humanos, o que se opõe às noções de transmodernidade e geopolítica do conhecimento e; quanto à segunda, adota como referência o ser humano construído no pensamento moderno-burguês, ocultando aqueles que não se encaixam nessa lógica, então não humanos, daí a relevância de se pensar a colonialidade do poder e a diferença colonial.

A autora pontua que a maioria dos trabalhos sobre os fundamentos dos direitos humanos tomam por incontestável que eles decorram do pensamento liberal e das lutas políticas europeias que colocam as liberdades individuais e a igualdade formal como cerne desses direitos. Nessa linha, os direitos humanos derivariam da autonomia e do livre-arbítrio, ligados à racionalidade dos sujeitos, e, apenas depois de forjados e aprimorados no ocidente, teriam sido levados ao resto do mundo, versão que nega a participação dos povos não ocidentais nesse processo. Desse modo,

[...] a teoria mais influente sobre a fundamentação dos direitos humanos combina fatos históricos e concepções antropológico-filosóficas próprias do contexto europeu moderno, o que sugere não apenas a ausência de contribuições para além das fronteiras do Ocidente, como propõe que os direitos humanos ostentam o ideário próprio de sua cultura. Insere-se, portanto, naquilo que Quijano identificou como “la específica cosmovisión de una etnia particular impuesta como la rationalidad universal” (Bragato, 2014, p. 210).

A partir do pensamento decolonial, que, segundo ela, se propõe a “[...] desprender-se e abrir-se a possibilidades encobertas e desprestigiadas pela racionalidade” (Bragato, 2014, p. 210), a autora denuncia inconsistências nos discursos dominantes de fundamentação histórico-geográfica e filosófico-antropológica dos direitos humanos.

Em contraponto à tradicional fundamentação histórico-geográfica, mobiliza os conceitos de transmodernity e geopolítica do conhecimento, que representam, respectivamente, a premissa de que a modernidade não é intrínseca à Europa e a desconstrução da visão eurocêntrica da produção de conhecimento válido.

Bragato (2014, p. 218) ressalta que “[...] não se pode ignorar a contribuição e, até mesmo, o protagonismo ocidental em diversas áreas do conhecimento e também na afirmação dos direitos humanos. Porém, essa contribuição não é absoluta, mas limitada e pontual”. Assim, propõe uma teoria compreensiva dos direitos humanos, que considere toda a modernidade como constitutiva deles, inclusive as resistências travadas para além da Europa no contexto das violências coloniais, ressaltando as contribuições de outros povos.

A autora ilustra seu argumento ao pontuar que valores como não discriminação e igualdade dos seres humanos em dignidade não são evidenciados nos ideais da Revolução Francesa. Lado outro, esses valores encontram correspondência nas teorias de Las Casas e Poma de Ayala, bem como nas finalidades da Revolução Haitiana, além de outros movimentos libertadores levados a cabo na periferia do mundo.

Com isso, chama a atenção para o fato de que os direitos humanos são, também, produto das lutas por reconhecimento travadas por povos historicamente oprimidos, as quais foram responsáveis, inclusive, por estabelecer aquilo que se entende por “ser humano”. No mesmo sentido, Loch e Fagundes (2019, p. 2763) argumentam que

[...] a historicidade ocidental encobre as experiências de lutas anticoloniais por Direitos Humanos e, em especial, difunde uma concepção histórica parcial elevando-a ao nível universal. Logo, faz-se necessária uma historicidade crítica como elemento para a recuperação das experiências desde as outras realidades concretas; um pensamento que possa refletir criticamente o fenômeno dos Direitos Humanos, expandido a sua concepção para além do recorte moderno das doutrinas tradicionais.

Já no que diz respeito à fundamentação filosófico-antropológica dos direitos humanos, Bragato (2014) ensina que a tradição racionalista europeia explica os direitos humanos como os direitos de todos os humanos a uma vida digna a partir da ideia de que, por ser racional, o ser humano se distingue dos demais seres, ocupando uma posição central (antropocentrismo), de modo que racionalidade e dignidade se vinculam nesse aspecto.

No entanto, nesse panorama, racional não é apenas o ser pensante, mas aquele, ligado às sociedades industriais, que pode “[...] raciocinar livre das emoções e orientado ao domínio e à instrumentalização do mundo” (Bragato, 2014, p. 221). Desse modo, a autora argumenta que o critério da racionalidade para determinação da condição de humano, em vez da universalidade, contribuiu para a criação de divisões, na medida em que excluiu a pluralidade das formas de vida e, com isso, formou classes distintas de seres humanos.

Essa questão vai ao encontro dos argumentos de Monteiro e Squeff (2018), para quem o homem abstrato dos direitos naturais nunca existiu, mas foi determinado pela racionalidade construída a partir de critérios de etnia, gênero, classe e cor. Nessa lógica, dotado de razão e, portanto, de direitos, era o homem, europeu, proprietário e burguês. Desse modo,

[...] o ‘homem’ dos direitos humanos é literalmente um homem branco de classe média ocidental que, sob as reivindicações de não-discriminação e igualdade abstrata, estampou sua imagem na lei e nos direitos humanos e se tornou a medida de todas as coisas e pessoas”. Nota-se, então, que a universalidade dos direitos humanos foi arquitetada, então, pela burguesia a partir de suas necessidades e daí que lhe interessava enquanto classe, tidos como inerentes ao ser humano racional (Monteiro; Squeff, 2018, p. 167).

Na mesma direção, tem-se que “[...] o humanismo moderno inventou um conceito de humano que deixou de fora muitos grupos que reclamam, por suas lutas, reconhecimento e proteção” (Junges; Lucas, 2024, p. 23). Natalia Martinuzzi Castilho (2013), inclusive, vai além e descreve de que forma essa ideia de homem construído no bojo do discurso dominante legitimou a expansão colonial em países periféricos e negou a existência de outros modelos de sociabilidade.

Monteiro e Squeff (2018) denunciam as contradições presentes no discurso dominante de direitos humanos que culminou na edição da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, eis que, a despeito da tônica de proteção à pessoa humana defronte às barbáries do holocausto, a Europa mantinha em suas colônias sistemas, também bárbaros, de exploração e subalternidade. Com isso, evidenciam a racionalidade excludente que sustentava a existência de um “outro”, menos destinatário desses direitos do que o europeu.

Os direitos humanos foram idealizados com alicerces na invisibilidade do “outro”. Isso porque o pensamento impulsionador do discurso, que tem

como auge o iluminismo das revoluções do século VIII, deu suporte a todo o processo de colonização, como bem indica Baldi (2008, p. 305), primeiramente com a colonização fundada na escravidão de índios e negros, obscurecida tanto na discussão ibérica (nos países da América Latina), quanto na subsequente anglo-francesa (nos países da África e da Ásia); e, posteriormente, com a Declaração Universal em si, tendo em vista que os países os quais levantaram a bandeira da luta contra as atrocidades cometidas pelo nazismo conservavam colônias na Ásia e na África (Monteiro; Squeff, 2018, p. 166).

As autoras apontam, ainda, que a expansão da civilização no cenário moderno, com vistas a levar avanços aos selvagens, arcaicos e atrasados de fora da Europa, invisibilizou esse “outro” na construção do discurso dos direitos humanos. À vista disso, Bragato (2014) mobiliza a colonialidade e a diferença colonial como categorias cuja análise permite evidenciar sujeitos então invisibilizados e excluídos dos discursos sobre direitos humanos e propõe o rompimento com essa lógica, o que se faz necessário na medida em que,

[...] atualmente, são justamente os sujeitos que não contavam como seres humanos integrais dentro da lógica da modernidade-colonialidade aqueles a quem é preciso reconhecer com mais ênfase os direitos humanos e que recebem proteção diferenciada tanto no Direito Internacional quanto no direito interno de muitos países (Bragato, 2014, p. 224).

A partir da crítica à fundamentação teórica dominante dos direitos humanos, tanto em relação ao panorama histórico-geográfico, quanto no tocante ao filosófico-antropológico, e dos contributos da decolonialidade diante desse cenário, Bragato (2014) conclui que

[...] o pensamento decolonial implica considerar a ideia de direitos humanos como um desenvolvimento global, no qual há mais de um agente e uma sociedade que aceita e pratica esta ideia ou alguém que inaugurou ou acelerou este processo. Esta construção envolve uma pluralidade de agentes que, tanto cultural quanto socialmente, muda os rumos e os fins dos direitos humanos de uma forma imprevisível. Essa perspectiva histórica é essencial para alcançar a universalidade dos direitos humanos, pois todas as sociedades e as comunidades humanas podem se identificar com o seu conceito e contribuir para a especificação do seu conteúdo normativo, precisamente porque já faz parte de sua própria história e suas experiências atuais. Relativizar o papel da Modernidade europeia e permitir-se ver ideias, lutas, pensamentos e histórias periféricos é o primeiro passo para reformular o discurso dominante dos direitos humanos (Bragato, 2014, p. 227).

Monteiro e Squeff (2018), a seu turno, ao criticarem o caráter excludente e hierarquizador do discurso dominante dos direitos humanos, que ao mesmo tempo

atribui direitos e os viola, propõem a interculturalidade como uma via alternativa, já que, para elas,

[...] a interculturalidade representa um projeto de caráter e orientação decolonial, de cunho político, social, ético e epistêmico, tendo em vista que pretende transformar e construir condições de estar, ser pensar, conhecer, aprender (WALSH, 2010, p. 6) distintas daquela pré-estabelecida por conta do universalismo europeu; buscando, por conseguinte, a troca de saberes nas relações sócias, bem como nas estruturas de poder, as quais mantém o cenário de subalternidade e discriminação dos “outros” a partir da racialização iniciada no período colonial e permanecida até os dias de hoje (Monteiro; Squeff, 2018, p. 171).

Com isso, as autoras sugerem que, a partir da decolonialidade, seja legitimada a produção de conhecimento em direitos humanos a partir do sul global, tendo na interculturalidade uma via de resistência ao discurso dominante ao abrir caminhos para que sujeitos historicamente excluídos possam “[...] transformar as estruturas e reinventar as dinâmicas sociais” (Monteiro; Squeff, 2018, p. 173).

Por sua vez, Loch e Fagundes (2019, p. 2770) defendem uma historicidade crítica dos direitos humanos, que se caracterize pela “[...] recuperação das experiências de lutas concretas pela vida e liberdade dos sujeitos subjugados e condenados na modernidade”. Na historicidade proposta, deve haver um desencobrimento histórico das lutas por direitos humanos, de modo a recuperar as experiências desperdiçadas pelo discurso moderno, que privilegia uma narrativa parcial e desconsidera as contribuições da periferia (por meio da resistência à violência colonial) à construção da ideia de direitos humanos. É de se reforçar, nesse ponto, que

[...] adotar uma teoria crítica dos direitos humanos não é negar os avanços e as conquistas, mesmo que modernas, dos direitos humanos, mas sim demonstrar as contradições, os limites operacionais e as faláciais da tradição metafísica dos direitos humanos e sua aparente neutralidade sistêmica. A ideia, ocidental, liberal, burguesa e individualista é um fenômeno historicamente constituído em um espaço e tempo determinado. A crítica adotada por este pensamento parte da centralidade e da universalidade das condições de vida ocidental em construir um discurso de direitos humanos fundada em uma retórica jusnaturalista-contratualista que considera naturais os direitos individuais, e por outro lado, em desvincula as matrizes dos direitos humanos do sistema capitalista de produção e das lutas que de fato o constituem como evento dinâmico, vivo e complexo. (Junges; Lucas, 2024, p. 23)

É só a partir da crítica às estruturas de poder constituídas e da consideração das vozes subalternas que se pode construir “[...] um quadro de direitos humanos

mais inclusivo e sensível às complexidades das dinâmicas globais" (Hogemann, 2023), de modo que uma abordagem interseccional, que leve em consideração os diversos segmentos em que se organizam as estruturas de poder, parece ser adequada a esse propósito.

Ana Laura Marques Gervásio, Eloá Leão Monteiro de Barros e Natália de Souza Lisboa (2023) alertam que evidenciar os aspectos coloniais do discurso de direitos humanos construído sobre as premissas que reproduzem a exclusão e a violência, para além de revelar novas concepções e saberes na construção desses direitos, revela a própria existência de outros sujeitos. Propõem, com isso, que os direitos humanos sejam interpretados de modo localizado, a partir de uma visão complexa que integre diversos contextos históricos, políticos e sociais para a construção de direitos humanos mais atentos à diversidade.

Propõe-se, com isso, a partir da crítica aos aspectos coloniais do discurso dominante dos direitos humanos, pensar uma ideia de direitos humanos mais localizada e temporalizada, que nasce das lutas sociais por dignidade travadas nos mais diversos cenários e pelas mais diversas gentes. Desse modo, se estará diante de uma base inclusiva de direitos dos quais serão destinatários, enfim, todos os seres humanos, assim considerados em sua pluralidade.

Para tanto, Spinoza e Portillo (2016) falam na necessidade de se pensar um marco da dignidade humana que seja abraçado por todas as culturas e que emerja de um consenso entre elas em torno do valor da pessoa humana. Para a construção desse marco, que deve se adaptar às cosmovisões e modos de vida de todas as culturas sem deixar de lado seu propósito de resguardar a dignidade humana, sustentam que: as pessoas devem ser histórica e politicamente conscientizadas sobre o valor de suas vidas; devem ser mobilizadas condições materiais para que a vida humana seja reproduzida com qualidade; deve haver um consenso para eliminar eventos e elementos que atentam contra a dignidade humana.

A noção de dignidade humana proposta pelos autores parte de uma premissa integrativa, inclusiva e holística designada a proteger as pessoas de construções dúbias que são feitas sobre o conceito. Defendem, assim, a busca pelo valor da pessoa humana para além das heterogeneidades culturais, já que todas as culturas atribuem algum valor à figura humana, de modo a [...] transformar a noção de

Dignidade Humana no eixo transversal das representações sociais e dos imaginários coletivos de todas as nações" (Spinoza; Portillo, 2016, p. 212, tradução nossa²⁵).

Eles defendem que, por meio do diálogo intercultural, deve-se buscar uma noção de dignidade que surja da complementariedade entre as culturas, a partir da qual se pode desenvolver uma agenda política global em sua defesa. O desconhecimento sobre o outro deu causa a muitas barbáries, de modo que a criação de espaços de diálogo é o caminho para a reversão desse quadro. Os autores reconhecem que se trata de um ideal utópico, mas sugerem que ele seja paulatinamente buscado por meio do desenvolvimento de uma "[...] cidadania consciente, ativa e organizada em um movimento de massas a nível mundial" (Spinoza; Portillo, 2016, p. 214, tradução nossa²⁶).

Portanto, a noção de direitos humanos, na perspectiva proposta, surge e se desenvolve no seio das mais diversas lutas sociais por dignidade e, por isso mesmo, carregam em si a história e as demandas das mais diversas culturas, ainda que prevaleça um discurso que objetiva satisfazer os interesses dominantes por meio da dominação e da exploração. A denúncia à colonialidade na construção do discurso dominante de direitos humanos conduz, conforme apontam Lisboa, Prates e Gervásio (2022), à desestruturação de hierarquias de classe, gênero e cor presentes nas relações sociais.

Assim, para que essa concepção de direitos humanos esteja cada vez mais próxima das práticas sociais, é necessário que as diversas culturas se conheçam e dialoguem a fim de construir uma noção de dignidade humana que seja legitimamente universalizável, ou seja, uma verdadeira universalidade construída de baixo para cima ou, como proposto por Flores (2009, p. 157), um universalismo que surja "[...] de um processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompam os preconceitos e as linhas paralelas" e que, por isso, é pluralista.

3.3 Diálogo intercultural e direitos humanos no contexto dos fluxos migratórios internos

Pensar um diálogo intercultural no contexto dos fluxos migratórios internos e,

²⁵ Texto original: convertir la noción de Dignidad Humana en el eje transversal de las representaciones sociales y los imaginarios colectivos de todas las naciones

²⁶ Texto original: ciudadanía consciente, activa y organizada en un movimiento de masas a nivel mundial

mais além, dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG requer, antes, reconhecer que, na condição de “de fora”, ainda que nos limites de seu próprio país, e generalizados a partir dos estereótipos que são atribuídos aos migrantes do Nordeste, esses sujeitos podem estar suscetíveis à dupla exclusão cultural por serem o “outro”.

Do ponto de vista mediato, tem-se que sua cultura não é dominante, de modo a não estar incluída no padrão a ser adotado como único válido. Do ponto de vista imediato, pela discriminação que pode impedir, diretamente, a participação efetiva nos espaços sociais, políticos e culturais.

Essa dinâmica pode ser vista a partir da ótica da colonialidade interna, haja vista que sujeitos colonizados, vivendo na periferia do mundo, são mobilizados para a reprodução dos mecanismos coloniais. Isso leva à emergência de uma colonialidade vinda de baixo e praticada entre corpos colonizados, ainda que conduzidos pela estrutura colonial global.

A interculturalidade, todavia, se apresenta como um contraponto a essa dinâmica, propondo que os migrantes boias-frias e os demais grupos sociais que convivem em Santa Juliana-MG, para além de compartilharem o mesmo espaço, criem fluxos de influência recíproca pautados em um diálogo cujas principais premissas seriam: todas as culturas são válidas, nenhuma cultura é completa, a cultura é interacional e não há hierarquia entre as culturas. Em suma:

Na perspectiva intercultural, o diálogo deve permitir que cada um seja aceito como legítimo em sua forma de viver, o que implica reconhecer que o sujeito da relação tem um corpo (*sôma*), uma alma (*psychê*), uma comunidade (*polis*) e um mundo (*aiôn*) de experiência que, conjuntamente, permite a construção de um determinado espírito, uma noologia, que sustentará e orientará as percepções, as crenças e as ações. Reconhecer o sujeito da relação com essas condições implica afirmar que durante um ato dialógico um terceiro elemento aparece quando o diálogo empreendido realmente permite a troca, a interação, a ampliação de sentidos. Em outras palavras, implica reconhecer que durante uma relação de diálogo autêntico teremos de permitir a inclusão do terceiro termo, o que implica aceitar a lógica do terceiro incluído, tal qual nos propõe Morin (2002; 2001), pois o que se quer mediante o diálogo intercultural é a construção de novas formas de pensar, de agir, de estar neste mundo, uns com os outros (Silva; Nornberg, 2009, p. 125).

Para tanto, é imprescindível que a todos sejam igualmente assegurados os direitos políticos e econômicos, bem como a possibilidade de acesso equitativo ao espaço público, além do respeito às diferenças e aos direitos humanos. Não se trata

de pensar que as relações humanas serão completamente dissociadas das estruturas de poder, mas apenas de atuar para que essas estruturas, cada vez mais, se enfraqueçam.

Para isso, deve haver lugares de compartilhamento onde os grupos e indivíduos possam conhecer uns aos outros em profundidade. Também deve haver um despertar crítico frente às injustiças presentes na interação entre os diversos grupos e mesmo dentro dos próprios grupos sociais. Por último, que,ativamente, sejam revertidas essas injustiças por meio de uma prática intercultural, sendo a educação um dos possíveis caminhos para isso.

4 HISTÓRIAS ORAIS: ANDANÇAS SEVERINAS E DIÁLOGO INTERCULTURAL

Um dos escopos da pesquisa proposta é dialogar com as histórias de personagens muitas vezes esquecidos, com foco em pensar seu existir cultural. Nesse sentido, as escolhas metodológicas foram feitas de modo a prestigiar as narrativas dos boias-frias residentes em Santa Juliana-MG, convidando-os para contribuírem com seus saberes.

O estudo se ocupa de verificar, a partir da ótica decolonial, se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural.

Assim, desenhado nas seções precedentes um pano de fundo histórico e conceitual que permita contextualizar a problemática abordada, nesta seção será proposto um intercâmbio de saberes, incluindo no debate as percepções e construções mentais dos migrantes boias-frias residentes em Santa Juliana-MG.

Em um primeiro momento, serão feitos alguns apontamentos acerca da metodologia científica em pesquisas decoloniais, a fim de apresentar a história oral como uma abordagem possível à decolonialidade. Adiante, a figura do boia-fria será explorada, a partir da literatura, como categoria política e jurídica, a fim de revelar as contribuições teóricas para a compreensão desse sujeito, posicionando os colaboradores da pesquisa dentro desse cenário, já que as análises, dentro da ótica decolonial, devem ser situadas.

Diante disso, serão apresentadas as histórias orais dos colaboradores, cujas narrativas serão analisadas individualmente, em conjunto e em relação à literatura, bem como tensionadas em relação ao problema de pesquisa.

4.1 O fazer decolonial por meio da história oral

Pensar uma pesquisa acadêmica dentro da teoria decolonial exige, para além do cuidado no tocante às opções epistemológicas, atenção às escolhas metodológico-procedimentais (Dulci; Malheiros, 2021). Tão importante quanto o pensar decolonial é o fazer decolonial, já que decolonizar é agir. Com isso, a construção de diálogos em um panorama decolonial pressupõe a adoção de caminhos compatíveis com essa pretensão.

Não se trata de negar as formas de fazer já difundidas na academia, mas de refletir criticamente acerca dos pilares que as fundam e subverter, tanto quanto possível, suas lógicas coloniais. Não é um rompimento com tudo que “está aí”, mas um reposicionamento dos fazeres e saberes, escolhendo consciente e criticamente sobre os caminhos a serem percorridos, pois “[...] o fazer decolonial não é uma fúria novidadeira, mas uma recriação de nossa maneira de pensar, sentir, existir, agir, amar, conviver, compartilhar” (França, 2020, p. 83). Para tanto, parte-se da premissa de que

[...] não há apenas uma racionalidade, uma epistemologia, um pensamento, um paradigma e nem apenas uma verdade. Cada realidade passa pelo filtro das retinas do sujeito, expressando a sua concepção de mundo, sua cosmovisão. E isso se reveste de sentido histórico, essencialmente ideológico, mas plural (Munsberg; Fuchs; Silva, 2017, p. 7).

Não há que se falar em uma receita decolonial sobre como fazer; as portas do pensar decolonial são abertas à pluralidade, eis que essa perspectiva não pretende construir uma verdade absoluta, senão um diálogo entre as possibilidades que se fazem presentes. Portanto, “[...] não se postula o estabelecimento de outra metodologia de quilate universal para fazer frente ao método eurocentrado. Porque plurais são as culturas, os pensamentos, as epistemes” (Munsberg; Fuchs; Silva, 2017, p. 7).

A decolonialidade afasta das ciências humanas a tendência “quantofrênica” importada das ciências biológicas e exatas, conforme preconiza França (2020), para quem os números, por si só, não têm o condão de explicar a realidade, eis que esvaziados de subjetividades.

Ademais, a pesquisa em perspectiva decolonial não se pretende estéril, pois é construída por sujeitos localizados, de modo que o pesquisador, ou viajante, é um ser localizado e socialmente responsável (Munsberg; Fuchs; Silva, 2017). Nesse sentido, a geopolítica do conhecimento “[...] aponta que nenhum saber é neutro, e que o saber emerge de corpos que estão situados geográfica e politicamente no mundo. Logo, se a produção do saber não é neutra, tampouco representa uma verdade universal” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 190-191).

A objetividade de que se revestem pesquisas que partem de uma perspectiva hegemônica, para França (2020, p. 82),

[...] de certa forma, ajuda a esconder a violência simbólica e epistemológica de um pretenso sujeito [...] que legitima e autoriza a minha fala, uma fala fria, neutra, rigorosa, criteriosa. Quanto menos apareço, quanto mais (cito as) referências, mais legitimação terei dos pares (e também menos surpresas), que reconhecem imediatamente o saber institucionalizado. Quem vai contradizer Foucault ou Bourdieu? Derrida ou Malinowsky? Um texto em primeira pessoa é bem mais perigoso.

Cumpre ressaltar que pesquisadores, aqui, não são só os estudantes que aspiram redigir uma dissertação ou uma tese, mas todos aqueles que se envolvem nesse diálogo em busca da construção de outro caminho. É preciso ver no outro não um objeto da pesquisa, mas um sujeito, com possibilidades e ferramentas para a construção do diálogo.

Colocar o estudante como pesquisador e os outros sujeitos do diálogo científico como objetos é, novamente, colonizar, pois são os caminhos coloniais que “[...] apontam o(a) outro(a) como um objeto a ser estudado, e entendido, negando as possibilidades do(a) outro(a) ser e contribuir com esse processo” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 183).

Nessa esteira, pesquisadores decoloniais nas pesquisas das quais participam – e que não são suas, mas do coletivo, pois a pesquisa está inserida no campo do diálogo – intencionam um olhar libertador para as amarras coloniais e, “[...] ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 177).

Estar em vigilia para não incorrer no erro de “recolonizar” na tentativa de decolonizar é necessário, pois há uma relação de poder entre aqueles que se vinculam institucionalmente à academia e o “outro”, de fora.

Para Paulo Henrique Martins e Júlia Figueiredo Benzaquen (2018), toda metodologia se alicerça em uma ontologia, na medida em que a ontologia se reporta à mobilização dos saberes e fazeres que levam à compreensão daquilo que se pesquisa. Destarte,

[...] o avanço dos estudos metodológicos da crítica descolonial deve, logo, considerar os desafios ontológicos apresentados pela tensão entre colonialidade e descolonialidade de modo a ressaltar a complexidade de variáveis que interferem na organização do pensamento e das práticas nas sociedades do Sul Global (Martins; Benzaquen, 2018, p. 29).

Com isso, incumbe aos pesquisadores a tarefa de tensionar, ao fazer suas

escolhas, as potencialidades colonizadoras e decolonizadoras dos caminhos a serem percorridos pela pesquisa. Logo, a construção de uma pesquisa decolonial pode se enveredar por incontáveis caminhos, uma vez que “[...] não há apenas uma metodologia decolonial; há metodologias alternativas, plurais, esperando por estudo e aplicação em pesquisas, sobretudo na área das ciências sociais” (Munsberg; Fuchs; Silva, 2017, p. 10).

Tereza Maria Spyer Dulci e Mariana Rocha Malheiros (2021) ressaltam que reconhecer que o pesquisador, pelo próprio propósito do qual se incumbe, já está imbuído em uma ótica colonizadora, é imprescindível à construção de um caminho decolonial. É necessário, com isso, se atentar para o fato de que a verdade não nasce de cá, tampouco de lá, mas desses fluxos pode sugerir, sim, uma possibilidade de decolonialidade. É essa possibilidade que guia a responsabilidade social do pesquisador decolonial, o qual deve ter claro que

[...] os métodos decoloniais não podem existir somente para responder os objetivos do(a) pesquisador(a), mas, principalmente do(a) pesquisado(a). A teoria decolonial se coloca como para além de uma teoria, é uma práxis. Pensar a construção de metodologias decoloniais é procurar respostas para as questões que emergem desde os(as) oprimidos(as), subalternizados(as), desde a colonialidade do poder, saber e ser, e não meramente responder questões acadêmicas que se encontram no topo da “geopolítica do conhecimento” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 177).

França (2020, p. 83) pontua que o “[...] fazer decolonial é justamente um desfazer colonial”, de modo que a aderência a essa premissa exige um compromisso com o rompimento de “[...] gêneros, estereótipos, pré-conceitos, etnocentrismos e vicissitudes fortemente arraigados em nosso ser”. Para ele, o pensamento decolonial mescla a vida e a ciência, buscando, de um lado, trazer à tona modos de existência e experiências invisibilizados e, de outro, confrontar as estruturas políticas, econômicas e sociais criadas pelo colonialismo, capitalismo e patriarcado.

Lado outro, o autor afirma que a construção de um caminho decolonial em pesquisa deve rechaçar a ideia de instrumentalização e manipulação dos sujeitos, devendo “[...] praticar uma economia da atenção, da escuta, da participação e da reciprocidade” (França, 2020, p. 83). Dessa maneira,

[...] o fazer decolonial aposta no contemplar comunal, conversar, observar, refletir, compartilhar. [...] O fazer decolonial exige um observador/mediador

sensível tanto para os detalhes quanto para a totalidade, pois sabe que a parte é, ao mesmo tempo, maior e menor que o todo. Não se pode definir um peixe a não ser em sua relação com a água. As principais características do fazer decolonial são, portanto, o contemplar comunal, o conversar alterativo, pois que precisa necessariamente reconhecer a alteridade, e a reflexão configurativa. Não se trata de impor interpretações, de extrair informação, mas de refletir conjuntamente (França, 2020, p. 83-84).

Há, a partir desses apontamentos, algumas premissas indispensáveis às pesquisas decoloniais: 1. Os conhecimentos são localizados, pois são construídos pelas escolhas de sujeitos com corpo físico e político; 2. Não há uma única verdade que alicerça toda a realidade, mas possibilidades; 3. As pessoas que constroem as pesquisas não podem ser encaradas como objetos de estudo, mas como suas protagonistas, pois a pesquisa emerge de seus saberes e de suas formas de compartilhá-los; 4. As escolhas devem ser feitas criticamente a fim de evitar a recolonização na tentativa de decolonizar; 5. É necessário tensionar as estruturas coloniais.

Surge, nesse ponto, como uma das possibilidades de caminho científico para o fazer decolonial, a história oral, já encarada “como uma forma de unir a luta política à atuação acadêmica” (Magalhães, 2023, p. 88). Valéria Barbosa de Magalhães (2023, p. 103) destaca a aplicabilidade da história oral na temática abordada nesse estudo ao apontar que “[...] a história oral nem sempre é o método que guia as entrevistas no campo das migrações do Nordeste para o Sudeste, mas que ela é um dos principais métodos que as conduzem”. Para Gonçalves (2019, p. 1),

A história oral trata dos mais variados temas como: estigmatização, identidade, redes migratórias, redes de apoio local, vivências subjetivas, memórias, dentre outros, por isso tem se mostrado vantajosa como metodologia para a construção e análise dos movimentos migratórios, reconstruindo a memória dos imigrantes. Este método favorece a compreensão do indivíduo, os motivos e opiniões pessoais para migrar, a interação com a família e com a comunidade, as experiências vivenciadas, além de relevar com mais facilidade as dinâmicas sociais e a construção de sua identidade, tornando mais evidente as redes sociais de apoio local.

Gonçalves (2019) aponta que a história oral permite captar nuances da migração que as análises mais generalistas não conseguem, inclusive no tocante à inserção social do migrante no destino, tema de suma importância à pesquisa proposta. Para ele, “[...] a história oral contribui para o enriquecimento das narrativas

históricas e mesmo para a construção de teorias e conceitos” (Gonçalves, 2019, p. 1), tendo em vista que traz para o diálogo o ponto de vista daquele que protagonizou o fenômeno social pesquisado.

Cordeiro (2023, p. 3), a seu turno, infere que a história oral

[...] edifica novas possibilidades à produção científica no campo das ciências humanas e sociais, em perspectiva decolonial, pois enfatiza as contribuições de grupos que têm a oralidade como principal suporte de difusão cultural, usa a memória como recurso para a compreensão de fenômenos sociais, interligando as subjetividades às relações estruturais da sociedade, sendo um subsídio indispensável a uma leitura a contrapelo da história e a para uma análise sociológica heterárquica.

O autor destaca o caráter decolonizador da história oral na medida em que “[...] tende a ser um importante instrumento para trazer à tona todas as histórias soterradas pela narrativa dos colonizadores” (Cordeiro, 2023, p. 7). Além disso, aponta que, nesse modo de fazer, os sujeitos envolvidos na pesquisa passam por um processo de “desalienação” das estruturas colonizadoras e, ao menos no campo da utopia, estão em uma posição de diálogo na construção da pesquisa.

Gonçalves (2019, p. 3-4) assevera que “[...] não está claramente definido quais são os conceitos chave, quais as ideias norteadoras e o que integra de fato o campo da história oral, pois há muita divergência entre os autores que a defendem como disciplina”. Com isso, para fins de delimitar o caminho a ser traçado nesta pesquisa, optou-se por seguir, em linhas gerais, as técnicas propostas por José Carlos Sebe Bom Meihy e Fabiola Holanda (2015), ligados ao Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), com reportes pontuais a outros teóricos.

Meihy e Holanda (2015, p. 15), após longa discussão sobre a natureza da história oral, a sintetizam como sendo

[...] um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas.

Há muitas definições do que é a história oral; de igual modo, ricas disputas

em curso sobre o conceito e suas implicações. O conceito proposto por Meihy e Holanda (2015), que são expoentes brasileiros sobre o tema, orientou o pensamento dessa pesquisa, eis que adentrar na disputa pelo verdadeiro sentido do conceito extrapola os objetivos da investigação.

Sobre a adequação da adoção da história oral como método nesta pesquisa, cumpre transcrever uma passagem da obra de Meihy e Holanda (2015, p. 26-27), segundo os quais, por meio da história oral

[...] movimentos de minorias culturais e discriminadas - principalmente de mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, pessoas com necessidades especiais, além de migrantes, imigrantes e exilados - têm encontrado espaço para validar suas experiências, dando sentido social aos lances vividos sob diferentes circunstâncias.

Os autores apontam, ainda, que

[...] a história oral privilegia grupos sociais deslocados — migrantes e imigrantes —, parcelas minoritárias excluídas, marginalizadas, e se vale de suas narrativas para propor uma “outra história”, ou história “vista de baixo”, de ângulo incomum, sobre determinada realidade em contraposição ao silenciamento ou à visão “majoritária” e institucionalizada, assumida como aquela que devem os reconhecer com a “versão oficial”. Por lógico, a visão dos grupos de poder interessa, mas com o contraponto para o diálogo com os desvalidos (2015, p. 52).

Resta clara, com isso, a adequação da história oral à investigação que se pretende fazer, seja pela garantia do Direito à fala²⁷, pela construção de uma narrativa de baixo para cima, pelo convite ao debate de um grupo historicamente excluído ou pelas propostas de intervenção que poderão emergir a partir dos resultados da pesquisa.

A fim de pensar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural, foram explorados e tensionados, nas duas primeiras partes, a partir de revisão bibliográfica, os principais alicerces conceituais da Teoria Decolonial, o fenômeno da regionalização no Brasil, bem como a noção de diálogo intercultural e direitos

²⁷ Sobre a questão, ver entrevista dada por Meihy: TVPUC. Ciclo Ciência Viva - História Oral e culto à memória. TVPUC, 2021. 1 Vídeo (01h27m01s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rQprwh6Awgk>. Acesso em: 23 jun. 2024.

humanos em perspectiva decolonial.

Adiante, a figura do boia-fria será explorada, a partir da literatura, como categoria política e jurídica, a fim de revelar as contribuições teóricas para a compreensão e localização desse sujeito. Por fim, serão analisadas as histórias orais dos migrantes boias-frias estabelecidos em Santa Juliana-MG, a fim de buscar, a partir de uma análise triangular, elementos que permitam identificar a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no óbice ao diálogo intercultural.

4.2 A figura do boia-fria como categoria jurídica e política

Os boias-frias se unem por um trabalho, que, para uns, tem como traço distintivo o tempo; para outros, a forma. Em Maria Conceição D'Incão (1984, p. 9), “[...] o critério que permite identificá-los empiricamente é o caráter temporário de seu trabalho”, já que o boia-fria “[...] é contratado para desempenhar determinada tarefa, num curto espaço de tempo e sem qualquer vínculo de natureza trabalhista com o empregador” (Mello, 1979, p. 110).

O aprofundamento de pesquisas sobre a categoria, ou contingente – como D'Incão (1984) prefere chamar –, demanda atenção às intersecções entre os diversos subgrupos em que se repartem os boias-frias, cada qual com as problemáticas que lhes são específicas, haja vista que

[...] há toda uma diferenciação interna na categoria dos bôias-frias tomados como referência, que seguramente influenciará os projetos de organização que estão se esboçando. Trabalhadores residentes na região, trabalhadores trazidos anualmente, e trabalhadores que vêm chegando. Trabalhadores homens, mulheres e crianças; trabalhadores fixados nas usinas, com chances de serem fixados, ou condenados a continuar temporários... Tudo isso precisa ser considerado com maior profundidade para que se possa realizar um trabalho consequente junto a eles (D'Incão, 1984, p. 89).

Eloah Nazaré Varjal de Melo Risk, Mauro José Andrade Tereso e Roberto Funes Abrahão (2010, p. 117), a seu turno, entendem que a expressão boia-fria designa o trabalhador rural autônomo e temporário. Quanto à origem da expressão, pontuam que “[...] essa categoria de trabalhador leva sua comida (boia-comida) em marmitas a serem consumidas ao longo da jornada de trabalho, quase sempre quando já estão frias”, observação que também é feita por D'incão (1984). Entretanto, sob esse aspecto, a expressão está superada ou quase superada em

alguns cenários, como é o caso de Santa Juliana-MG.

A coleta de dados empíricos permitiu inferir que já há, nas lavouras daquela cidade, ao menos na maioria delas, refeitórios e esquentadores, seja graças à luta coletiva, à ação de órgãos públicos como Ministério Público do Trabalho e Ministério do Trabalho e Emprego ou avanços na legislação trabalhista, como se verá no momento oportuno. Meu avô, seu Domingos (o do chapeuzinho de cangaceiro sentado no cepo de madeira), por exemplo, em seus últimos anos na lavoura, quando o corpo já não mais suportava catar batatas e quebrar cenouras, ocupou a função de esquentador, recolhendo as marmitas dos colegas e esquentando-as, função pela qual era remunerado pelo pagamento de diárias.

Uma das primeiras descobertas ao iniciar o contato com os participantes da pesquisa foi que a terminologia boia-fria não é uma unanimidade. Longe disso, havia quem nunca tinha ouvido falar e quem, a despeito de ter ouvido, não se reconhecia como tal, mas como agricultor, trabalhador rural ou safrista. “Boia-fria é quem trabalha na roça?”, perguntou um dos entrevistados enquanto conversávamos sobre o propósito da pesquisa. Eu, a meu turno, nunca conheci esse contingente por outro nome que não fosse boia-fria, era assim que meus familiares, principalmente minha mãe e minha avó, com orgulho, se entendiam.

“Eu sou boia-fria”, “Nós, os boias-frias”, “Tá achando que é brinquedo a vida de boia-fria?!” eram falas recorrentes, sempre ditas com a entonação de quem se aprontava para todas as coisas do mundo. Cresci aprendendo a me orgulhar do ofício dos meus, cujo produto financiou desde os cadernos de desenho e caligrafia até os *vade-mecums*. Minha avó e minha mãe se juntaram ao despejo da bagaceira, por velhice e por doença, mas, ainda hoje, hasteiam orgulhosas a bandeira de quem tem na memória um passado em que não se foi coisa outra que não boia-fria.

E é como um estandarte que me reporto, neste trabalho, ao termo “boia-fria”, em homenagem àqueles e àquelas que conheci de passagem ou que partilharam comigo a vida e a ela me trouxeram. Ademais, para além do nome, boia-fria diz respeito a uma categoria jurídica e política que há muito vem sendo assim nomeada em pesquisas acadêmicas, o que permite a reunião do conhecimento e, consequentemente, seu avanço.

Necessários são esses apontamentos por respeito à história de quem construiu essa pesquisa comigo e à sua autonomia para decidir sobre as próprias vidas e sobre como se entendem. Me reporto, para encerrar, a uma fala de Nêgo

Bispo sobre denominações:

Ao acatarmos essas denominações [negros e índios], por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente (Santos, 2015, p. 95).

D'incão (1984) defende que uma análise crítica sobre os boias-frias deve se ocupar de conhecer o processo histórico-social que criou e que reproduz esses trabalhadores. Para ela, pensar as soluções para os problemas que atingem esse grupo requer o reconhecimento das condições estruturais em que fora concebido, sendo indispensável, para tanto, a reconstrução mental das suas condições objetivas de sua existência. Com isso, é possível conhecer, para além de suas características enquanto classe trabalhadora, suas ambições, demandas e cotidiano, posicionando-os politicamente como sujeitos da história.

No mesmo sentido, Risk, Tereso e Abrahão (2010, p. 124) argumentam que “para se chegar à concepção de ‘boia-fria’ enquanto categoria de análise faz-se necessário recuar no tempo para recuperar os elementos constitutivos dessa população de trabalhadores rurais, a partir da sua gênese”.

Para os autores, os camponeses, no Brasil, estão ligados aos escravizados de outrora, compartilhando com esses semelhantes condições de vida, de modo que a liberdade, que seria o elemento que os distingue, nem sempre se materializa, na medida em que aqueles não são dotados de possibilidades materiais de existência, estando assujeitados a amarras outras, não mais às correntes. Especificamente em relação ao boia-fria, apontam que

[...] o negro escravo que serviu nos canaviais de Pernambuco é o ancestral do bôia-fria que atualmente trabalha nas lavouras de cana-de-açúcar da Zona da Mata de Pernambuco e em outros estados da Federação. Do negro escravo ao bôia-fria também existe uma história de exclusão social, de luta pela terra e pelo direito ao trabalho no campo. A trajetória do trabalhador rural quer na condição de mão de obra escrava ou autônoma, já na versão atual, espelha as relações de dominação do homem pelo homem no meio rural e o papel do Estado como mediador dos conflitos de interesses. [...] As amarras das senzalas foram rompidas junto com os grilhões da escravidão, porém, a divisão clássica de mando e obediência se mantém, pela relação de dominação, metamorfoseada ao longo do tempo para conservar os privilégios consagrados, que impõe destinos diversos aos sujeitos históricos. O bôia-fria na atualidade carrega o fardo dos seus ancestrais, recheado de luta por liberdade, por trabalho digno como forma de

sobrevivência, por inclusão social, acrescido do medo do desemprego, da fome e da miséria, como mazelas características do mundo pós-moderno (Risk; Tereso; Abrahão, 2010, p. 123-124).

Na fase final do sistema escravagista, de acordo com Prado (2001), foi necessário constituir uma força de trabalho livre e assalariada a ser submetida a regimes de trabalho que viabilizassem a exploração do trabalho em condições semelhantes àquelas praticadas com a escravização, o que, para Maria Aparecida de Moraes Silva (2016) se pode atribuir à demanda capitalista de força de trabalho (ao menos formalmente) livre. A solução encontrada foi o colonato, que seria uma combinação da parceria com o assalariamento, na qual o trabalhador é responsável, por si só, pelo provimento da própria subsistência. Acerca desse regime, o autor discorre que

[...] o colonato, perpassando diversas etapas da história e inserido num “confuso debate sobre a transição do feudalismo ao capitalismo”, foi abarcado no argumento de que não sendo formalmente feudais, seriam formalmente capitalistas as relações de produção posteriores ao escravismo. Tipologicamente próximo do assalariado agrícola, enquanto o parceiro se aproxima mais do arrendatário, o colono foi concebido como um verdadeiro trabalhador livre assalariado (Prado, 2001, p. 95).

Jeovana Nunes Ribeiro (2014, p. 59) chama a atenção para o regime de economia agrária em que vivia o País antes da década de 1930, permeado pelos resquícios do sistema escravista, haja vista que “praticamente não existiam leis dispostas sobre duração da jornada de trabalho, descanso, organização social, salário mínimo, contrato de trabalho, férias, entre outros direitos”. A partir da década de 30, segundo Broietti (2003), a industrialização/modernização da agricultura é alavancada, de modo que o setor industrial passa a desempenhar um importante papel na atividade econômica nacional.

Acerca da dimensão política dessa transição, segue adiante um breve panorama elaborado por Nêgo Bispo:

Durante o Estado Novo (1937-1945), em especial, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, Getúlio Vargas fez um acordo com os Estados Unidos, enviando soldados brasileiros para guerrear a favor dos ditos “aliados”, em troca de apoio na industrialização do país e no reaparelhamento das forças armadas brasileiras. O mais estranho é que os soldados brasileiros foram enviados para a Europa para combater o holocausto do povo judeu, enquanto no Brasil a sua força era utilizada para promover a expropriação territorial e o genocídio das populações tradicionais que aqui residiam. Nesse período é implantado no Brasil o Ministério da Aeronáutica, a Força

Aérea Brasileira, a Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), o Conselho Nacional do Petróleo, a Companhia Nacional de Álcalis, a Companhia Vale do Rio Doce, a Companhia Hidrelétrica do São Francisco, entre outras grandes empresas e órgãos estatais. Foram tais mudanças e incrementos que, mais tarde, tornariam viável o rápido e acelerado processo de degradação e expropriação territorial seguida da conformação de grandes latifúndios voltados à monocultura de exportação, a urbanização e a industrialização desenfreados, característicos do desenvolvimento da economia capitalista no Brasil. Processo esse iniciado no Estado Novo, intensificado na República Nova (1945-64), período em que os historiadores localizam o surgimento da ideologia desenvolvimentista, e elevado a patamares de destruição e violência inimagináveis na Ditadura Militar (1964-1985) e no que hoje os colonizadores chamam de Estado Democrático de Direito (1985-Atual) (Santos, 2015, p. 51).

Com o processo industrialização e a consolidação da propriedade fundiária como propriedade capitalista, essa mão de obra foi expropriada da terra e, então, passou a ser explorada no meio urbano. Assim, uma “[...] imensa parcela de pequenos proprietários, meeiros, parceiros, colonos, moradores, arrendatários, foi apartada dos meios de produção e lançada aos infortúnios da proletarização” (Prado, 2001, p. 96). Nesse contexto, Maria Conceição D'incão e Mello (1979) aponta que os proprietários se furtavam das obrigações trabalhistas que os sistemas de arrendamento e parceria geravam, passando a explorar a força de trabalho do boia-fria.

De acordo com Maria Aparecida de Moraes Silva (1999), a partir da década de 50, o discurso dominante era desenvolvimentista e condenava o atraso no campo, buscando o aumento da produção agrícola. Esse discurso teria sido incorporado às ações do Estado, inicialmente, por meio de diagnósticos realizados nos cafezais paulistas que justificaram e legitimaram a intervenção estatal nos modos de produzir e nas relações de trabalho no campo, o que levou à supressão dos cafezais e à diversificação das culturas agrícolas nas décadas de 60 e 70.

Souza Júnior (2009) destaca os planos de desenvolvimento do cerrado levados a cabo na década de 70 pelo Governo Federal, cujas características comuns eram a transformação tecnológica da agricultura e o desenvolvimento da agricultura empresarial. Sobre esses planos, seguem algumas considerações de Nêgo Bispo:

É bom lembrar que no final da Segunda Guerra Mundial a maior parte da população brasileira ocupava os seus territórios tradicionais e era, por isso, chamada de população rural. Nesses territórios, reproduziam os seus saberes tradicionais através das mais diversas oficinas, sempre coordenadas por mestras e mestres de ofício. Por conta disso, quase tudo

que se precisava para bem viver era feito e refeito no próprio território. Como tínhamos nesse período cerca de dois terços das pessoas morando no campo e um terço ou menos morando nas pequenas cidades, podemos afirmar, com segurança, que o que se produzia em cada território tradicional abastecia as suas populações e o excedente era suficiente para abastecer as pequenas cidades. Além disso, o abastecimento era feito através dos transportes de tração animal. Isso significa dizer que toda essa produção e o seu transporte eram desenvolvidos através dos saberes e ofícios tradicionais no período chamado de pós-guerra tanto os ditos vencedores quanto os perdedores ficaram com um grande acúmulo de tecnologia e maquinários desenvolvidos prioritariamente para fins bélicos, o que chamarei aqui de lixo da Segunda Guerra Mundial. Entre os maquinários estão os tanques, caminhões, tratores, tanto voltados para abertura de estradas, quanto para a mecanização da produção agrícola. Também sobrou a tecnologia agroquímica da monocultura do trigo e outras monoculturas desenvolvidas para a produção em ciclos curtos e em larga escala. Então, vem a pergunta: o que fazer com todo esse lixo? Essa pergunta me faz compreender o que no Brasil foi chamado de "Revolução Verde". Pois bem, os detentores do lixo da Segunda Guerra Mundial precisavam vender esse lixo para os países em processo de desenvolvimento capitalista e, para isso, precisavam desmantelar toda e qualquer resistência, principalmente as resistências socioculturais e intelectuais. Daí a importância da criação, da ampliação e do fortalecimento das escolas agrotécnicas e dos centros acadêmicos de ciências agrárias (Santos, 2015, p. 52-53).

Assim, o surgimento do boia-fria, enquanto contingente, remonta à expulsão dos trabalhadores rurais das grandes propriedades, reforçada e legitimada pelo Estado por meio de inovações legislativas e políticas. Para Silva (1999), o Estatuto dos Trabalhadores Rurais, de 1963 (Governo João Goulart), foi o instrumento mais importante na polarização da luta dos trabalhadores rurais, de modo que “o Estado, na medida em que polarizou essas lutas, evitou a organização política autônoma, logo, a constituição destas classes como força social” (Silva, 1999, p. 64).

Risk, Tereso e Abrahão (2010) destacam o caráter paradoxal dos avanços legislativos desse período no tocante à regulamentação das relações de trabalho no contexto rural, eis que, em vez de propiciar o incremento de direitos aos trabalhadores, acabou por impulsionar a expulsão deles do campo. Silva (1999) também discorre sobre como a lei, para além de legitimar, conduziu ao surgimento da figura do boia-fria sob diferentes perspectivas. Isso se deve ao fato de que, como defende D’Incão (1984), a regulamentação das relações de trabalho no campo não estava necessariamente comprometida com o bem-estar e com as necessidades dos trabalhadores, mas com a renúncia às formas de produção não capitalistas, que iam na contramão do desenvolvimento agrícola em escala comercial que se buscava.

As inovações legais modificaram substancialmente as relações entre os

donos de terra e os trabalhadores rurais, que, antes, eram reguladas pela pessoalidade e pelo arbítrio e, então, passam a encontrar seu fio condutor no direito, comprometido com os interesses dominantes. Com isso, “[...] onde antes havia um trabalhador-morador dependente do seu senhor, agora existia um trabalhador-credor do seu patrão” (Risk; Tereso; Abrahão, 2010, p. 115), de modo que os vínculos de pessoalidade se rompem e as trocas se convertem em remuneração.

Todavia, Silva (1999) esclarece que essas mudanças não representaram a emancipação dos trabalhadores, na medida em que,

[...] ao rompimento das relações de dominação-exploração anteriores, tais como as formas pessoais de dominação, o paternalismo, não se seguiu uma liberdade real nas relações de trabalho. A dominação paternalista foi substituída por outras formas de dominação, uma verdadeira "servidão burguesa", na expressão de José Sérgio Leite Lopes (1988). A figura do volante, aquele que voa, que não pára em lugar algum, continha, contradiitoriamente, em sua natureza, um ser dominado, um ser que introjetara o poder repressivo da organização do trabalho e da organização social (Silva, 1999, p. 74).

Em sentido semelhante, Boechat (2020, p. 222) ressalta o caráter ambíguo dessa aparente libertação, já que, para ele, o “[...] fato de essa formação dos mercados de terra, trabalho e capital e também do Estado culminarem numa ‘libertação’ do colono de sua condição de colono exatamente no alvorecer de uma ditadura militar só ressalta um aspecto contraditório da liberdade do trabalhador”. Para o autor, ainda que aparentemente livre para transitar entre os trabalhos, vendendo tempo para comprar bens, esses trabalhadores estavam forçadamente libertos da propriedade da terra e, com isso, presos à venda de sua força de trabalho.

Prado (2001), ao analisar o papel do Estatuto do Trabalhador Rural, de 1963, no processo de constituição do trabalhador rural temporário, pontua que, na esteira da Consolidação das Leis do Trabalho, o referido marco normativo passou a estender aos trabalhadores rurais permanentes conquistas trabalhistas como salário mínimo legal, décimo terceiro salário, férias remuneradas e indenização por tempo de serviço, benefícios não devidos aos trabalhadores temporários contratados por intermediários.

Para Ribeiro (2014, p. 67), no entanto, a despeito do Estatuto dos Trabalhadores Rurais garantir aos trabalhadores rurais praticamente os mesmos direitos já previstos para os trabalhadores urbanos, a lei “[...] não foi aplicada na

prática tendo em vista a falta de fiscalização e atuação do poder judiciário, pois não existiam varas do trabalho adequadas”.

Para Silva (1999, p. 64), esse é um aspecto central da questão dos trabalhadores rurais temporários, já que “[...] os trabalhadores permanentes são mais onerosos e, por isto, eles são despedidos, para serem, em seguida, admitidos como volantes, isso é, uma força de trabalho mais barata, porque os gastos sociais não seriam computados”. Com isso, a onerosidade do trabalhador permanente em detrimento do temporário conduziu à transformação daquele neste, sob o abrigo da lei, de modo que o Estatuto dos Trabalhadores Rurais, para a autora, foi fundamental no processo de expulsão dos trabalhadores do campo e concorreu para a manutenção do poder das classes dominantes nesse cenário.

A respeito dos meios pelos quais os proprietários se furtavam dos compromissos legais com os trabalhadores temporários, infere-se que:

[...] para que o trabalhador gozasse dos benefícios garantidos pelas leis trabalhistas deveria ser registrado, isto é, possuir uma carteira profissional assinada pelo empregador. Objetivando acabar com qualquer vínculo empregatício que pudesse ser demonstrado, os fazendeiros passaram a utilizar-se de agenciadores de mão-de-obra, encarregados de manter contato direto com os trabalhadores, contratando-os, transportando-os para o local de trabalho, fiscalizando o serviço e pagando-os. Desta forma o fazendeiro ficava aparentemente livre de responsabilidade com os trabalhadores. Sendo recrutado por um “turmeiro” (“gato”) e não pela fazenda, a situação contratual do trabalhador foi, ao menos, ambígua: o fazendeiro deixou de estabelecer vínculos diretos com os trabalhadores e os “gatos”, não sendo proprietários, deixaram de registrar os trabalhadores (Prado, 2001, p. 99-100).

É por isso que o Estatuto dos Trabalhadores Rurais foi, para Silva (1999), uma concessão moderada que, por um lado, impediu a organização política dos trabalhadores e, por outro, não mexeu nas bases materiais que sustentavam o poder político dos proprietários. Assim, por meio desse marco normativo, “[...] o Estado brasileiro institucionaliza a descaracterização destes homens e mulheres enquanto trabalhadores, negando-lhes esta condição e imprimindo-lhes a marca da indefinição, de uma verdadeira escória” (Silva, 1999, p. 72).

Ademais, com a Lei n. 5.889/73, a situação do trabalhador volante/temporário/eventual continuou à margem da lei, o que manteve aberto o portal que transformava trabalhadores rurais permanentes, agora nomeados empregados rurais, em trabalhadores permanentemente temporários (Broietti, 2003). A partir do advento da Lei n. 6.019/1978, o trabalhador temporário ou eventual

passou a ser definido como aquele cuja prestação do labor não excedesse noventa dias, ao qual não foram estendidos os direitos previstos para o empregado permanente. Tem-se, desse modo, que

[...] essas leis, na verdade, regulamentaram a expulsão dos trabalhadores do campo, retirando-lhes não apenas os meios de subsistência como também os direitos trabalhistas. Surge o "bóia-fria", trabalhador volante, eventual, banido da legislação. O "bóia-fria" é duplamente negado, enquanto trabalhador permanente e enquanto possuidor de direitos. Negam-lhe até o direito de ser trabalhador. Imprimem-lhe a nominação de "bóia-fria", sentida como vergonha, humilhação, tal como as frases em epígrafe demonstram. Arrancam-lhe não só a roça, os animais, os instrumentos de trabalho. Desenraízam-no. Retiram-lhe, sobretudo, a identidade cultural, negando-lhe a condição de trabalhador (Silva, 1999, p. 66).

Todo esse movimento nas relações de trabalho, para D'Incão (1984), está ligado a uma lógica acumuladora em que o proprietário das terras volta sua propriedade a uma produção de mercado e não de subsistência, na qual os trabalhadores que moram na terra vão sendo despejados e compondo as periferias das cidades. Para ela,

[...] a necessidade da utilização da terra para a produção de mercadorias, produtos agrícolas comercializáveis, decorrentes dos processos de industrialização e urbanização e da consequente elevação da demanda de produtos agrícolas, leva os proprietários da terra a substituírem as antigas formas de pequena produção pela produção comercial. Nessas circunstâncias, a população camponesa, pequenos produtores agrícolas, tende a ser expropriada da terra em que trabalha. [...] No momento mesmo em que o proprietário percebe a vantagem de explorar mais intensamente suas terras, substituindo as áreas ocupadas pela economia de subsistência dos trabalhadores residentes pela produção mercantil, ele aciona os mecanismos necessários — legais ou ilegais — para que esses trabalhadores deixem as terras (D'Incão, 1984, p. 15-17).

A autora ilustra seu apontamento com dados censitários das décadas 50 e 60, que demonstram a queda substancial no número de parceiros e o aumento no número de empregados da agricultura. Aponta ainda que, entre as décadas de 50 e 70, a população rural caiu de 70% para 30% do total de pessoas. Em relação aos pequenos proprietários, argumenta que a necessidade de integração à lógica de mercado aliada à impossibilidade de fazer frente aos grandes proprietários levou à alienação forçada da terra. De acordo com Silva (1999), apenas no estado de São Paulo, entre as décadas de 60 e 80, 2,5 milhões de pessoas foram expulsas do campo.

Luis Sergio Guimarães e Sebastiana Rodrigues Brito (1979), ao analisarem

dados sobre as transformações no setor agropecuário dos estados de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Paraná na década de 70, observaram o incremento de práticas modernas às práticas agrícolas, principalmente em relação às culturas destinadas ao comércio, bem como pela expansão da área dos estabelecimentos. Com isso, concluem que a modernização da agricultura, no cenário investigado, foi acompanhada do que chamam de “crescimento horizontal de espaços agrícolas”.

Para Guimarães e Brito (1979), a modernização da estrutura agrícola comercial, aliada à expansão da extensão das propriedades, manteve algumas regiões afastadas do processo de desenvolvimento. Os autores argumentam que, embora do ponto de vista histórico a concentração de terras seja característica da estrutura fundiária do País — como uma herança da dinâmica colonial reforçada pela Lei de Terras de 1850 (Broietti, 2003) —, houve um impulsionamento desse processo na década de 70, que culminou em maior dificuldade para acesso a terra.

No mesmo sentido, Broietti (2003) aponta a concentração fundiária como o fator que concorreu, junto à modernização/industrialização da agricultura, para o surgimento dos boias-frias. O autor relata que no período apelidado de Milagre Brasileiro (1967 a 1972) houve um intenso crescimento no número de grandes propriedades rurais, as quais, progressivamente, “engoliram” as pequenas propriedades.

Prado (2001) chama atenção para o papel da ditadura militar nesse processo, argumentando que o Estado ditatorial patrocinou a transformação da base técnica da produção agrícola, por meio do incremento de maquinário, tecnologias defensivas e material transgênico. Sobre o papel da ditadura militar, cabe acrescentar que o Estatuto da Terra, promulgado no primeiro governo da ditadura militar, com os objetivos de aumentar a produção e produtividade por meio do processo de industrialização da agricultura, levou a cabo seu intento à custa da volantização da força de trabalho, conforme aponta Silva (1999). Com o aumento da especulação sobre a propriedade rural, esse espaço, cada vez mais, deixa de ser morada para se tornar um lugar de reprodução ampliada do capital.

No mesmo sentido, Mello (1979) aponta que o crescimento do capital dos proprietários dependia do aumento de sua propriedade, de tal modo que a estruturação de um sistema de latifúndio levou à liberação em massa da mão-de-obra do meio rural, que passou, com isso, a morar nas cidades e ofertar sua força de

trabalho no campo, o que foi impulsionado pela associação de vários fatores, sendo que

[...] a redução dos espaços físicos e econômico-sociais da pequena produção, por um lado, e a deterioração das condições de existência das populações rurais, em decorrência de transformações ocorridas nas relações sociais de produção no interior das propriedades agrícolas, por outro, conduziram a um processo de migração rural-urbana de dimensões avassaladoras (Prado, 2001, p. 98).

Os processos de modernização da agricultura, destacam Vera Lucia Silveira Botta Ferrante, Henrique Carmona Duval e Osvaldo Aly Júnior (2022), foram marcados por lutas sociais, de modo que os trabalhadores não estiveram passivos frente às questões que lhes afligiam, mas travaram batalhas em prol de seus direitos — ainda que muitas tenham sido perdidas. Para eles, mesmo diante da repressão da ditadura militar, esses sujeitos se mobilizaram, o que se confirma pelo registro de mais de duzentas mobilizações por conflitos oriundos de disputas por posse de terra apenas no estado de São Paulo, entre 1964 e 1981, dados ainda subnotificados.

Todavia, especificamente no tocante ao movimento de expropriação do campo, apontam que não houve necessariamente um confrontamento, haja vista que foram construídos discursos de desenvolvimento para atraírem esses trabalhadores à nova vida, criando “[...] expectativas, sonhos e projetos que se frustram com a progressiva constatação do quadro de carências que os impede minimamente de reproduzir suas condições de vida” (Ferrante; Duval; Aly Júnior, 2022, p. 459).

Na cidade, esses trabalhadores, com expertise para as atividades do campo, passaram a oferecer sua força de trabalho à agroindústria em condições ainda mais vantajosas aos grandes proprietários, pois, longe do campo, o vínculo ou compromisso só se concretiza no momento específico da prestação do labor. Logo, como é a demanda da agroindústria que determina o ritmo do trabalho, é ela quem define quando e se haverá relação, o que só faz no momento que lhe é oportuno, mediante pagamento de salário, quase nunca justo, mas sempre indispensável à subsistência do trabalhador e, por isso, aceito. Desse modo,

[...] a ampliação das relações capitalistas de produção no meio rural, feita pela expansão da agricultura comercial, às expensas da agricultura de subsistência, se faz acompanhada, de um lado, da concentração da propriedade fundiária e, de outro, da substituição dos sistemas de exploração da força de trabalho com remuneração total ou parcialmente “in natura” (arrendamento, parceria ou agregados), pelo sistema de remuneração monetária (trabalhadores assalariados) (Mello, 1979, p. 148).

As cidades, no entanto, apontam Risk, Tereso e Abrahão (2010) não estavam prontas para absorver esse contingente, que passa a viver de maneira precária, à mingua de condições básicas de sobrevivência, habitando as periferias e vivendo a miséria urbana. Logo, “[...] essas são as condições estruturais dentro das quais surge o boia-fria. Uma via de um desenvolvimento econômico gerador de desemprego, que a um só tempo expulsa o homem do campo e o exclui do processo produtivo na cidade” (D’Incão, 1984, p. 20). Ou seja, o boia-fria é o produto da expropriação da terra causada pela produção agrícola capitalista que o reabsorve temporariamente quando ele se torna uma solução vantajosa.

Deve ser ressaltado que nem todos os trabalhadores rurais expulsos da terra tiveram o mesmo destino, já que, embora a maioria deles tenham se tornado boias-frias, alguns passaram ao labor urbano, como em pequenos comércios (Risk; Tereso; Abrahão, 2010, p. 116). Ferrante, Duval e Aly Júnior (2022) argumentam que, embora a substituição da produção de alimentos em pequenas propriedades tenha gerado expropriação, emigração e proletarização, o processo não foi linear e produziu múltiplos resultados.

Silva (1999, p. 67) também pontua que, para além da boia-fria, restou a essa massa expropriada a possibilidade de “queimarem chão” em busca de trabalho ou da ilusão de outras terras, por meio da implantação de colônias oficiais, ou do deslocamento da fronteira agrícola para as regiões Centro-Oeste e Norte do país”. Mesmo aqueles que se tornaram boias-frias não podem ser pensados como um todo homogêneo, na medida em que

[...] eles existem de formas diferenciadas que vão desde o pequeno produtor insuficiente, que complementa sua renda assalariando-se nas empresas agrícolas, até o trabalhador totalmente expropriado da terra e residente na cidade, cuja única alternativa de sobrevivência é o assalariamento nos períodos de pico de demanda de força de trabalho na agricultura e os pequenos “bicos” que consegue nos períodos de entressafra (D’incão, 1984, p. 9).

Com isso, é de se concluir que

[...] o perfil da categoria boia fria traz nesta e em outras regiões, a marca de muitas diferenciações. Distintas trajetórias de vida, relações de um passado recente ou remoto vivido na relação com a terra, andanças forçadas pelo movimento das migrações são partes constitutivas dessa categoria, a impingir-lhes a marca da heterogeneidade e da diferenciação (Ferrante; Duval; Aly Júnior, 2022, p. 465).

Maria Cristina Silva Costa (1993, p. 06), ao analisar o cenário da indústria canavieira da região de Ribeirão Preto-SP, aponta que aos ex-colonos se juntam, como boias-frias, “[...] outros expropriados, os migrantes sazonais de Pernambuco, Alagoas, Bahia e, especialmente, do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais”. Em relação aos migrantes boias-frias da região de Ribeirão Preto vindos do Vale do Jequitinhonha, Silva (1999) identifica um processo histórico específico de formação do contingente, no qual o Estado “[...] orientado pelos princípios dos valores de troca e do dinheiro, por meio do direito positivo, destrói as bases de um mundo ainda regulado pelo valor de uso” (Silva, 1999, p. 45).

A despeito de também ser produto dos projetos modernizantes levados a cabo pela ditadura militar nas décadas de 60 e 70, a formação dos boias-frias do Vale do Jequitinhonha se deveu, em boa parte, ao fato de que ter sido atribuída pelo RuralMinas a possibilidade dos posseiros de terras a regularização sua relação com a terra ao se converterem em seus proprietários, o que, desde a Lei de Terras, de 1850, só era possível por meio da aquisição das terras consideradas devolutas.

Todavia, à míngua de recursos financeiros e técnicos para arcar com as despesas e trâmites — intencionalmente pensados como ferramenta limitante do acesso —, os posseiros venderam as terras ou as entregaram a mercadores do Estado de São Paulo ou às grandes companhias de reflorestamento.

Assim, foram impostos novos códigos a esses sujeitos e negadas suas visões de mundo, o que concorreu para sua proletarização como boias-frias. Novamente, o processo não é necessariamente marcado por uma violência aberta, mas pelo medo, gerando uma relação contraditória com os compradores. Nesse sentido:

[...] o medo de ficar sem as terras fez que os camponeses as "vendessem", a qualquer preço, aos compradores paulistas, aos estranhos, recém-chegados. Esses estranhos eram portadores de uma nova linguagem. Eram dotados de um novo saber representado pelo poder do dinheiro. Aos olhos dos camponeses, ao mesmo tempo que representavam uma ameaça, eram também a salvação, pois eles "comprando" suas terras, evitariam que estas fossem tomadas pelas grandes companhias e pelo Estado (Silva, 1999, p. 46).

Nas cidades, parte considerável dos expulsos da terra compõe um contingente de mão de obra com qualificação para as atividades do campo, cujo volume supera a oferta de postos de trabalho, razão pela qual tem pouco poder de

barganha. Somam-se a isso os problemas de representação sindical por conflitos de interesses e as dificuldades para entendimento dos boias-frias como classe, já que, pela sua situação, estavam ora situados na luta pelo direito à terra, ora na luta por direitos sociais no meio urbano. De acordo com Broietti (2003), esses trabalhadores muitas vezes não têm vínculo empregatício, assistência social, tampouco salário digno.

Integram, assim, um exército de reserva submetido ao tempo e ao modo da agroindústria, a fim de garantir a própria subsistência. Nesse sentido, esse trabalhador, que, paradoxalmente, foi feito pela lei uma gente ninguém, “[...] tornou-se assalariado, porém sem direitos trabalhistas mais efetivos pela condição de diarista-volante, que trabalha hoje aqui, amanhã ali, sem vínculos empregatícios” (Risk; Tereso; Abrahão, 2010, p. 125).

É justamente a abundância de mão de obra, da qual a agroindústria pode se valer quando e como precisar, que mantém a figura do trabalhador rural volante, ou boia-fria. Assim, com uma massa desempregada na cidade e um desenvolvimento industrial despreocupado em absorvê-la, cria-se um exército de mão-de-obra excedente que se adequa à necessidade irregular da agroindústria e permite aos proprietários a exploração desses trabalhadores, conforme ensina Mello (1979).

Guimarães e Brito (1979) destacam que a necessidade do trabalhador rural volante esteve associada principalmente às culturas voltadas ao abastecimento do mercado externo (café, cana-de-açúcar, algodão, cacau, soja e agave) e às de alto valor comercial (milho, arroz ou mandioca). Isso contribuiu, segundo eles, para a redução das possibilidades de reprodução da pequena produção e para aumentar o tempo não trabalhado, com o emprego de máquinas e reserva de atividades pontuais no ciclo produtivo à mão de obra humana, daí a demanda de mão de obra temporária concentrada nos locais com estrutura agrícola mais moderna, como São Paulo, Paraná e algumas regiões mineiras.

Com isso, é de se notar que, no caso dos trabalhadores rurais, mesmo as vitórias representaram perdas, enquanto, para os proprietários, até as perdas representaram vitórias. Em um primeiro momento, os trabalhadores rurais são submetidos às condições propostas pelo proprietário do lugar onde moram e produzem, que favorecem mais este do que aqueles, e, depois, são despejados nas periferias das cidades para não serem sujeitos dos direitos que a legislação passa a prever.

Os proprietários, por outro lado, usufruem do trabalho desregulamentado dos trabalhadores rurais e, quando surge a regulamentação, se desfazem dessas relações, valendo-se da máquina, da acumulação e da necessidade daqueles que ele mesmo despejou nas cidades em condições tão precárias que os fazem voltar na condição de boias-frias.

Mello (1979) destaca que a reprodução da categoria boia-fria se deve à própria necessidade de sobrevivência do contingente despejado da terra, já que o pouco produto do trabalho irregular é consumido de imediato e, por isso, o trabalhador se vê obrigado a renovar constantemente sua sujeição à intermitência para sobreviver. Ou pior, “[...] o ritmo irregular com que sua força de trabalho é explorada nem sempre lhe permite continuar produzindo novos meios de subsistência, enquanto consome os recebidos em troca do seu trabalho” (Mello, 1979, p. 88), de modo que a instabilidade se torna parte constitutiva da identidade dessa categoria.

D'incão (1984) vê, nesse movimento, a proletarização do homem do campo, que, outrora pequeno produtor em regime de parceria ou arrendamento, passa a ser um trabalhador assalariado que não dispõe de qualquer bem para além da sua força de trabalho. Esse contingente, de acordo com ela, passa a constituir uma massa errante, que migra em busca do trabalho que o sistema produtivo, de forma intermitente e itinerante, oferece, sobretudo em regiões com a agricultura mais desenvolvida.

A autora aponta que o fato de ser útil à agroindústria é o que garante a manutenção do boia-fria, já que, para algumas tarefas específicas, sua mão de obra é mais vantajosa aos proprietários do que a mecanização do processo. Com isso, vê nesse sujeito um perdedor na luta pela terra e, também, na luta pelo emprego urbano, pois é requisitado apenas como alternativa mais barata à máquina em determinadas ocasiões, constituindo “[...] uma das expressões mais claras dos elevados custos sociais da via de desenvolvimento econômico que vem sendo empreendida no país” (D'incão, 1984, p. 25).

Guimarães e Brito (1989) ressaltam o papel do gênero no processo de proletarização dos camponeses, apontando que se alteram as possibilidades de participação da mulher em atividades produtivas e, ainda, os próprios critérios adotados na divisão sexual do trabalho. Os autores destacaram, também, que os dados sobre a composição de renda da época revelam a discrepância entre os

salários de homens e mulheres boias-frias. Silva (1999), por sua vez, denuncia a dupla jornada de trabalho a que estão submetidas as mulheres boias-frias.

Silva (2010) apresenta narrativas que revelam que, enquanto a memória dos trabalhadores rurais homens se reporta majoritariamente ao trabalho extracasa, a memória feminina transita entre o espaço público e o privado. Ademais, a autora aponta o papel de gênero na substituição das trabalhadoras rurais por homens e, por isso, sua transferência a atividades ainda mais insalubres, precárias e penosas, o que também é notado por Maria Carlota Meloni Vicente (1998), que verifica o caráter restrito e excludente desse trabalho adotado como estratégia de sobrevivência pelas mulheres. Sobre as vidas dessas mulheres, aponta:

A trajetória laboral é marcada por um trabalho extenuante, desqualificado e desvalorizado. A superexploração do trabalho é um dos pontos mais lembrados. O alcoolismo dos maridos, associado em muitos casos à violência praticada por eles, constitui-se em pontos dramáticos da narrativa. O esforço desempenhado na criação e no estudo dos filhos, para que eles não tivessem o mesmo destino que elas, é o outro elemento em torno do qual as lembranças giram (Silva, 2010, p. 40).

A trajetória desses trabalhadores e trabalhadoras também é atravessada pela questão racial, eis que, conforme ensina Silva (2016), a estrutura colonial que desumanizou negros e indígenas para dominá-los e explorá-los foi a matriz geradora da sociogênese e psicogênese dos herdeiros dessa história, de modo que os marcadores raciais dos descendentes são mobilizados na definição do valor atribuído à sua força de trabalho. Com isso, a autora traz dados que revelam as vulnerabilidades a que estão submetidos os trabalhadores rurais no Brasil e os marcadores raciais e étnicos desses trabalhadores, que, em geral, não são brancos.

No contexto paulista, Silva (2016, p. 149) aponta que, com o processo de expropriação e substituição das lavouras de café pelos canaviais, se operou uma “[...] mudança no aspecto cromático da classe trabalhadora rural paulista” com a chegada dos camponeses e camponesas expropriados. Desse modo, os descendentes de colonos europeus e brancos deram lugar para “[...] ‘a gente dos países do norte’, a ‘baianada’, a ‘mineirada’, a ‘negrada’” (Silva, 2016, p. 149).

A autora, inclusive, infere que a migração de trabalhadores de lugares distantes para se empregarem na agroindústria é uma forma de externalizar os custos de reprodução e aumentar os lucros. Todavia, mascarada por detrás da condição de migrante, a identidade étnico-racial desses sujeitos fica encoberta, na

medida em que todos são vistos apenas como “de fora”, o que pode ser uma estratégia para encobrir a questão racial que permeia o debate. Em suas palavras:

[...] a predominância da ideologia baseada no mascaramento racial, isto é, da falsa ideia de democracia racial, corrobora para a reprodução do menor valor da força de trabalho de centenas de milhares de nordestinos(as) e mineiros(as) que laboraram nos canaviais paulistas ao longo das últimas sete décadas. Sob a capa de migrante, esconde-se o outro, o não branco, o não paulista. Os traços culturais (crenças, valores, símbolos, jeito de falar, práticas culinárias, ritos, festas) que definem os migrantes só são percebidos como inferiores quando se defrontam com o outro. Portanto, a etnicidade é dinâmica, mutável e histórica. A abolição jurídica da escravatura não correspondeu à abolição dos elementos constitutivos do imaginário social, cuja gênese colonial esteve vinculada às relações de trabalho criadas para sustentar a economia agrícola. Em vez da nomeação de negro, mestiço, emprega-se a de migrante. O negro e o mestiço permanecem obnubilados. É esse ofuscamento que justifica a permanência da colonialidade do trabalho (Silva, 2016, p. 153).

Mais além, Silva (2016) destaca o entrelaçamento de categorias, pontuando que as trabalhadoras rurais mulheres são negras, mestiças ou não brancas, ou seja, triplamente vitimadas, pelos marcadores de classe, de raça e de gênero. Ademais, demonstra que a questão racial que atravessa o contexto do trabalho rural extrapola os limites nacionais ao revelar que, enquanto no Brasil os negros e mestiços são os personagens assujeitados ao trabalho campesino nos moldes descritos, nos países vizinhos são os indígenas que cumprem esse papel.

Para Ana Maria Soares de Oliveira (2009), a migração do boia-fria não pode ser vista apenas do ponto de vista subjetivo, uma vez que se deve a condições estruturais e não apenas à vontade desse contingente de se deslocar para vender sua força de trabalho em outro lugar. No mesmo sentido, Xavier (2010) ensina que a proletarização dos trabalhadores rurais é simultânea ao desenvolvimento do capitalismo no campo, concorrendo para levar e manter essas pessoas em “agrocidades”. Nesse ponto, é de se mencionar que

[...] a desativação e/ou a migração de capital e de plantas fabris (especialmente do Nordeste para o Centro-Sul) provocou, por um lado, a redução da oferta de emprego e aumento do desemprego em seus locais de origem. Por outro lado, fez crescer a oferta de emprego nos locais onde o capital e as unidades processadoras se territorializaram, estimulando assim a mobilidade temporária e precária do trabalho, especialmente para as lavouras de cana (Oliveira, 2009, p. 382).

A respeito dos fluxos migratórios, a autora, que aborda especificamente a

questão canavieira, argumenta que

[...] até a alguns anos atrás, a maior parte da mão-de-obra migrante no corte de cana-de-açúcar era originária do norte de Minas Gerais (Vale do Jequitinhonha) e de alguns estados do Nordeste (Pernambuco, Paraíba e Bahia, por exemplo), que se dirigiam basicamente para o estado de São Paulo. Hoje, já não é essa a realidade constatada. Além de ter provocado o aumento do contingente de força de trabalho migrante, não só para São Paulo, mas para todos os estados do Centro-sul que estão expandindo a produção canavieira, esse processo está atraindo trabalhadores de outros estados do Nordeste. Muitos dos migrantes atuais que constatamos, durante pesquisa de campo, são provenientes de Alagoas, Maranhão, Piauí e Ceará (Oliveira, 2009, p. 383-384).

Essa dinâmica de deixar o campo, passar à cidade e retornar ao campo intermitentemente corresponde a processos de desterritorialização e territorialização, já que o deslocamento constante do lugar de origem em busca de trabalho é uma característica da vida do trabalhador rural autônomo que se tornou boia-fria (Risk; Tereso; Abrahão, 2010). Enquanto para os empregadores esses processos foram positivos, os trabalhadores foram impactados negativamente, seja do ponto de vista material ou imaterial.

Em relação aos trabalhadores, os autores argumentam que o processo precarizou ainda mais suas condições de trabalho. Destacam, ainda, os prejuízos psicológicos e afetivos, tendo em vista a necessidade que esses trabalhadores enfrentam de deixarem o local em que construíram suas relações sociais e familiares primárias para trabalharem em um local que desconhecem, onde constroem relações assimétricas e superficiais. Nesse sentido,

[...] no processo de territorialização e desterritorialização, em momentos, se reconhece, noutras, busca a identidade perdida. Vivendo uma vida urbano-rural, passou a não ser, nem urbano nem rural. A mescla dessas duas dimensões produziu uma perda de qualidade de vida nas suas relações sociais e condições de trabalho. A procura pelo trabalho, onde quer que ele se apresente, não lhe permite estabelecer vínculos afetivos duradouros, apenas uma relação superficial de troca, baseada em sua força de trabalho e o dinheiro que a remunera. Isto quando pode exercer o seu ofício de artesão do campo, agora destituído inclusive dos seus meios de produção (Risk; Tereso; Abrahão, 2010, p. 126).

Desse modo, para Risk, Tereso e Abrahão (2010), a territorialização e desterritorialização do boia-fria atenta contra seu autoconhecimento, sua identidade e sua condição de exercer a cidadania. Os autores mencionam que, na cidade, os boias-frias são recebidos de maneira hostil, por serem forasteiros que concorrem

aos mesmos postos de trabalho, o que prejudica as trocas sociais, a formação dos laços afetivos e o exercício pleno da cidadania. Sobre a questão, tem-se que

[...] os trabalhadores de outras regiões, "os de fora", tornam-se "imigrados" no seu próprio país. Possuem um falar próprio, hábitos culturais diferentes, muitos são negros ou pardos. Todas estas características étnicas ou culturais definidoras de um modo de vida transformaram-se em atributos negativos no momento em que seus portadores depararam-se frente ao "outro", ao "do lugar", ao paulista (Silva, 1999, p. 72).

Para Silva (2016), o passado escravagista e servil levou à construção de um imaginário no qual o trabalhador rural é visto como o "outro", que é inferior e incapaz, por isso, desvalorizado. Esses trabalhadores e trabalhadoras, expropriados de suas terras e obrigados à migração, vivem em uma situação de "mobilidade permanentemente temporária" e, com isso, são condenados pelo passado a um "[...] processo purgador, usurpador de seus direitos, sentimentos, festas, jeito de falar, cultura e, em alguns casos, de suas vidas" (Silva, 2016, p. 163).

Oliveira (2009, p. 388) reafirma esse entendimento ao defender que, nos processos de desterritorialização, os trabalhadores não perdem só a terra como condição material de existência, "[...] mas também a sua identidade (com a terra, com o lugar, com a cultura), tendo que se adaptarem a novos costumes, novos lugares, novas formas de garantir a vida e a reprodução". No mesmo sentido,

[...] a expropriação extrapolou a transformação da terra em mercadoria, extrapolou a expulsão de pequenos sitiante, arrendatários, meeiros, colonos, negando toda uma história passada de ocupação da terra, destruindo as bases de um mundo ainda regulado pelo valor de uso, pelo tempo cíclico, pelas relações de parentesco, de vizinhança, pelo direito costumeiro. A expropriação foi duplamente violentadora: por um lado, exerce a violência explícita e aberta contra os homens ao lhes despir de suas condições objetivas de sobrevivência, por outro, exerce a violência simbólica, também contra os homens, ao negar os valores de seu conteúdo imaginário (Prado, 2001, p. 101).

O processo de supressão das identidades, para Silva (1999), tem início com a lei, que, ao negar direitos a essas pessoas, nega-lhes a própria existência, fazendo delas uma só massa, em meio à qual se perdem as particularidades de cada indivíduo e grupo. A essa massa são atribuídas diversas características que contribuem para o processo de sua representação negativa nas relações sociais de que participa. Assim, "[...] o mesmo processo que produziu o volante (o indiferente) reproduziu, pelo ajuntamento de pessoas de várias regiões do país, os diferentes"

(Silva, 1999, p. 77), cujas particularidades são veladas nos discursos ideológico e jurídico.

Sobre o processo de territorialização e desterritorialização do boia-fria, Oliveira (2009) constata a presença de dois movimentos, sendo o primeiro composto por aqueles que deixam seus locais de origem e se fixam nas periferias das cidades do centro-sul. Nesse caso, a desterritorialização é permanente, já que o trabalhador perde de maneira definitiva seu vínculo com a terra e a identidade com o lugar de origem no momento em que migra.

O segundo movimento, para ela, “[...] é o do trabalhador que se desloca de vários estados do Nordeste e norte de Minas Gerais para o corte de cana nas lavouras do Centro-Sul, e que ao encerrar a safra retorna ao seu local de origem” (Oliveira, 2009, p. 390). Neste, há diversos processos de desterritorialização e reterritorialização que se sucedem continuamente.

É comum em ambos os movimentos o fato de que a desterritorialização é imposta aos trabalhadores pela necessidade de venderem sua força de trabalho para sobreviver. Desse modo, o trabalhador é obrigado a deixar para traz o que construiu e criar, do zero, outra territorialidade, baseada nas relações sociais, nos traços culturais e na identidade que se estabelecem no novo lugar.

Tanto o migrante sazonal quanto aquele que se fixa definitivamente no local de trabalho estão submetidos “[...] a um deslocamento social e cultural, ao ajustamento a novas condições de vida e trabalho, novos sistemas de organização do espaço e da delimitação do tempo” (Costa, 1993, p. 6). Isso porque, mesmo a provisoriação vai, aos poucos, se convertendo em permanência, movimento em meio ao qual os sujeitos mudam suas cosmopercepções dentro de uma estrutura social dominada por uma lógica que até então lhes era estranha.

Oliveira (2009) critica o afastamento dos boias-frias da dinâmica social da cidade, sob o argumento de que há barreiras territoriais e de outras naturezas que impedem as trocas simbólicas entre esse grupo e os demais. Nesse sentido, aponta que

Mesmo morando em residências alugadas dentro das cidades e áreas periféricas, esses trabalhadores têm pouco contato com a dinâmica social do espaço urbano. Como muitos deles se sentem estigmatizados pela população local como migrantes, sujos, arruaceiros (em associação ao uso de bebida alcoólica e discussões), preferem se relacionar social e afetivamente com seus “iguais”, limitam-se basicamente ao universo do

trabalho e da moradia (Oliveira, 2009, p. 419).

Especificamente em relação ao triângulo mineiro, a autora destaca a presença dos dois movimentos, trabalhadores que se mudam sazonalmente no período de safra e trabalhadores que se fixam definitivamente e trazem a família ou constroem outras. Todavia, o fato de ter familiares por perto não altera muito suas condições de vida daquele que se mudou de modo definitivo, haja vista que a questão, por si só, não altera as bases materiais de sua existência.

Xavier (2010), ao investigar o cenário do município de Goianésia-GO, concluiu que, a despeito das relações de emprego dos boias-frias naquele contexto não terem traços análogos à escravização, as condições em que o grupo vive é de miséria e de isolamento em relação à dinâmica urbana. O autor destaca as representações negativas criadas em torno da figura do boia-fria, o que contribui para sua discriminação, bem como o papel do capital no processo de isolamento desses sujeitos na cidade, uma vez que

[...] se “bóias-frias” não se apropriam efetivamente dos espaços é porque a cidade foi concebida e gestada pelo primado do capital. Independente das imposições do campo é a partir dele que a cidade se estabeleceu desta ou daquela forma e se estruturou nos auspícios de determinadas funções, dentre elas, a de acolher “milhares” de trabalhadores “bóias-frias”. Priorizada a função, é em detrimento de forma e estrutura que o espaço passa a se constituir, provocando o impedimento do vivido. E a localização dos bairros dos “bóias-frias” na cidade, assim como dentro e fora de suas próprias casas, nos informa a cidade a quem direito (Xavier, 2010, p. 90).

Prado (2001) aborda o caráter híbrido do boia-fria, cuja existência entrelaça o meio urbano e o rural. Nesse sentido, aponta que “[...] apesar de serem trabalhadores assalariados rurais eles têm o seu custo de reprodução determinado pelo setor urbano, representando, portanto, a unificação dos mercados de trabalho urbano e rural” (Prado, 2001, p. 110). Em sentido convergente, Xavier (2010, p. 88) defende que a condição do boia-fria não pode ser analisada apenas do ponto de vista do tempo-espacº rural ou urbano, razão pela qual propõe a análise conjunta de dilemas espoliação rural, segregação urbana, identidades e modos de vida, principalmente no tocante às ruralidades e urbanidades.

Quanto à questão dos direitos, Ribeiro (2014, p. 67) chama atenção para o fato de que “[...] foi [apenas] a partir da Constituição Federal de 1988 que o trabalhador rural alcançou os mesmos direitos do trabalhador urbano e algumas

garantias individuais". Ainda assim, a autora traz dados que demonstram as formas pelas quais os trabalhadores rurais, notadamente os boias-frias, continuam a enfrentar dificuldades para terem reconhecidos os seus direitos.

Maria Aparecida de Moraes Silva, Beatriz Medeiros de Melo e Lúcio Vasconcellos de Verçosa (2012, p. 90) apontam que o desrespeito aos direitos dos trabalhadores rurais não se limita àqueles lugares onde se supõe que a lei não chegou, já que “[...] os dados apontam para o espalhamento dessa realidade pelo conjunto do território nacional”. As transgressões, afirmam, englobam jornadas exaustivas causadas pela coerção, pelo isolamento social (que pensamos que pode, também, ser consequência e não apenas causa daquelas) e pela necessidade de incrementar os rendimentos.

Segundo Broietti (2003), o processo de industrialização e a substituição da mão-de-obra boia-fria pelo maquinário, a partir da década de 90, reduziram ainda mais o campo de atuação dos boias-frias, acentuando os índices de desemprego dessa categoria. Com isso, devido às transformações promovidas no setor agrário pela globalização, “[...] o que se observa atualmente é que cada vez mais trabalhadores que possuem um certo nível de escolarização, como ensino médio, têm trabalhado como bóia-fria, pois não encontram ofertas de outros empregos” (Broietti, 2003, p. 154-155).

Ademais, o autor denuncia que a globalização dos mercados tem influenciado diretamente no cotidiano desses trabalhadores e trabalhadoras, na medida em que a formação de mercados globais altera a estrutura agrária de acordo com a demanda internacional e, consequentemente, molda a dinâmica de trabalho no campo. Fica evidente que, mesmo com avanços, os trabalhadores rurais, notadamente os boias-frias, ainda estão em situação desfavorável em detrimento dos trabalhadores urbanos. Assim,

[...] por detrás da grandiosidade e do brilho da produção e produtividade agrícolas nos diversos recantos deste país continental, que abastecem a economia globalizada com as commodities (eufemismo de matéria prima da época colonial), vemos um mundo do trabalho manchado pelas cores do sofrimento, dor, ameaças, medo, indignidade e desrespeito aos direitos humanos (Silva, Melo e Verçosa, 2012, p. 97).

Essas são algumas das características estruturais a partir das quais emerge a figura do boia-fria como categoria jurídica e política, selecionadas a partir do

propósito deste estudo, na medida em que seria materialmente impossível esgotar a questão. Adiante, serão posicionados os boias-frias de Santa Juliana-MG dentro desse cenário, o que possibilitará o enfrentamento do problema de pesquisa.

4.3 Histórias Orais de boias-frias em Santa Juliana-MG: entre a colonialidade interna e o diálogo intercultural

Muitas das pesquisas envolvendo os trabalhadores e trabalhadoras boias-frias, inclusive boa parte das referidas no tópico anterior, são produzidas no âmbito das universidades paulistas e têm por referência aqueles que se empregam na atividade canavieira, sobretudo na região da cidade de Ribeirão Preto-SP. Todavia, como já mencionado, esses mesmos estudos apontam que essas pessoas não podem ser encaradas como um todo homogêneo, na medida em que suas relações sociais e seus processos históricos são diversos, devendo a análise crítica de suas questões se atentar às particularidades dos grupos e indivíduos.

A atividade canavieira e as relações de trabalho a ela relacionadas têm dinâmica própria que não necessariamente corresponde com exatidão àquela que se verifica na atividade agrícola de Santa Juliana-MG. Sobre a questão, Silva (1999, p. 20-21) esclarece que “[...] as diferenças dos produtos, de *per se*, não são responsáveis pelas relações de dominação. Todavia, os diferentes processos de trabalho criam relações específicas de controle e disciplina”. Inclusive, há, entre os participantes da pesquisa, quem já se empregou na atividade canavieira antes de se mudar para Santa Juliana-MG e relatou algumas das diferenças na dinâmica de trabalho, vide relatos completos juntados ao final do trabalho.

Ademais, o espaço e o tempo em que se desenvolvem as questões investigadas são distintos, daí a necessidade de, para enfrentar o problema de pesquisa proposto, tecer apontamentos sobre os boias-frias de Santa Juliana-MG a partir de dados empíricos coletados junto a essas pessoas. Para tanto, foram feitas entrevistas de história oral temática com boias-frias que vivem em Santa Juliana-MG, tendo como principais referências para procedimentos e boas práticas as obras de Sonia Maria de Freitas (2006), Verena Alberti (2013), Meihy (2005) e Meihy e Holanda (2015).

A fim de observar as normas éticas para pesquisas com seres humanos, a seleção se deu com o auxílio de uma intermediária que, pela natureza de sua função

ao longo dos anos, conhece boa parte dos boias-frias de Santa Juliana-MG e tem contato diário com eles, a qual transmitiu o convite àquelas pessoas que se enquadravam nos seguintes critérios de inclusão, previamente definidos: ser trabalhador ou trabalhadora boia-fria, ser migrante, residir em Santa Juliana, ter disponibilidade para encontros individuais e aceitar participar da pesquisa.

Uma vez convidadas, as pessoas que se dispuseram a participar da pesquisa entraram em contato com o pesquisador responsável e foram detalhadamente esclarecidas sobre o objeto, os procedimentos, os riscos e os benefícios do estudo, bem como sobre seus direitos. Os encontros foram realizados no local proposto pelos participantes, pois a tendência é que optassem por lugares onde se sentiriam mais à vontade, conforme ensinam Meihy e Holanda (2015) e Freitas (2006).

Embora a estimativa inicial, baseada em estudos semelhantes e nas condições materiais da pesquisa, fosse entrevistar cinco pessoas, apenas quatro entraram em contato, sendo que, depois de devidamente esclarecidas, todas aceitaram participar do estudo. Assim, em relação à quantidade de pessoas entrevistas e à divisão por raça e gênero, as escolhas metodológicas não foram determinantes, ainda que todas as pessoas entrevistadas sejam pretas, mestiças ou não brancas, e que haja entre elas uma mulher.

Os processos de coleta, sistematização e análise de dados se deram com o emprego das técnicas de história oral, sendo realizada uma entrevista conduzida por um roteiro flexível. Optou-se pela história oral temática, pois o problema de pesquisa está diretamente ligado a um recorte da vida dos entrevistados, qual seja: sua percepção, enquanto migrante, acerca da interação cultural com os demais grupos.

Após as entrevistas, foi feita a transcrição do material e, em seguida, sua transcrição, procedimento que consiste em transpor para o texto o sentido das falas dos entrevistados (Meihy e Holanda, 2015). A própria transcrição, como ensina Suzana Lopes Salgado Ribeiro (2021), é parte do processo de interpretação e análise dos dados obtidos.

Em seguida, houve uma devolutiva com os entrevistados para apresentação da transcrição e possíveis alterações para o texto final (Meihy e Holanda, 2015). Nessa ocasião, os entrevistados puderam propor mudanças, retirar ou acrescentar dados.

Aprovadas as transcrições, foram criados os eixos temáticos analíticos a partir da recorrência das informações produzidas nos relatos, o que viabilizou o

cruzamento dos dados, conforme proposto por Ribeiro (2021), que sugere que esses eixos sejam estabelecidos apenas após a coleta dos dados, pois em história oral é a narrativa que conduz a interpretação, e não o contrário.

Por fim, os dados foram analisados pela triangulação entre as narrativas, as construções teóricas mobilizadas na pesquisa e o contexto, como sugere Ribeiro (2021), ao propor a aplicação à história oral dos procedimentos descritos por Nilsen Aparecida Vieira Marcondes e Elisa Maria Andrade Brisola (2021), permitindo verificar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural.

Optou-se, aqui, pela utilização de nomes fictícios e pela menção apenas ao estado federado de origem, sem referência à cidade, povoado ou distrito, a fim de preservar, na maior medida possível, o sigilo dos participantes. Foram efetivamente entrevistadas quatro pessoas, cujos perfis são descritos adiante:

O primeiro entrevistado foi João, um rapaz de 25 anos de idade, nascido no Piauí e criado no Maranhão. Sua entrevista foi realizada em um escritório reservado para essa finalidade, e João, a princípio, pareceu tímido, mas em poucos instantes se mostrou bastante disposto a falar.

João chegou a Santa Juliana-MG no ano de 2023 para trabalhar como boia-fria. No entanto, por ser formado em pedagogia, ele conseguiu atuar como professor durante o primeiro ano e trabalhava na lavoura apenas nas folgas e finais de semana. No segundo ano, João passou a se dedicar integralmente ao trabalho como boia-fria. Ele é adventista do sétimo dia e sua esposa também trabalha na roça. Eles retornam ao Maranhão, onde moram suas famílias, ao final da safra.

Em um segundo momento, foram entrevistados Maria, de 32 anos de idade, e Zacarias, de 40 anos de idade, um casal natural do estado do Pernambuco (não “de Pernambuco”, dizem). A entrevista foi realizada na casa da família e, quando cheguei, já me esperavam à porta com sorrisos nos rostos e acenos convidativos. Ambos se demonstraram muito dispostos a falar, já que, como fizeram questão de destacar, não tinham nada a esconder de ninguém.

A despeito de a entrevista ter sido realizada em conjunto, as narrativas foram construídas individualmente, com os pontos de vista de cada um acerca do tema pesquisado e relatos das experiências individuais, o que, como se verá adiante, fica evidenciado com a perspectiva de gênero que emerge nas falas de Maria.

A realização da entrevista em conjunto não foi uma opção metodológica, mas uma escolha circunstancial para não criar constrangimentos a quem se propôs a participar já no momento do encontro. Ademais, acaso fossem dois os encontros, seriam duas interrupções na rotina da família, e não apenas uma.

Zacarias chegou a Santa Juliana-MG no ano de 2016, mas, antes disso, já tinha trabalhado em outras cidades mineiras, além dos estados de São Paulo e Mato Grosso. Maria, por sua vez, chegou no ano de 2018, no entanto, por causa dos filhos, não conseguiu trabalhar, então retornou à sua cidade natal, onde deixou seus filhos e retornou para trabalhar em Santa Juliana-MG.

Hoje, Maria e Zacarias moram na companhia de seus dois filhos, sendo que um deles, com dezessete anos de idade, começou a trabalhar como boia-fria no ano de 2024. O casal é católico e, assim como João, retornam ao seu lugar de origem no fim do ano, quando há menos trabalho.

A última entrevista realizada foi a de Severino, um senhor muito bem humorado que veio do Pernambuco e está em Santa Juliana-MG há quatro anos. Severino saiu de casa pela primeira vez aos dezessete anos de idade, quando foi para São Paulo trabalhar como ajudante de pedreiro. Depois disso, passou por outros lugares, como o Espírito Santo. Ele é divorciado e deixou dois filhos em seu estado, com 24 e 27 anos de idade. Em Santa Juliana-MG, mora na companhia de dois colegas de trabalho e a entrevista foi realizada em sua casa, onde me recebeu em um fim de tarde de domingo, após chegar de um bico que foi chamado para fazer naquele dia.

As narrativas dos entrevistados evidenciaram sua vocação rurícola, sendo que, a despeito de se mostrarem abertos a todos os tipos de trabalho, ficou claro que, de fato, o que sabem fazer desde que nasceram é trabalhar na roça. À exceção de Maria, que não trabalhava para além das atividades domésticas antes de se mudar para Santa Juliana-MG, todos os entrevistados tiveram experiência prévia no campo, haja vista que seus familiares são proprietários de pequenas porções de terra nos estados de origem.

Severino: “Meus pais, meus doze irmãos e meus tios eram tudo roceiro. Eu não tive a oportunidade de estudar, era só serviço, trabalho direto desde os oito anos de idade. Sempre tivemos um pedacinho de terra, então trabalhava na roça, para nós e também para os outros, fazendo todo tipo de serviço na roça: plantava cana, roçava mato, carregava cana, embolava mato...”

João: “eu morava em um povoado a uns quinze quilômetros da cidade, onde meus avós tinham terras, e trabalhava nos serviços que apareciam, como fazer cercas e roçar pastos.”

Zacarias: “trabalhei muito antes de me mudar para Santa Juliana-MG, porque meus pais têm uma roça lá e nós somos agricultores, então plantamos milho, feijão, algodão, mamona, essas coisas, pro consumo e pra vender também. Nós lá fazia de tudo. Se precisasse fazer uma cerca, nós tinha que ir fazer, ou emendar cerca, ou trabalhar na capina, quase tudo...”

Zacarias, inclusive, pontuou que o trabalho rural, para ele, não é apenas um ofício, mas um *hobby*, destacando sua preferência pelo trabalho rural em detrimento do urbano, sobretudo em virtude do ritmo e da forma de controle. Para ele, o trabalho rural como boia-fria, em contraponto ao urbano ou rural em “firma”, parece propiciar autonomia e liberdade, na medida em que, sendo o próprio trabalhador responsável por sua produção, que determinará a remuneração, é ele quem decide o quanto deve trabalhar — mais à frente, veremos que, se for mesmo uma escolha, eles, em geral, escolhem trabalhar muito.

Nos outros trabalhos, Zacarias relata que o controle exercido pelos patrões é rígido, o que ele desaprova e ilustra ao contar o caso de um colega que foi demitido apenas por estar sem trabalhar enquanto aguardava outra pessoa sair do banheiro.

Zacarias: “Eu gosto da roça, é o meu *hobby*. Se tivesse um serviço em um mercado ou em uma loja e me perguntassem “você quer qual?”, eu digo “eu quero roça”, porque nasci e me criei na roça trabalhando com meus pais, daí acostumei, né?! Na roça, ninguém pega no pé da gente, cê chega e vai fazer seu trabalho, só tem controle hora que vai fazer o apontamento, aí o apontador fala “fiz tanto, produção tanto” e já era. Eu já trabalhei em firma e o cara não pode nem ficar um pouco em pé pra respirar que os patrões já ficam de olho. Na roça não é assim, porque nós trabalha por produção, então você pode sentar, pode conversar mais um colega do lado. Nesses outros serviços não, o cara tem que estar ligado na atividade pro patrão não chegar e pegar o cara de vacilo, porque você trabalha na diária, aí tem que ficar ligado, trabalhando direto pra não te verem parado. Aconteceu com um colega meu que entrou em uma firma lá em Petrolina, uma fazenda de uva, manga e coco, e não tinha experiência porque era a primeira vez e foram dois no banheiro, aí o rapaz saiu e entrou o outro e, enquanto isso, o colega ficou lá de cócoras esperando, mas o fiscal viu ele lá acocido e disse “fulano, passa lá no escritório”, e mandou o rapaz embora só por isso e ele acabou trabalhando só esse dia.

Acerca das razões pelas quais migraram, é unânime nas histórias dos entrevistados a motivação econômica, todos revelaram que em seus estados não há trabalho, que o trabalho não atende às suas expectativas ou que o salário é baixo. Isso reforça a ideia de que a migração não é um ato subjetivo, mas decorrente de uma conjuntura política, social e econômica que determina onde haverá postos de

trabalho, bem como onde se pagará os melhores e os piores salários.

Zacarias: “Eu vim pra cá em 2016, daí cheguei aqui, comecei a trabalhar, gostei do serviço e até hoje, graças a Deus, tá dando certo. Na minha região, pra serviço é muito fraco, aí a gente tem que sair do lugar da gente pra procurar melhora em outros estados. O que nos traz aqui é o serviço”.

João: “Eu decidi vir para Santa Juliana-MG porque lá no Maranhão as oportunidades de emprego não são tantas quanto aqui. Lá, a gente fazia serviços braçais, mas não tinha com frequência como tem aqui e, como sou casado, queria construir uma família e fazer uma casa, então resolvi vir pra cá, pois um amigo que morava aqui há mais tempo e trabalha no corte de cebola e alho falou pra mim que, se eu viesse pra cá, em menos de um ano daria pelo menos para levantar minha casa.”

Severino: “Aos dezessete anos, a necessidade me levou a sair de casa pela primeira vez, porque o ganho lá era mais pouco, então, se o cara tem vontade de comprar alguma coisa, precisa se mudar, porque lá não dá pra comprar. Primeiro, fui pra São Paulo e trabalhei como ajudante de pedreiro, depois sempre viajei pra todo canto: São Paulo, Espírito Santo... Nos últimos quatro anos eu vim pra Santa Juliana-MG, mas não considero que me mudei pra cá. Eu conheci Santa Juliana-MG através do meu irmão, da minha irmã e do meu cunhado, que já moravam aqui, e escolhi vir pra cá porque é um lugar sossegado, onde não tem violência. Aqui, se o cabra quiser comprar um negocinho e se esforçar, ele trabalha e consegue, já lá no Pernambuco também consegue, mas é mais devagar.”

Maria, de início, se mostrou pesarosa por ter deixado o local em que nasceu, pois gostava de lá e não queria ficar longe dos pais, mas “o esposo a levou” para Santa Juliana-MG. A falta da família foi ainda mais difícil para ela quando teve que deixar os filhos no Pernambuco e ir trabalhar em Santa Juliana-MG. Hoje, com os filhos já perto, diz que está muito bom e que não consegue mais ficar no Pernambuco.

Maria: “Eu nunca tive interesse de sair de onde eu nasci, porque gosto de meu lugar e nunca quis me afastar de minha mãe mais meu pai, mas o meu marido veio pra cá, achou bom aqui e quis me trazer, então através dele eu vim pra Santa Juliana-MG. A primeira vez que eu vim pra cá foi em 2018 com a família e passei uns tempos aqui, só que, como meus filhos eram pequenos, não consegui trabalhar, aí a gente voltou pra lá. Eu dei meus filhos lá mais minha mãe, vim pra cá, comecei trabalhar, gostei de trabalhar e até hoje eu tô aqui. Quando dei meus filhos, comecei achar ruim e pensei “vou levar meus filhos agora mais eu” e, graças a Deus, nós estamos aqui todo mundo. Tá bom demais. A gente sempre vai lá e volta pra cá, porque não dá pra ficar lá, não, então passamos seis meses aqui e uns quatro meses lá. Eu escolhi Santa Juliana-MG porque meu esposo me trouxe pra cá e eu gostei daqui. É um lugar bom demais.”

A preocupação com os filhos deixados para trás também esteve presente na narrativa de Severino, que revelou sentir muitas saudades. Em Santa Juliana-MG

também moram sua irmã, seu cunhado e seus sobrinhos, com os quais relata se encontrar frequentemente:

Severino: “Hoje minha família é toda de boa, tem sua casinha e trabalha. Em Santa Juliana-MG, moram minha irmã, meu cunhado e meus sobrinhos, e sempre estamos juntos. Fui casado, mas me separei, tenho dois filhos que moram lá no Pernambuco. [...] Ainda não me sinto parte de Santa Juliana-MG e me sinto mais ou menos parte da comunidade de onde nasci. Sinto muita falta dos meus filhos, eles estão com 24 e 27 anos e moram lá no Pernambuco desde que nasceram.”

Ajudar os pais, abrir um negócio e construir uma casa foram alguns dos motivos que embalaram as jornadas dos entrevistados. Dizem que o salário que recebem como boia-fria em Santa Juliana-MG é bom, superior ao habitualmente pago em seus lugares de origem e até mesmo aos salários pagos para atividades urbanas, como a de professor, que foi exercida por João em Santa Juliana.

Severino: “Se não tivesse vindo para Santa Juliana-MG, estaria mais fraco de cascalho. Meu plano é fazer um dinheiro pra eu inventar um negócio pra mim lá no Pernambuco, a menos que não dê pra inventar lá. Com o dinheiro que eu arrumar, vou dar um jeitinho de levantar um negócio aqui ou lá, Deus é que sabe onde. Não posso falar qual tipo de negócio, é o segredo do negócio, esse tipo de coisa só se fala com Deus.”

Maria: “Meus pais e os pais do meu esposo são simplesinhos e os meus são doentes, então a gente que trabalha aqui é que manda uma ajuda pra lá, aí o que motiva eu a estar aqui trabalhando também é poder ajudar, eu sempre mando um troco pra ajudar no remédio, nos alimentos... e é assim, né.”

Zacarias: “A gente trabalha em roça aqui, por produção, é pra ganhar um salarinho bom, porque lá só paga o salário mínimo. Lá tem umas empresas, mas é longe de nosso lugar, de lá pra Petrolina dá 250km e em Petrolina-PE a gente até arruma emprego, só que paga salário mínimo. O que a gente faz com um salário mínimo pagando aluguel, energia, água e remédio? A gente tem que se deslocar pra um lugar que acha que vai ganhar um pouco mais e aqui em Santa Juliana-MG é o lugar certo.”

João: “Quando eu vim pra cá no ano passado, trabalhei praticamente o ano inteiro na escola e aí, quando voltei esse ano, consegui uma vaga na escola e trabalhei mais ou menos uns dois meses lá ainda. Na escola foi tudo bem, fui muito bem recebido, acredito que melhor do que na cidade em geral, pois os professores, a diretoria, todo mundo me recebeu bem. A única coisa ruim foi o salário, que foi muito baixo, mais do que na roça, onde é mais sofrido, tem o sol e tudo, mas a gente ganha mais. Então eu só ficaria na escola se fosse pelos menos dois horários, porque aí compensaria, só que eu tenho planos, tenho a esperança de passar em um concurso e trabalhar na escola mesmo.”

O salário recebido, aparentemente superior ao necessário para a reprodução imediata da própria existência, no entanto, não é coisa a ser gozada no presente,

mas preservada para o porvir. Isso fica evidenciado pelas condições de vida e moradia dos entrevistados, que são simples, sem qualquer luxo, excesso ou mesmo estrutura mínima de recreação. A impressão é de que estão comprometidos com o futuro e o presente é apenas um estágio de passagem em que há pouco a ser gozado para além do trabalho.

Esse comprometimento com o futuro parece, assim, revelar a existência de dois mundos. Por um lado, Santa Juliana-MG, que é o mundo em que se trabalha durante todo o ano. Por outro, os lugares de origem, onde, de fato, são vividos outros aspectos da vida, como o lazer, as relações familiares e a cultura em geral. Para João, o trabalho incessante encontrou uma barreira em sua fé, ele informa não trabalhar aos sábados devido à religião que pratica.

No caso de Maria, mulher casada, e de Severino, homem solteiro, a preocupação com o trabalho doméstico se faz presente, o que não se verifica nas falas de João e Zacarias, homens casados com mulheres que também são boias-frias. Isso pode sugerir que as mulheres boias-frias têm ainda menos tempo para viverem outros aspectos de suas vidas, na medida em que enfrentam jornadas de trabalho duplas – possivelmente não compartilhadas com seus companheiros, o que já vinha sendo apontado por Silva (1999).

Severino: “no meu tempo livre é colchão! Só do trabalho pra cama. [...] Levanto, trabalho, como, deito. Quando chego do trabalho, a primeira coisa que faço é lavar a roupa, depois fazer a comida, ajeitar a marmita e o ninho, dormir e ir pro serviço de novo. Lá no Pernambuco, eu trabalhava de segunda a sexta, mas aqui não tem dia certo. Na hora que aparecer serviço e me chamarem, eu vou.”

Zacarias: “É muito difícil eu frequentar festas aqui, mas quando teve os festejos daqui nós fomos algumas noites. Sair pra ir em baile e nas casas de festa não sou muito chegado, porque que as vezes dá bagunça, dá briga, então eu gosto mais de ficar em casa de boa, até porque a gente trabalha muito e o prazo para descansar é pouco, porque trabalho de roça é cansativo, né?! Só quem trabalha sabe como é, o serviço é pesado e não tem muito tempo livre... Eu gosto de curtir e, se tivesse tempo, até ia, mas o tempo é curto, você trabalha durante a semana, a semana passa rápido, a noite passa rápido, a gente levanta cedo pra retornar ao serviço e é assim a vida.”

Maria: “Aqui em Santa Juliana-MG eu não frequento festas, porque, como eu trabalho e chego em casa mais ou menos umas 17h00m/17h30m, vou direto fazer janta, dar uma limpada na casa, lavar uma roupa... Meu filho também me ajuda, né. Chega final de semana é a mesma coisa, vou trabalhar até no sábado. No domingo, o tempo é mais pra descanso e dar uma faxina na casa. Aqui em Santa Juliana-MG é só trabalho mesmo, gosto de curtir só quando chego lá em meu lugar e lá eu aproveito, pois aqui tenho tempo não.”

João: "Hoje em dia, há pouco tempo livre. Quando a safra está no pico, é serviço todo dia, nunca para, a não ser que a pessoa resolva tirar algum dia para resolver algum problema, ir no médico, dentista, ou então se não tiver se sentindo muito legal, então vai no médico fazer uma consulta. Eu não trabalho no sábado por causa da minha religião, mas meus amigos que não são da mesma religião trabalham de domingo a domingo, a menos que tenham alguma folga ou quando chove, como costuma acontecer em novembro."

O fato de estarem comprometidos com o trabalho em tempo integral, na busca por um futuro diferente, evidencia que os entrevistados foram afastados de suas práticas recreativas, sociais e culturais, sobretudo devido à falta de tempo. Emergiram nas narrativas dos entrevistados alguns segmentos da vida que foram abandonados e substituídos pelo trabalho como único aspecto a ser vivido.

João vai menos aos eventos da igreja, ao futebol e quase não vê mais os amigos. Maria não vai à casa das irmãs, não joga mais futebol e não passa os finais de semana fora de casa a passeio, como faz quando retorna à sua cidade natal. Zacarias não participa mais do coral da igreja, tampouco joga futebol. Severino, por sua vez, não vai mais às festas de cavalo às quais ia regularmente.

João: "Hoje em dia, os únicos eventos sociais que frequento são os da igreja, quando tem. O futebol é a única atividade em grupo da qual participo atualmente. Jogo umas duas vezes na semana, mas quando tem muito serviço fico mais cansado e, por conta do cansaço, vou só uma vez na semana [...] lá no interior do Maranhão eu saia para vários lugares, ia pescar ou visitar amigos e parentes. Até mesmo os eventos da igreja eram mais frequentes do que em Santa Juliana-MG, já que a correria é maior aqui. A maioria dos amigos que fiz em Santa Juliana-MG são os que encontrei na igreja e, fora de lá, tenho poucos amigos, mas quase não vou na casa deles. Na verdade, por causa do trabalho, quase não saio de casa e, quando estou mais descansado, saio com a minha esposa para ir à praça e comer algo."

Maria: "No tempo livre, eu gosto de ficar em casa, assistir filme mais meus meninos no telefone. Às vezes, eu gosto de dar uma voltinha no centro pra espalhafacer. Já no Pernambuco, gosto de visitar minhas irmãs, de passear... lá tem uma barragem bem grande e no final de semana o pessoal vai pra lá e eu gosto de ir mais meu esposo e meus filhos pra tomar um banho, comer um peixinho frito, tomar um refrigerante. Tem uma chácara lá também que às vezes a gente vai tomar um banho de piscina. É só curtir mesmo a família e quando vou pra lá não trabalho, nem tem em que trabalhar, porque lá em nosso lugarzinho só tem serviço de prefeitura. [...] em geral, o que eu fazia lá eu faço aqui também. Eu só não joguei mais bola, porque eu não tenho tempo, e também não saio pra canto nenhum. Mas a vivência é a mesma, gosto de música, tanto que eu trabalho com o telefone no bolso tocando."

Zacarias: "Eu não faço atividades em grupo atualmente, não tive mais tempo pro futebol e pro coral. Coral é bom porque é na igreja e a gente vai

ouvir a palavra de Deus, é bom demais. Mesmo gostando de frequentar a missa, não vamos direto, mas, quando nós tá bem descansado, a gente fala “vamos na missa, ouvir a palavra de Deus”, então nós vai naquela igreja lá do centro, nunca fui nessa aqui de cima e nunca procurei o coral aqui porque não deu tempo.”

Severino, que não pode mais frequentar as festas de cavalo que frequentava onde morava, acrescentou a dimensão econômica como motivo de afastamento de uma das bases materiais de sua cultura materializado na culinária. Disse que, em Santa Juliana-MG, não come mais charque, pois os ouvidos até doem ao ouvir o preço, mas quando volta pro Pernambuco, no final do ano, sempre come um pedacinho.

Os relatos daqueles que trabalharam em outros lugares antes de se mudarem para Santa Juliana-MG dão conta de que Santa Juliana-MG é um lugar melhor do que os outros, seja pelos salários que são pagos e pela forma do trabalho ou, ainda, pela tranquilidade do lugar e pelas relações sociais. Zacarias e Severino enfatizaram que, se tivessem conhecido Santa Juliana-MG antes, sequer teriam morado em outros lugares antes de irem para lá.

Zacarias: “Antes de vir pra Santa Juliana-MG, eu viajei muito, andei por São Paulo, pelo Matogrosso, morei em outras cidades aqui em Minas Gerais, Ituiutaba e no Prata. Nesses lugares, eu trabalhava no corte de cana, em algodoeiro, em barracão de soja, era isso o serviço... Em São Paulo, trabalhei fazendo montagem de feira de evento em pavilhão. A primeira vez que eu saí de casa foi em 2003. Eu saí, aí fiquei três anos fora de casa e pra mim era bom, porque eu era inocente e não tinha muita experiência no mundo, né?! Eu morava com meus tios, mas nesses três anos não arrumei nada, do jeito que fui de casa eu voltei pra casa, só com a roupa do corpo. Eu não tinha interesse por nada, estava só curtindo mesmo a vida, trabalhando e vivendo lá com os meus tios. Depois que voltei, não quis mais ir pra lá, já era mais conhecido esses lados de Minas e foi daí que eu fui pegando experiência dos trabalhos, então descobri essa cidade aqui que, se na primeira vez que eu saí eu soubesse que existia, tinha vindo logo pra cá. Perdi muito tempo fora, noutros lugar. Aqui em Santa Juliana, pra mim, foi o melhor lugar, aqui é bom demais, bom de criar família, sossegado.”

Severino: “Antes, nos tempos que andei pra fora, eu deveria ter vindo pra cá, como minha irmã que veio há dezoito anos e, sempre que me chamava, eu respondia “vou nada”. Mas se eu tivesse vindo no tempo que ela veio pra aqui... Se eu soubesse que em Santa Juliana-MG era bom, nem teria ido para os outros cantos que fui, tinha vindo era pra cá antes, homem. Pra mim aqui é o paraíso. Também gostei das pessoas, porque são tudo gente boa, ao menos por onde eu passo e vou conversando. Sempre tem gente mais diferente um do outro, né? Porque todo mundo não é igual, mas gostei do povo.”

Nos relatos dos boias-frias de Santa Juliana, apenas um dos entrevistados

revelou ter vivenciado situações de discriminação, relatando se sentir um forasteiro na cidade e ter sofrido xenofobia, inclusive por parte de outros migrantes boias-frias que, por estarem em Santa Juliana-MG há mais tempo, se sentem como “de lá”. Coincidemente, ou não, o único relato que se sobressai em relação aos demais nesse tocante é do entrevistado que assumiu um posto de trabalho urbano e que, por isso, pode ter se integrado à dinâmica urbana em medida superior aos demais.

João: “Ainda não me adaptei totalmente a Santa Juliana-MG e me sinto um forasteiro aqui, mas quando vou para o Maranhão me sinto em casa, pois é trabalho o ano inteiro aqui e férias lá no fim do ano, então no pouco tempo que tô lá volto à rotina normal, vou pescar, vou na casa dos amigos, vou pra rua. Eu acredito que, por ser de outro lugar, sofri um pouco de xenofobia ao me mudar para Santa Juliana-MG, pois é só falar que é do Maranhão e o pessoal começa a olhar diferente, o que me deixa um pouco triste. Sempre escuto piadinhas, mas não comigo, muitas vezes entre amigos. Se há confusão, sempre dizem que são os maranhenses; se há algo errado, sempre dizem que são os maranhenses, os baianos ou o pessoal do Nordeste. A maior parte do preconceito vem das pessoas daqui, mesmo 90% das pessoas sendo de fora, seja da Bahia, Maranhão, Alagoas etc. Há muitas pessoas do Maranhão que moram aqui há anos e se sentem como daqui, pois se adaptaram, até mesmo o sotaque, e dessas pessoas também senti preconceito.”

O preconceito que João relata ter sofrido por outras pessoas provenientes do mesmo estado que ele, mas que, por estarem em Santa Juliana-MG há mais tempo e terem se adaptado — perdendo inclusive o sotaque —, se sentem como os nativos, revela uma nuance bastante sutil do fenômeno colonial. Nessa dinâmica, alguém, que é o “outro”, se adapta a um dado contexto para se igualar ao referencial, o que faz justamente à custa da oposição a esse “outro” que busca deixar de ser — então materializado em outros corpos.

O entrevistado destacou que alguns migrantes mais antigos perdem o sotaque e se sentem “daqui”, praticando preconceito contra os migrantes mais novos, o que é revelador, ao menos isoladamente, de um processo de que pode ser interpretado a partir da categoria colonialidade interna. Tal apontamento revela a homogeneização cultural por meio da língua, na medida em que

[...] o retomo ao berço natalício e a valorização da língua materna como fluxo de sentido em que se concretizou a nossa primeira abertura ao mundo, como leite em que se decantam as memórias de que se faz a nossa identidade, como fonte de que nos alimentamos no nosso encontro com os outros em outras tantas fontes ou nascentes e outros tantos rios de tradições culturais diferentes. É na língua materna que o homem começa por se compreender e por se identificar, é na língua materna que o homem se capta, antes de mais, no seu enraizamento corpóreo e afectivo num

mundo cultural e histórico, é no seio da língua materna que se percebe o sentido pleno do diálogo como jogo enquanto troca de experiências e memórias, sendo também através da língua materna que o homem resiste à uniformização cultural que, em tempos de globalização, se afirma como uma uniformização idiomática (André, 2005, p. 45).

Esse tipo de interação dá conta das formas sofisticadas pelas quais a colonialidade se dissipa nas relações sociais. O “outro”, hierarquizado e inferiorizado, nem sempre é, de fato, um “outro”, com marcadores diferenciais visíveis ou reais, pode ser um “eu” ao qual se pretende fazer oposição. Dentro desse cenário, a categoria colonialidade interna (Gonnet, 2022) pode assumir um interessante papel ao acrescentar uma possibilidade analítica ao fenômeno colonial com enfoque na dominação e exploração entre semelhantes, mobilizados pela estrutura colonial para a reprodução da colonialidade.

É de se reparar que, no fato apontado por João, a colonialidade interna vai além da mobilização de sudestinos, já colonizados por estarem na periferia do mundo, para reproduzirem os mecanismos coloniais em prejuízo de migrantes do nordeste. O relato revela uma nuance ainda mais aprofundada do fenômeno colonial, na qual migrantes do nordeste, ao se depararem com sudestinos mobilizados para a reprodução da estrutura colonial, são, também, colocados a serviço da colonialidade interna contra outros migrantes do nordeste.

Também chama atenção na fala de João o fato de serem atribuídas aos “maranhenses, baianos ou o pessoal do nordeste” as confusões e as coisas erradas ocorridas na cidade de Santa Juliana-MG, o que é estendido indistintamente às pessoas do grupo. Outras narrativas, a despeito de não terem feito menção explícita à questão, pareceram querer se desvencilhar desse estigma, enfatizando a não participação em festas, os hábitos caseiros e o sossego, mesmo em momentos nos quais se falava sobre outras questões.

Severino: “Meu dia-a-dia é trabalhando de boa, não tem ignorância ou violência, sou sossegado. [...] Eu não gosto de festa, não vivo em festa, não vivo de farra. Só do serviço pra casa. Não vou a festas, pois nunca gostei de festa. A festa que eu ia era a festa de cavalo que fazia mais a galera, mas nem desse tipo eu vou mais e Deus que me defenda de sair de casa pra entrar nessas muvuças de festa. Não dou conta, não, tenho medo de estar numa festa e vir um cabra doido, desmantelado, e arrumar confusão, então ficar em casa é melhor.”

Zacarias: “Sair pra ir em baile e nas casas de festa não sou muito chegado, porque que as vezes dá bagunça, dá briga, então eu gosto mais de ficar em casa de boa”

Os outros entrevistados não relataram qualquer forma de discriminação, inclusive suas narrativas demonstram bastante empolgação em relação à receptividade da população local.

Severino: “Que eu tenha percebido, não sofri preconceitos ao me mudar para Santa Juliana-MG. Eu achei Santa Juliana-MG bom, porque quando você passa por alguém, esse alguém passa por você e diz “Ôh, fulano, bom?” e você responde “bom”. Já na região de lá, muita gente que é nascida e criada junto, passa e vira a cara, finge que nunca nem viu, mas aqui todo mundo passa por todo mundo e fala. Nos outros lugares que passei não era assim, não. A pessoa passa e finge que nunca nem viu, mesmo o próprio peão, que mora junto com a pessoa dentro do mesmo barraco, na semana que troca de roupa faz que nem viu a pessoa. Aqui achei bom demais. Aqui todo mundo trata todo mundo igual e não tem diferença. Tu vai numa loja comprar qualquer objeto e pensa “que pessoal alegre com tudo, com você”. Se você passa por uma mulher, ela fala; se passa por um homem, ele fala. Mesmo que não conheçam você, falam “como é que tá, tudo bom?”.“

Zacarias: “Me sinto parte da comunidade de Santa Juliana-MG e, se eu tivesse condições, queria comprar uma casinha aqui, mas aqui é caro, viu, não é pra qualquer um. Se a gente meter a cara e disser “eu vou comprar”, até compra, só que é salgado o preço das casas. [...] Não sofri preconceito ao me mudar e, graças a Deus, fui bem recebido e tenho muita amizade já. Os colegas me respeitam, eu também respeito, porque em primeiro lugar é o respeito. A gente tem que respeitar as pessoas pra ser respeitado, quem é que não gosta de um respeito? Gosto daqui, já tenho muita amizade aqui, graças a Deus, então as portas são abertas pra mim, pra minha esposa e já abriu para o meu filho, que começou a trabalhar também.”

Maria: “Eu já me sinto parte da comunidade de Santa Juliana-MG e tenho bastante amizade aqui que eu gosto muito. Se não fossem meus pais que moram lá no Pernambuco, eu vinha embora pra cá e não ia mais pra lá. [...] Não sofri preconceitos ao mudar, nem com o pessoal de fora e nem com o daqui. Aqui foi um lugar de muitas oportunidades, graças a Deus. Se eu não tivesse mudado pra Santa Juliana-MG, minha vida não ia ser muito boa, porque ia estar parada, não ia estar trabalhando.”

À exceção de João, que ocupou um posto de trabalho urbano e relatou ter sofrido xenofobia, não foram relatadas pelos entrevistados práticas de atividades em grupo ou situações de compartilhamento com os demais grupos sociais de Santa Juliana-MG, o que pode sugerir que a segregação urbana não permite que se chegue sequer à vertente informativa para concretização de um diálogo intercultural — quiçá à etapa de crítica e transformadora, na qual a colonialidade interna poderia se opor à construção desse diálogo.

Se é verdade que o fato de a maioria dos entrevistados não terem relatado vivências relacionadas à colonialidade interna em Santa Juliana-MG não significar

que essas situações não ocorreram, não é menos verdade que a proposta do estudo é pensar a questão a partir das narrativas dos boias-frias. O problema de pesquisa não é necessariamente investigar a existência ou não de colonialidade interna no cenário investigado, mas saber se ela está presente nas histórias orais dos sujeitos desse contexto.

O único entrevistado que relatou se sentir discriminado foi, também, o único a relatar ter sido inserido em um contexto no qual a interação constante com outros grupos é pressuposta, o que pode sugerir que a integração à cidade venha acompanhado dessas tensões.

Com isso, os dados obtidos permitiram concluir que, em alguma medida, as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais (vide relato de xenofobia, tanto da população local, mas, especialmente, de outros migrantes boias-frias há mais tempo no lugar) e, ainda, que há óbices à construção do diálogo intercultural (vide ausência de espaços e momentos de convivência).

Em contraponto, a contratação de João como professor parece ser uma interessante semente para se pensar um diálogo intercultural, uma vez que, conforme visto anteriormente, contribui para uma formação mais plural e para a construção de referências sobre outras culturas naquele lugar. João, inclusive relata que seus alunos ficavam admirados com sua presença, já que ele parecia jovem.

Não foram relatadas situações de vergonha, desconforto ou medo que inibissem as manifestações culturais dos migrantes, à exceção da homogeneização da forma de expressão da linguagem. À dinâmica de trabalho foi atribuída grande parte das mudanças nos hábitos e supressão das possibilidades recreativas, sociais e culturais dos migrantes, inclusive em relação àquele que teve maior contato com o meio urbano ao atuar como professor. Isso se verifica nos relatos segundo os quais o cansaço e a rotina impedem a recreação, as práticas esportivas, as atividades em grupo e eventos sociais, além dos *hobbies* dos migrantes.

Com isso, a partir das falas dos entrevistados, é possível verificar uma trama complexa que ora atrela o afastamento de suas expressões culturais a possíveis manifestações de colonialidade interna, ora ao ritmo do trabalho, que obriga esses sujeitos a venderem muito de seu tempo e se afastarem de suas práticas, o que se vincula à colonialidade global por meio do sistema capitalista de produção.

Embora a maioria dos entrevistados não tenha relatado qualquer situação de

tensão por ser migrante, há, nas narrativas, informações sobre a ocorrência de xenofobia e, ainda, sobre a existência de migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG que se afastam de seu modo de falar pela possibilidade de se integrar ao grupo dominante, passando, também, a dominar. Isso revela, ainda que discretamente, uma forma específica de homogeneização, que é um mecanismo colonial ao qual, nesse cenário, a categoria colonialidade interna pode agregar possibilidades explicativas.

No geral, fica evidente que a dinâmica colonial é complexa e heterogênea em todos os aspectos. Não há relações que possam ser explicadas a partir de apenas uma ou outra categoria, sendo que cada uma delas fornece uma possibilidade explicativa e o manejo conjunto delas é o que permite visualizar a grandeza da realidade. Essa realidade, como se viu, é composta de aspectos negativos, mas também positivos, como a semente de um diálogo intercultural que germina na contratação de um professor forasteiro para ensinar às crianças, ainda que indiretamente, o valor da diferença.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se propôs a investigar se as histórias orais dos migrantes boias-frias em Santa Juliana revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural. O marco decolonial foi utilizado como método a partir do qual foram mobilizadas as categorias de análise necessárias ao enfrentamento do problema.

Para tanto, foram tensionados, por meio de revisão bibliográfica, os principais alicerces conceituais da teoria decolonial, o que possibilitou compreender que, a despeito do rompimento com o colonialismo formal, os países periféricos ainda são dominados e explorados por meio da colonialidade, que se manifesta de diversas formas. As reflexões sobre o conceito de colonialidade interna, a seu turno, levaram à conclusão de que a colonialidade pode se manifestar por meio da mobilização de sujeitos também colonizados para reproduzirem os mecanismos de dominação e exploração coloniais.

Ademais, as condições estruturais em que se deu o fenômeno da regionalização no Brasil dão conta de que as divisões geográficas não são estanques e servem a diversos propósitos. Nesse cenário, à região Nordeste, ou aos nordestes, vêm sendo atribuídos estereótipos e generalizações por meio dos quais os sujeitos oriundos dessa região são discriminados e inferiorizados em suas experiências migratórias para outras regiões do País.

Essa questão, em alguma medida, pode ser encarada como um problema de colonialidade interna, como uma categoria analítica que revela nuances mais sutis do fenômeno colonial já que se estabelece entre grupos que compartilham uma identidade comum, dentro dos quais uma parcela reproduz a colonialidade em prejuízo da outra. Os mecanismos coloniais, por meio dos quais os diversos grupos são hierarquizados, atuam no sentido de impossibilitar que eles se conheçam e, mais além, que criem fluxos de trocas recíprocas baseadas no reconhecimento mútuo entre as culturas, o que impede o estreitamento de vínculos valorativos.

Esse óbice causado pela colonialidade à materialização de um diálogo intercultural, a seu turno, impede a criação de valores coletivos oriundos dessas trocas. Isso atenta diretamente contra a construção de uma concepção de dignidade que possa ser universalizada sem incorrer no erro que historicamente vem sendo cometido pelos discursos dominantes que invisibilizam as lutas sociais de grupos

marginalizados e prioriza a ideia de dignidade construída pelas e para as elites globais.

À míngua de espaços de compartilhamento onde os grupos e indivíduos possam conhecer uns aos outros em profundidade, é mais improvável a construção de um universalismo de baixo para cima que legitime os direitos humanos em uma perspectiva decolonial, como vetor máximo valorativo da humanidade criado a partir de um consenso global em torno da ideia de dignidade das pessoas. Para tanto, o desafio é justamente que as diversas culturas se conheçam e se relacionem, e que, dessa interação, emerja uma noção de dignidade humana que seja legitimamente universalizável.

Os boias-frias compõem um contingente heterogêneo de trabalhadores cujo surgimento se deve, em boa parte, à modernização/industrialização da agricultura, à concentração fundiária e a mecanismos legais/institucionais que expulsaram antigos colonos e posseiros do campo. Nas cidades, esse grupo passa a ser submetido a um trabalho irregular que o coloca em situação de vulnerabilidade, além do que, ao se depararem com outras cosmovisões dominantes, ainda que também colonizadas, e se afastarem dos seus valores como pessoas do campo, esses trabalhadores, teoricamente, se distanciam de suas expressões culturais.

Alguns desses trabalhadores, oriundos sobretudo dos estados da região Nordeste e do Vale do Jequitinhonha, migraram para a cidade de Santa Juliana-MG e, a partir das entrevistas de quatro deles (João, Maria, Zacarias e Severino), por meio das técnicas de história oral temática, foi possível inferir que, em alguma medida, essas histórias orais revelam a existência de colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural. Apenas um dos relatos sustentou a conclusão mencionada, sendo que os demais não demonstraram qualquer discriminação ou situação que pudesse se enquadrar na categoria proposta.

Com isso, foi levantada a possibilidade de que a ausência de relatos ligados à ideia de colonialidade interna nas narrativas dos outros três entrevistados esteja ligada à falta de compartilhamento de espaços com outros grupos sociais, já que a segregação urbana é um dos problemas aos quais a literatura aponta estarem submetidos os boias-frias — o que é um empecilho à primeira fase do estabelecimento de um diálogo intercultural: conhecer uns aos outros. O único entrevistado que relatou ter sofrido situações de xenofobia e testemunhado a

homogeneização na forma de expressão da linguagem foi justamente aquele que ocupou, por algum tempo, um posto de trabalho urbano.

Os demais entrevistados, por sua vez, não relataram o desempenho de atividades em grupo ou quaisquer outras formas de interação social que pudessem pressupor o estabelecimento de laços duradouros com outros grupos sociais de Santa Juliana-MG. Além disso, seus relatos dão conta de que o afastamento de suas manifestações culturais está ligado à dinâmica de trabalho, atrelada ao modelo global de produção capitalista, e não à possível colonialidade interna presente em uma eventual interação com outros grupos sociais.

Com isso, a investigação apontou para uma resposta afirmativa ao problema apresentado, eis que, ainda que discretamente e dada a abordagem qualitativa da pesquisa, foi possível verificar que há colonialidade interna na interação com os demais grupos sociais, manifestada no óbice ao diálogo intercultural. No entanto, a pesquisa tem limitações materiais, procedimentais e legais que devem ser apontadas para aprimorar a interpretação dos resultados.

Do ponto de vista material é de se destacar que o fato de terem sido entrevistadas apenas quatro pessoas prejudica a descoberta de mais especificidades do grupo investigado e, ainda, a construção de outros recortes que levassem a uma divisão mais deliberada dos marcadores de raça e gênero. Ainda, a ausência de uma etapa exploratória mais ampla, por meio da observação do cotidiano dos participantes e de uma maior imersão em suas histórias, pode comprometer a contextualização dos dados obtidos.

Os procedimentos adotados foram escolhidos de forma a prestigiar, na maior medida possível, uma análise holística do problema proposto, respeitadas as limitações éticas e materiais. Nesse sentido, por limitações éticas, não houve busca ativa por participantes na pesquisa, mas apenas transmissão de um convite por terceiros, a fim de que os interessados entrassem em contato, o que pode gerar ruídos. Além disso, o curto prazo para desenvolvimento da pesquisa foi um limitador em relação ao incremento de uma etapa exploratória ou de encontros coletivos.

Por outro lado, pensar em mais ocasiões para a coleta de dados implica em demandar mais tempo dos participantes. Todavia, como mencionado anteriormente, a falta de tempo ocasionada pela dedicação integral ao trabalho pode contribuir para o afastamento dessas pessoas de suas expressões culturais, de modo que, ao proceder em outra direção, a pesquisa poderia reforçar justamente o problema que

se propõe a investigar.

Essas pessoas dispõem de pouquíssimo tempo livre, de modo que, ao mobilizar uma ou duas horas de suas semanas, talvez se esteja retirando o único e valioso momento de descanso. Assim, as escolhas metodológicas também devem sopesar esses aspectos, interferindo o mínimo possível, dentro do necessário para a produção de resultados satisfatórios, na rotina dos participantes.

Além disso, do ponto de vista de estrutura do trabalho, a própria dinâmica desenhada pelo programa de mestrado obstou que as narrativas estivessem entremeadas ao longo do trabalho, como pretendido inicialmente. Com isso, as entrevistas foram realizadas por último e, topograficamente, também foram inseridas por último na dissertação. Se por um lado, isso dá cadênci a ao raciocínio desenvolvido; por outro, pretere o que é mais essencial.

O trabalho, no entanto, não está e nem se pretende acabado, decolonialidade não é uma linha de chegada, mas uma prática cotidiana que se renova, inclusive, nos desacertos. Em outros estudos, a questão cultural dos migrantes boias-frias poderá ser abordada, para além do aprofundamento metodológico do enfoque adotado neste estudo, a partir de outros aspectos, tais como: a) investigar se há espaços de compartilhamento que possibilitem o reconhecimento mútuo entre esse e os demais grupos sociais, o que seria um dos pressupostos para o diálogo intercultural; b) observar se o nível de integração à dinâmica urbana, por meio de práticas coletivas, está ligado à manutenção de relações de dominação e exploração colonial; c) aferir em que medida a dinâmica de trabalho contribui para o afastamento desse grupo de suas expressões culturais por contribuir para a supressão dos outros segmentos da vida em detrimento da rotina laboral.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ANDRÉ, João Maria. Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural. **História das Ideias**, Coimbra, v. 25, 2004. Disponível em: <https://ap1.sib.uc.pt/handle/10316.2/90649?offset=440>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- BARACCHINI, André Pinto; ZALEWSKI, Charlon Luis; MENEZES, Samira Birck de. Direitos Humanos no Diálogo Intercultural: um debate necessário. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 2, n. 3, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/6802>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.5902/198136946802>
- BARATTO, Márcia. **Direitos humanos e diálogo intercultural**: possibilidades e Limites. Orientador: Andrei Koerner. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/469848>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- BARTOLINO, Margherita. El dialogo intercultural para superar el choque entre civilizaciones. **Universitas**: Revista de Filosofía, Derecho y Política, Madrid, n. 22, p. 32-50, jul. 2015. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/view/2688/1471>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- BERNARDES, Denis de Mendonça. Notas sobre a formação social do Nordeste. **Lua Nova**: revista de cultura e política, n. 71, p. 41-80, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/sqrVzP6vcvNqvzr4frCnKnC/?format=pdf>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452007000200003>
- BERNER, Vanessa Oliveira Batista; ALMEIDA, Plínio Régis Baima de. Não somos "nordestinados": colonialismo, colonialidade interna e a ocultação do processo de desigualdade regional no Brasil. **Suffragium**: revista do Tribunal Regional Eleitoral do Ceará, v. 12, n. 20, 2023. Disponível em: <https://suffragium.tre-ce.jus.br/suffragium/article/view/122>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.53616/suffragium.v12i20.122>
- BOECHAT, Cássio Arruda. A questão agrária em São Paulo: debate sobre o fim do colonato e o surgimento do boia-fria na agricultura paulista. **Geousp**: Espaço e Tempo, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 203-225, ago. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/146559>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2020.146559>

BORGES, Patrícia Vaz. **Decolonialidade, contracolonização e transgressão nas metáforas de Ailton Krenak.** Orientador: Carlos Antônio Magalhães Guedelha. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9608>. Acesso em: 31 jan. 2025.

BORGES, Patrícia Vaz; GUEDELHA, Carlos Antônio Magalhães. Começo - meio - começo: a circularidade literária e afrodiáspera de Nêgo Bispo. **O Eixo e a Roda:** Revista de Literatura Brasileira, Belo Horizonte, v. 32, n. 4, p. 278-295, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/52235. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.17851/2358-9787.32.4.278-295>

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 19, n. 1, 2014, p. 201-230. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548/2954>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>

BRINGEL, Breno; LEONE, Miguel. La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965). **Maná**, v. 27, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/J99XwxhmpJxXw7r7XSsJwQr/#ModalTutors>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a204>

BROIETTI, Marcos Henrique. Os assalariados rurais temporários em tempos de globalização. **Revista Faz Ciência**, v. 5, n. 1, p. 147-157, 2000. DOI: 10.48075/rfc.v5i1.7687. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/view/7687>. Acesso em: 31 jan. 2025.

CAMPOS, Marta. **Colonialismo cultural interno:** o caso do Nordeste. Fortaleza: [s. n.], 1986.

CARDIN, Valéria Silva Galdino; SILVA, Flávia Francielle da. Dos direitos culturais e dos direitos humanos: da estigmatização do refugiado à construção do diálogo intercultural. **Revista Brasileira de Direito Internacional**, Florianópolis, Brasil, v. 2, n. 2, p. 78-99, 2017. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/direitointernacional/article/view/1649>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2526-0219/2016.v2i2.1649>

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje:** problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. (Coleção Campus Virtual) Disponível em: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/marix.html. Acesso em: 23 jun. 2024.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. **Pensamento descolonial e Teoria Crítica dos Direitos Humanos na América Latina:** um diálogo a partir da obra de Joaquín

Herrera Flores. Orientadora: Fernanda Frizzo Bragato. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013. Disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/3003>. Acesso em: 31 jan. 2025.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CESARINO, Letícia. Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **Ilha**: Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 73-105, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n2p73>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p73>

CORDEIRO, Albert Alan de Sousa. História oral, decolonialidade e educação: reflexões a partir de uma pesquisa na Amazônia. **Revista de Educação Interritórios**, Caruaru, v. 9, n. 18, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/interritorios/article/view/258818>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258818>

COSTA, Maria Cristina Silva. Entre o rural e o urbano: construção de tempo e espaço entre trabalhadores rurais temporários. **Travessia**: revista do migrante, [S. I.], v. 6, n. 15, p. 5-7, 1993. Disponível em: <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/338>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.48213/travessia.i15.338>

D'INCÃO, Maria Conceição. **Qualé a questão do bóia-fria?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Espirales**, v. 5, n. 1, p. 174-193, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686>. Acesso em: 31 jan. 2025.

DUTRA, Mara Vanessa; ALMEIDA, Maria Inês; TOMICH, Morena. Um banquete intercultural. **Tabebuia**, v. 1, 2009. Disponível em: periodicos.letras.ufmg.br/index.php/tabebeuia/search/titles?searchPage=3. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.17851/2175-0998.1.0.14-33>

FERRANTE, Vera Lucia Silveira Botta; DUVAL, Henrique Carmona; ALY JUNIOR, Osvaldo. Da usina ao assentamento: as lutas dos boias frias no século XX entre invisibilidades e releituras. **Araucaria**: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, v. 24, n. 51, 2022. p. 455-472. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/21350>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2022.i51.20>

FLORES, Joaquín Herrera. **A re(invenção) dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Nossa América Ladina:** o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez. Orientador: Victor Coutinho Lage. 2021. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciência Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/33728>. Acesso em: 31 jan. 2025.

FRANÇA, Fagner Torres de. Metodologias decoloniais: um museu de grandes novidades? **Cadernos de Estudos Culturais - Despoéticas, despolíticas, desobediências**, v. 2, n. 24, p. 77-88, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/11699>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.55028/cesc.v2i24.11699>

FREYRE, Gilberto. **O manifesto regionalista.** 7. ed. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1996.

FREITAS, Sonia Maria de. **História oral:** possibilidades e procedimentos. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2006.

GALHARDO, Soledad. Os conterrâneos nordestinos na metrópole de São Paulo: seus símbolos, sua memória e seus mitos. **Extraprensa**, v. 1, n. 1, p. 14-23, 2007. Disponível em: <https://www.cult.ufba.br/enecult2007/SoledadGalhardo.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2007.74358>

GERVÁSIO, Ana Laura Marques; BARROS, Eloá Leão Monteiro de; LISBÔA, Natália de Souza. Repensar os Direitos Humanos a partir da crítica decolonial: situando discursos possíveis e caminhos realistas pelas lutas sociais. **InSURgênciA: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 9, n. 1, p. 271-292, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/45417>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: [10.26512/revistainsurgencia.v9i1.45417](https://doi.org/10.26512/revistainsurgencia.v9i1.45417)

GONÇALVES, Daniel Evangelho. A metodologia da história oral na construção de novas análises dos fluxos migratórios: ressignificando o papel das mulheres. **Encontro Internacional História & Parceria**. 2. ed. 2019, Rio de Janeiro. [...]. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias2019.rj.anpuh.org/anais/trabalhos/apresentacaoemst>. Acesso em: 31 jan. 2025.

GONNET, Juan Pablo. Una propuesta de reconceptualización del colonialismo interno. em: TORRES, Esteban; DOMINGUES, José Maurício (ed.). **Nuevos actores y cambio social en América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2022. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/175681>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88cbs.16>

GUIMARAES, Luis Sergio; BRITO, Sebastiana Rodrigues. **De camponesa a bóia-fria:** transformações do trabalho feminino. Rio de Janeiro: IBGE, Textos para Discussão, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na "América Latina". Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HOGEMANN, Edna Raquel. Descolonizando os direitos humanos: abordagens contemporâneas à luz do pensamento de Aníbal Quijano. **Revista Direitos Humanos & Sociedade**, PPGD UNESC, v. 6, n. 1, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unesc.net/ojs/index.php/dirhumanos/article/view/8646>. Acesso em: 31 jan. 2025.

JUNGES, Ionathan; LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e pensamento descolonial**: denunciando os limites da racionalidade moderna. Revista Direito UNIFACS - Debate Virtual, n. 283, 2024. Disponível em: <https://revistas.unifacs.br/index.php/redu/issue/view/398>. Acesso em: 31 jan. 2025.

LISBÔA, Natália de Souza; PRATES, Lucas de Souza; Gervásio, Ana Laura Marques. As lutas por direitos a partir das epistemologias do sul e as potencialidades do novo constitucionalismo latino-americano. **Ratio Juris**, v. 17, n. 340, p. 27-52, 2022. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5857/585773978002/html/>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.24142/raju.v17n34a2>

LOCH, Andriw de Souza; FAGUNDES, Lucas Machado. Crítica das dimensões modernas: a historicidade dos direitos humanos desde o giro descolonial nuestroamericano. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, 2019, p. 2736-2775. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/45687>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/45687>

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.). **Tejiendo de otro modo**: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad Del Cauca, 2014, p. 57-75.

MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. História oral e Migrações do Nordeste para o Sudeste: Um estudo sobre a produção brasileira. **História Oral**, v. 26, n. 1, p. 77-107, 2023. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1302>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.51880/ho.v26i1.1302>

MARCONDES, Nilsen Aparecida Vieira; BRISOLA, Elisa Maria Andrade. Análise por triangulação de métodos: um referencial para pesquisas qualitativas. **Revista Univap**, v. 20, n. 35, 2014. Disponível em: <https://revista.univap.br/index.php/revistaunivap/article/view/228>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.18066/revunivap.v20i35.228>

MARTINS, Paulo Henrique; BENZAQUEN, Júlia Figueiredo. Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. **Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, v. 2, n. 11, p. 10-31, 2018. Disponível em: <https://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais/article/view/1882>. Acesso em: 31 jan. 2025.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MELLO, Maria Conceição D'incão e. **O bóia fria**: acumulação e miséria. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MONTEIRO, Michelle Alves; SQUEFF, Tatiana Cardoso. Para além de uma crítica aos direitos humanos: a interculturalidade como alternativa. Hindu: **Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, v. 7, n. 1, ago. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/hindu/article/view/6021>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.18542/hindu.v7i1.6021>

MUNSBERG, João Alberto Steffen; FUCHS, Henri Luiz; SILVA, Gilberto Ferreira da. Pensando a educação desde o nosso lugar: por uma metodologia decolonial. **VII CONEDU**, Anais [...], 2017. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2021/TRABALHO_EV151_MD1_S_A105_ID1921_22072021155817.pdf. Acesso em: 31 jan. 2025.

OLIVEIRA, Ana Maria Soares de. **Reordenamento territorial e produtivo do agronegócio canavieiro no Brasil e os desdobramentos para o trabalho**. Orientador: Antônio Thomaz Júnior. 2009. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/1e9b837b-68b4-46f8-a364-60774632a328/full>. Acesso em: 31 jan. 2025.

PRADO, Ediano Dionísio do. **Vila Ilze**: o viver fragmentado do "bóia-fria" - um estudo sobre o cotidiano dos trabalhadores volantes de Itapira. Orientador: Rubem Murilo Leão Rego. 2001. Dissertação (Mestrado). Universidade de Campinas, Campinas, 2001. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/388620>. Acesso em: 31 jan. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. in: CLÍMACO, Danilo Assis (Org.). **Aníbal Quijano - Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Cidade Autônoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 107-130. Disponível em: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=164&c=13>. Acesso em: 31 jan. 2025.

RIBEIRO, Jeovana Nunes. **O trabalho rural e a sazonalidade do café**: um estudo sobre assalariados do município de campo belo - mg. Orientadora: Raquel Santos Sant'Ana. 2014. Tese (Doutorado em Serviço Social). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/c4ec1adc-d1ca-47e5-be67-6a32e386e5b4/full>. Acesso em: 31 jan. 2025.

RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. Narrativas e entrevistas em pesquisas qualitativas: história oral como possibilidade teórico-metodológica. Revista Ciências Humanas, v. 14, e. 25, 2021. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/724>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.32813/2179-1120.2021.v14.n1.a724>

RISK, Eloah Nazaré Varjal de Melo; TERESO, Mauro José Andrade; ABRAHÃO, Roberto Funes. O perfil do bôia-fria: uma abordagem sócio-antropológica. **Cadernos CERU**, São Paulo, Brasil, v. 21, n. 1, p. 113-128, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11905>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: [10.1590/S1413-45192010000100006](https://doi.org/10.1590/S1413-45192010000100006)

SANTOS, Antônio Bispo dos. **COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS**: modos e significados. Brasília, DF: INCTI, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**: [s. l.], n. 18, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 31 jan. 2025. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

SILVA, Gilberto Ferreira da; NORNBURG, Marta. Proposições para o diálogo intercultural: movimentos necessários. in: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Organizadores). **RS Índio**: Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 124-133. Disponível em: <https://cultura.rs.gov.br/upload/arquivos/carga20210425/26112556-rs-indio.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2025.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo, Fundação Editora UNESP, 1999.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Mulheres trabalhadoras rurais: trajetórias e memórias. Campinas: **RURIS**, v. 4, n. 2, p. 13-43, set. 2010. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16841>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.53000/rr.v4i2.770>

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Trabalho rural: as marcas da raça. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, n. 99, p. 139-167, set. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ln/a/dkGcXmPQvvXQhmtTSkYzvwy/?lang=pt>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-6445139-167/99>

SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MELO, Beatriz Medeiros de; VERÇOSA, Lúcio Vasconcellos de. Os (não direitos) dos trabalhadores rurais: "a permanência do intolerável". In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; WICHINIESKI, Isolete. (orgs.). **Conflitos no campo Brasil 2011**. Goiânia: CPT Nacional Brasil, 2012. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/22255_20120626_094041.pdf. Acesso em: 31 jan. 2025.

SILVA, Roberta da; LUCAS, Doglas Cesar. O Diálogo Intercultural como possibilidade de efetivação dos Direitos Humanos. **Salão do Conhecimento**, v. 2, n. 01, 2014. Disponível em: <https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaconhecimento/article/view/3740>. Acesso em: 23 jun. 2024.

SILVA, Sidney Antonio. A migração dos símbolos diálogo intercultural e processos identitários entre os bolivianos em São Paulo. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 19, n. 3, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/N4r74NsNYDWh3zWr968s5SN/#>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392005000300007>

SOUZA JÚNIOR, Hailton Pinheiro de. Políticas públicas e desenvolvimento rural. Impactos do estabelecimento da lavoura de café em uma comunidade do Cerrado Brasileiro. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 27.; JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, 8, 2009. Buenos Aires, Actas [...]. Buenos Aires: **Asociación Latinoamericana de Sociología**, 2009. p. 1-13. Disponível em: <https://cdsa.aacademica.org/000-062/385.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2025.

SPINOZA, Jorge Villasmil; PORTILLO, Loiralith margarita Chirinos. Reflexiones sobre Derechos Humanos, multiculturalidad y diálogo intercultural. **Opción**, Ano 32, n. 79, 2016, p. 197-216. Disponível em: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/21252>. Acesso em: 31 jan. 2025.

TORRE, Salvo et al. O pensamento decolonial: Das raízes do debate a uma proposta de método. **Revista X**, v. 17, n. 1, p. 341-371, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/84406>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rvx.v17i1.84406>

TORRES GUILLEN, Jaime. El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova. **Desacatos**, Ciudad de México, n. 45, p. 85-98, 2014. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2014000200008. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.29340/45.1292>

VICENTE, Maria Carlota Meloni. Inserção da força de trabalho feminina: as bóias-

frias na agricultura do sudoeste paulista. São Paulo: **Agricultura em São Paulo**, n. 45(2), p. 62-91, 1998. Disponível em: <http://www.iea.sp.gov.br/ftpiea/ie/1998/ASPII98-5.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2025.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores et al., 2007, p. 47-62. Tradução: Daniele da Silva Proença; Andrea Cristiane Kahmann; Márcia Rodrigues Bertoldi, Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), v. 5, n. 1, 2019.

WANDERLEY, Hevilla; ALIAGA, Luciana. Os intelectuais e a questão nordestina. **Revista Agenda Política**, v. 9, n. 1, p. 42-66, 2022. Disponível em: <https://www.agendapolitica.ufscar.br/index.php/agendapolitica/article/view/585>. Acesso em: 31 jan. 2025. DOI: <https://doi.org/10.31990/agenda.2021.1.2>

XAVIER, Glauber Lopes. **Tempo-espacó na vida cotidiana do "bóia-fria"**. Orientador: Revalino Antonio de Freitas. Dissertação (Mestrado em Sociologia). 2010. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/e2310eff-cc68-48a2-ad1c-2fc9775a24c2>. Acesso em: 31 jan. 2025.

APÊNDICE A – CONVITE PARA PARTICIPAÇÃO

CONVITE

Olá (nome da pessoa), tudo bem?

Meu nome é Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa e eu faço mestrado em Direito na Universidade Federal de Uberlândia. No mestrado, estou fazendo uma pesquisa sobre a cultura dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG, sob orientação do Prof. Dr. Humberto Bersani.

O objetivo da pesquisa é verificar se as falas dos migrantes boias-frias em Santa Juliana-MG revelam a existência de um impedimento à interação cultural igualitária com os demais grupos sociais de Santa Juliana-MG, que pode ser ocasionado pela dominação e exploração.

Gostaria de convidar você para participar da pesquisa, pois o que você tem a dizer contribuirá muito positivamente com os resultados do estudo.

Sua participação consistirá em uma entrevista de aproximadamente uma hora, a ser realizada no momento e local que você indicar. Informo que há um escritório privativo e confortável à disposição do encontro. Depois de transcrita a sua fala, você será convidado(a) para conferir se o texto está de acordo com o que você quis dizer.

Sua participação é voluntária e anônima. Apenas os pesquisadores responsáveis terão acesso aos seus dados e os utilizarão somente para as finalidades da pesquisa. Você pode desistir de participar da pesquisa a qualquer momento até a divulgação dos resultados e não haverá nenhum prejuízo por isso.

Caso seja de seu interesse, vou te informar mais detalhadamente sobre o que se trata a pesquisa, como ela será feita, quais são os riscos e benefícios, bem como quais são os seus direitos, basta que entre em contato. Abaixo estão os números de telefone e endereços de e-mail para contato.

Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL).

Humberto Bersani (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL)

Agradecemos pela sua atenção e estamos à disposição para qualquer dúvida ou comentário.

Atenciosamente,

Fonte: elaborado pelo autor.

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada “Andanças severinas e diálogo intercultural: a materialização da colonialidade interna nas histórias orais dos boias-frias em Santa Juliana-MG”, sob a responsabilidade dos pesquisadores Humberto Bersani e Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa.

Nesta pesquisa, busca-se verificar se as falas dos migrantes boias-frias que moram em Santa Juliana-MG revelam a existência de colonialidade interna (dominação e exploração de grupos sociais que ocupam o mesmo espaço) na interação com os demais grupos sociais, a qual se manifesta no impedimento ao diálogo intercultural (interação igualitária entre culturas diferentes).

O Termo/Registro de Consentimento Livre e Esclarecido está sendo obtido antes do início da sua participação e coleta de dados, pelo pesquisador Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa, após informar sobre o que se trata a pesquisa, como ela será feita, quais são os riscos e benefícios, bem como quais são os seus direitos. Caso tenha dúvidas, antes mesmo de aceitar participar da pesquisa, você pode entrar em contato por telefone ou por e-mail com os pesquisadores responsáveis, que estarão disponíveis para esclarecê-las: Humberto Bersani (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL); Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL).

Você tem o tempo que for necessário para decidir se quer ou não participar da pesquisa (conforme Capítulo III da Resolução nº 510/2016). A coleta de dados será finalizada em 20/12/2024.

Na sua participação, você participará de uma entrevista, com duração de aproximadamente uma hora e a ser realizada no local por você indicado. Haverá um escritório privativo e confortável à disposição, mas você está livre para optar pelo local onde se sentir mais à vontade. Serão feitas aproximadamente vinte e cinco perguntas sobre alguns pontos da sua vida antes de se mudar para Santa Juliana-MG (sua formação familiar, seu trabalho, seu estudo, seus hábitos), durante o processo de mudança (as razões pelas quais migrou, porque escolheu Santa Juliana-MG, o que esperava encontrar e as primeiras impressões da nova vida) e no seu período de permanência em Santa Juliana-MG (como é a relação com a cidade e com os outros grupos de pessoas que não são migrantes boias-frias, como os vê e

como se sente em relação a eles, como acreditam que é visto, se sofreu preconceitos).

A entrevista é um diálogo e você poderá falar o que e como se sentir melhor. Mediante sua autorização, a entrevista será gravada em áudio para facilitar a transcrição, sendo que a gravação não será divulgada. Após a entrevista, o que foi falado será transformado em um texto e esse texto será apresentado a você para que verifique se corresponde ao que você quis dizer, podendo propor mudanças, acrescentar ou retirar informações. Depois, sua entrevista será analisada em conjunto com as outras entrevistas para compor um texto único e final, que também será apresentado a você para que dê suas contribuições. Após a finalização do texto, você será convidado(a) para assistir, presencialmente ou pela internet, à apresentação da pesquisa a uma banca que vai avaliar o que foi feito, sendo que seu comparecimento será viabilizado sem qualquer custo para você.

Você tem o direito de não responder a qualquer questão, sem necessidade de explicação ou justificativa para tal.

Você não terá nenhum gasto nem ganho financeiro por participar da pesquisa. Não haverá custos com deslocamento, pois o pesquisador o conduzirá até o local dos encontros. Independentemente do tempo de duração da pesquisa, para garantir o seu conforto e bem-estar, será oferecido a você um lanche, com alimento e bebida que atenda às suas restrições.

Serão observadas as orientações das Resoluções nº 466/2012, Capítulo XI, Item XI.2: f e nº 510/2016, Capítulo VI, Art. 28: IV - manter os dados da pesquisa em arquivo, físico ou digital, sob nossa guarda e responsabilidade, por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa. A gravação da sua entrevista será mantida mesmo depois que for transformada em texto e serão adotadas as medidas possíveis e cabíveis para a manutenção do sigilo por tempo indeterminado.

Os resultados da pesquisa serão publicados, e ainda assim a sua identidade será preservada. Para garantir seu sigilo, será utilizado um nome fictício para se referir a você.

Os riscos da pesquisa são: 1. Que você fique triste ao pensar sobre o seu passado; 2. Que as pessoas mencionadas por você fiquem chateadas com as suas falas; 3. Que você sinta cansaço durante os encontros; 4. Que sua rotina seja prejudicada; 5. Que você sinta constrangimento; 6. Que as pessoas descubram que as falas são suas. Caso seja necessário, você será orientado sobre o atendimento

psicológico gratuito no Centro de Estudos e Pesquisa em Psicologia Aplicada (CEPPA) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, localizado na cidade de Uberaba-MG, com transporte gratuito oferecido pelo município de Santa Juliana-MG. Para evitar que seu sigilo seja violado, seu nome será substituído por um nome fictício e dados que permitam sua identificação não serão divulgados.

Os benefícios da pesquisa são: 1. Para você, o estudo possibilitará a reflexão sobre a sua cultura e cultura dos outros boias-frias, além de homenagear suas histórias de vida; 2. Para a comunidade de Santa Juliana-MG, o estudo poderá servir à formulação de políticas públicas que estimulem o convívio igualitário dos boias-frias com os outros moradores, como palestras em escolas, feiras culturais, oficinas de inclusão e diversidade; 3. Para a sociedade em geral, o estudo abre portas à elaboração de novos estudos que busquem pensar estratégias para leis e políticas públicas que tenham por objetivo diminuir a dominação e a exploração cultural na experiência dos migrantes.

Você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento sem qualquer prejuízo ou coação. Até o momento da divulgação dos resultados, você também é livre para solicitar a retirada dos seus dados da pesquisa. Caso deseje solicitar a retirada dos seus dados da pesquisa, você pode entrar em contato por telefone ou por e-mail com os pesquisadores responsáveis: Humberto Bersani (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL); Guilherme Dhiunior Pereira de Sousa (NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL).

Uma via original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ficará com você, assinada e rubricada pelo pesquisador.

Em qualquer momento, caso tenha qualquer dúvida ou reclamação a respeito da pesquisa, você poderá entrar em contato com Humberto Bersani, por meio do NÚMERO DE TELEFONE E ENDEREÇO DE E-MAIL, o qual está vinculado à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), localizada no endereço Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 3D - Santa Mônica, Uberlândia - MG, 38408-100.

Havendo algum dano decorrente da pesquisa, você tem direito a solicitar indenização através das vias judiciais (Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954 e Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 19).

Para obter orientações quanto aos direitos dos(as) participantes de pesquisa, acesse a cartilha disponível no link:
https://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/img/boletins/Cartilha_Direitos

_Participantes_de_Pesquisa_2020.pdf.

Você poderá também entrar em contato com o Comitê de Ética na Pesquisa com Seres Humanos – CEP, da Universidade Federal de Uberlândia, localizado na Av. João Naves de Ávila, nº 2121, bloco A, sala 224, campus Santa Mônica – Uberlândia/MG, 38408-100; pelo telefone (34) 3239-4131; ou pelo e-mail cep@propp.ufu.br. O CEP/UFU é um colegiado independente criado para defender os interesses dos(as) participantes das pesquisas em sua integridade e dignidade e para contribuir para o desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos conforme resoluções do Conselho Nacional de Saúde.

Uberlândia, de de 2024.

Assinatura do(a) pesquisador(a)

Eu aceito participar do projeto citado acima, voluntariamente, após ter sido devidamente esclarecido.

- [] Sim, autorizo a gravação da minha voz;
[] Não, não autorizo a gravação da minha voz;

Assinatura do(a) participante de pesquisa"

Fonte: elaborado pelo autor.

APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA

ENTREVISTA N. ____

Informações básicas sobre a entrevista:

Data de realização da entrevista:

Responsável pela condução da entrevista:

Modalidade de registro da entrevista:

Perguntas de condução:

- Justificativa da estrutura: a formulação de perguntas em ordem cronológica é comum em história oral por facilitar a organização das lembranças do colaborador e evitar que as informações se embaracem no tempo, o que dificultaria o trabalho de transcrição e análise.

1 ANTES DA MIGRAÇÃO

a. Onde você nasceu?

- Justificativa da pergunta: trata-se de pergunta biográfica que tem por intuito conhecer o colaborador, o que subsidiará a análise dos dados e, ainda, a adaptação da condução às suas características pessoais.

b. Como era a sua família?

- Justificativa da pergunta: vide item 1a.

c. Você estudou? Se sim, até quando?

- Justificativa da pergunta: vide item 1a.

d. Você trabalhou antes de se mudar para Santa Juliana-MG? Se sim, em que?

- Justificativa da pergunta: aponta a literatura, vide referências bibliográficas, que é comum que os boias-frias, antes da migração, desempenhem atividade agropecuária em regime familiar, o que representa a manifestação de uma forma de fazer que se perde com a retirância, sendo justificada a pergunta por verificar se, na narrativa do colaborador, essa questão se faz presente.

e. Você tinha uma religião antes de se mudar para Santa Juliana-MG?

- Justificativa da pergunta: A pergunta se justifica na medida em que essa é uma das formas de manifestação da cultura, sendo necessário indagar como era antes para verificar modificações após a migração. O isolamento dessa dimensão da cultura como categoria se deve ao fato de que o problema de pesquisa foi pensado a partir da observação dela, entre outras.

f. O que você gostava de fazer no tempo livre antes de se mudar para Santa Juliana-MG?

- Justificativa da pergunta: vide item 1e.

g. Você tinha o hábito de ouvir músicas? Se sim, qual era o estilo que mais ouvia?

- Justificativa da pergunta: vide item 1e.

h. Você frequentava festas e eventos sociais? Se sim, de que tipo e com que frequência?

- Justificativa da pergunta: vide item 1e.

i. Você praticava atividades em grupo? Se sim, quais?

- Justificativa da pergunta: vide item 1e.

j. Quais eram suas comidas e bebidas favoritas?

- Justificativa da pergunta: vide item 1e.

2 DURANTE A MIGRAÇÃO

a. Quando e por que você se mudou do local onde nasceu?

- Justificativa da pergunta: vide item 1a.

b. Por que você escolheu Santa Juliana-MG como destino?

- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por revelar particularidades de Santa Juliana-MG, sobretudo no tocante às promessas aos retirantes e visão externa acerca do cenário.

c. Quais foram os maiores desafios que você enfrentou ao se mudar?

- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por trazer à tona as primeiras impressões dos colaboradores sobre a experiência da migração.

3 DEPOIS DA MIGRAÇÃO

a. Como é sua família hoje?

- Justificativa da pergunta: vide item 1a.
 - b. Você tem uma religião hoje?
- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por permitir o tensionamento com a resposta dada pelo colaborador ao falar da mesma dimensão antes da migração, o que permitirá observar, isoladamente, uma mudança e, em conjunto, uma tendência.
 - c. O que você gosta de fazer no seu tempo livre atualmente?
- Justificativa da pergunta: vide item 3b.
 - d. Você tem o hábito de ouvir músicas atualmente? Se sim, qual é o estilo que mais ouve?
- Justificativa da pergunta: vide item 3b.
 - e. Você frequenta festas e eventos sociais atualmente? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- Justificativa da pergunta: vide item 3b.
 - f. Você pratica atividades em grupo atualmente? Se sim, quais?
- Justificativa da pergunta: vide item 3b.
 - g. Quais são suas comidas e bebidas favoritas atualmente?
- Justificativa da pergunta: vide item 3b.
 - h. Quais habilidades você desenvolveu após se mudar para Santa Juliana-MG e de quais se esqueceu?
- Justificativa da pergunta: aponta a literatura, vide referências bibliográficas, que é comum que os boias-frias, após a migração, aprendem atividades mecânicas e burocráticas ao passo em que se afastam dos conhecimentos da terra, de modo que a pergunta se justifica por possibilitar a demonstração desse fenômeno.
 - i. Quais foram as principais mudanças nos seus hábitos após se mudar para Santa Juliana-MG?
- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por provocar o colaborador para que revele outras dimensões não contempladas nos itens anteriores, trazendo dados específicos da sua história.
 - j. Você se sente parte da comunidade de Santa Juliana-MG? E do lugar em que nasceu?
- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por revelar a integração do colaborador à comunidade em que vive, bem como sua identificação com a comunidade em que nasceu, demonstrando sua adaptação ao presente e suas

ligações com o passado.

k. Você sofreu preconceitos ao se mudar para Santa Juliana? Se sim, de que forma isso te afetou?

- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por ser uma possibilidade explicativa para as respostas dadas aos itens anteriores que se alinha à perspectiva teórica adotada pela pesquisa.

l. Como você acha que seria sua vida se não tivesse se mudado para Santa Juliana-MG?

- Justificativa da pergunta: a pergunta se justifica por sintetizar os impactos da migração na existência do migrante, permitindo observar quem ele acha que seria se não tivesse migrado e, por via reflexa, quais foram as mudanças que a migração impôs."

Fonte: elaborado pelo autor.

APÊNDICE D – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 1 – JOÃO

ENTREVISTA N. 1 (vide ficha de cadastro e codificação)

Informações básicas sobre a entrevista:

Data de realização da entrevista: 14/11/2024

Responsável pela condução da entrevista: Guilherme D P Sousa

Modalidade de registro da entrevista: áudio

- Transcrição da entrevista:

Eu nasci em CIDADE-PI e fiquei lá por alguns meses, quando me mudei para o Maranhão com os meus pais, onde morei até os 22 anos de idade e conclui a faculdade de pedagogia. No Maranhão, eu morava em um povoado a uns quinze quilômetros da cidade, onde meus avós tinham terras, e trabalhava nos serviços que apareciam, como fazer cercas e roçar pastos. Sou adventista do sétimo dia desde antes de me mudar para Santa Juliana-MG.

No meu tempo livre, eu ia para a igreja; às vezes, saía com os amigos, jogava bola, ia pescar... Eu sempre tive o hábito de ouvir músicas. Gosto muito das músicas evangélicas e, como sou adventista há pouco mais de dez anos, esse já era o estilo que eu gostava de ouvir antes de me mudar para Santa Juliana-MG. Antes eu ouvia outros estilos musicais, mas o tempo foi passando e eu fui deixando de lado esses gostos, então as músicas que mais ouço são as gospel.

Os eventos sociais que eu costumava frequentar eram os eventos da igreja. Tinha mais ou menos seis eventos por ano, as visitas às outras igrejas e, além disso, os jovens se reuniam pelos menos umas três vezes por mês e iam na pizzaria, na praça etc. No povoado onde eu morava, as atividades em grupo que eu praticava era jogar futebol e ir à igreja, a maioria dos jovens lá e aproximadamente 40% do total de pessoas eram adventistas. O povoado era pequeno, então todo mundo se conhecia e, na parte da tarde, se reunia para jogar.

Antes de me mudar, o que eu mais gostava de comer era arroz e carne de galinha. Costumava comer cuscuz, leite, nescau e café no café da manhã; arroz, feijão e peixe à tarde. Como a gente pescava muito, na maior parte do ano comíamos peixe, também criávamos bastante galinha, então sempre tinha.

Meus pais moravam em CIDADE-PI e, como meu pai é lavrador, foi para o

Maranhão mexer com roça quando eu tinha menos de um ano de idade, então nem tenho lembranças de CIDADE-PI, porque minha vida toda foi no Maranhão, até a fase adulta, quando vim, em 2023, para Santa Juliana-MG. Eu decidi vir para Santa Juliana-MG porque lá no Maranhão as oportunidades de emprego não são tantas quanto aqui. Lá, a gente fazia serviços braçais, mas não tinha com frequência como tem aqui e, como sou casado, queria construir uma família e fazer uma casa, então resolvi vir pra cá, pois um amigo que morava aqui há mais tempo e trabalha no corte de cebola e alho falou pra mim que, se eu viesse pra cá, em menos de um ano daria pelo menos para levantar minha casa.

Apesar de eu ter formação em pedagogia, as oportunidades são muito poucas, né, são mais pela prefeitura e até concurso público quase não aparecia por lá. Eu vim pra Santa Juliana-MG com a intenção de trabalhar na roça, mas consegui dar aula o primeiro ano inteiro na escola, indo pra roça só nas folgas e nos finais de semana, mas neste ano, como o contrato era temporário e acabou, fui para a roça.

Ao me mudar para Santa Juliana-MG, eu tinha medo do serviço não dar certo, de não ter oportunidade de emprego, de não conseguir trabalhar... e quando a gente está longe de casa, se preocupa muito com a saúde. Vai que você está longe de casa e adoece, quebra um braço, uma perna. Já vi pessoas conhecidas adoecerem longe de casa e voltarem. Um conhecido, que morava na mesma cidade que eu, quebrou o braço jogando bola e voltou; outro amigo meu teve problemas nos pulmões, porque na roça tem muita poeira, e teve que voltar.

Hoje minha família sou eu e a minha esposa, pois viemos para cá e a família ficou toda no Maranhão. A princípio, viemos só com o intuito de trabalhar por uns seis ou sete meses e voltar para construir a casa, mas vimos que pra cá tem mais oportunidades de emprego e aí resolvemos ficar mais um tempo. Nós pensávamos: “vamos ficar mais um tempo trabalhando, depois decidimos o que faremos da nossa vida. Por enquanto, vamos trabalhar mais um ano e, no final desse ano, a gente vê o que faz”.

Hoje em dia, há pouco tempo livre. Quando a safra está no pico, é serviço todo dia, nunca para, a não ser que a pessoa resolva tirar algum dia para resolver algum problema, ir no médico, dentista, ou então se não tiver se sentindo muito legal, então vai no médico fazer uma consulta. Eu não trabalho no sábado por causa da minha religião, mas meus amigos que não são da mesma religião trabalham de domingo a domingo, a menos que tenham alguma folga ou quando chove, como

costuma acontecer em novembro.

Hoje em dia, os únicos eventos sociais que frequento são os da igreja, quando tem. O futebol é a única atividade em grupo da qual participo atualmente. Jogo umas duas vezes na semana, mas quando tem muito serviço fico mais cansado e, por conta do cansaço, vou só uma vez na semana. Atualmente, suco e refrigerante são as bebidas que eu mais gosto; as comidas são carne de frango, de boi e de peixe. Feijão também gosto muito.

Em Santa Juliana-MG, desenvolvi a habilidade de cortar cebola, pois, embora as pessoas digam que leva entre quatro e cinco anos para pegar o jeito e o ritmo, eu já tenho uma produção alta em relação a pessoas que estão aqui há mais tempo. Por outro lado, já não jogo futebol tão bem quanto jogava antes, já que lá eu jogava quase todo dia e, aqui, quando vou jogar, estou cansado e as pernas doem. Se um jogador passa muito tempo sem jogar, a falta de treino o faz errar mais e correr dez minutos já o deixa cansado.

Meus hábitos mudaram, porque lá no interior do Maranhão eu saia para vários lugares, ia pescar ou visitar amigos e parentes. Até mesmo os eventos da igreja eram mais frequentes do que em Santa Juliana-MG, já que a correria é maior aqui. A maioria dos amigos que fiz em Santa Juliana-MG são os que encontrei na igreja e, fora de lá, tenho poucos amigos, mas quase não vou na casa deles. Na verdade, por causa do trabalho, quase não saio de casa e, quando estou mais descansado, saio com a minha esposa para ir à praça e comer algo.

Ainda não me adaptei totalmente a Santa Juliana-MG e me sinto um forasteiro aqui, mas quando vou para o Maranhão me sinto em casa, pois é trabalho o ano inteiro aqui e férias lá no fim do ano, então no pouco tempo que tô lá volto à rotina normal, vou pescar, vou na casa dos amigos, vou pra rua. Eu acredito que, por ser de outro lugar, sofri um pouco de xenofobia ao me mudar para Santa Juliana-MG, pois é só falar que é do Maranhão e o pessoal começa a olhar diferente, o que me deixa um pouco triste. Sempre escuto piadinhas, mas não comigo, muitas vezes entre amigos. Se há confusão, sempre dizem que são os maranhenses; se há algo errado, sempre dizem que são os maranhenses, os baianos ou o pessoal do Nordeste. A maior parte do preconceito vem das pessoas daqui, mesmo 90% das pessoas sendo de fora, seja da Bahia, Maranhão, Alagoas etc. Há muitas pessoas do Maranhão que moram aqui há anos e se sentem como daqui, pois se adaptaram, até mesmo o sotaque, e dessas pessoas também senti preconceito.

Se eu não tivesse vindo para Santa Juliana-MG ainda não teria feito uma casa e nem algum dinheiro reservado para emergências, já que lá no Maranhão a gente tem poucas oportunidades e emprego, então até o momento estou satisfeito, pois graças a Deus estou trabalhando e, quando estamos trabalhando e temos oportunidade de trabalhar, as coisas vão se ajeitando na vida da gente. Tenho a intenção de ficar mais um tempo aqui, mas sempre que termina a safra, vou para o Maranhão, até porque no final da safra há pouco serviço, pois chove muito, então a gente vai no Maranhão, passa um tempo lá com a família e, quando a safra tá começando, volta de novo.

Surge uma indecisão em saber onde a gente vai ficar, se é aqui, se é lá... Até o momento, eu tenho o plano de vir pra cá no ano que vem trabalhar ainda, mas depois que eu terminar a casa que eu tô fazendo lá no Maranhão, vou ver se vou pra lá, se vou juntar um pouco mais de dinheiro pra investir em alguma coisa pra ficar por lá, ou se eu vou continuar por aqui mais um tempo. Até o momento, é indecisão. Enquanto não me decido, vou ficando por aqui, trabalhando, né, depois vou ver o que vou fazer da vida. Minha esposa trabalha junto comigo aqui e a nossa cidade no Maranhão é Gonçalves Dias, povoado de Lagoinha do Ivanir.

Quando eu vim pra cá no ano passado, trabalhei praticamente o ano inteiro na escola e aí, quando voltei esse ano, consegui uma vaga na escola e trabalhei mais ou menos uns dois meses lá ainda. Na escola foi tudo bem, fui muito bem recebido, acredito que melhor do que na cidade em geral, pois os professores, a diretoria, todo mundo me recebeu bem. A única coisa ruim foi o salário, que foi muito baixo, mais do que na roça, onde é mais sofrido, tem o sol e tudo, mas a gente ganha mais. Então eu só ficaria na escola se fosse pelos menos dois horários, porque aí compensaria, só que eu tenho planos, tenho a esperança de passar em um concurso e trabalhar na escola mesmo.

Em 2023, eu dava aula até o oitavo ano na escola estadual e, quando trabalhei alguns dias na escola privada, era até o oitavo ano e tinha uma turma do segundo ano também. Tenho pedagogia e a prioridade da vaga é pra quem é da área específica. Por exemplo, quem é formado em história tem prioridade se surgir uma vaga em história, mas se não surgir alguém formado na área específica, a gente pode pegar no segundo edital, porque não apareceu a pessoa da área, aí quem é pedagogo pode pegar. Com os alunos me senti bem, até porque eles olhavam pra mim e chamava um pouco atenção o fato de eu parecer ser da idade

deles, então eles ficavam admirados. Em * tinha faculdade, estudei lá.

- Transcrição da entrevista:

1 ANTES DA MIGRAÇÃO

- a. Onde você nasceu?
 - Nasci em CIDADE, no Piauí.
- b. Como era a sua família?
 - Era eu, meu pai e minha mãe
 - Sem irmãos, né?
 - Por enquanto, ainda não tinha irmãos.
- c. Você estudou? Se sim, até quando?
 - Na verdade, nasci em CIDADE, só que aí eu fiquei em CIDADE mais ou menos alguns meses só, aí eu fui pro Maranhão.
 - Então depois de Teresina você foi para o Maranhão e passou quanto tempo no Maranhão?
 - Lá no Maranhão eu fiquei a vida inteira. Como tenho 25, sempre morei, estudei e trabalhei até mais ou menos uns 22 anos.
 - Você estudou até quando lá no Maranhão?
 - Lá no Maranhão eu tenho curso superior.
 - Em que?
 - Pedagogia
- d. Você trabalhou antes de se mudar para Santa Juliana-MG? Se sim, em que?
 - Trabalhava só nos serviços que apareciam mesmo. Avulso ali.
 - Que tipo de serviço?
 - Fazia... Fazia cerca. É... Roçava pasto.
 - Vocês tinham terra lá? Como era? Morava na cidade?
 - A gente morava no interior da cidade. Tinha a cidade, aí o interior fica mais ou menos uns 15km da cidade.
 - Era tipo uma vila? Um distrito?
 - Um povoado. Aí a vida inteira foi lá.
 - Era de quem lá?
 - Era um povoado pequeno, só que aí os meus avós tinham terra.
- e. Você tinha uma religião antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
 - Eu tenho uma religião.
 - Antes de se mudar, você já tinha essa religião?
 - Já.
 - Qual é a sua religião, se você não se incomodar?
 - Adventista do sétimo dia.
- f. O que você gostava de fazer no tempo livre antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
 - Eu ia pra igreja, né. Às vezes, saía com os amigos, jogava bola. Mais

era isso mesmo. Ia pescar.

- g. Você tinha o hábito de ouvir músicas? Se sim, qual era o estilo que mais ouvia?
 - Sempre tive. Eu gosto muito de ouvir as músicas evangélicas. Músicas gospel.
 - Quando você morava lá, já era o que gostava de ouvir?
 - Já. É porque já tem um pouco mais de dez anos que eu sou adventista.
- h. Você frequentava festas e eventos sociais? Se sim, de que tipo e com que frequência?
 - Sim. Eventos da igreja. Sempre tem.
 - Com que frequência você ia aos eventos da igreja?
 - Geralmente, tinha os eventos grandes, né. Tinha mais ou menos seis eventos por ano. E aí, fora isso, a gente visitava outras igrejas. Só que aí a gente se reunia, né, os jovens, e saía pra uma pizzaria, ia pra uma praça, sempre fazia alguma coisa. Geralmente a gente se reunia mais ou menos umas três vezes no mês, pelo menos.
- i. Você praticava atividades em grupo? Se sim, quais?
 - Só futebol que a gente praticava lá, porque como é um povoado pequeno, né, todo mundo se conhece. Geralmente na parte da tarde é o horário que todo mundo se reunia pra jogar.
 - Então você se reunia com o pessoal do futebol e com o pessoal da igreja lá. Eram suas atividades em grupo?
 - Isso. Até porque no povoado onde eu moro a maioria dos jovens são da igreja e aí a gente se reunia na igreja, se reunia no campo pra jogar também.
 - Já era uma comunidade adventista, né? Com bastante adventistas?
 - Não todos. Uns 40% do povoado.
- j. Quais eram suas comidas e bebidas favoritas?
 - Geralmente o que a gente comia mais assim era: no café da manhã, cuscuz, leite, nescau, café; na parte da tarde, arroz, feijão, peixe, né, como a gente pescava muito, maior parte do ano era peixe.
 - O que você mais gostava de comer?
 - Era arroz e carne de galinha. Porque a gente cria, né, bastante, e aí sempre tem.
 - Então lá vocês pescavam, criavam bichos, então tinha peixe, galinha...
 - Exatamente.

2 DURANTE A MIGRAÇÃO

- a. Quando e por que você se mudou do local onde nasceu?
 - Lá de CIDADE, meu pai morava lá com a minha mãe, né. Aí, quando eu nasci, antes de completar um ano a gente veio pro Maranhão, aí no Maranhão, como meu pai é lavrador, né, mexia com roça, essas coisas, e aí a gente se mudou pro Maranhão. E aí minha vida toda foi

no Maranhão, até a fase adulta. Tanto é que eu nem tenho tanta lembrança de Teresina, porque quando vim de lá não tinha nem um ano de idade.

- E quando você veio pra Santa Juliana?
- Eu vim pra cá em 2023, ano passado.
- Já tem um ano que você está aqui então?
- Tem mais de um ano.

b. Por que você escolheu Santa Juliana-MG como destino?

- Porque lá no Maranhão as oportunidades de emprego não são tantas como é pra cá. Igual eu falei, os serviços que a gente fazia era mais serviços braçais e não era muito, porque não tem com frequência igual tem pra cá e aí, como sou casado, queria construir uma família, queria fazer uma casa e tudo mais. Apesar de ter formação em pedagogia, as oportunidades são muito poucas, né, mais é pela prefeitura e até concurso público quase não aparecia por lá. E aí eu resolvi vir pra cá porque eu tinha um amigo que morava aqui há mais tempo e falou pra mim que se eu viesse pra cá em menos de um ano daria pra eu pelo menos levantar minha casa, aí eu vim. E aí quando eu vim pra cá, eu vim na intenção de trabalhar na roça, mas aí, como eu tenho o curso em pedagogia, eu consegui trabalhar o ano inteiro na escola. Só que aí eu trabalhava na escola e nas horas vagas, nas folgas, eu ia pra roça, final de semana também. E aí como foi só temporário na escola, nesse ano eu fui pra roça.

- Seu amigo que te indicou Santa Juliana-MG trabalha com o quê?
- Mesmo serviço que eu. Na Roça. Corte de cebola, alho.
- Então cê veio na intenção de ir trabalhar na roça, mas no primeiro ano cê conseguiu ir pra escola dar aula por contrato?
- Exatamente. Era só um período, mas acabei ficando o ano inteiro, porquanto tinha vaga.
- Nas folgas e fins de semana você ainda ia pra roça?
- Ia pra roça.

c. Quais foram os maiores desafios que você enfrentou ao se mudar?

- Os medos que eu tinha era se o serviço ia dar certo. Se ia ter oportunidade de emprego. Se ia conseguir trabalhar. Também porque quando a gente está longe de casa, a gente preocupa muito com a saúde, né. Vai que você está longe de casa e adoece... Porque eu já vi casos de pessoas conhecidas que viajavam, aí adoeciam longe de casa e tinham que voltar.
- De que tipo de doença?
- Acidente. Imagina você estar longe de casa e aí quebra um braço, quebra uma perna... Tinha um conhecido meu que morava na mesma cidade que eu, não era no mesmo povoado mas era na mesma cidade, ele veio pra cá, quebrou o braço jogando bola e teve que voltar.
- E na roça trabalhando?
- Teve um amigo meu que teve problema nos pulmões e aí teve que voltar pro Maranhão, porque na roça tem muita poeira, essas coisas.

3 DEPOIS DA MIGRAÇÃO

a. Como é sua família hoje?

- Só eu e a minha esposa. A gente veio pra cá e aí os parentes ficaram todos lá no Maranhão, veio só nós dois. A princípio, a gente veio pra cá só com o intuito de trabalhar seis a sete meses e voltar pra fazer a casa e aí a gente viu que pra cá tem mais oportunidade de emprego e aí a gente resolveu ficar mais um tempo "vamos ficar mais um tempo trabalhando, depois a gente vê o que a gente faz da nossa vida, por enquanto vamos trabalhar mais um ano e no final desse ano a gente vê o que a gente faz".

b. Você tem uma religião hoje?

- Tenho. Sou adventista.

c. O que você gosta de fazer no seu tempo livre atualmente?

- Na verdade, o tempo é muito pouco, né. Porque assim, quando a safra está no pico, é serviço todo dia, nunca para o serviço, a não ser que a pessoa resolva tirar algum dia para resolver algum problema, ir no médico, dentista, ou então se não tiver se sentindo muito legal, vai no médico fazer uma consulta. Porque geralmente a gente trabalha todo dia, só não vou no sábado, mas aí meus amigos que não são da mesma religião que eu vão todo dia.

- Você guarda os sábados então?

- Isso. Mas aí meus amigos trabalham todo dia. Domingo a domingo. Só não vai no dia que tem alguma folga ou quando chove, que é o caso que está tendo agora nesse mês que a gente tá, quando chove a gente não vai.

d. Você tem o hábito de ouvir músicas atualmente? Se sim, qual é o estilo que mais ouve?

- Antes, assim, eu ouvia outras coisas, mas o tempo foi passando e eu fui deixando de lado esses gostos. E aí as músicas que eu ouço mais são as músicas gospel.

e. Você frequenta festas e eventos sociais atualmente? Se sim, de que tipo e com que frequência?

- Único evento que vou aqui é algum evento da igreja quando tem.

f. Você pratica atividades em grupo atualmente? Se sim, quais?

- A única atividade em grupo que participo, às vezes, é futebol.

- Com que frequência?

- Umas duas vezes na semana. Tem semana que vou só uma vez por conta do cansaço, da correria, porque quando tem muito serviço a gente chega mais cansado.

g. Quais são suas comidas e bebidas favoritas atualmente?

- Bebida que mais gosto é suco, refrigerante. Comida eu gosto muito de carne. Carne de frango, de boi.

- E peixe?

- Peixe eu gosto também. São essas três aí as que eu mais gosto.

Feijão também gosto muito.

- h. Quais habilidades você desenvolveu após se mudar para Santa Juliana-MG e de quais se esqueceu?
 - Pra falar a verdade, a única habilidade que eu acho que eu aprendi foi só cortar cebola. Porque assim, ano passado quase não fui pra roça, ia só nos feriados, esse ano que eu fui. O pessoal fala que pra você pegar a prática, você tem que ficar pelo menos uns quatro a cinco anos pra pegar o jeito e o ritmo. E aí eu acho que é isso, né, porque eu tô aqui há pouco tempo e a minha produção já é alta em relação a pessoas que estão aqui há mais tempo. Eu acho que é isso, a habilidade que eu aprendi.
 - E o que você acha que esqueceu?
 - Agora em mente não tenho nada pra dizer que desaprendi.
 - Nada que você já não faria tão bem quanto quando se mudou pra cá?
 - Eu acredito que no futebol, porque assim, lá eu jogava quase todo dia e, aqui, quando vou jogar, é um cansaço, as pernas doem. É igual qualquer jogador, se o jogador passa muito tempo sem jogar, no dia que ele vai jogar, erra mais porque não está treinando muito. Sem falar o cansaço, porque se você corre dez minutos está cansado.
- i. Quais foram as principais mudanças nos seus hábitos após se mudar para Santa Juliana-MG?
 - É porque no interior eu saía para vários lugares, ia pescar, ia na casa de um amigo, dos parentes – que lá tem os parentes –, saía mais. Até os eventos da igreja, lá os eventos da igreja são mais do que pra cá, aqui tem eventos, mas não tem tantos como lá, acredito que porque a correria é maior aqui.
 - Na casa dos amigos aqui você não costuma ir?
 - Eu quase não vou na casa dos amigos aqui. Na verdade, eu quase não saio de casa por conta do serviço, porque quando eu tenho tempo livre, que eu tô mais descansado, eu saio com a minha esposa, vou na praça, compro alguma coisa pra gente comer.
 - Você fez muitos amigos aqui?
 - A maioria dos amigos são os amigos da igreja. Do pessoal que não é da igreja eu tenho poucos amigos. Por conta do contato da igreja, que eu vou pra igreja e lá a gente se encontra.
- j. Você se sente parte da comunidade de Santa Juliana-MG? E do lugar em que nasceu?
 - Ainda não me adaptei 100%, ainda me sinto como se fosse um forasteiro.
 - E lá de onde você veio? Ainda se sente pertencente?
 - Quando vou pra lá me sinto em casa, até porque aqui a gente coloca na cabeça que é o trabalho, né, e quando vai pra lá é as férias. Porque a gente fica aqui o ano inteiro, vai pra lá só no final do ano, que é dezembro, janeiro e fevereiro, quando é em março volta de novo.
 - Você costuma ir com que frequência?
 - Como estou só com dois anos aqui, no ano passado eu fui e passei só três meses lá, daí voltei de novo. O pouco tempo que eu tô lá volto

à rotina normal, vou pescar, na casa dos amigos, pra igreja, saio pra rua.

- k. Você sofreu preconceitos ao se mudar para Santa Juliana? Se sim, de que forma isso te afetou?

- Eu acredito que um pouco de xenofobia por conta de ser de outro lugar. E aí sempre escuto uma piadinha, não comigo, mas com a pessoa e tudo. Muitas vezes até entre dois amigos mesmo, né. A questão da pessoa morar em outro local e aí vem pra cá...

- Você acha que isso tem a ver com o lugar de onde veio ou é a questão de ser de fora mesmo?

- Eu acho que é a questão de ser de fora. É só falar que é do Maranhão e o pessoal começa a olhar diferente.

- Como você acha que isso te afetou?

- Fico triste, né. Um pouco triste, porque muitas das vezes a gente escuta o pessoal falando "ah, que fulano fez isso, porque os maranhenses fazem isso". Quando vê confusão, é os maranhenses. Quando vê alguma coisa de errado, é os maranhenses. É os baianos, é o pessoal lá do Nordeste. Sempre falam isso.

- Você sentiu isso mais de quem? Do pessoal daqui ou do pessoal que está morando aqui, mas é de outro lugar?

- Mais do pessoal que é daqui. Aqui 90% do pessoal é tudo de fora, ou é da Bahia, do Maranhão, Alagoas. Tem muita gente que é do Maranhão e veio pra cá, que já tem anos que mora aqui, e aí se sente como daqui, né? Se adaptou. Até o sotaque.

- Desses pessoas você sentiu preconceito também?

- Também.

- I. Como você acha que seria sua vida se não tivesse se mudado para Santa Juliana-MG?

- Eu acredito que ainda não teria feito uma casa, não teria algum dinheiro reservado pra alguma emergência, por conta que lá no Maranhão a gente tem poucas oportunidades e emprego.

- Você está satisfeito com as suas escolhas? Tem coisas ruins e coisas boas? Como é?

- Até o momento, tô, porque vim pra cá, tô trabalhando graças a Deus e, quando a gente tá trabalhando e tem a oportunidade de trabalhar, as coisas vão se ajeitando na vida da gente.

- Você tem intenção de ficar?

- Eu tenho intenção de ficar mais um tempo aqui, mas sempre quando termina a safra e tudo, sempre vou no Maranhão. Até porque no final da safra o serviço fica muito pouco, muita chuva, você quase não trabalha. Aí a gente vai no Maranhão, passa um tempo lá com a família e quando a safra tá começando volta de novo.

- Onde você pensa em viver?

- Quando penso assim surge uma indecisão em saber onde a gente vai ficar, se é aqui, se é lá... Até o momento eu tenho o plano de vir pra cá no ano que vem trabalhar ainda, depois que eu terminar a casa que eu tô fazendo lá no Maranhão, aí eu vou ver se eu vou pra lá, se eu vou juntar um pouco mais de dinheiro pra investir em alguma coisa pra ficar

por lá, ou se eu vou continuar por aqui mais um tempo. Até o momento, é indecisão. Enquanto não me decido, vou ficando por aqui, trabalhando, né, depois vou ver o que vou fazer da vida.

- Sua esposa faz o que aqui?
- Trabalha junto comigo.
- Como é o nome da cidade no Maranhão?
- CIDADE.
- E o povoado?
- CIDADE.

Após a finalização das perguntas, o entrevistado prosseguiu:

- Quando eu vim pra cá, trabalhei praticamente o ano inteiro e aí, quando vim pra cá esse ano, eu consegui uma vaga na escola, aí trabalhei mais ou menos uns dois meses lá ainda.
- Na escola como foi? O pessoal te recebeu bem? Sentiu preconceito?
- Na escola foi bem, fui bem recebido. A única coisa ruim foi a questão do salário, que foi muito baixo, porque tudo foi bom, os professores, a diretoria, todo mundo me recebeu bem.
- Você se sentiu melhor recebido na escola do que em Santa Juliana-MG no geral?
- Eu acredito que sim, na escola fui muito bem recebido.
- O salário era mais baixo do que na roça?
- Mais baixo do que na roça, na roça a gente ganha mais.
- Se for pra escolher, você prefere ir pra roça ou ir pra escola?
- Eu só ficaria na escola se fosse pelo menos dois horários, aí compensava, porque no período da safra é mais sofrido, né, sol e tudo... mas a gente ganha mais, só que aí eu tenho planos, tenho a esperança de surgir um concurso, fazer um concurso e passar e trabalhar na escola mesmo.
- Então se surgir um concurso, você vai fazer e vai ser professor?
- Exatamente.
- Quais séries você dava aulas aqui? Quinta a oitava?
- Exatamente. No meu caso, quem tem pedagogia, a prioridade da vaga é pra quem é da área específica. Por exemplo, quem é formado em história, se surgir uma vaga em história, essa pessoa tem prioridade, porque é formada naquela área. Agora se não surgir, a gente pode pegar no segundo edital, porque não apareceu a pessoa da área, aí quem é pedagogo pode pegar.
- Então você deu aula até o ensino médio?
- Ano passado, era escola estadual, só que eu dava aula só até o oitavo ano, aí quando eu trabalhei alguns dias na escola privada, era até o oitavo ano e tinha uma turma do segundo ano também.
- E dos alunos, o que você sentiu? Bem recebido? Mal recebido? Sentiu preconceito? Conseguiu ter uma troca com eles? Como foi?
- Com os alunos me senti bem, até porque eles olhavam pra mim e chamava um pouco a atenção, parecia ser da idade deles e eles ficavam admirados. A maioria foi bem.
- No seu povoado tinha universidade ou você saiu para estudar?
- Lá em * tinha faculdade.

- Por hoje é isso. Você gostaria de acrescentar alguma coisa?
- Não. Acho que tá bom.

APÊNDICE E – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 2 – MARIA

ENTREVISTA N. 2 (vide ficha de cadastro e codificação)

Informações básicas sobre a entrevista:

Data de realização da entrevista: 24/11/2024

Responsável pela condução da entrevista: Guilherme D P Sousa

Modalidade de registro da entrevista: áudio

- Transcrição da entrevista:

Eu nasci no povoado CIDADE, em CIDADE-PE, e minha família era formada por mim, sete irmãs, meu pai e minha mãe. Estudei só até o sexto ano, aí parei, porque fiquei grávida e não quis mais estudar. Minha religião é a católica, não tenho outro tipo de religião, não. Antes de me mudar, para espalhacer, eu gostava de ouvir umas músicas, arrumar minha casa, passear na casa de minha irmã que mora no sítio, ir pra casa de minha mãe e passar a tarde por lá conversando com a família. Não tinha mais nada pra fazer e eu não trabalhava lá, então era isso. Eu morava em um povoado simples, tinha os sítios e minha irmã mora no sítio, aí gosto de visitar ela, porque ela já mora mais afastada.

Eu não só tinha o hábito de ouvir músicas, como ainda tenho. Eu sempre tive o hábito de ouvir música, até trabalho na roça ouvindo música com o telefone no bolso. As músicas que eu mais ouvia antes de me mudar era música de Eduardo Costa, né?! Que eu sou muito fã das músicas dele. De uma cantora que chama Marina Elali. São as músicas que eu gosto de ouvir. Ainda gosto de ouvir as mesmas músicas que gostava antes.

Eu gostava de frequentar festas antes de me mudar. Lá tem a festa de janeiro, que é o aniversário da cidade e, se não me engano, é seis noites de festa, mas a gente vai só uma, porque mora longe da cidade. Lá também tem os forrozinhos nos sítios, que a gente gosta de frequentar. Quando eu era mais jovem, eu gostava de jogar bola com umas amigas minhas, mas depois elas se casaram, eu também me juntei aos quinze anos, aí paramos de jogar. Minhas comidas favoritas eram feijão e arroz, mas o feijão daqui é diferente do de lá do Pernambuco, porque lá é o feijão de corda. Além disso, uma galinha capoeira é bom demais e uma carninha de bode assada também. Também gosto de peixe frito, né, com limão e tomate.

Eu nunca tive interesse de sair de onde eu nasci, porque gosto de meu lugar e nunca quis me afastar de minha mãe mais meu pai, mas o meu marido veio pra cá, achou bom aqui e quis me trazer, então através dele eu vim pra Santa Juliana-MG. A primeira vez que eu vim pra cá foi em 2018 com a família e passei uns tempos aqui, só que, como meus filhos eram pequenos, não consegui trabalhar, aí a gente voltou pra lá. Eu deixei meus filhos lá mais minha mãe, vim pra cá, comecei a trabalhar, gostei de trabalhar e até hoje eu tô aqui. Quando deixei meus filhos, comecei achar ruim e pensei “vou levar meus filhos agora mais eu” e, graças a Deus, nós estamos aqui todo mundo. Tá bom demais. A gente sempre vai lá e volta pra cá, porque não dá pra ficar lá, não, então passamos seis meses aqui e uns quatro meses lá. Eu escolhi Santa Juliana-MG porque meu esposo me trouxe pra cá e eu gostei daqui. É um lugar bom demais.

Em Santa Juliana-MG, eu moro só com meu marido e meus dois filhos, e não mudei de religião, minha religião hoje ainda é a católica. Atualmente, no tempo livre, eu gosto de ficar em casa, assistir filme mais meus meninos no telefone. Às vezes, eu gosto de dar uma voltinha no centro pra espairecer. Já no Pernambuco, gosto de visitar minhas irmãs, de passear... lá tem uma barragem bem grande e no final de semana o pessoal vai pra lá e eu gosto de ir mais meu esposo e meus filhos pra tomar um banho, comer um peixinho frito, tomar um refrigerante. Tem uma chácara lá também que às vezes a gente vai tomar um banho de piscina. É só curtir mesmo a família e quando vou pra lá não trabalho, nem tem em que trabalhar, porque lá em nosso lugarzinho só tem serviço de prefeitura.

Aqui em Santa Juliana-MG eu não frequento festas, porque, como eu trabalho e chego em casa mais ou menos umas 17h00m/17h30m, vou direto fazer janta, dar uma limpada na casa, lavar uma roupa... Meu filho também me ajuda, né. Chega final de semana é a mesma coisa, vou trabalhar até no sábado. No domingo, o tempo é mais pra descanso e dar uma faxina na casa. Aqui em Santa Juliana-MG é só trabalho mesmo, gosto de curtir só quando chego lá em meu lugar e lá eu aproveito, pois aqui tenho tempo não. Das comidas daqui, a que eu mais gosto de comer é jiló. Tendo jiló, pra mim não precisa carne. Lá no Pernambuco eu nem conhecia ou sabia o que era isso. Jiló e quiabo é o que eu mais gosto aqui, mais do que bode e feijão de corda, troco o bode pelo jiló e, pra mim, quanto mais amargo, melhor é.

Em Santa Juliana-MG, eu desenvolvi a habilidade de trabalhar na cebola, na

beterraba e no alho, porque lá no Pernambuco eu não trabalhava e aqui eu comecei a trabalhar e gostei, então desenvolvi bastante. Eu gosto muito de trabalhar. Nós tava indo pra lavoura de cebola, mas acabou, aí a gente tá colhendo beterraba, a batata acabou esse ano e a cultura principal pra mim é a cebola.

Não mudou quase nada nos meus hábitos após me mudar para Santa Juliana-MG, só a questão do trabalho mesmo, que eu não trabalhava lá e comecei a trabalhar aqui, mas, em geral, o que eu fazia lá eu faço aqui também. Eu só não joguei mais bola, porque eu não tenho tempo, e também não saio pra canto nenhum. Mas a vivência é a mesma, gosto de música, tanto que eu trabalho com o telefone no bolso tocando.

Eu já me sinto parte da comunidade de Santa Juliana-MG e tenho bastante amizade aqui que eu gosto muito. Se não fossem meus pais que moram lá no Pernambuco, eu vinha embora pra cá e não ia mais pra lá. Não me sinto mais parte da comunidade lá no Pernambuco e tô gostando mais daqui do que de lá. A gente quando vai pra lá fica parado, então, tirando dar umas voltas e passear, não tem mais nada que eu goste lá, não. Aqui eu dou umas voltinhas, eu trabalho. Trabalhar é bom demais!

Eu gosto muito daqui, mais do que lá, aqui com certeza já combina mais com o meu estilo de vida do que lá, mas não me sinto estranha quando vou pra lá, porque tenho minha família, então é normal. Quando eu chego lá, que eu passo uns dois/três meses, fico doidinha pra voltar pra cá. Meus pais e os pais do meu esposo são simplesinhos e os meus são doentes, então a gente que trabalha aqui é que manda uma ajuda pra lá, aí o que motiva eu a estar aqui trabalhando também é poder ajudar, eu sempre mando um troco pra ajudar no remédio, nos alimentos... e é assim, né.

Não sofri preconceitos ao mudar, nem com o pessoal de fora e nem com o daqui. Aqui foi um lugar de muitas oportunidades, graças a Deus. Se eu não tivesse mudado pra Santa Juliana-MG, minha vida não ia ser muito boa, porque ia estar parada, não ia estar trabalhando. Ia estar só de boa lá, sem fazer nada, sem ganhar meus trocados, sem ter minhas coisas. Porque dependendo só de uma pessoa não dá, tem que ser os dois trabalhando pra poder conseguir as coisas. Só meu esposo trabalhando não ia dar e eu ia ter que ficar lá e ele ia sair, que nem muitas vezes ele já saiu. Já fiquei grávida de nove meses lá sozinha, esperando ele, então aqui foi melhor, muito mais melhor.

Aqui é o melhor lugar que tem e eu indico, meus filhos gostaram também daqui. Eu indico pra quem quiser vir. Tô até pensando em trazer meu irmão no ano que vem pra trabalhar também, dar uma oportunidade a ele. Ele falou que vem, né. E aqui é bom demais.

- Transcrição da entrevista:

1 ANTES DA MIGRAÇÃO

- a. Onde você nasceu?
- Eu nasci no povoado CIDADE, em CIDADE-PE.
- b. Como era a sua família?
– Tem eu e tem mais sete irmãs, e meu pai, e minha mãe.
- c. Você estudou? Se sim, até quando?
– Eu estudei só até o sexto ano, aí parei, saí grávida. Aí não quis mais estudar, não.
- d. Você trabalhou antes de se mudar para Santa Juliana-MG? Se sim, em que?
– Não. Eu não trabalhava não.
- e. Você tinha uma religião antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
– (Risos) Não... minha religião mesmo é católica, não tenho outro tipo de religião, não.
- f. O que você gostava de fazer no tempo livre antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
– Lá, pra espairecer, eu gostava de ouvir umas músicas, arrumar minha casa, passear na casa de minha irmã que mora no sítio, é isso, ir pra casa de minha mãe, passava a tarde por lá, né, conversando com a família e só, não tinha mais nada pra fazer (risos). Eu não trabalhava lá, era isso.
- A senhora morava no povoado, né?
- Era, no povoadinho. Simples.
- E aí tinha os sítios?
- Uhum. Aí minha irmã mora no sítio, aí eu gosto de visitar ela porque ela já mora mais afastada, né?
- g. Você tinha o hábito de ouvir músicas? Se sim, qual era o estilo que mais ouvia?
– Tinha não, tenho! Eu sempre tive o hábito de ouvir música, eu trabalho na roça ouvindo música com o telefone no bolso.
- Que tipo de música a senhora ouvia antes de mudar pra cá?
- As músicas que eu mais ouvia era música de Eduardo Costa, né?! Que eu sou muito fã das músicas dele. De aquela... Maria Elali. Não sei se é Maria Elali, parece que é. Uma cantora que chama Marina

Elali. A música que eu gosto de ouvir.

- h. Você frequentava festas e eventos sociais? Se sim, de que tipo e com que frequência?
 – Sim, eu gostava de frequentar. Tem a festa de janeiro, né, lá é o aniversário da cidade, que acontece no mês de janeiro, aí, se não me engano, é seis noites de festa, aí a gente vai uma, porque a gente mora longe da cidade, né. Tem os forrozinhos também nos sítios, que a gente gosta de frequentar e é isso.
- i. Você praticava atividades em grupo? Se sim, quais?
 – Não. Assim, quando eu era mais jovem eu gostava de jogar bola com umas amigas minhas, mas depois tudo casou, eu também casei.
 - A senhora casou com que idade?
 - Eu me juntei com quinze anos, aí em 2015 eu casei.
- j. Quais eram suas comidas e bebidas favoritas?
 – Eu gosto de feijão, arroz... Que nem, o feijão daqui é diferente do de lá, lá é o feijão de corda nós chama. Uma galinha capoeira é bom demais. Uma carniinha de bode assada. E eu também gosto de peixe frito, né, com limão e tomate.

2 DURANTE A MIGRAÇÃO

- a. Quando e por que você se mudou do local onde nasceu?
 – Então, eu nunca tive interesse de sair não, né, pra fora, porque gosto de meu lugar, nunca quis me afastar de minha mãe mais meu pai, mas aí o meu marido veio pra cá, né. Aí achou bom aqui, aí quis me trazer, aí através dele eu vim pra cá.
 - Quando que foi?
 - A primeira vez que eu vim pra cá foi em 2018. Eu vim com a família, aí passei uns tempos aqui, só que, como meus filhos eram pequenos, eu não consegui trabalhar, aí a gente voltou pra lá, eu dei meus filhos lá mais minha mãe, aí vim pra cá, comecei trabalhar e gostei de trabalhar, e até hoje eu tô aqui. Sempre a gente vai e volta pra cá, porque não dá pra ficar lá não.
 - A senhora vai de quanto em quanto tempo?
 - A gente passa seis meses aqui e passa uns quatro meses lá.
- b. Por que você escolheu Santa Juliana-MG como destino?
 – Meu esposo me trouxe pra cá e eu gostei daqui. É um lugar bom demais.

3 DEPOIS DA MIGRAÇÃO

- a. Como é sua família hoje?
 – Eu moro só com meu marido e tem meus dois filhos que estão ali no quarto.
- b. Você tem uma religião hoje?

- É católica mesmo, não mudei não.
- c. O que você gosta de fazer no seu tempo livre atualmente?
- Uai, eu gosto de ficar em casa, assistir filme mais meus meninos no telefone. Às vezes eu gosto de dar uma voltinha no centro pra esparecer. Só.
 - Quando a senhora vai pro Pernambuco, o que faz no tempo livre?
 - No Pernambuco eu gosto de... É que nem eu falei, gosto de visitar minhas irmãs, gosto de passear, que lá tem uma barragem bem grande e no final de semana o pessoal vai pra lá, né? Aí eu gosto de ir pra lá mais meu esposo, meus filhos, tomar um banho, comer um peixinho frito, né? Tomar um refrigerante. Tem uma chácara lá também que às vezes a gente vai tomar um banho de piscina. É só curtir mesmo a família.
 - Quando a senhora vai a senhora não trabalha lá não?
 - Não. Não tem em quê, lá. Lá em nosso lugarzinho mesmo só tem serviço de prefeitura.
- d. Você tem o hábito de ouvir músicas atualmente? Se sim, qual é o estilo que mais ouve?
- Tenho sim. As mesmas músicas que eu gosto de ouvir.
- e. Você frequenta festas e eventos sociais atualmente? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- Não. Aqui não, porque, como eu trabalho, eu chego em casa mais ou menos umas 17h00m/17h30m, aí vou direto fazer janta, dar uma limpada na casa. Meu filho também me ajuda, né. Vou lavar uma roupa e pronto. Chega final de semana é a mesma coisa, vou trabalhar até no sábado e no domingo é mais pra descanso, dar uma faxina na casa e pronto né. Aqui é só trabalho mesmo, eu gosto de curtir só quando eu chego lá em meu lugar, né?
 - Aí lá a senhora vai nas festas?
 - Lá eu aproveito, aqui tenho tempo não.
- f. Você pratica atividades em grupo atualmente? Se sim, quais?
- Não. Nada.
- g. Quais são suas comidas e bebidas favoritas atualmente?
- Daqui o que eu mais gosto de comer é jiló. Tendo jiló pra mim, não precisa carne, não. Só, daqui mesmo eu só gosto do jiló.
(risos)
 - Lá a senhora não conhecia, não?
 - Não, pra lá não. Nem sabia o que era isso. O jiló e o quiabo é o que eu mais gosto daqui.
 - Gosta mais do jiló e do quiabo do que do bode e do feijão de corda?
 - Isso! Eu troco o bode pelo jiló. (risos) Pra mim, quanto mais ele amarga, melhor.
- h. Quais habilidades você desenvolveu após se mudar para Santa Juliana-MG e de quais se esqueceu?

– Eu desenvolvi a habilidade de trabalhar na cebola, na beterraba, no alho. Porque lá eu não trabalhava e aqui eu comecei a trabalhar e gostei. Desenvolvi bastante. E é isso, eu gosto muito de trabalhar.

- Vocês vão pra lavoura de quê, aqui?

- Nós tava indo pra lavoura de cebola, mas acabou, aí a gente tá colhendo beterraba.

- Batata não mais?

- Acabou também esse ano.

- O principal que você vem é pra qual?

- Eu é pra cebola.

- i. Quais foram as principais mudanças nos seus hábitos após se mudar para Santa Juliana-MG?

– Não mudou quase nada, não. Só na questão do trabalho mesmo, que eu não trabalhava lá e comecei a trabalhar aqui, mas, em geral, o que eu fazia lá eu faço aqui também. Eu só não joguei mais bola, porque eu não tenho tempo, e também não saio pra canto nenhum. Mas a vivência é a mesma, gosto de música, que nem eu falei, né, que eu trabalho com o telefone no bolso.

(Risos)

...

- Aqui é bom demais, aqui é o melhor lugar do mundo. [contexto de controle no trabalho]

- j. Você se sente parte da comunidade de Santa Juliana-MG? E do lugar em que nasceu?

– Já. Tenho bastante amizade aqui que eu gosto muito. É... já me sinto. Se não fossem meus pais que moram lá no Pernambuco, eu vinha embora pra cá e não ia mais não.

- E de lá?

- Não. Eu tô gostando mais daqui do que de lá. A gente quando vai pra lá fica parado, tirando dar umas voltas e passear, não tem mais nada que eu goste lá não. Aqui eu dou umas voltinhas, eu trabalho. Trabalhar é bom demais! Eu gosto muito daqui, mais do que lá.

- Pode dizer então que aqui já combina mais com o estilo de vida da senhora do que lá?

- Com certeza. (risos)

- Quando vai pra lá se sente estranha?

- Não, porque eu tenho a minha família lá, é normal.

- Então não desacostumou de lá também, não?

- Não, mas quando eu chego lá, que eu passo uns dois/três meses, eu já fico querendo voltar. Fico doidinha pra voltar pra cá.

...

- A gente que trabalha aqui é que manda uma ajuda pra lá, porque nossos pais são simplesinhos, os meus são doentes, aí o que motiva eu a estar aqui trabalhando também é poder ajudar, eu sempre mando um troco pra ajudar no remédio, nos alimentos... e é assim, né. [contexto de condições dos pais]

- k. Você sofreu preconceitos ao se mudar para Santa Juliana? Se sim, de

que forma isso te afetou?

– Não. Foi normal.

- Nem com o pessoal de fora e nem com o pessoal daqui?

- Não, aqui foi um lugar de muitas oportunidades, graças a Deus.

- I. Como você acha que seria sua vida se não tivesse se mudado para Santa Juliana-MG?

– Não ia ser muito boa, não, porque ia estar parada, não ia estar trabalhando. Ia estar só de boa lá, sem fazer nada, sem ganhar meus trocados, sem ter minhas coisas. Porque dependendo só de uma pessoa não dá, tem que ser os dois trabalhando pra poder conseguir as coisas. Só ele [esposo] trabalhando não ia dar, né, e eu ia ter que ficar lá e ele ia sair que nem muitas vezes ele já saiu. Já fiquei de nove meses lá sozinha, esperando ele. Então aqui foi melhor, muito mais melhor.

Encerrei as perguntas e perguntei se tinha algo a acrescentar.

– Comecei achar ruim e digo “não, vou levar meus filhos agora mais eu” e graças a Deus nós estamos aqui todo mundo. Tá bom demais. Aqui é o melhor lugar que tem e eu indico, eles gostaram também daqui. Eu indico pra quem quiser vir. Eu tô até pensando em trazer meu irmão no ano que vem pra trabalhar também, dar uma oportunidade a ele. Ele falou que vem, né. E aqui é bom demais.

APÊNDICE F – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 3 – ZACARIAS

ENTREVISTA N. 3 (vide ficha de cadastro e codificação)

Informações básicas sobre a entrevista:

Data de realização da entrevista: 24/11/2024

Responsável pela condução da entrevista: Guilherme D P Sousa

Modalidade de registro da entrevista: áudio

- Transcrição da entrevista:

Eu nasci no povoado CIDADE, em CIDADE-PE, e éramos seis homens e quatro mulheres, além dos meus pais. Eu estudei até o sexto ano, sou católico e trabalhei muito antes de me mudar para Santa Juliana-MG, porque meus pais têm uma roça lá e nós somos agricultores, então plantamos milho, feijão, algodão, mamona, essas coisas, pro consumo e pra vender também. Nós lá fazia de tudo. Se precisasse fazer uma cerca, nós tinha que ir fazer, ou emendar cerca, ou trabalhar na capina, quase tudo...

Antes de vir pra Santa Juliana-MG, eu gostava muito de passear, porque a família é grande e tinha muito lugar pra ir: casa das irmãs... dos irmãos, dos tios. Eu tinha hábito de ouvir música e lá pra nós toca mais forró, tem vários forrós bons, tipo Wesley Safadão, Desejo de Menina, Gustavo Lima, Eduardo Costa... A festa que eu frequentava era o aniversário da cidade, daí a gente escolhia as noites com atração boa pra ir, já que lá vai esses cantores sertanejo aqui da região, como Zezé de Camargo, Eduardo Costa, Gustavo Lima e outras bandas.

Na minha cidade, eu participava do coral da igreja, aí nós saía pra outras comunidades com o coral, e também gostava de jogar bola, era muito fã, mas hoje, por causa do trabalho, não tenho mais esse tempo, porque a responsabilidade é outra. É costume lá comer churrasco de carneiro na brasa, bode, vaca... feijão, arroz, galinha, a buchada que não pode faltar, né? Buchada de bode é bom demais!

Eu vim pra cá em 2016, daí cheguei aqui, comecei a trabalhar, gostei do serviço e até hoje, graças a Deus, tá dando certo. Na minha região, pra serviço é muito fraco, aí a gente tem que sair do lugar da gente pra procurar melhora em outros estados. O que nos traz aqui é o serviço. A gente trabalha em roça aqui, por produção, é pra ganhar um salarinho bom, porque lá só paga o salário mínimo. Lá tem umas empresas, mas é longe de nosso lugar, de lá pra Petrolina dá 250km e em

Petrolina-PE a gente até arruma emprego, só que paga salário mínimo. O que a gente faz com um salário mínimo pagando aluguel, energia, água e remédio? A gente tem que se deslocar pra um lugar que acha que vai ganhar um pouco mais e aqui em Santa Juliana-MG é o lugar certo.

Antes de vir pra Santa Juliana-MG, eu viajei muito, andei por São Paulo, pelo Matogrosso, morei em outras cidades aqui em Minas Gerais, Ituiutaba e no Prata. Nesses lugares, eu trabalhava no corte de cana, em algodoeiro, em barracão de soja, era isso o serviço... Em São Paulo, trabalhei fazendo montagem de feira de evento em pavilhão.

A primeira vez que eu saí de casa foi em 2003. Eu saí, aí fiquei três anos fora de casa e pra mim era bom, porque eu era inocente e não tinha muita experiência no mundo, né?! Eu morava com meus tios, mas nesses três anos não arrumei nada, do jeito que fui de casa eu voltei pra casa, só com a roupa do corpo. Eu não tinha interesse por nada, estava só curtindo mesmo a vida, trabalhando e vivendo lá com os meus tios.

Depois que voltei, não quis mais ir pra lá, já era mais conhecido esses lados de Minas e foi daí que eu fui pegando experiência dos trabalhos, então descobri essa cidade aqui que, se na primeira vez que eu saí eu soubesse que existia, tinha vindo logo pra cá. Perdi muito tempo fora, noutrso lugar. Aqui em Santa Juliana, pra mim, foi o melhor lugar, aqui é bom demais, bom de criar família, sossegado.

Hoje, eu ainda sou católico e moro aqui com minha esposa e meus dois filhos. Gosto de dar umas voltas, às vezes eu topo uns colegas e troco umas ideias, é bom demais. Mas sou mais caseiro, gosto mais de tá em casa com a família, de ver filme, nós não temos nem uma televisão pra ver um filme, mas vê no celular mesmo, né. Eu gosto muito de música e ouço todo tipo, porque a gente mexe no celular e aparece muitas músicas e cantores diferentes, daí queremos ver como são as músicas e acaba gostando, né, assim conhece outras músicas diferentes.

É muito difícil eu frequentar festas aqui, mas quando teve os festejos daqui nós fomos algumas noites. Sair pra ir em baile e nas casas de festa não sou muito chegado, porque que às vezes dá bagunça, dá briga, então eu gosto mais de ficar em casa de boa, até porque a gente trabalha muito e o prazo para descansar é pouco, porque trabalho de roça é cansativo, né?! Só quem trabalha sabe como é, o serviço é pesado e não tem muito tempo livre... Eu gosto de curtir e, se tivesse tempo, até ia, mas o tempo é curto, você trabalha durante a semana, a semana

passa rápido, a noite passa rápido, a gente levanta cedo pra retornar ao serviço e é assim a vida.

Eu não faço atividades em grupo atualmente, não tive mais tempo pro futebol e pro coral. Coral é bom porque é na igreja e a gente vai ouvir a palavra de Deus, é bom demais. Mesmo gostando de frequentar a missa, não vamos direto, mas, quando nós tá bem descansado, a gente fala “vamos na missa, ouvir a palavra de Deus”, então nós vai naquela igreja lá do centro, nunca fui nessa aqui de cima e nunca procurei o coral aqui porque não deu tempo. Hoje minhas comidas favoritas são feijão, arroz, carne, jiló e quiabo.

Depois que me mudei, eu desenvolvi muitas coisas, graças a Deus, como trabalhar... Comecei a trabalhar na batata, porque eu ouvia o povo falar “batata, batata” e pensei “eu vou pra batata”, cheguei lá, vi o povo trabalhando, peguei o ritmo prestando atenção, fui desenvolvendo e trabalho na batata todo ano. Eu faço todo serviço, seja batata, cebola, alho, o que tiver eu tô dentro, entendeu? Pode parar não, porque se parar... O custo de vida aqui é muito alto e não é fácil, o cara não pode ficar de bobeira em casa.

Lá onde nasci, eu trabalhava de roça e aqui continuei na roça, só que o serviço aqui é diferente do de lá. Meus pais plantam as roças lá no tempo de inverno, aí chega o tempo das capinas e nós capina. Aqui é diferente, aqui nós capina tirando o mato na mão, aí bota no saco pros carregador levar pra fora. Quando chega a colheita, seja corte de cebola, cata de batata, corte de alho, quebra de cenoura, a gente mexe com tudo.

Eu gosto da roça, é o meu *hobby*. Se tivesse um serviço em um mercado ou em uma loja e me perguntassem “você quer qual?”, eu digo “eu quero roça”, porque nasci e me criei na roça trabalhando com meus pais, daí acostumei, né?! Na roça, ninguém pega no pé da gente, cê chega e vai fazer seu trabalho, só tem controle hora que vai fazer o apontamento, aí o apontador fala “fiz tanto, produção tanto” e já era.

Eu já trabalhei em firma e o cara não pode nem ficar um pouco em pé pra respirar que os patrões já ficam de olho. Na roça não é assim, porque nós trabalha por produção, então você pode sentar, pode conversar mais um colega do lado. Nesses outros serviços não, o cara tem que estar ligado na atividade pro patrão não chegar e pegar o cara de vacilo, porque você trabalha na diária, aí tem que ficar ligado, trabalhando direto pra não te verem parado. Aconteceu com um colega meu

que entrou em uma firma lá em Petrolina, uma fazenda de uva, manga e coco, e não tinha experiência porque era a primeira vez e foram dois no banheiro, aí o rapaz saiu e entrou o outro e, enquanto isso, o colega ficou lá de cócoras esperando, mas o fiscal viu ele lá acocado e disse “fulano, passa lá no escritório”, e mandou o rapaz embora só por isso e ele acabou trabalhando só esse dia.

Me sinto parte da comunidade de Santa Juliana-MG e, se eu tivesse condições, queria comprar uma casinha aqui, mas aqui é caro, viu, não é pra qualquer um. Se a gente meter a cara e disser “eu vou comprar”, até compra, só que é salgado o preço das casas. Tava vendo uma aqui de esquina que o preço é 350 mil, mas quem vai ter 350 mil na hora? E se você for comprar pelo banco, ela vai sair mais ou menos 400 mil, aí eu tô com meus quarenta anos e vou viver o resto da vida preocupado pra pagar 400 mil. Eu acho melhor morar de aluguel, porque, se não tiver dando em um bairro, o cara vai pra outro; mas, se eu tivesse condições, comprava uma casa pra mim aqui.

Também me sinto parte do meu povoado, porque tem meus pais lá e eu sou muito apegado com eles, tanto é que eles nem queriam que a gente saísse de lá, mas não tem como ficar lá, nós tem que sair por causa de emprego. Como temos família e filho, e os pais da gente não pode dar o que a gente quer, então tem que, como se diz, sair de baixo da asa do pai e procurar o bem pra nós e pra nossos filhos.

Não sofri preconceito ao me mudar e, graças a Deus, fui bem recebido e tenho muita amizade já. Os colegas me respeitam, eu também respeito, porque em primeiro lugar é o respeito. A gente tem que respeitar as pessoas pra ser respeitado, quem é que não gosta de um respeito? Gosto daqui, já tenho muita amizade aqui, graças a Deus, então as portas são abertas pra mim, pra minha esposa e já abriu para o meu filho, que começou a trabalhar também. Fico muito satisfeito, eu vou voltar mais vezes aqui.

Acho que se eu não tivesse vindo pra Santa Juliana-MG, a vida não ia ser muito boa, porque pra vida da gente ser boa, primeiramente, precisa de saúde e tem que ter um emprego, pra levar o sustento pra dentro de casa e comprar uma coisa que tem vontade de comer. Sem trabalho, o cara passa muita vontade por ver as coisas, quer comprar algo e como é que compra sem ter o dinheiro? Depois que eu vim pra cá, graças a Deus, trabalho, então tudo que quero a gente traz pra casa, o que é bom demais.

Aqui em Santa Juliana, graças a Deus, tá tudo dando certo pra nós, eu amo a cidade e vou vir muitas vezes. Meus filhos tá ficando rapaz, quer trabalhar e eles tem que vir, aí nós tem que acompanhar eles pra dar a oportunidade. Esse ano, um deles, que vai fazer dezoito anos, já teve a oportunidade. Na primeira vez que eu vim, eles veio piquitinho, com seis anos, e nós passamos três anos aqui com a família. Depois nós foi pra Pernambuco, eles ficou dois anos lá com os avós, nós voltamos e fomos mandando a manutenção, aí, quando fomos pra lá, os meninos estavam maiores do que nós, nós que ficamos meninos perto deles.

O trabalho na cana é parecido com as outras lavouras, mas hoje acabou corte de cana, é mais as máquinas que trabalham; antigamente era braçal, hoje acabou. É mais perigoso o plantio de cana, eu já perdi colega trabalhando na cana. Dá um negócio nele e o cara ali se acaba. Esse serviço aqui que eu trabalho é pesado, mas é dez vezes melhor do que corte de cana. Cana mata se você não tiver fôlego pra trabalhar... Aqui acabou o trabalho braçal na cana, é mais aquelas máquinas mecânicas, que fazem até o plantio. Ainda tem uns plantios onde não tem os maquinários e eles buscam gente pra plantar. Eu trabalho o dia todinho cortando cebola e, quando chego em casa e tomo banho, é a mesma coisa de não ter ido, mas no corte de cana eu já cheguei a ponto de deitar e não ter coragem de levantar pra ir fazer uma janta. É fácil não, é doído.

- Transcrição da entrevista:

1 ANTES DA MIGRAÇÃO

- a. Onde você nasceu?
- Eu nasci no povoado extrema, em Ouricuri-PE.
- b. Como era a sua família?
– Nós somos seis homens e quatro mulheres, e meus pais.
- c. Você estudou? Se sim, até quando?
– Tenho o sexto ano.
- d. Você trabalhou antes de se mudar para Santa Juliana-MG? Se sim, em que?
– Muito. De roça. Nós somos agricultores. Lá nós trabalha de roça.
- O que o senhor fazia na roça?
- Ah, nós lá fazia de tudo, né?! Se precisasse fazer uma cerca, nós tinha que ir fazer, emendar cerca, capina, quase tudo.
- A roça era do senhor?

- Dos meus pais. Meus pais têm uma roça lá. Planta milho, feijão, algodão, mamona, essas coisas.
 - Pro consumo ou pra venda?
 - Pra venda e pro consumo.
- e. Você tinha uma religião antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
- Sou católico.
- f. O que você gostava de fazer no tempo livre antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
- Eu gostava muito de passear.
 - E onde o senhor passeava?
 - Ah, nós tem muita família lá, a família é grande, né?! E tinha muito lugar pra ir. Casa das irmãs... dos irmãos, dos tios.
- g. Você tinha o hábito de ouvir músicas? Se sim, qual era o estilo que mais ouvia?
- Tinha.
 - Que tipo de música?
 - Ah, lá pra nós lá é mais forró, né?! Lá é bom, tem muitos, tem vários forrós, né?
 - Tipo o que?
 - Wesley Safadão, Desejo de Menina, Gustavo Lima, Eduardo Costa... Curto todas as músicas, né?!
- h. Você frequentava festas e eventos sociais? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- Também. Lá a gente escolhe as noites boas, desses cantor aqui da região, que é cantor sertanejo, a gente escolhe a atração pra ir né, porque lá vai esses cantores... Zezé de Camargo, Eduardo Costa, Gustavo Lima e outras bandas.
- i. Você praticava atividades em grupo? Se sim, quais?
- Eu participava na igreja, tinha coral, eu participava, aí nós saía pra outras comunidades lá, né, com o coral. Eu gostava também de jogar bola, futebol, era muito fã. Já hoje, por causa do trabalho, não tem mais esse tempo, né? Hoje a responsabilidade é outra.
- j. Quais eram suas comidas e bebidas favoritas?
- Lá nós costuma comer no churrasco carneiro na brasa, bode, vaca, feijão, arroz, galinha, a buchada que não pode faltar, né? Buchada de bode é bom demais!

2 DURANTE A MIGRAÇÃO

- a. Quando e por que você se mudou do local onde nasceu?
- Eu vim pra cá em 2016. Cheguei aqui, aí comecei a trabalhar e gostei do serviço. Até hoje, graças a Deus, tá dando certo. Na minha região lá pra serviço é muito fraco, né?! Não é bom de serviço na minha região, aí a gente tem que sair do lugar da gente pra outros

estados, né, procurar melhora. O que nos traz aqui é o serviço. A gente trabalha em roça, por produção, é pra ganhar um salarinho bom. Lá é só o salário onde a gente trabalha, lá tem umas empresas mas é longe de nosso lugar, dá o quê... lá de onde eu morava pra Petrolina dá 250km, lá a gente arruma emprego, só que só paga o salário [mínimo], aí cê vai morar de aluguel, o que que a gente faz com um salário pagando aluguel, energia e água, remédio, tudo, né? A gente tem que se deslocar pra um lugar que a gente acha que ganha mais um pouco. Aqui é o lugar certo. Santa Juliana. Gosto daqui, já tenho muita amizade aqui graças a Deus. As porta é aberta pra mim, pra minha esposa, já também abriu para o meu filho, que já começou a trabalhar também. Fico muito satisfeito, eu vou voltar mais vezes aqui.

b. Por que você escolheu Santa Juliana-MG como destino?

- Ah, antes disso eu viajei muito. Já andei São Paulo, Matogrosso, morei em outras cidades aqui em Minas Gerais, Ituiutaba, já morei no Prata, mas aqui em Santa Juliana, pra mim, foi o melhor lugar.
- Fazendo o quê, quando morou nesses lugares?
- Nesses lugares eu trabalhava no corte de cana, no Matogrosso eu trabalhava em algodoeiro, né, esses barracão de soja, era isso o serviço... São Paulo eu trabalhei naqueles pavilhão lá fazendo montagem de feira de evento.
- Em uma dessas o senhor parou em Santa Juliana, gostou e ficou?
- Nossa, aqui é bom demais. Lugar bom de criar família. Sossegado.
- A primeira vez que o senhor saiu foi quando?
- Primeira vez que eu saí de casa foi em 2003. Eu saí, aí fiquei três anos fora de casa. Pra mim era bom, né, que eu era, tipo assim, inocente, eu não tinha muita experiência no mundo, né?! Eu morava também com meus tios, mas esses três anos eu não arrumei nada, do jeito que eu fui de casa eu voltei pra casa, só com a roupa do corpo. Não tinha interesse por nada, só curtindo mesmo a vida. Trabalhando e vivendo, né, lá com os meus tios. Aí depois que eu voltei eu não quis mais ir não pra lá, aí já foi meus irmãos, já era mais conhecido pra cá pra esses lados de Minas e foi daí que eu fui pegando experiência dos trabalhos. Daí pra cá eu descobri essa cidade aqui que, se eu soubesse dessa cidade, na primeira vez que eu saí eu tinha vindo logo pra cá. Perdi muito tempo fora, outros lugar.

3 DEPOIS DA MIGRAÇÃO

a. Como é sua família hoje?

- 2 – Eu moro só com minha esposa e tem meus dois filhos que estão ali no quarto.

3 – Idem.

b. Você tem uma religião hoje?

- Católico.

c. O que você gosta de fazer no seu tempo livre atualmente?

- Eu gosto de dar umas voltas, às vezes eu topo uns colegas aí, troco umas ideias, né, é bom demais. Mas eu sou mais caseiro, gosto mais de tá em casa com a família, gosto de ver filme, mas aqui vê filme no celular, que nós não temos nem uma televisão pra nós ver um filme, mas nos vê no celular mesmo, né.
- d. Você tem o hábito de ouvir músicas atualmente? Se sim, qual é o estilo que mais ouve?
- Eu gosto muito de música. Eu ouço todo tipo de música, a gente mexe com celular e aparece muitas músicas, né, muitos cantores diferentes e a gente quer ver ali como é que é as músicas. A gente acaba gostando, né, aí a gente vê outras músicas diferente, né.
- e. Você frequenta festas e eventos sociais atualmente? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- É muito difícil, mas como teve os festejos daqui nós vai algumas noites.
- A barraquinha de setembro?
- Isso. Mas pra sair assim pra ir em baile, nas casas de festa, não sou muito chegado, não, que às vezes dá bagunça, dá briga, aí eu gosto mais de ficar em casa de boa, até porque o tempo também é pouco, a gente trabalha muito e o prazo para descansar é pouco, porque trabalho de roça é cansativo, né?! Só quem trabalha sabe como é. Serviço pesado, aí o cara não tem muito tempo pra... Aí é assim a vida, mas eu gosto de curtir, se eu tivesse tempo até ia, mas o tempo é curto. Você trabalha a semana e a semana passa rápido, a noite passa rápido, a gente levanta cedo, pra tornar o serviço, e é assim.
- f. Você pratica atividades em grupo atualmente? Se sim, quais?
- Não.
- E o futebol e o coral?
- O futebol eu não tive mais tempo, não. O coral também. É bom, né, que coral é na igreja e a gente vai ouvir a palavra de Deus, é bom demais. Eu gosto de frequentar a missa.
- Vocês frequentam aqui?
- Frequento. Não direito, mas quando nós tá bem descansado mesmo [fala] “vamos na missa, ouvir a palavra de Deus”, aí nós vai naquela igreja lá, só nunca fui nessa de cá.
- O coral aqui o senhor nunca procurou?
- Não, não. Deu tempo não.
- g. Quais são suas comidas e bebidas favoritas atualmente?
- Eu gosto de feijão, arroz, a carne, o jiló, o quiabo.
- h. Quais habilidades você desenvolveu após se mudar para Santa Juliana-MG e de quais se esqueceu?
- No trabalho?
- Na vida em geral, no trabalho...
- Eu desenvolvi muitas coisas, graças a Deus. Trabalhar... Eu comecei trabalhar na batata, ouvia falar “batata, batata” e disse “eu vou pra

batata”, cheguei lá, aí vi o povo lá trabalhando, peguei o ritmo prestando atenção lá. Fui desenvolvendo e trabalho na batata todo ano. Eu faço todo serviço, trabalho na batata, cebola, alho, o que tiver eu tô dentro, entendeu? Pode parar não, que se parar... O custo de vida aqui é muito alto, o cara não pode ficar de bobeira em casa. O custo de vida aqui não é fácil, não.

- i. Quais foram as principais mudanças nos seus hábitos após se mudar para Santa Juliana-MG?
 - Lá trabalhava de roça, aqui continuei na roça, só que o serviço aqui é diferente do de lá. Tempo de inverno meus pais plantam as roças lá, aí chega o tempo das capinas, nós capina. Aqui é diferente, aqui nós capina tirando o mato na mão, aí bota no saco pra levar pra fora, pros carreador. Aí quando chega a colheita, corte de cebola, ou cata de batata, corte de alho, tem cenoura também, mexe com tudo. Roça eu gosto também, é o meu *hobby*. Se tivesse um serviço pra mim trabalhar, vamos supor, em um mercado ou em uma loja, “você quer qual?”, eu digo “eu quero roça”. Eu nasci na roça e me criei na roça com meus pais trabalhando e daí acostumei, né?! Ninguém pega no pé da gente, cê chega na roça e vai fazer seu trabalho, não tem negócio de ficar pegando no pé, só hora que vai fazer o apontamento, aí fala “fiz tanto, produção tanto” e já era. Eu já trabalhei em firma e o cara não pode nem ficar um pouco em pé pra respirar, os patrões já ficam de olho. Na roça não, nós trabalha por produção, você senta, pode conversar mais um colega do lado. Nesse outros serviços não, o cara tem que estar ligado na atividade pro patrão não chegar e pegar o cara de vacilo. Aconteceu com um colega meu que entrou em uma firma lá em Petrolina, lá é fazenda também, mas é uva, manga, coco, daí o rapaz entrou lá e não tinha experiência, primeira vez, aí o rapaz foi e foi dois no banheiro, ai saiu e entrou o outro e, enquanto o outro saía, ficou lá de cócoras, aí o fiscal viu ele lá acocado, daí só trabalhou esse dia e o fiscal disse “fulano, passa lá no escritório”, e mandou o rapaz embora só por isso, né?! Porque lá você trabalha tipo diária, aí tem que ficar ligado, trabalhando, trabalhando, pra num...
 - O povo fica em cima?
 - É, fica em cima. Aqui não, aqui é bom demais. Como falei, eles vai lá, solta sua atividade e, como é produção, trabalha do jeito que quer. Se cansar, pode parar.
 - É eito ainda? Você escolhe o tamanho do eito?
 - É. O apontador já sabe o tanto que a gente faz no dia, aí já deixa aquele tanto, né, porque ele já vai conhecendo e, quando a gente vai produzindo mais, já vai aumentando.
- j. Você se sente parte da comunidade de Santa Juliana-MG? E do lugar em que nasceu?
 - Sinto. Hoje se eu pudesse, se eu tivesse condições, eu queria comprar uma casinha aqui, mas aqui é caro casa, viu, não é pra qualquer um, não. Se a gente meter a cara e disser “eu vou comprar”, compra, só que é salgado o preço das casas. Tava vendo uma aqui de esquina 350 mil, aí quem vai ter 350 na hora? Se você for comprar ela

pelo banco, ela vai sair mais ou menos 400 mil, aí eu tô com meus quarenta anos e vou viver o resto da vida pra pagar 400 mil. Quer dizer, vai preocupar muito... Eu acho melhor morar de aluguel que se não tiver dando em um bairro o cara vai pra outro. Mas se eu tivesse condições, comprava uma casa pra mim aqui.

- Do povoado do senhor o senhor ainda se sente parte?

- Sinto, porque tem meus pais lá e eu sou muito apegado com eles, entendeu? Eles nem queriam que a gente saísse de lá pra fora, mas não tem como a gente ficar em Extrema, né, por causa de emprego nós tem que sair. Tem família, tem filho, os pais da gente não pode dar o que a gente quer, então a gente tem que, como se diz, sair de baixo da asa do pai e procurar o bem pra nós, pra nossos filhos.

k. Você sofreu preconceitos ao se mudar para Santa Juliana? Se sim, de que forma isso te afetou?

- Não. Graças a Deus eu fui bem recebido, tenho muita amizade já hoje. Os colegas respeitam, eu também respeito, porque em primeiro lugar é o respeito. A gente tem que respeitar as pessoas pra ser respeitado, quem é que não gosta de um respeito?

I. Como você acha que seria sua vida se não tivesse se mudado para Santa Juliana-MG?

- Rapaz, eu acho que não ia ser muito boa, não, porque a vida da gente pra ser boa, primeiramente é saúde, né, mas a gente tem que ter um emprego pra você ganhar seu dinheiro pra levar o sustento pra dentro de casa. Ter o dinheiro pra comprar uma coisa que a gente tem vontade de comer, né?! E sem trabalho o cara passa muita vontade de ver as coisas, eu queria comprar aquilo e como é que compra sem ter o dinheiro. Depois que eu vim pra cá, graças a Deus eu trabalho, tudo que eu quero a gente traz pra casa e é bom demais.

Encerrei as perguntas e perguntei se tinha algo a acrescentar.

- O que eu tenho pra acrescentar é que aqui em Santa Juliana-MG graças a Deus tá tudo dando certo pra nós. Eu amo aqui a cidade e eu vou vir muitas vezes aqui. Meus filhos tá ficando rapaz, quer trabalhar e eles tem que vir, aí nós tem que acompanhar eles, dar a oportunidade. Esse ano um já teve a oportunidade.

- Ele está com quantos anos?

- Com dezessete, vai fazer dezoito.

...

- Primeira vez que eu vim, eles veio piquitinhas, com seis anos. Aí nós passamos três anos aqui, com a família. Aí depois nós fomos, eles ficou dois anos pra lá, pra Pernambuco, aí nós fomos pra lá e os meninos passou de nós estamos meninos agora perto deles.

- Ficaram sem eles dois anos?

- Dois anos. Eles ficavam com os avós e nós vinha pra cá. Mandando a manutenção lá pra eles.

...

- O jeito de trabalhar na cana é muito diferente dessas outras culturas?
– É tudo roça. Parecido. Hoje acabou corte de cana. É mais as máquinas que trabalham, antigamente era manual, né. Braçal que fala. Hoje acabou. É mais perigoso o plantio de cana, eu já perdi colega assim trabalhando na cana e dá um negócio nele lá e o cara ali se acaba. Esse serviço aqui que eu trabalho é pesado, mas é dez vezes melhor do que corte de cana, é pesado. Cana mata se você não tiver fôlego pra trabalhar na cana... Aqui acabou, é mais aquelas máquinas mecânicas, até plantio elas que fazem. Mas ainda tem uns plantios onde não tem os maquinários e eles buscam gente pra plantar. Eu trabalho o dia todinho cortando cebola, eu chego em casa, tomo banho e é a mesma coisa de não ter ido, agora corte de cana eu já cheguei assim de deitar e não ter coragem de levantar pra ir fazer uma janta, é fácil não, é doído.

APÊNDICE G – TRANSCRIÇÃO E TRANSCRIÇÃO N. 4 – SEVERINO

ENTREVISTA N. 4 (vide ficha de cadastro e codificação)

Informações básicas sobre a entrevista:

Data de realização da entrevista: 24/11/2024

Responsável pela condução da entrevista: Guilherme D P Sousa

Modalidade de registro da entrevista: áudio

- Transcrição da entrevista:

Eu nasci na cidade de CIDADE, no Pernambuco, e, desde que nasci, sou católico. Minha família era de roceiros. Meus pais, meus doze irmãos e meus tios eram tudo roceiro. Eu não tive a oportunidade de estudar, era só serviço, trabalho direto desde os oito anos de idade. Sempre tivemos um pedacinho de terra, então trabalhava na roça, para nós e também para os outros, fazendo todo tipo de serviço na roça: plantava cana, roçava mato, carregava cana, embolava mato...

No tempo que eu era novo, eu gostava de tomar cachaça e raparigar no meu tempo livre. Eu achava muito bom. Sempre tive o hábito de ouvir música e não escolhia o estilo, o que viesse eu escutava, mesmo nós curtindo mais Amado Batista, né, a música da sofrênciça. Na minha cidade, eu ia nas festas de cavalo que nós inventamos, com corrida de cavalo e cachaça. Sempre nos fins de semana tinha corrida de cavalo e cachaça no peito com força. Eu não participava de atividades em grupo antes de me mudar para Santa Juliana-MG, pois nunca gostei e minhas comidas favoritas eram charque, também conhecido por jabá, que é mais ou menos como carne seca ou carne de sol, além de feijão e farinha.

Aos dezessete anos, a necessidade me levou a sair de casa pela primeira vez, porque o ganho lá era mais pouco, então, se o cara tem vontade de comprar alguma coisa, precisa se mudar, porque lá não dá pra comprar. Primeiro, fui pra São Paulo e trabalhei como ajudante de pedreiro, depois sempre viajei pra todo canto: São Paulo, Espírito Santo... Nos últimos quatro anos eu vim pra Santa Juliana-MG, mas não considero que me mudei pra cá. Eu conheci Santa Juliana-MG através do meu irmão, da minha irmã e do meu cunhado, que já moravam aqui, e escolhi vir pra cá porque é um lugar sossegado, onde não tem violência. Aqui, se o cabra quiser comprar um negocinho e se esforçar, ele trabalha e consegue, já lá no Pernambuco também consegue, mas é mais devagar. Não enfrentei nenhum desafio ao me

mudar, meu processo de mudança foi tranquilo.

Hoje minha família é toda de boa, tem sua casinha e trabalha. Em Santa Juliana-MG, moram minha irmã, meu cunhado e meus sobrinhos, e sempre estamos juntos. Fui casado, mas me separei, tenho dois filhos que moram lá no Pernambuco. Aqui eu moro com dois amigos, um que trabalha na roça comigo e outro que trabalha no barracão. Permaneço sendo católico e no meu tempo livre é colchão! Só do trabalho pra cama.

Eu não gosto de festa, não vivo em festa, não vivo de farra. Só do serviço pra casa. Não vou a festas, pois nunca gostei de festa. A festa que eu ia era a festa de cavalo que fazia mais a galera, mas nem desse tipo eu vou mais e Deus que me defenda de sair de casa pra entrar nessas muvucas de festa. Não dou conta, não, tenho medo de estar numa festa e vir um cabra doido, desmantelado, e arrumar confusão, então ficar em casa é melhor.

Penso que o cabra sempre tem que ouvir um pouquinho de música, né. Hoje em dia eu ouço de tudo um pouco, sem escolher, o que tocar eu escuto, mas minha preferência é Zezé de Camargo e Amado Batista. Tem cabra que tem preferência, mas eu não, se eu escutar e gostar, eu fico ouvindo aquela ali. Eu não pratico atividades em grupo além do trabalho, nem na igreja eu vou, pois no canto que eu tô converso com o nosso Pai, seja dentro de casa, debaixo do pau ou em qualquer canto. Hoje minhas comidas e bebidas favoritas são feijão, farinha, arroz, café e água. O charque em Santa Juliana-MG é caro demais, quando falam o preço os ouvidos até doem, tá doido, mas lá no Pernambuco sempre se come um pedacinho, porque lá é mais em conta.

Lá no Pernambuco eu sabia cortar cana e mexer com gado, mas não sabia cortar cebola e beterraba, isso aprendi em Santa Juliana-MG. Aqui tem muita lavoura, mas eu só fui na cebola, no alho e na beterraba, sendo que trabalho mais é na cebola, acho que é a que mais tem, mas tem de tudo um bocado.

Não teve nenhuma mudança nos meus hábitos quando mudei para Santa Juliana-MG, é tudo uma coisa só. Meu dia-a-dia é trabalhando de boa, não tem ignorância ou violência, sou sossegado. Levanto, trabalho, como, deito. Quando chego do trabalho, a primeira coisa que faço é lavar a roupa, depois fazer a comida, ajeitar a marmita e o ninho, dormir e ir pro serviço de novo. Lá no Pernambuco, eu trabalhava de segunda a sexta, mas aqui não tem dia certo. Na hora que aparecer serviço e me chamarem, eu vou.

Hoje mesmo, que é domingo, eu tava em casa e o cabra ligou e disse “vem aqui pra nós ajeitar uma cerca”, então eu fui e quando cheguei já era seis horas da tarde. Sempre a vida continua. Apareceu um biquinho, eu já tô entrando, desde que seja pra eu ganhar um dinheirinho e em um serviço certo e honesto. Agora sendo serviço com coisa errada, nem me chame, finja que nunca nem me viu. Eu não faço só serviço de roça, o que aparecer eu entro. Seja mexer com gado, arrancar mato, ajeitar cerca... eu vou pra qualquer serviço que me chamar. Se o cara me pagar e disser “vamo fazer uma cerca”, digo “bora”; “vamo cavar um buraco”, “bora”; “vamo abrir uma valeta”, “bora”. O que vale é o cascalho. Eu vim aqui pra trabalhar, pra ganhar e levar pro Pernambuco. Ganhar aqui e levar pra lá, não ganhar aqui e deixar aqui. Tenho planos de voltar pra lá de vez.

Ainda não me sinto parte de Santa Juliana-MG e me sinto mais ou menos parte da comunidade de onde nasci. Sinto muita falta dos meus filhos, eles estão com 24 e 27 anos e moram lá no Pernambuco desde que nasceram. Que eu tenha percebido, não sofri preconceitos ao me mudar para Santa Juliana-MG. Eu achei Santa Juliana-MG bom, porque quando você passa por alguém, esse alguém passa por você e diz “Ôh, fulano, bom?” e você responde “bom”. Já na região de lá, muita gente que é nascida e criada junto, passa e vira a cara, finge que nunca nem viu, mas aqui todo mundo passa por todo mundo e fala. Nos outros lugares que passei não era assim, não. A pessoa passa e finge que nunca nem viu, mesmo o próprio peão, que mora junto com a pessoa dentro do mesmo barraco, na semana que troca de roupa faz que nem viu a pessoa. Aqui achei bom demais. Aqui todo mundo trata todo mundo igual e não tem diferença. Tu vai numa loja comprar qualquer objeto e pensa “que pessoal alegre com tudo, com você”. Se você passa por uma mulher, ela fala; se passa por um homem, ele fala. Mesmo que não conheçam você, falam “como é que tá, tudo bom?”.

Em outras regiões, fazem de conta que nunca nem viu. Antes, nos tempos que andei pra fora, eu deveria ter vindo pra cá, como minha irmã que veio há dezoito anos e, sempre que me chamava, eu respondia “vou nada”. Mas se eu tivesse vindo no tempo que ela veio pra aqui... Se eu soubesse que em Santa Juliana-MG era bom, nem teria ido para os outros cantos que fui, tinha vindo era pra cá antes, homem. Pra mim aqui é o paraíso. Também gostei das pessoas, porque são tudo gente boa, ao menos por onde eu passo e vou conversando. Sempre tem gente mais diferente um do outro, né? Porque todo mundo não é igual, mas gostei do

povo.

Se não tivesse vindo para Santa Juliana-MG, estaria mais fraco de cascalho. Meu plano é fazer um dinheiro pra eu inventar um negócio pra mim lá no Pernambuco, a menos que não dê pra inventar lá. Com o dinheiro que eu arrumar, vou dar um jeitinho de levantar um negócio aqui ou lá, Deus é que sabe onde. Não posso falar qual tipo de negócio, é o segredo do negócio, esse tipo de coisa só se fala com Deus. Tem coisa que você pensa em fazer, que tem que pedir sabedoria a Deus e não contar pra ninguém. Se um dia você conseguir, todo mundo vai ver, mas, se não conseguir, o cara não vai dizer “aquele bicho disse que ia fazer, cadê que conseguiu?”, então ficar caladinho é melhor. Eu era um cabra que quando era mais novo, eu dizia “vou fazer tal coisa” pra tudo que eu queria fazer. Fui ficando velho, amadurecendo e ouvi muita gente dando conselho, né? Se você quer fazer algo, converse só com Deus, porque pode ter alguém pra lhe dar uma força, mas pode ter alguém pra puxar seu tapete.

- Transcrição da entrevista:

1 ANTES DA MIGRAÇÃO

- a. Onde você nasceu?
 - Pernambuco
 - Qual cidade?
 - CIDADE
- b. Como era a sua família?
 - Roceiro
 - Era quem?
 - Eu, meu pai, meus irmão, minha mãe, meus tios, tudo roceiro.
 - Todo mundo morava lá com o senhor?
 - Tudo na roça.
 - Quanto irmão o senhor tinha/tem?
 - Era em doze irmãos
- c. Você estudou? Se sim, até quando?
 - Não. Não tive a oportunidade, não. Era só serviço.
- d. Você trabalhou antes de se mudar para Santa Juliana-MG? Se sim, em que?
 - Trabalhava direto
 - E desde quando o senhor trabalha?
 - Eu comecei a trabalhar eu tinha oito anos, me parceiro.
 - Lá em Quipapá? Na roça?

- Uhum. Na roça.
 - O que vocês faziam lá na roça?
 - Fazia tudo, plantava cana, roçava mato, carregava cana, embolava mato, todo serviço nós fazia na roça
 - Pra vocês mesmo ou pros outros?
 - Era sempre pros outros e pra nós.
 - Tem uma terrinha também?
 - Sempre tinha um pedacinho.
- e. Você tinha uma religião antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
- A mesma que eu nasci, sou da mesma religião.
 - Qual que é?
 - Católico
- f. O que você gostava de fazer no tempo livre antes de se mudar para Santa Juliana-MG?
- Tomar cachaça e raparigar.
- (risos)
- No tempo que era novo. Tomar cachaça e raparigar que era muito bom. Que eu achava bom.
- (mais risos)
- g. Você tinha o hábito de ouvir músicas? Se sim, qual era o estilo que mais ouvia?
- Sempre!
 - Que tipo de música o senhor ouvia lá?
 - Não tinha escolha não, a que viesse eu escutava.
 - O que mais tocava lá?
 - Sempre nós curtia mais era Amado Batista, né, a música da sofrência.
- (risos)
- h. Você frequentava festas e eventos sociais? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- As festas que nós fazia nós mesmo inventamos, era festa de cavalo, de corrida de cavalo e tomar cachaça.
 - Com que frequência vocês faziam isso?
 - Sempre em todo final de semana.
 - Todo final de semana tinha a corrida de cavalo?
 - Todo final de semana. Corrida de cavalo e cachaça no peito com força.
- (Risos)
- i. Você praticava atividades em grupo? Se sim, quais?
- Não, nunca gostei.
- j. Quais eram suas comidas e bebidas favoritas?
- Charque, feijão e farinha.
 - Charque é...?
 - Jabá, chama de jabá.

- Tipo carne seca ou carne de sol?
- Isso, mais ou menos por aí.

2 DURANTE A MIGRAÇÃO

- a. Quando e por que você se mudou do local onde nasceu?
 - Eu não mudei. Eu sempre venho pra aqui. Já está com quatro anos que todo ano eu venho pra cá.
 - Antes de vir pra cá o senhor já tinha ido pra outro lugar ou foi a primeira vez que o senhor saiu?
 - Não, eu sempre viajava pra todo canto. Eu viajei pra Espírito Santo, pra São Paulo, sempre viajei.
 - Quando o senhor saiu a primeira vez?
 - Eu tinha 17 anos. Pra São Paulo.
 - Fez o que lá?
 - Trabalhei de ajudante de pedreiro.
 - E o senhor foi por quê? Mudou por que lá de onde o senhor era?
 - Necessidade. Que o ganho lá era mais pouco, o cara tem vontade de comprar alguma coisa, tem que sair fora, porque se tiver lá não compra. Que o salário lá sempre o cara ganha, mas sempre é mais pequeno, né.
 - Aí pra cá tá com quatro anos que o senhor vem?
 - É, todo ano eu venho pra cá.
 - O senhor vem e fica o quê?
 - Seis meses, sete meses... Não tem tempo certo, não. Sempre tô indo embora. Mais ou menos lá pro dia dez do mês que vem nós... vaza fora.
- b. Por que você escolheu Santa Juliana-MG como destino?
 - Porque é um lugar sossegado. Não tem violência. Se o cabra quiser comprar um negocinho, o cabra se esforçar, o cabra trabalha e consegue comprar. E lá você consegue, mas é mais devagar.
 - O senhor conheceu aqui como?
 - Através de meu irmão, minha irmã e meu cunhado que moram aqui.
 - Já moravam aqui antes do senhor?
 - É
- c. Quais foram os maiores desafios que você enfrentou ao se mudar?
 - Nenhuma.
 - Foi tudo tranquilo no processo de mudança?
 - Foi sossegado

3 DEPOIS DA MIGRAÇÃO

- a. Como é sua família hoje?
 - Tudo de boa. Tem sua casinha. Trabalhando sossegado.
 - Aqui é a irmã do senhor e o cunhado?
 - Minha irmã e meu cunhado.
 - Tem sobrinhos?
 - Tem sobrinhos

- O senhor costuma conviver com eles aqui?
 - Sempre estamos juntos.
 - O senhor não é casado?
 - Era, mas sou separado agora.
 - O senhor tem filho?
 - Tenho dois.
 - Moram aqui?
 - Moram lá no Pernambuco.
 - Aqui o senhor mora com quem?
 - Com dois amigos aqui.
 - Um deles trabalha com o senhor?
 - É, e o outro trabalha no barracão.
- b. Você tem uma religião hoje?
- É a mesma. Católica. Toda vida.
- c. O que você gosta de fazer no seu tempo livre atualmente?
- Colchão! Só do lado de fora pra cama. Eu não gosto de festa, não vivo em festa, não vivo de farra. Só do serviço pra casa.
- d. Você tem o hábito de ouvir músicas atualmente? Se sim, qual é o estilo que mais ouve?
- Sempre o cabra tem que ouvir um pouquinho, né?
 - E o que o senhor ouve hoje?
 - De tudo um pouquinho.
 - O que o senhor escolhe mais ouvir?
 - A preferência mesmo é Zezé de Camargo, Amado Batista... É qualquer um, não tem escolha, não. O que tiver eu escuto. Tem cabra que tem preferência, né? O que eu escutar, se eu gostei, pra mim eu tô ouvindo aquela ali.
- e. Você frequenta festas e eventos sociais atualmente? Se sim, de que tipo e com que frequência?
- Vou não. Nunca gostei de festa. A festa que eu fazia é que nem eu acabei de falar pra você, festa de cavalo mais a galera. Mas pra eu sair de casa pra eu entrar nessas muvucas de festa, Deus me defenda, dou conta não.
 - Era tipo uma vaquejada lá?
 - Isso. Eu tenho medo de estar numa festa e vir um cabra doido, cabra desmantelado e pegar o cara. Em casa tá melhor.
 - Nem nesse tipo de evento aqui o senhor vai mais? Do cavalo, esse tipo de coisa?
 - Não, vou não.
- f. Você pratica atividades em grupo atualmente? Se sim, quais?
- Não.
 - Só o trabalho mesmo?
 - Só.
 - Não vai na igreja?
 - Vou não. No canto que eu tô eu tô conversando com o nosso Pai,

pode ser dentro de casa, pode ser debaixo do pau, em qualquer canto

g. Quais são suas comidas e bebidas favoritas atualmente?

- Feijão, farinha, arroz, café e água.
- O charque o senhor não tá gostando mais não?
- Não, não.
- (risos)
- Aqui é caro demais charque. Quando cê chega e pergunta quanto é e o cara fala chega dar dor nos ouvidos do cara, moço, tá doido.
- Aí quando o senhor vai pra lá o senhor come?
- Ah, lá sempre o cara come um pedacinho, né?!Lá é mais barato, mais em conta.

h. Quais habilidades você desenvolveu após se mudar para Santa Juliana-MG e de quais se esqueceu?

- O que eu não sabia lá era cortar cebola e corta beterraba. Sabia lá era cortar cana e mexer com gado. Aprendi cortar cebola.
- O senhor trabalha aqui mais é na cebola?
- É.
- O que mais tem de lavoura que o senhor vai aqui?
- A que eu fui mesmo só foi na cebola, no alho, na beterraba. Lavoura tem muita, mas pra eu ir...
- A que tem mais é a cebola?
- Acho que é, de tudo tem um bocado.

i. Quais foram as principais mudanças nos seus hábitos após se mudar para Santa Juliana-MG?

- Nenhuma.
- É a mesma coisa?
- Uma coisa só.
- Como é o dia a dia do senhor?
- Só trabalhando, de boa. Não tem ignorância, não tem violência, sou sossegado.
- Levanta, trabalhar, chega, como e deita, seu ****?
- Levanto, trabalho, como, deito. Lavar roupa suja, né. Primeira coisa é chegar e lavar a roupa, depois fazer a comida, ajeitar a marmita, ajeitar o ninho pra dormir e serviço de novo.
- O senhor trabalha de que dia a que dia?
- Lá no Pernambuco, de segunda a sexta.
- E aqui?
- Aqui não tem dia certo não. Na hora que aparece serviço, que me chama, eu tô indo. Hoje mesmo eu tava em casa e o cabra ligou pra eu “vem aqui pra nós ajeitar uma cerca”. Fui, era seis horas quando cheguei. Sempre a vida continua.
- Então o senhor ainda faz outros serviços que aparecem?
- Apareceu um biquinho, eu já tô entrando. Sendo pra eu ganhar um dinheirinho e sendo um serviço certo, honesto. Agora sendo serviço com coisa errada, nem me chame, nunca nem me viu.
- Só de roça ou qualquer serviço que aparecer o senhor tá indo? O de servente o senhor largou?

- O que aparecer eu entro. Mexer com gado, arrancar mato, ajeitar cerca, qualquer serviço que me chamar eu vou. O cara me pagou "Vamo fazer uma cerca" "bora" "vamo cavar um buraco" "bora" "vamo abrir uma valeta" "bora". Tendo dinheiro, o que vale é o cascalho. Eu vim aqui pra trabalhar, pra ganhar e levar pro Pernambuco. Ganhar aqui e levar pra lá, não ganhar aqui e deixar aqui.

- O senhor tem planos e voltar pra lá de vez?

- Tenho.

j. Você se sente parte da comunidade de Santa Juliana-MG? E do lugar em que nasceu?

- Não me sinto ainda não.

- O que o senhor sente?

- Sinto muita falta dos meus filhos.

- Eles não moraram aqui, não? Morou lá toda vida?

- Não. Toda vida morou lá, nunca saiu lá do Pernambuco não.

- Qual a idade deles?

- Um tem 24 e outro tem 27.

- E de lá o senhor ainda se sente parte quando vai? Sente parte da comunidade?

- Mais ou menos.

k. Você sofreu preconceitos ao se mudar para Santa Juliana? Se sim, de que forma isso te afetou?

- Que eu percebi, não.

l. Como você acha que seria sua vida se não tivesse se mudado para Santa Juliana-MG?

- Tava mais fraco.

- De quê?

- Sobre o cascalho. Lá é mais difícil.

- Qual é o plano do senhor?

- Meu plano é fazer um dinheiro pra eu inventar um negócio pra mim lá. Menos se não der pra inventar lá, o que eu arrumar eu vou dar um jeitinho de levantar aqui ou lá. Deus é que...

- Que tipo de negócio o senhor pensa?

- Aí fica difícil, isso aí eu não posso falar não.

- É o segredo do negócio, né, seu ****?

- É o segredo do negócio.

(risos)

- Esse tipo de coisa aí só com aquele [Deus]. Dessa vez agora eu vou pular.

(Mais risos)

Após a finalização das perguntas e agradecimentos, o entrevistado prosseguiu:

- Tem coisa que você pensa em fazer, que você tem que pedir sabedoria a Deus e não contar pra ninguém. Se um dia você conseguir, todo mundo vê; se não conseguir... Ai você não consegue o

cara diz “aquele bicho disse que ia fazer, cadê que conseguiu?” e o cara caladinho é melhor.

- Vou aprender com o senhor.

- Eu era um cabra que quando era mais novo, tudo que eu queria fazer eu dizia “vou fazer tal coisa”. Fui ficando velho, fui amadurecendo e muita gente dando conselho, né? E muita coisa que eu escuto, né? Se você quer fazer um negócio, converse só com Deus, porque se tiver alguém pra lhe dar uma força, mas pode ter alguém pra puxar seu tapete.

Encerrada a gravação, o entrevistado passou espontaneamente a comentar sua percepção sobre a cidade de Santa Juliana-MG e as pessoas, então pedi autorização para retomar a gravação, dada a relevância dos apontamentos e prosseguimos:

- Achei bom aqui, porque tu passa por alguém e a alguém passa por você e diz “Ôh, fulano, bom?” “bom”. E muita gente na região de lá, que é nascido e criado junto, passa pelo cara e vira a cara, finge que nunca nem viu. E aqui todo mundo passa por todo mundo, todo mundo fala.

- Nos outros lugares que o senhor passou não era assim não?

- Oxe, era o quê... [negação]

- Nesses que o senhor foi trabalhar?

- Não. Passa pelo cara e finge que nunca nem viu, o próprio peão eu morava dentro do barraco mais a pessoa na semana que troca de roupa faz que nem viu a pessoa. Oxe, aqui achei bom demais.

- Aqui o senhor achou que todo mundo trata igual e não tem diferença?

- Aqui não tem diferença não. Tu vai numa loja comprar uma coisa, qualquer objeto, que pessoal alegre com tudo, com você. Você passa por uma mulher, ela fala; passa por um homem, ele fala. Mesmo que não conheçam você, mas “como é que tá, tudo bom?”. Em outras regiões fazem de conta que nunca nem viu. Mais antes, nesses tempos que andei pra fora, eu teria vindo pra cá há tempo, muito há tempo, que nem minha irmã veio pra cá tá com dezoito anos que mora e aqui e sempre me chama, eu “oxe, vou nada”. Mas se eu tivesse vindo no tempo que ela veio pra aqui...

- Então se o senhor soubesse que aqui era bom, tinha vindo antes? Nem tinha ido nos outros lugares?

- Oxe, tinha o quê?! Tinha vindo era pra aqui antes, homem.

- Santa Juliana-MG está sendo o paraíso pro senhor então?

- Pra mim é. Pra mim é um paraíso.

- E as pessoas o senhor gostou também?

- É tudo gente boa. Pelo menos por onde eu passo, onde eu vou conversando. Sempre tem gente mais diferente um do outro, né? Porque todo mundo não é igual, mas gostei do povo.