

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MEMÓRIAS DE FAMÍLIA, MEMÓRIAS DE UM PAÍS:

Uma etnografia dos fluxos e dinâmicas de parentesco de famílias negras
no Brasil pós-abolição



Ana Clara Sousa Damásio dos Santos

Brasília

Agosto de 2025

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Ana Clara Sousa Damásio dos Santos

MEMÓRIAS DE FAMÍLIA, MEMÓRIAS DE UM PAÍS:

**Uma etnografia dos fluxos e dinâmicas de parentesco de famílias negras
no Brasil pós-abolição**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Andréa de Souza Lobo

Brasília,
Agosto de 2025

Banca Examinadora:

Prof.ª Dra. Andréa de Souza Lobo (PPGAS/UnB – Orientadora e Presidente da Banca)
Prof. Dr. John Comerford (Museu Nacional – Membro Externo)
Prof.ª Dra. Luciana de Oliveira Dias (UFG – Membro Externo)
Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (UnB – Membro Interno)
Prof. Dr. Miguel dos Santos Filho (UnB – Membro Suplente)

À Analice da Silva Sousa (minha mãe).

Minhas palavras sempre foram suas. Meu coração também é.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é sempre um desafio, pois é um exercício de edição que implica, inevitavelmente, em resgatar. E aqui não quero deixar de lembrar de quem foi essencial para que esta tese fosse gestada e posta no *mundo*.

Neste exercício sempre parcial, agradeço antes de tudo a Oxum, pela sanidade, pela saúde e pela renovação da vontade de fazer vida. E a Oyá, pela força, pelo fôlego e pelo foco. Sem minhas mães eu não conseguiria tomar o que é meu de direito.

À minha amada mãe, Analice, que sempre esteve ao meu lado, na vida, nos sonhos e na pesquisa. Obrigada por investir tudo o que tinha nos meus estudos e por continuar sustentando cada parte da minha existência. Esta tese é a materialização de toda a sua vida, mãe. Obrigada por sempre me trazer de volta para casa.

Às minhas parentes, que também foram minhas interlocutoras e têm todo o meu coração: à bisa Rebinha (in memoriam), à vó Nita, à tia Itamar, à tia Rai, à tia Alaíde, à tia Regina, ao tio Carlindo (in memoriam) e ao vô Luiz (in memoriam). Em especial à bisa e ao tio Carlindo: foi difícil ver a partida de vocês enquanto eu escrevia esta tese. Obrigada por me ensinarem que a vida é feita da presença, mas também de um “até já!”.

Às minhas amigas e colegas do Coletivo Zora Hurston, especialmente Flávia Cabral, Lidomar Nepomuceno, Juliana Chagas, Ismael Silva, João Paulo Siqueira e Jordhanna Cavalcante. Vocês foram fonte de sabedoria, afeto, apoio e parceria. Ao longo deste percurso coletivo na pós-graduação, fizeram desse processo uma caminhada mais leve e gentil.

Às minhas mais-velhas do Ilê Axé Idá Wurá, que me ensinaram que o cuidado só é possível se recíproco e coletivo. Em cada página desta tese está o cuidado que aprendi com vocês. Em especial, agradeço à minha Dofona de Odé, Rita de Cássia, a alegria da casa!

Ao Manuel Guerra, meu eterno "Neto". Lembro-me da primeira vez que te vi, em 2012, na nossa primeira aula de Ciências Sociais na UnB. Desde aquele dia, nossas vidas se entrelaçaram de um jeito que só o Tempo pode explicar. Obrigada por todos esses anos de amizade, por me dar colo e cuidado. Com você, aprendi que o amor muda tudo. E você me mudou.

Ao Eduardo Couto, ou melhor, "o maior apoiador da ciência brasileira", meu "Dudu". Engraçado pensar que o doutorado começou junto com a nossa parceria, um fato importante, pois você sempre me apoiou como antropóloga, escritora e mulher. Você leu todos os capítulos desta tese em voz alta para mim. Isso é amor.

Às amigas, inspirações e parcerias que o caminho me deu: Lidomar Nepomuceno, Flávia Cabral, Rnld Nogueira, Miguel Filho, Jordhanna Cavalcante e Brenda Souza. Todas as cervejas, comidas, risos e choros fizeram de mim alguém profundamente grata por ter pessoas como vocês na vida. Que seus caminhos sejam longos e prósperos!

À minha orientadora, Andréa Lobo, sempre presente, atenta e uma constante fonte de inspiração. Esta tese começou quando, na minha defesa de mestrado, ela me disse para continuar a pesquisa. Arregacei as mangas, fui atrás dela e fui recebida de braços abertos. Esta tese é o que é pela generosidade, atenção, palavras, caminhos, dicas e ensinamentos que ela transmitiu. Nas nossas vidas o que precisamos é de alguém que nos diga para continuar. E ela foi essa pessoa.

Aos ouvintes do "Antropologia, como faz?". Obrigada pelas cartas, e-mails, retornos e contatos! Vocês foram uma companhia constante para mim. Espero ter sido uma para vocês também.

Ao MOBILE (DAN/UnB), Grupo de Etnografia das circulações e dinâmicas migratórias, coordenado pela professora Andréa Lobo. Nesse espaço minha tese se formou, germinou e ganhou forma!

Agradeço Laboratório de Ensino de Sociologia Lélia Gonzalez (SOL/UnB), coordenado pelo professor Marcelo Cigales. Acompanhar o laboratório, suas dinâmicas e discussões, fez minha vontade pela docência ser renovada.

Agradeço também às professoras Soraya Fleischer e Carlos Eduardo Henning. Os diálogos que tivemos ajudaram a guiar meus interesses, percursos e a imaginar minha vida futura. Uma vez orientadores, sempre orientadores!

À todas as professoras que compartilharam seus ensinamentos ao longo das disciplinas do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), com destaque ao professor Wilson Trajano Filho, por Seminários Avançados em Teoria (SAT). Foi nessa disciplina que encontrei o que procurava ao cursar o doutorado.

Não poderia esquecer dos grupos de editores da Revista Novos Debates (ABA) e da Revista-Pós! Fazer parte dessas revistas nos últimos anos me ensinou muito sobre o trabalho coletivo dentro das Ciências Sociais! É bonito poder fazer junto!

Não poderia esquecer todas e todos com quem cruzei nas "redes" (Twitter, LinkedIn e Instagram). As trocas ao longo do tempo foram essenciais para perceber que o que eu queria dizer fazia sentido para além de mim (um presente valioso para uma tese em constante construção).

Às funcionárias do Instituto de Ciências Sociais, especialmente às trabalhadoras terceirizadas que cuidavam do local e às secretárias do Departamento de Antropologia. Suas respostas, paciência e formas de lidar com as burocracias me pouparam muitas dores de cabeça. A Universidade Pública se faz com vocês!

Agradeço às professoras que compuseram a banca de qualificação que deu origem a este trabalho, formada pelos professores Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos e Christine de Alencar Chaves. Suas perguntas e caminhos transformaram "Lembranças de um país, lembranças de famílias" em "Memórias de família, memórias de um país". Com bancas tão sensíveis quanto essa, a produção de conhecimento se torna bonita. Obrigada especial ao professor Carlos Alexandre por me emprestar

diversos livros de sua biblioteca e que se fazem presentes nesta tese. Nem tudo está em PDF!

Agradeço profundamente à Banca Examinadora pela generosidade em dedicar seu tempo, conhecimento e atenção à leitura e avaliação deste trabalho: Prof.ª Dra. Andréa de Souza Lobo, ao Prof. Dr. John Comerford, à Prof.ª Dra. Luciana de Oliveira Dias, Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos e ao Prof. Dr. Miguel dos Santos Filho. Expresso minha sincera gratidão por aceitarem compor esta banca e contribuírem de forma tão qualificada para este momento. A presença de cada um e cada uma nesta banca é, para mim, motivo de grande honra e um verdadeiro privilégio.

Agradeço ao Botafogo de Futebol e Regatas pelo inesquecível primeiro título da Taça Libertadores em 2024, conquistado diante do Atlético Mineiro no Monumental de Núñez, em Buenos Aires, Argentina. Aquela vitória por 3 a 1 marcou a nossa primeira conquista do clube na competição, em um jogo histórico diante de mais de 70 mil torcedores, no dia 30 de novembro de 2024. Estar presente nesse momento me fez perceber o quanto a vida vale a pena.

Por fim, mas não menos importante, à escola pública, onde fui germinada; ao Bolsa Família e ao Bolsa Escola, essenciais para minha permanência na educação; à bolsa de iniciação científica da graduação na UnB, à bolsa de mestrado do CNPq e à bolsa de doutorado da CAPES. Sem esses investimentos, eu não estaria aqui. De alguma maneira, sou semente de um projeto educacional que dá frutos ao longo de uma vida. Esta tese é um retorno à sociedade por todo o investimento feito em mim.

RESUMO

Esta tese busca analisar como famílias negras no Brasil constroem *famílias espalhadas* a partir do fluxo interno, sobretudo no contexto pós-abolição. A pesquisa se volta especialmente para os fluxos internos entre os estados do Piauí, Goiás, Distrito Federal e São Paulo, acompanhando trajetórias intergeracionais negras, tomando como ponto de partida a trajetória da família Silva Sousa. Metodologicamente, a tese mobiliza histórias de famílias negras, valorizando a memória, a oralidade e a circulação de narrativas como fontes centrais do conhecimento antropológico. A análise mostra que, a partir da invenção de uma *origem* e do constante movimento no *mundo*, essas famílias elaboram um “território do parentesco”, produzido nas práticas relacionais, afetivas e políticas que permitem enfrentar a antinegritude. Esse “território do parentesco” se afirma como uma tecnologia fundamental de *sobrevivência* e *luta* diante do secular sistema de precarização da vida, do *sofrimento* e da *fome* ao qual essas famílias foram submetidas. Ao mesmo tempo, as *famílias espalhadas* revelam que é somente por meio do fluxo que se torna possível *criar* pessoas capazes de continuar vivas, reinventando laços sociais e modos de existência. A tese permite, assim, tensionar modelos tradicionais de análise que privilegiam a fixação territorial e a própria ideia de “família desestruturada”, indicando que a experiência negra no Brasil é marcada pela estruturação de uma verdadeira “cultura do fluxo”. Essa cultura se apresenta como estratégia de articulação de mundos possíveis, em que o movimento é uma prática de manter a vida em circulação, produzindo vínculos e solidariedades em diferentes locais. Desse modo, a etnografia revela que o passado, o presente e o futuro das famílias negras no Brasil só podem ser compreendidos a partir do reconhecimento da centralidade dos fluxos internos e das dinâmicas de parentesco negras como formas de existência, resistência e criação. Tais dinâmicas não apenas sustentam vidas, como também desafiam e transformam a noção burguesa de fazer-família, abrindo caminho para a construção de uma outra história do Brasil.

Palavras-chave: Antropologia, Parentesco, Antinegritude, Fluxo Interno, Pós-Abolição.

ABSTRACT

This thesis seeks to analyze how Black families in Brazil construct scattered families based on internal flows, especially in the post-abolition context. The research focuses specifically on internal flows between the states of Piauí, Goiás, Distrito Federal, and São Paulo, following Black intergenerational trajectories, taking as its starting point the Silva Sousa family. Methodologically, the thesis mobilizes Black family histories, valuing memory, orality, and the circulation of narratives as central sources of anthropological knowledge. The analysis shows that, based on the invention of an origin and constant movement in the world, these families develop a "territory of kinship," produced through relational, affective, and political practices that allow them to confront anti-Blackness. This "territory of kinship" asserts itself as a fundamental technology of survival and struggle against the centuries-old system of precarious living, suffering, and hunger to which these families have been subjected. At the same time, scattered families reveal that it is only through flow that it becomes possible to create people capable of continuing to live, reinventing social bonds and modes of existence. The thesis thus allows us to challenge traditional models of analysis that privilege territorial fixation and the very idea of a "dysfunctional family," indicating that the Black experience in Brazil is marked by the structuring of a true "culture of flow." This culture presents itself as a strategy for articulating possible worlds, in which movement is a practice of keeping life in circulation, producing bonds and solidarities in different locations. Thus, the ethnography reveals that the past, present, and future of Black families in Brazil can only be understood by recognizing the centrality of internal flows and Black kinship dynamics as forms of existence, resistance, and creation. Such dynamics not only sustain lives but also challenge and transform the bourgeois notion of family-making, paving the way for the construction of another history of Brazil.

Keywords: Anthropology, Kinship, Anti-Blackness, Internal Flow, Post-Abolition

SUMÁRIO

Lista de Figuras.....	14
Prólogo.....	15

INTRODUÇÃO: HONORATA DE TAL

Fazenda Mansa.....	17
Maria de Tal.....	18
A perna.....	19
Domingos.....	21
O ato concreto de continuar, de insistir, de contar histórias.....	22

CAPÍTULO UM

MEMÓRIAS DE FAMÍLIA, MEMÓRIAS DE UM PAÍS: UMA ETNOGRAFIA DOS FLUXOS DE FAMÍLIAS NEGRAS NO BRASIL PÓS-ABOLIÇÃO

Memórias de família, Memórias de um país: iniciando o diálogo.....	27
Uma etnografia que nasce dentro de casa.....	37
A percepção etnográfica.....	43
A casa, o parentesco e o território.....	49
Amarrando os fios: um olhar sobre a tese.....	55

CAPÍTULO DOIS

O LUGAR DA “MIGRAÇÃO INTERNA” NA ANTROPOLOGIA DA MIGRAÇÃO: POR UMA CONSTRUÇÃO RACIAL E HISTÓRICA DOS FLUXOS INTERNOS

Fluxo Interno: do aparente desinteresse ao mito do abandono.....	63
Consolidação da Antropologia da Migração no Brasil em três fases.....	67
A “migração interna” no Brasil no século XX (1940-2000).....	71
A “migração interna” no Brasil no início do século XXI (2000-2020).....	77
Apontamentos e tendências na virada do século: a resposta etnográfica.....	81

Racializando os fluxos internos: uma proposta analítica.....	85
Entre o tráfico, o comércio, a migração e o fluxo.....	94

CAPÍTULO TRÊS

A “GRAMÁTICA DOS FLUXOS INTERNOS”: FAMÍLIAS NEGRAS EM MOVIMENTO E O SISTEMA DE PRECARIZAÇÃO DA VIDA

Ampliando o terreno entre a <i>origem</i> e <i>mundo</i>	105
A “gramática dos fluxos internos”.....	115
O parentesco e a reinvenção das <i>origens</i>	120
O caminho do parentesco	125
<i>A origem</i> e o sistema de precarização de vida.....	133
Entre a “gramática do fluxo interno” e o “sistema de precarização da vida”: famílias negras em movimento.....	140

CAPÍTULO QUATRO

MULHERES NEGRAS E O MUNDO: FAMÍLIAS *ESPALHADAS* ENTRE CASAS, MUNICÍPIOS E ESTADOS

Voltando a Honorata de Tal.....	150
A <i>ida</i> para o <i>mundo da ponte</i>	156
O <i>mundo</i> depois da <i>ponte</i>	163
Do <i>mundo</i> para a <i>origem</i>	171
Quem <i>ficou</i> na <i>origem</i> , mas <i>volta e vai</i>	178
Os <i>soltos</i> no <i>mundo</i>	185
Considerações sobre os homens em fluxo.....	190
Fluxos entre casas, municípios e estados: “ <i>meu problema não é a casa, o meu problema é querer ir embora daqui de novo</i> ”.....	196

CAPÍTULO CINCO

REUNINDO AS FAMÍLIAS *ESPALHADAS*: ESTRATÉGIAS DE (RE)AGREGAÇÃO COMO PROJETO POLÍTICO DE FAZER-FAMÍLIA EM FLUXO

“Cultura do Fluxo” ou uma receita de como fazer-família.....	207
As <i>visitas</i> , os <i>encontros</i> e as <i>reuniões de família</i>	212

Fazer-comida e fazer-família.....	224
Jakson: parentes-coisas-casas em movimento.....	240
<i>Lembrancinhas</i> , comidas, carretos e caminhões: a materialidade da (re)agregação familiar.....	246

APONTAMENTOS FINAIS

O fluxo interno de famílias negras como estratégia de <i>sobreviver</i> a antinegritude.....	255
--	-----

VISAGENS ETNOGRÁFICAS

Rosto, Careta, Carranca, Aparição, Fantasma, Assombração.....	264
---	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	295
--	-----

ANEXO

Mapas.....	312
------------	-----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. A cabeça das minhas mães, introdução à um lugar.

Figura 2. Carteira do Sindicato do Trabalhador Rural do meu avô Luiz Alvez de Sousa.

Figura 3. O álbum de família. Uma “vida-lazer”.

Figura 4. A bisavó que não conheci. O avó que falou para eu fechar a boca para não entrar mosca.

Figura 5. 3x4.

Figura 6. Das portas abertas pelas minhas tias.

Figura 7. Tia Itamar em São Paulo. Sem ano, mas com rosto, família e nome.

Figura 8. Tia Alaide em São Paulo. Sem ano, mas com rosto, família e nome.

Figura 9. A rede, a *origem* e o *mundo*.

Figura 10. Tia Itamar em sua casa. Canto do Buriti (PI), 2019.

Figura 11. Analice, minha mãe, em nossa casa. Taguatinga (DF), 2025.

Figura 12. A *reunião*.

Figura 13. Quando elas caminham.

“Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. Era uma história muito grande! Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. Era diferente de ler aquele texto. Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente”.

Conceição Evaristo, 2006, p. 138.



INTRODUÇÃO

HONORATA DE TAL

Fazenda Mansa

Quando Honorata tentou chegar à Fazenda Mansa, em 1889, já não sabia há quantos dias caminhava. O tempo se alongava na estrada, mas os rios, riachos e arroios que cruzara, esses, ela lembrava bem. Eram mais fáceis de guardar do que os nomes das estradas, sempre batizadas em homenagem a coronéis, doutores e seus filhos. Já os cursos d'água tinham nomes que faziam sentido – das Pedras, do Peixe, da Prata, Fundo, Seco, Vermelho, Preto, das Antas, da Onça, das Palmeiras, do Buriti, de São João, do Chico, Água Branca, Água Suja, das Águas Claras e das Almas. Os rios das Almas eram sempre os mais perigosos. Não se podia demorar na beirada deles.

Mas todos estavam vazios naqueles tempos. Talvez nem alma mais houvesse por ali.

Pelas margens dos rios secos e estradas sem nome, Honorata via outros como ela, seguindo rumo ao litoral. Talvez fossem almas. Talvez ela também fosse apenas mais uma alma entre tantas indo, vindo e vagando. Enquanto caminhava, pensava na outra fazenda, a que deixou para trás.

No Piauí, a Fazenda Branca foi sua casa, o lugar onde seus pais e avós haviam vivido e onde, diziam, que ela poderia ficar para sempre. Mas a seca chegou e o gado morreu, trazendo consigo a sentença: precisavam partir. Honorata não sabia para onde. Seu pai e sua mãe estavam velhos, ela mesma não teve filhos ou se casou, e ainda tinha a sua perna... Para os donos da fazenda, ela sabia que eles eram apenas bocas demais para alimentar e braços de menos para o trabalho. Assim, ela juntou o pouco que tinha (a mãe, o pai, duas mudas de roupa, um sapato gasto e nenhum dinheiro) e partiu rumo à Bahia. Corria o boato de que, no sul do estado, precisavam de gente para trabalhar.

Não sabia ao certo quanto tempo caminhou, mas sabia que eram mais de dois meses na estrada. Lembrava disso porque, ao chegar em Feira de Santana, ainda contava

os dias desde que havia enterrado seus pais. Não lembrava o trecho exato das estradas, mas lembrava dos rios onde os deixou.

Seu pai, junto ao Rio das Pedras, que fazia jus ao nome. Honorata reuniu as pedras, e uma a uma as empilhou sobre o corpo dele, até que parecesse que o próprio rio o abraçava. Poucos dias depois, sua mãe se foi. Com a ajuda de outros retirantes, cavou-lhe uma cova perto do Riacho Bravo. Apesar do nome, tudo o que encontrou ali foi lama. A terra estava mole e, por isso, foi fácil abrir um buraco fundo o suficiente. Depois disso, seguiu adiante.

Quando chegou em Feira de Santana, parou perto de um senhor sentado na principal esquina da cidade e perguntou onde ficava a Fazenda Mansa.

— E quem é você? — ele quis saber.

— Honorata de Tal — respondeu.

O homem apontou para uma bifurcação.

— Fazenda Mansa fica para aquele rumo.

Mas ele logo completou, lançando um olhar para a perna que ela arrastava atrás de si.

— Não vá pra lá. Melhor seguir pro centro da cidade. Mais fácil de arrumar o que fazer.

Honorata não pensava tanto na perna, quase não a sentia. Pensava no Rio das Pedras e no Riacho Bravo. Pensava na seca. Já não sentia tanta fome, mas torcia para que, quando chegasse sua vez de fazer a passagem, que a deixassem também à beira de um rio. E rezava para que, nesse dia, ele estivesse cheio.

Maria de Tal

Honorata lembrava do primeiro dia em que viu sua mãe. Estava embaixo da mesa da cozinha, sem saber sua própria idade, observando uma mulher cortar carne e colocá-la na panela. Olhou para sua perna e percebeu que tinha a mesma cor da perna daquela mulher.

Sua mãe usava um pano de cabeça azul cobrindo todo o cabelo e um vestido marrom que lhe chegava aos joelhos. Mas o que mais chamava a atenção de Honorata eram os olhos de sua mãe, pretos como o carvão espalhado à beira do fogão a lenha.

Passava os dias ali, sentada sob a mesa, acompanhando o balbuciar baixo da mãe, um murmúrio com palavras que nunca ouviu antes. Enquanto isso, brincava com pedaços de carvão que a mãe lhe dava, rabiscando o chão. Foi assim que aprendeu a desenhar o sol. E todos os dias desenhava um sol.

Um dia, sua mãe lhe perguntou quem lhe havia ensinado aquele desenho.

— Foi você — Honorata respondeu.

Maria de tal estranhou.

— Eu não desenho, minha filha.

Mas Honorata insistiu que sim. Maria não compreendeu. Talvez fosse coisa de criança, aqueles mundos que ela mesma deixou de acessar há muito tempo. Mas não havia espaço para devaneios. Sua maior preocupação era a perna da menina que não sarava de jeito nenhum. Já tinha tentado de tudo: chás, ervas, banhos, rezas antigas que sua própria mãe lhe ensinara. Mas nada surtia efeito.

Ainda assim, Honorata continuou dizendo que foi ela quem lhe ensinou a desenhar o sol. E Maria, cansada, não mais tentava entender. Apenas esperava que aquele mesmo sol trouxesse algum alívio para a menina.

A perna

O dia em que a perna de Honorata quebrou foi, para ela, como qualquer outro dia na Fazenda Branca. Pouco depois de aprender a andar, já ajudava em várias tarefas: buscava água, levava recados, guardava utensílios e alimentava os animais próximos à fazenda. Era um dia de sol, daqueles dias quentes de sempre, talvez até mais intensos do que o habitual, como se aquele calor pudesse ser o último.

Naquela manhã, sua mãe, Maria de Tal, havia pedido que ela levasse milho para as galinhas. Honorata saiu da cozinha com uma cuia cheia na mão e atravessou todos os cômodos da casa grande em silêncio, para não incomodar os senhores. Desde muito pequena, aprendeu a ficar quieta, a olhar para baixo e a falar apenas o necessário. Sua mãe explicara que, assim, seria mais fácil deixá-la ajudar na cozinha, evitando assim ter que enviá-la para a roça.

Após descer as escadas e seguir em direção ao galinheiro, Honorata encontrou dois meninos. Eles eram maiores que ela e, ela sabia, eram os filhos dos senhores, os donos de tudo ali. Tentando continuar seu caminho, foi impedida por um dos meninos, que, rindo, a puxou pelos braços. Sem entender o motivo, mas sentindo, pela primeira vez, um embrulho na boca do estômago, Honorata percebeu o medo. Um sentimento intenso e, para ela, ainda muito novo naqueles termos.

Um dos meninos segurou Honorata e a conduziu até o curral, enquanto o outro seguia à frente, rindo. No trajeto, a cuia que segurava caiu no chão, rachando e espalhando todos os grãos de milho. Honorata quis gritar, mas sua voz não saiu. Um dos meninos – ela nunca soube qual, pois eram parecidos – amarrou-a a uma viga marrom que sustentava a estrutura do curral. Em seguida, o outro menino subiu num cavalo pequeno e, com o animal, passou a rodeá-la. Quando Honorata olhou para os olhos do cavalo, percebeu que, assim como ela, o animal também demonstrava medo diante dos risos, gritos e chutes que o atingiam.

Em certo momento, quando Honorata se abaixou por receio do cavalo, o animal levantou as duas patas dianteiras e a acertou. Antes mesmo que a dor se instalasse, ela ouviu um estalo (o som de algo se quebrando) e, em seguida, um grito irrompeu de seu peito. Os meninos, ao verem o que havia acontecido, saíram correndo e rindo. Honorata permaneceu imóvel até que sua mãe a encontrou.

Maria desamarrou a menina, a pegou no colo e perguntou o que tinha acontecido, mas Honorata não conseguia falar.

Enquanto sua mãe a carregava para fora do curral e corria em busca de ajuda na casa de Juçara, aquela que sempre sabia como estancar todo tipo de sangramento, Honorata olhava fixamente para o céu, para o sol. Ela o observou tanto que, mesmo com os olhos fechados, continuava a ver sua luz. Foi naquele dia que Honorata começou a compreender, ainda que de forma fragmentada, o que era o *mundo*.

Domingos

Domingos nasceu em 1849, sem sobrenome. Era vaqueiro na Fazenda Branca, assim como seu pai antes dele. Do avô, já não sabia. Mas sabia da vida em cima do cavalo e do peso do couro. Foi ali, na fazenda, que conheceu Maria de Tal, e assim fez sua vida.

Numa terça-feira, Domingos acordou cedo em sua casa de taipa, atrás do curral, onde vivia com a família. Comeu um pouco de farinha com rapadura e selou Preto, seu cavalo, que pertencia ao senhor da fazenda, mas que Domingos sentia como seu. E, de certo modo, Preto também o reconhecia como parte sua.

Naquela manhã, Honorata pediu para ir com o pai para a lida. Domingos sabia que o destino da menina era a cozinha da fazenda, ao lado da mãe, mas sua perna ainda não havia sarado. A ferida aberta insistia em não fechar, por mais que passassem ervas ou rezassem por ela. Pensou, então, que talvez um pouco de sol lhe fizesse bem. Honorata passava muito tempo encolhida sob a mesa da cozinha e o calor da terra aberta poderia ajudar. Levou-a consigo.

No meio da caatinga, Domingos a desceu do cavalo e a apoiou contra uma árvore. Honorata olhava para aquele ser imenso, com raízes que pareciam segurar o chão. Certamente era mais velha do que ela. Mais tarde, seu pai lhe disse que era um umbuzeiro. Ela não sabia daquela árvore, mas sabia que agarrar o chão era algo poderoso. Olhando ao redor, ela viu o pai seguir o rastro do mato pisado. Ele apontou para o chão dizendo: *Aqui o gado passou.*

Então, no meio do tempo e do silêncio, Domingos soltou um chamado. Um som profundo, antigo, que pareceu vibrar do peito de Honorata até a perna ferida. Pouco depois, o mesmo som veio do outro lado do morro. Eram muitos. O chão parecia tremer.

Honorata se lembrou das histórias da mãe sobre as almas da fazenda... aquelas que ficaram ali, vagando e pedindo. Será que estavam voltando? Pensando nisso, foi quando ela viu. Primeiro, uma cabeça branca e preta surgiu no horizonte. Depois, outra. E mais outra. E então vieram muitas, incontáveis, todas descendo o morro em direção ao seu pai.

Naquele instante, Honorata comprehendeu. O gado sabia do homem. O homem sabia do gado. E seu pai sabia de algo que ela jamais imaginou. E foi naquele dia que, pela primeira vez, Honorata chorou. Porque naquele instante, no meio da terra, do tempo e do sol, ela percebeu que o *mundo* também podia ser encantado. Ela não sabia o dizer dos bichos, mas sabia desenhar o sol.

O ato concreto de continuar, de insistir, de contar histórias

Acordei sobressaltada, tentando entender onde estava. Sempre me desconcerta despertar sem saber se é dia ou noite. O tempo parece suspenso nesses momentos, como se o corpo estivesse à frente da mente, e a consciência demorasse a alcançar o *mundo*¹. Mas, dessa vez, a estranheza era maior.

Ainda sentia a névoa do sonho agarrada à pele, como se minha mente estivesse me pregando uma peça, embaralhando as histórias que vinham se enredando dentro da minha cabeça, na minha vida, nas minhas entradas e na minha tese.

Na véspera, eu havia terminado de escrever e analisar a história de Honorata de Tal (Silva, 2017), que está presente no quarto capítulo desta tese. Só que havia algo naquele inquérito policial que me feriu de um jeito diferente. O que mais doía não era apenas o conteúdo extremamente violento do documento em relação a Honorata e sua

¹ Ao longo desta tese, todas as categorias êmicas estarão destacadas em itálico e serão progressivamente adensadas no decorrer do texto.

família no Brasil pós-abolição, mas o que nele faltava: a ausência de desfecho como um todo, o silêncio sobre o que aconteceu com Honorata depois, sua vida antes de tudo, o nome de seus pais, o conhecimento da crueldade ainda tão jovem. Essa lacuna me perseguiu por vários meses.

Era como se, ao escrever sobre a história de Honorata, eu tivesse aberto uma ferida e, ao atravessá-la, encontrado um corredor infinito, repleto de outras portas. Mas, ao tentar abri-las, todas estavam fechadas. Esse era recentemente meu pesadelo mais recorrente. Eu caminhava por esse corredor interminável, girava maçanetas, forçava fechaduras, mas nada cedia. E a cada nova tentativa, a frustração crescia. A porta seguinte parecia ainda mais trancada do que a anterior. A angústia se acumulava até o instante em que eu despertava, ofegante, assombrada pelo peso de tantas portas fechadas.

Essas portas, no entanto, conduziam a perguntas centrais: como elaborar uma etnografia que leve em conta a proximidade histórica da abolição da escravidão no Brasil e as marcas profundas, sociais, raciais, econômicas e políticas, que ela deixou? Como tornar visível que essas feridas ainda atravessam o cotidiano de milhões de famílias negras, em constante deslocamento pelo país? E, mais ainda, como demonstrar que o passado escravocrata e a lógica antinegra não pertencem apenas ao passado, mas continuam se fazendo presentes nas rotinas e nas experiências mais íntimas dessas famílias?

Como apontar que, no Brasil, a memória (especialmente a memória negra) é tratada como problema? Ou melhor, que as memórias das famílias negras são sistematicamente deslegitimadas e colocadas como opostas à memória oficial do país? E como apontar que isso não é acaso, mas parte de um projeto das elites, ainda em curso, para apagar e silenciar essas histórias?

As histórias que apresento aqui compõem uma etnografia do corriqueiro, do cotidiano, do doméstico e, por vezes, da intimidade. No entanto, ao mergulhar nesses universos aparentemente ordinários, essas narrativas também revelam dimensões estruturais da sociedade brasileira e provocam uma reflexão crítica sobre a história que o Brasil escolheu não contar: as histórias das famílias negras.

Por isso, o movimento que esta tese propõe é o de apostar no ato concreto de continuar, de insistir, de contar histórias. A trajetória de Honorata de Tal, cristalizada em um documento histórico de 1900, me convocava a tentar narrar as histórias de tantas outras famílias como a dela. Com o tempo, comprehendi que a história de Honorata não era um caso isolado, perdido entre papéis amarelados pela burocracia. Sua ausência e sua presença, seu rastro interrompido, revelavam algo maior, algo estrutural e profundo.

E não por acaso, percebi que ao escrever sobre a história de Honorata, eu constantemente trocava seu nome por Honória, aquela que, como descobri ao longo do trabalho de campo, era o nome da mãe do meu avô materno. Todos a chamavam de Norinha, e só me dei conta de que seu nome verdadeiro era Honória quando, durante os sete anos de pesquisa para a tese, revirei os documentos da minha família e encontrei uma carteira de trabalhador rural do meu falecido avô, Luiz. A história de Honorata se misturava a de Honória? Estaríamos falando das mesmas histórias?

Entendi então, nesse percurso que você também seguirá na presente tese, que escrever sobre Honorata e Honória era preciso, mas não era suficiente. Eu tinha que escutá-las para além do que estava nos documentos. Era preciso olhar para a história do Brasil não apenas como um acúmulo de datas e fatos, mas como um emaranhado de vidas que resistiram, foram sonhadas, germinadas, se apagaram ou insistiram em direção à vida. Honorata e Honória estavam em todo lugar.

E eu precisava descobrir como seguir os rastros, brechas e pedaços deixados por elas. Esta tese faz parte desse caminho.



Data de Nascimento 25/08/1943
Data da Entrada 17/08/1974
Cart. Profissional _____ Série _____
Instrução Alfabetizado
Atividade Social Agricultura
Tipo de Trabalho Trabalhador Rural
Data da Expedição da Cart. 13/05/96
Presidente
Israel Francisco da Silva



CAPÍTULO UM

MEMÓRIAS DE FAMÍLIA, MEMÓRIAS DE UM PAÍS: UMA ETNOGRAFIA DOS FLUXOS DE FAMÍLIAS NEGRAS NO BRASIL PÓS-ABOLIÇÃO

“A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou que o Estado deseja passar e impor”. Michael Pollak (1989).

Memórias de família, Memórias de um país: iniciando o diálogo

Quando somos crianças, nossa história se (ins)escreve junto com a de nossa família, moldada por escolhas, ausências, desejos e silêncios de quem nos cerca. Ao crescer, percebemos que cada decisão, vontade e omissão dos outros também traçou o caminho que percorremos. Eu acreditava ter nascido ali, naquele chão de barro, com o som do sertanejo ecoando diariamente no rádio e o barraco onde minha família vivia, em uma rua cercada por tantos barracos iguais ao nosso, no interior de Goiás.

Só depois descobri que, na verdade, nasci em São Paulo², em 1994. Meus pais se conheceram no Capão Redondo³, ela vinda do interior do Piauí, ele do interior da Bahia. Em 1996, partiram para Goiás em busca de *melhorias⁴ de vida* e também para fugir da violência urbana. No interior de Goiás, nos instalamos em um barraco de um cômodo,

²Quando me refiro a São Paulo nesta tese, é importante considerar que estou falando da Região Metropolitana de São Paulo. No entanto, no contexto da pesquisa realizada em Canto do Buriti (PI), São Paulo pode ser também uma referência simbólica a um caminho em direção ao Sudeste e Sul do país. Assim, São Paulo não se limita à cidade em si, mas constitui um campo imaginativo e concreto, a ideia de um lugar possível.

³Capão Redondo é um distrito pertencente à subprefeitura do Campo Limpo, na região sudoeste do município de São Paulo, no estado de São Paulo, no Brasil. Localiza-se a cerca de 16 quilômetros do marco zero da cidade. Conforme o censo demográfico 2022 do IBGE possui atualmente uma população de 270.767 habitantes, sendo o 3º distrito mais populoso da cidade. Cresceu a partir da ocupação por populações migrantes, especialmente nordestinas, ao longo do século XX. Tornou-se um dos maiores bairros periféricos de São Paulo.

⁴Todas as palavras e frases em itálico nesta tese são categorias êmicas, ou seja, termos, categorias e expressões que emergiram das próprias pessoas com quem dialoguei (sejam elas parentes ou interlocutoras fora do círculo familiar). Neste primeiro capítulo, opto por não me aprofundar na explicação detalhada de cada categoria êmica apresentada, pois essa discussão será desenvolvida de forma mais gradual e aprofundada ao longo dos capítulos subsequentes.

em uma periferia que ainda tomava forma na cidade. Meu pai fazia *bicos*⁵ como pedreiro e minha mãe trabalhava de segunda a sábado como empregada doméstica para grandes fazendeiros da região. Aos domingos, restava-nos colocar em ordem o pouco que tínhamos. Não eram muitas coisas, mas eram nossas.

Poucos anos depois, perto de eu completar 12 anos, nos mudamos novamente, dessa vez para o Entorno do DF⁶ e sem meu pai. Fomos para a casa da minha tia Regina. Mas ainda não é hora de entrar nessa casa; isso ficará para os próximos capítulos. Antes, quero voltar ao momento em que minha mãe me deu a notícia de que, depois de dez anos, era hora de deixarmos tudo o que havíamos construído *ali* para nos mudarmos para perto da família dela.

Aos 12 anos, eu já imaginava um futuro naquela cidade. Imaginava concluir o ensino fundamental, cursar o ensino médio e, depois, procurar um emprego em alguma loja do centro. Via-me como vendedora, pois, com a escolaridade que teria, parecia um bom caminho. Além disso, dentro do que conhecia, seria uma forma de garantir uma vida estável.

Mas, com essa nova notícia, meu *mundo* ganhou novos contornos. Tudo e todos que eu conhecia *ficariam* para trás. Meu barraco, meus amigos, o local onde aprendi a andar de bicicleta, o pé de manga que meu pai plantou, as histórias que eu queria construir... Tudo ruiria junto com a decisão da minha mãe de *ir* embora. E eu teria que *ir* com ela.

⁵ "Bico" é uma gíria que se refere a um trabalho informal, geralmente temporário, que serve para complementar a renda.

⁶ O Entorno do DF é a região composta pelos municípios goianos que circundam o Distrito Federal e possuem forte relação socioeconômica com o Distrito Federal. Esses municípios integram a Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE-DF), criada em 1998 para coordenar políticas públicas entre o DF e os estados vizinhos. Essa região se caracteriza por um crescimento populacional acelerado, impulsionado pelo fluxo de outras partes do Brasil, especialmente do Nordeste. Muitos moradores do Entorno trabalham ou utilizam serviços de saúde, educação e comércio em Brasília, mas residem nos municípios goianos devido ao custo de vida mais baixo. No entanto, essa dinâmica também gera desafios, como precariedade nos serviços públicos locais e transporte deficitário. Os municípios do Entorno incluem Águas Lindas de Goiás, Valparaíso de Goiás, Luziânia, Cidade Ocidental, Santo Antônio do Descoberto, Formosa, Planaltina de Goiás, Novo Gama e Cristalina, entre outros.

No dia da partida, lembro de organizarmos tudo o que tínhamos, e esse tudo coube em uma única mala. Fechamos nossa casa, a única casa que eu conhecia, e, antes de *ir*, olhei para a rua, banhada pelos primeiros raios de sol do dia. Era uma despedida silenciosa, mas carregada por um aperto no peito que, até então, me era desconhecido. Parecia que, pela primeira vez, eu realmente enxergava aquela rua. E, junto com essa visão, veio uma certeza cortante: eu nunca mais *voltaria*. Algumas certezas da vida são tão implacáveis que, até hoje, essa se cumpriu.

Assim que entramos no ônibus para *sair* da cidade, as lágrimas vieram ao meu rosto sem controle. Chorei copiosamente olhando para o ônibus deixando a rodoviária, sufocada por uma raiva silenciosa da minha mãe, que parecia estar me arrancando de tudo o que era meu, para recomeçar em um lugar desconhecido com uma família que, até então, existia para mim apenas em vozes distantes, vindas de ligações de orelhão⁷.

Horas depois de viagem, eu passava de ônibus pela capital do país, Brasília, e me via na Rodoviária do Plano Piloto⁸. Era gente demais, barulho demais, cheiro demais, pombos demais. Sentei em cima da minha mala, olhando para o chão, sentindo-me pequena. Minha mãe, me vendo desfalecida em cima da mala, magrela, enjoada da viagem, meio desgrehnada e triste, disse que eu estava *parecendo uma retirante*.

Retirante

Adjetivo e substantivo de dois gêneros.

Que ou aquele que se retira, que deixa um lugar.

Que ou aquele que, sozinho ou em grupo, abandona o sertão, banido pela seca.

Que ou aquele que se retira de um local, de uma região mais pobre em direção a outra, considerada mais promissora.

Eu não sabia o que significava a palavra *retirante*, mas não gostei do jeito que souu na boca da minha mãe, ainda mais quando ela riu logo depois de dizê-la. Não sabia

⁷ Orelhão é o nome popular dos Telefones de Uso Público (TUP), que são telefones públicos com um abrigo arredondado.

⁸ Aqui, nesta tese, é importante considerar que muitas pessoas que residem tanto no Entorno quanto em cidades administrativas do Distrito Federal, ao estarem em fluxo, costumam dizer que moram em Brasília. Nesse contexto sociocultural, Brasília não se restringe ao Plano Piloto, mas se expande como um lugar simbólico e relacional, englobando diferentes dinâmicas de mobilidade e pertencimento.

se ela já tinha visto muitos retirantes, mas o que eu sabia era que precisava me levantar daquela mala e arrumar meu cabelo, para não parecer uma qualquer. Pouco depois, pegamos outro ônibus e seguimos para o Entorno do DF, mais especificamente para Águas Lindas de Goiás⁹.

Para alguns, todas as periferias parecem iguais. Para nós, todas as periferias são diferentes no cheiro, no gosto e no jeito, apesar de algumas similaridades. A primeira semelhança era que, tanto no interior de Goiás quanto no Entorno do DF, não havia saneamento básico e tampouco asfalto. Essa vida eu já conhecia. O que eu não conhecia era o horário em que não podíamos mais estar na rua, por causa dos assaltos e porque, à noite, a rua era local de outras pessoas. Ou ainda as notícias de que mais um corpo havia sido encontrado duas ruas abaixo da casa da tia Regina. Ou, então, a modalidade de morar de aluguel em aluguel, em lotes com várias outras famílias, como eu e minha mãe, vindas de vários lugares do Brasil. Foi ali em Águas Lindas de Goiás que construí parte da minha vida, antes de me deslocar novamente com minha família, agora para o Distrito Federal.

E, esta tese começa assim, pois é preciso antes de mais nada entender algo que foi dito por Glória Anzaldúa (1981, p. 233) e que conduzirá todas as páginas que aqui estão: “Eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita”.

Essa memória-história acima não marca apenas a minha trajetória ou da minha família. As vidas aqui cristalizadas aqui não são isoladas; pelo contrário, fazem parte do

⁹De acordo com o artigo “Metropolização, homicídios e segurança pública na área metropolitana de Brasília: o município de Águas Lindas de Goiás” (BATISTA, A. S. et al., 2016), Águas Lindas de Goiás apresentou, em 2010, elevadas taxas de homicídios, concentradas em bairros de formação recente na área urbana, caracterizando-se como um local socialmente vulnerável. O município era o segundo mais populoso da Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (Ride-DF), com uma população que, à época, era de 159.378 habitantes e que, segundo o Censo do IBGE de 2022, cresceu para 225.693. Esse crescimento populacional está atrelado a fluxos migratórios significativos. Segundo Maria Célia Caiado (2005), a região Nordeste foi responsável por 95,1% da população que migrou para o Entorno entre 1970 e 1980. Esse percentual reduziu-se para 41,5% entre 1990 e 2000, o que ainda representou um contingente expressivo de 153.363 pessoas nesse período. Ainda, de acordo com o “Mapa da Violência de 2012”, Águas Lindas de Goiás ficou em terceiro lugar no ranking dos municípios brasileiros com as maiores taxas de homicídios em 2010.

enredo de milhões de famílias negras¹⁰ em fluxo interno pelo Brasil, buscando *melhorias de vida* e estratégias para resistir às precarizações que lhes foram historicamente impostas. Esse fluxo contínuo não é apenas um deslocamento geográfico, mas também político, racial, generificado e geracional, em que cada mudança carrega consigo a tentativa de romper com ciclos de exclusão, desigualdade e reafirmar a possibilidade de uma existência digna. É por isso que as histórias e memórias familiares são expressões de processos sociais mais amplos que estruturam a história de um país (Bosi, 1979).

Nesta tese, analiso como os fluxos internos e seus padrões históricos foram moldados por estruturas de desigualdade e antinegritude (Vargas, 2020), colocando populações, especialmente famílias negras e pobres, a desenvolverem estratégias de *sobrevivência e luta*¹¹ baseadas no fluxo interno contínuo. Pois, para essas famílias, o fluxo não é apenas um episódio isolado na história familiar, mas um ciclo de vida sustentado pela *necessidade* de manter redes de apoio *espalhadas* em diferentes locais. O fluxo torna-se, assim, uma condição para a reprodução social, permitindo que recursos e pessoas circulem para que a vida seja possível.

Assim, esta tese sustenta que não é mais possível, como fez grande parte da antropologia brasileira voltada às análises da chamada "migração interna", compreender os fluxos internos apenas sob a ótica da classe ou do "regionalismo". Tal abordagem desconsidera dimensões estruturais fundamentais que historicamente moldam os modos específicos de circulação vivenciados por famílias negras no Brasil. Mais do que simples trajetórias geográficas, esses movimentos são atravessados por

¹⁰Famílias negras são aqui consideradas como aquelas compostas majoritariamente por pessoas autodeclaradas pretas e pardas, de acordo com a classificação vigente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

¹¹É interessante destacar como a pesquisa de Carlos Aquino (2015) busca compreender de que maneira o conceito de "família" é utilizado e experienciado dentro dos movimentos de moradia, especialmente nas periferias de São Paulo, a partir da década de 1980. Um dos pontos centrais de sua análise é a identificação do Nordeste brasileiro como principal região de origem dos moradores dessas periferias. Esse dado não é irrelevante, pois ajuda a contextualizar a presença recorrente da categoria *luta* nos discursos e práticas dos interlocutores envolvidos nos mutirões e na mobilização por moradia. Assim como no meu contexto de pesquisa, *luta* aparece como uma categoria moral central e organizadora da vida cotidiana. A vida, para esses sujeitos, exige *luta* constante, já que, diante das condições estruturais que lhes são oferecidas, nada lhes é dado de forma fácil ou garantida. Em resumo, ao se deslocarem pelo território nacional, essas pessoas também carregam consigo suas categorias morais, como a noção de *luta*, que não apenas atravessa seus discursos, mas orienta suas ações, escolhas e formas de organização coletiva.

processos históricos profundamente enraizados na experiência da escravidão, nas continuidades do pós-abolição e na racialização sistemática desses sujeitos. Ignorar esses vetores analíticos significa reproduzir uma leitura desistoricizada e desracializada da realidade social, nublando as formas de agência, resistência e reinvenção da vida que marcam as mobilidades negras. Além disso, essa redução acarreta uma recorrente imprecisão conceitual ao tratar as experiências negras de forma genérica, desconsiderando suas especificidades históricas, raciais, políticas e subjetivas, que são constitutivas dos modos como essas mobilidades são vividas e significadas.

Por isso, esta pesquisa enfoca, majoritariamente, mulheres negras¹² (pretas e pardas) nascidas no Nordeste, historicamente enquadradas na categoria *pobre*. No entanto, essa definição precisa ser relativizada. Embora essas mulheres enfrentaram/enfrentam restrições significativas em relação a recursos, moradia e alimentação, muitas acessam meios de sustento e manutenção da vida por meio de redes de parentesco, laços comunitários e de trabalho, o que demonstra um grau de agência na manutenção de seus modos de vida e na possibilidade de deslocamento.

Essa distinção permite estabelecer comparações com outras realidades, pois é importante ressaltar que esta tese não aborda famílias classificadas em situação de extrema pobreza¹³. Para essas famílias, cujas condições de vida também são estruturalmente produzidas e perpetuadas, a mobilidade tende a ter nuances próprias. Essa diferenciação é essencial para também compreender as distintas dinâmicas de (i)mobilidade no Brasil¹⁴.

¹² É dada atenção especial às narrativas das mulheres mais velhas da minha família, todas atualmente com mais de 50 anos. No entanto, também foram consideradas as narrativas das mulheres mais jovens. Além disso, minha própria posição como integrante da família possibilita a realização de uma etnografia de caráter longitudinal (Barros, 1987; Fonseca, 2010; Debert, 1994).

¹³ No Brasil, a extrema pobreza é definida como uma renda mensal per capita inferior a R\$ 209, o que corresponde a menos de US\$ 1,90 por dia, ou cerca de R\$ 168 por mês. Já a linha de pobreza, segundo o Banco Mundial, considera como pobres aqueles com renda mensal inferior a R\$ 457, enquanto a extrema pobreza abrange aqueles com rendimentos abaixo de R\$ 154 mensais. Os índices mais críticos de pobreza e extrema pobreza se concentram, majoritariamente, nas regiões Norte e Nordeste.

¹⁴ Apesar de não lidar diretamente com pessoas classificadas estatalmente na categoria de "extrema pobreza", e sim com aquelas que se autodefinem como "pobres" (sempre em relação a grupos socialmente mais abastados), é necessário matizar essa distinção. Para essas famílias, as fronteiras entre miséria, extrema pobreza e pobreza são tênues e frequentemente atravessadas ao longo do tempo. Dentro de uma mesma família, é possível que alguns membros tenham, em determinados momentos da

Esta tese também destaca o desejo de *sobrevivência*, transformação e *luta* dessas famílias negras. É por isso que a experiência do fluxo interno não apenas expõe as *dificuldades* dessas famílias, mas também ilustra como as políticas econômicas, os modelos de urbanização, políticas de governança e a concentração de oportunidades em determinados centros urbanos moldam tanto as trajetórias individuais, quanto as memórias coletivas dessas famílias e do país.

Ao construir uma etnografia a partir da memória da minha família materna (a família Silva Sousa) e de tantas outras com trajetórias semelhantes (nossos vizinhos, *conhecidos* e interlocutores que encontrei nos ônibus interestaduais entre Piauí, São Paulo, Goiás e Distrito Federal), este texto não apenas (re)constrói a história dessas famílias, mas também ilumina processos históricos mais amplos. São histórias que foram apagadas, silenciadas e submersas, mas que, quando trazidas à tona, revelam as camadas profundas sobre as quais este país foi forjado e os ecos persistentes que entrelaçam passado e presente. Um passado que, muitas vezes, se impõe com força. Nesse contexto, as memórias familiares tornam-se uma chave essencial para compreender a história social do Brasil, evidenciando como as trajetórias individuais e coletivas são atravessadas por dinâmicas familiares mais amplas que criaram uma verdadeira “cultura do fluxo”.

O que chamo aqui de "cultura do fluxo" de famílias negras pode ser entendido como uma forma de existência e organização social marcada pelo movimento constante de pessoas, afetos, redes, recursos, memórias e lugares. Quando falamos em uma “cultura do fluxo” de famílias negras nesse contexto, estamos nos referindo a uma experiência histórica e cotidiana em que o deslocamento, especialmente dentro do Brasil, não representa uma exceção, mas sim uma constante. Trata-se de um movimento que se inscreve como elemento estruturante da vida dessas famílias, tornando-se parte fundamental de suas trajetórias e formas de existência.

vida, vivenciado condições de miséria ou extrema pobreza, enquanto outros não. Isso nos lembra que a família não é uma unidade estática, mas algo que se faz e refaz continuamente, com pessoas que nascem, morrem e atravessam diferentes experiências de vida e de precariedade. Nesse momento narrativo da tese, me encontro com grupos que se classificam como “pobres”.

Como nos ensina Lélia Gonzalez (2020), a memória traz de volta o que a consciência tenta apagar. Mais do que um simples resgate do passado, a memória é um campo de disputa, onde o que é lembrado e o que é esquecido revela não apenas histórias individuais, mas também relações de poder. A memória, entendida como o registro das experiências vividas e transmitidas, precisa ser ativada, elaborada e narrada. Só assim ela se torna mais do que uma lembrança, torna-se um posicionamento político, um instrumento de compreensão crítica das desigualdades e das estruturas que as sustentam. O que está em disputa, nesta tese, é também uma memória negra sobre o Brasil. Sobre o que ele foi, o que ele é e o que ele poderá ser.

Por isso, essa disputa da memória do/sobre o Brasil tem início nas histórias de família que os parentes¹⁵, de uma mesma família, têm sobre eventos, *reuniões, encontros*, receitas, tradições, vidas e mortes, e que são compartilhadas pelos membros da família ao longo do tempo. Essas memórias-histórias são, em grande parte, preservadas e transmitidas pelos membros mais velhos da família, que viveram diretamente os eventos ou os ouviram de fontes próximas. No entanto, há também memórias que pertencem apenas a algumas pessoas ou a pequenos grupos dentro da família, sem serem compartilhadas amplamente entre todos os parentes. Podem ser histórias pessoais, segredos de família ou acontecimentos que, por diversas razões, não se tornaram parte da narrativa coletiva. A principal diferença entre essas duas categorias de histórias está no alcance e na distribuição dessas no interior da família.

Afinal, a composição familiar está em constante transformação, pois pessoas nascem, morrem, são assassinadas ou desaparecem e, com essas mudanças, algumas memórias-histórias se perdem enquanto outras são reafirmadas. As histórias contadas repetidamente, reforçadas em *reuniões de família*, acabam se consolidando como a memória oficial do grupo. Como me disse tia Itamar em uma entrevista que realizei com ela em 2023:

“As meninas [sobrinhas], sua mãe, não lembram, talvez porque, quando elas cresceram, ela [Rebinha] já estava junto com ele [Eliseu]. Então, elas não se

¹⁵ Parente nesse contexto é a denominação dada a pessoas que descendem de um mesmo antepassado em comum (Augé, 1978).

lemboram dessa passagem. Uma das coisas que eu falo... Poxa... Se não fosse a nossa tia Ana e minha avó [Regina], que morreu, a gente teria morrido de fome. Teria morrido de fome.”

Tia Itamar revela como a memória é seletiva e como certos eventos são lembrados ou esquecidos, dependendo da posição de cada pessoa na estrutura familiar. A ausência de algumas memórias em relação a uma determinada geração da família não implica que os fatos não tenham ocorrido, mas sim que a transmissão das histórias foi desigual, moldada pelo tempo, pelos laços afetivos, pelas vontades e pelas circunstâncias da vida, ou até pela necessidade de proteger os mais jovens.

Como veremos nesta tese, os silêncios sobre episódios de extrema violência, fome e escassez no passado familiar muitas vezes falam mais alto, justamente na tentativa de resguardar os mais jovens de uma violência que, quando narrada, se materializa não só no corpo daqueles que a viveram, mas também de todos os que escutam. É por isso que as memórias-histórias que aqui estão foram escolhidas também de acordo com os silêncios e os não-ditos. Afinal, elas também se materializarão no corpo de quem lê.

Memórias-histórias são compreendidas aqui como categorias ativas, dotadas de força. Elas podem se perder se não forem constantemente (re)lembradas e narradas. Ao mesmo tempo, essas memórias-histórias eram essenciais na vida de mulheres que não foram alfabetizadas e viviam em um mundo estruturado pela oralidade. As memórias-histórias, portanto, funcionam como uma forma de organizar o tempo, o *mundo*, a *origem*¹⁶ e a própria existência familiar.

A repetição constante dessas memórias-histórias não se limitava a um simples hábito, mas constituía uma estratégia deliberada para resistir ao esquecimento. Os episódios marcantes da vida eram inscritos nessas narrativas, gravados na carne,

¹⁶ A categoria *origem* é comumente utilizada para se referir a Canto do Buriti, entendido como o lugar de nascimento, aquilo que não é o *mundo*. Por contraste, o *mundo* é justamente o que se situa fora de Canto do Buriti. A expressão recorrente utilizada nesse contexto, “*fulano saiu/caiu no mundo*”, carrega, portanto, a ideia de deslocamento: *ir para o mundo* é estar/ficar fora do contexto de *origem* em sua dimensão geográfica. Contudo, como veremos mais adiante nesta tese, tanto a noção de *origem* quanto a de *mundo* não são fixas; elas são constantemente inventadas, reelaboradas e negociadas ao longo do tempo.

transformando-se em marcos simbólicos para quem os escutava. Assim, assegurava-se a transmissão de experiências e saberes entre as gerações, permitindo que as novas aprendam a viver entre a *origem* e o *mundo*.

Por isso, esta tese se insere nesse processo de confrontar as “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989)¹⁷ diante da “memória oficial” que o Brasil construiu sobre os fluxos internos de famílias negras. A narrativa nacional tende a ofuscar a centralidade dessas famílias negras e fluxos, reduzindo-as a deslocamentos individuais/coletivos ou a processos inevitáveis do desenvolvimento urbano, sem reconhecer a coerção estrutural, a exclusão racial histórica e as estratégias de resistência envolvidas nesses mesmos movimentos. Ou ainda na incapacidade estratégica do Estado de reconhecer e fortalecer o protagonismo dessas famílias, que não apenas resistem às condições estruturais de desigualdade que moldam sua realidade, mas também *criam*, reinventam e sustentam formas de vida, beleza e *luta* (Plínio dos Santos, 2010).

Se, como argumenta Pollak (ibid.), a memória está em permanente disputa, construir a história de um país a partir das memórias de famílias negras não é apenas um gesto de reparação, mas um ato político. O movimento teórico empreendido aqui é o de construir uma memória negra sobre o Brasil, entendendo que essa memória não é apenas um registro do passado, mas uma chave de leitura para o presente.

Trata-se de afirmar que somente a partir da perspectiva dos sujeitos negros (com suas experiências, narrativas, *lutas* e modos de existir) é possível acessar dimensões da realidade social brasileira que permanecem invisibilizadas ou distorcidas quando vistas exclusivamente pelos referenciais hegemônicos. Essa construção de memória, portanto, não é um exercício de complementaridade à história oficial, mas uma forma de desestabilizar o monopólio narrativo que produziu um Brasil amparado em silenciamentos e apagamentos. É nesse gesto que a memória negra se torna não apenas um campo de estudo, mas uma prática epistemológica: ela reinscreve no presente

¹⁷ Pollak (ibid.) ressalta que a memória não se resume à vida de uma pessoa, mas também é uma construção coletiva, um fenômeno construído, organizado a partir do presente, e em parte herdada.

aquilo que foi sistematicamente negado, revela outras facetas da nação e nos convoca a repensar o que entendemos por história, sociedade e futuro.

Trata-se de remontar e ressignificar memórias-histórias que as estruturas coloniais ainda tentam fraturar (Quijano, 2005), desmontando a falsa linearidade das narrativas hegemônicas. Ao fazer isso, não apenas resgatamos uma outra história¹⁸ do Brasil, mas também ampliamos as fronteiras da memória-história nacional, reconhecendo as trajetórias de famílias negras em fluxo como parte fundamental da formação social, cultural, política, histórica, religiosa e econômica do Brasil.

Uma etnografia que nasce dentro de casa

Se as histórias que conto aqui não dizem respeito apenas à minha família, talvez elas ressoem na sua casa, nas memórias das suas tias, avós, irmãs, primas e mães. São histórias tão antigas quanto o *mundo*, entrelaçadas ao cotidiano de quem habita casas, ônibus, carroças, quintais e lugares que se espalham por esse mesmo *mundo*. Um *mundo* povoado por pessoas em busca de *melhoria de vida*. Se esta tese pudesse ser condensada em uma única pergunta, ela seria: O que as famílias negras localizadas em contexto nordestino fizeram do Brasil pós-Abolição? Uma das respostas possíveis é o que denomino aqui de fluxo interno.

Mas como pensar esse processo mais amplo da história do Brasil a partir de dentro de casa? Essa pergunta tem guiado minhas inquietações teóricas e metodológicas nos últimos anos (Damásio, 2025). Como realizar uma etnografia envolvendo minhas parentes, seus vizinhos e *conhecidos*? Como transformar em pesquisa aquelas histórias que todos nós já ouvimos em uma *reunião de família*¹⁹? O que realmente significa "fazer algo" diante desse contexto de pesquisa?

¹⁸E estas mesmas histórias, família e fluxo que aqui aparecerão, discorrem sobre processos coletivos, como aponta Suely Kofes (1994), onde as histórias de vida se tornam "interpretações individuais de experiências sociais".

¹⁹É importante destacar que, ainda na graduação, tive contato com a monografia de Nathan Virgílio (2014), intitulada "Esses bichos sugam a vida da gente: relações de criação e cultivo da vida no Góes-CE". Foi a partir dessa leitura e, posteriormente, de sua dissertação "Pensa que é só dar o de-comer? Criando

Para mim, isso significou empreender o esforço de construir esta tese. Mais do que isso, implicou voltar o olhar para dentro da minha própria família materna e transformar as questões iniciais trazidas por elas e colocá-las em uma reflexão central: o que essas memórias-histórias, muitas vezes invisibilizadas, revelam sobre o Brasil que construímos, habitamos e em que nos pomos em movimento ao longo de gerações?

Sempre soube que as histórias contadas várias vezes são poderosas, elas não apenas constroem identidades, geram pertencimento e moldam sujeitos, mas também determinam quem tem o direito de falar e sobre o quê (Kilomba, 2019; Spivak, 2010; Asad, 1973; Collins, 2016, 2019). Contudo, as histórias também podem ser desfiguradas, silenciadas, desmentidas, fabuladas e reescritas (Hartman, 2021). Quando ambos os processos, o de construção e o de apagamento, acontecem simultaneamente, reencontrar, resgatar e escrever sobre essas histórias não é uma tarefa linear. Pelo contrário, exige um mergulho profundo nas camadas do esquecimento, um trabalho cuidadoso de escuta e interpretação diante dos silêncios e das ausências que atravessam essas famílias e locais.

Por isso, escolher narrar as histórias de fluxo das famílias negras no Brasil não é apenas um ato de reconstrução, mas também de insistência. Um esforço para dar contorno ao que foi desfeito, para destacar as memórias que querem permanecer, mesmo quando tentam ceifá-las.

Afinal, se as elites determinam quais histórias merecem ser celebradas, frequentemente construindo narrativas hegemônicas, únicas e estereotipadas sobre populações em movimento, o que faço aqui é desafiar essa lógica. O objetivo não é apenas resgatar histórias postas à margem, mas evidenciar que essas histórias nunca deixaram de existir e de agir no *mundo*. A margem, afinal, não é apenas um espaço de exclusão, mas também o que delimita o limite entre os mundos. Embora silenciadas ou desconsideradas na construção da memória nacional, essas histórias persistem vivas nos fluxos das famílias, nos gestos cotidianos e nas oralidades transmitidas entre gerações. Reconhecê-las, escavá-las e reescrevê-las não é apenas um ato de recuperação, mas

e pelejando com parente e bicho bruto na comunidade do Góes-CE" (2018), que comecei a vislumbrar a possibilidade de realizar uma etnografia dentro de casa.

uma afirmação científica: a história do Brasil não pode ser contada sem elas. Por isso, escolhi, nesta tese, adotar a postura de uma antropóloga que conta histórias.

Ao longo de uma pesquisa, podemos até esquecer dos muitos conceitos e teorias articuladas, mas raramente deixamos de recordar uma boa história. As histórias têm esse poder de se fixar em nós, de reverberar e atravessar nossa experiência de maneiras que desafiam o tempo e a memória. Esse poder narrativo é refletido no modo como minha própria família comprehende o que faço. Ao acompanharem meu trabalho de campo do mestrado em Canto do Buriti (PI) durante 2019, minhas parentes expressaram suas interpretações sobre minha prática. De um lado, tia Regina reconheceu as histórias que compartilho sobre a nossa *origem* como *Histórias importantes!*. Do outro, minha mãe disse: *Agora entendo o que você faz! Você conta histórias!* (Damásio, 2022).

Essas impressões, tão ricas e significativas, evidenciam o papel central da narrativa na minha prática antropológica. Levo essas observações e retornos a sério, pois elas revelam uma antropologia que se constrói através de histórias, sobre histórias e com a finalidade de criar novas histórias. Como argumenta Reck (1983, p.8) “humans are story-creating and story-telling animals. We live by stories, we remember by stories and we dream by stories. In a very real sense we domesticate this wild world of ours by narrative²⁰”.

Se vivemos por e através de histórias, é preciso considerar o processo da narrativa como um processo de vulnerabilidade tanto do interlocutor, quanto do pesquisador (Bruner, 1991). Se a narrativa é um espaço de encontro em vulnerabilidade (e de vulnerabilidades), esse é um processo em que as pessoas envolvidas (interlocutora e antropóloga) são transformadas e transformam em processo suas formas de narrar (Benjamin, 1985, 1994).

Essa abordagem vai além de um simples retorno ao campo de estudo; ela propõe uma reinterpretação do próprio fazer antropológico, onde o contar histórias não é apenas um método, mas um processo ativo de construção de conhecimento. E por isso,

²⁰ Tradução minha: [...] “os seres humanos são animais que criam e contam histórias. Vivemos por meio de histórias, lembramos por meio de histórias e sonhamos por meio de histórias. Em um sentido muito real, domesticamos este nosso mundo selvagem por meio da narrativa.”

voltar o olhar etnográfico para minha família, minha casa e minha comunidade não se limitou a um gesto de busca pessoal, ainda que essa dimensão seja legítima e significativa em si mesma. Foi, sobretudo, um movimento de deslocamento epistemológico: um encontro com histórias que transcendem minha trajetória individual e que possibilitam interrogar os enquadramentos que a história nacional produziu sobre as histórias de famílias negras.

São histórias de pessoas que, assim como eu, foram inscritas em narrativas nacionais, ao mesmo tempo em que sofriam tentativas violentas de deslocar suas próprias versões da história (Adichie, 2019) para a versão da história nacional. Aqui temos não só as histórias de trajetórias interrompidas, de pertencimentos negados, de vidas marcadas pelo silêncio imposto. Temos também histórias de continuidade, de riso, gozo e de invenção. Porque se há algo que as *famílias espalhadas* ensinam é que mesmo quando tentam apagar suas histórias, elas encontram maneiras de permanecerem vivas nas palavras que correm de boca em boca.

Não por acaso, as histórias que moldam esta tese fazem parte de um movimento mais amplo da antropologia (Damásio, 2020; Du Bois, 2021, 2023; Duarte; Gomes, 2008; Hurston, 2021; Paula De Oliveira, 2025; Strathern, 2014) que têm voltado seus olhares para o espaço doméstico, a ancestralidade, a própria família e as *origens* como um lócus privilegiado de investigação etnográfica. Essa *volta* não é apenas um gesto metodológico, mas uma operação crítica que questiona os limites entre público e privado, entre o campo e a casa, entre a antropologia e a intimidade. Ao reinscrever o espaço doméstico como um espaço de produção de conhecimento, essas pesquisadoras não apenas repensam a antropologia contemporânea, mas também apontam caminhos para o que ela pode vir a ser.

Nesta tese, esse movimento se traduz em uma etnografia na qual as relações de parentesco não apenas orientam os rumos da pesquisa, mas redefinem as próprias condições de possibilidade da etnografia. Fazer-parentesco e fazer-antropologia, aqui, não são processos distintos, mas dimensões de um mesmo gesto, um fazer compartilhado, contínuo, que desestabiliza as fronteiras disciplinares e epistemológicas. Separo-os nesta escrita, talvez, apenas para conferir alguma ordem à narrativa, mas, na

experiência vivida, eles se entrelaçam, seguem os mesmos caminhos e se reinventam mutuamente.

Nesse sentido, o primeiro passo para que esta tese pudesse nascer foi, sem dúvida, levar minhas parentes a sério como interlocutoras legítimas na construção do conhecimento antropológico (Ingold, 2019). Isso significou reconhecer suas narrativas não como relatos informais ou memórias subjetivas, mas como elaborações teóricas em si mesmas, capazes de oferecer interpretações críticas sobre a vida, o pertencimento e os fluxos. Longe de adotar o distanciamento tradicional da etnografia clássica, aproximei-me radicalmente das histórias que atravessam minha família, assumindo que nenhuma história é meramente individual, especialmente quando falamos de famílias marcadas por gerações de precarização estrutural.

O segundo passo, ao longo dos últimos sete anos de trabalho de campo, foi a sistematização das diferentes camadas narrativas que emergiram desse processo: as histórias da minha família; as histórias que minha família contava sobre outras famílias; e as histórias que eu mesma escutava — fragmentos percebidos em conversas, viagens entre a *origem* e o *mundo*, nos ônibus, e em relatos de conhecidos no Piauí, Brasília, Goiás e São Paulo. Somam-se a isso as experiências e deslocamentos que vivi, e que serviram de base para refletir sobre esses fluxos internos.

No entanto, essas histórias não podem ser tratadas como equivalentes. Embora possam, à primeira audição, soar como parte de um mesmo repertório, cada uma delas mobiliza posições, relações e sentidos distintos. Algumas emergem como memória coletiva e tentativa de continuidade, outras como disputa de versões sobre o passado, enquanto certas narrativas carregam silenciamentos e lacunas que evidenciam as fraturas e descontinuidades nas histórias familiares. Assim, o que está em jogo não é apenas o que é contado, mas quem conta, como conta e a partir de quais lugares essas vozes se inscrevem. Compreender essas diferenças não é um mero exercício de catalogação, mas um esforço para escavar os regimes de visibilidade e invisibilidade que estruturam o modo como certas histórias sobrevivem, enquanto outras são continuamente apagadas.

Essas três categorias distintas revelam diferentes dinâmicas de transmissão, posicionamento e sentido. A primeira, as histórias da minha família, dizem respeito diretamente aos seus membros. Essas histórias incluem eventos marcantes, tradições familiares, anedotas e memórias compartilhadas dentro do núcleo familiar, seja ele imediato ou ampliado. São relatos que circulam entre bisavós, avós, tios, primos e irmãos, transmitidos oralmente e atravessados por afetos, disputas e reconstruções ao longo do tempo.⁴²

A segunda categoria, as histórias que minha família contava sobre outras famílias, não diziam respeito diretamente a nós, mas atravessavam nosso cotidiano por meio de conversas, lembranças e comentários. Essas narrativas podiam envolver episódios de amizade, rivalidades, solidariedade, compadrio, consideração (Pina-Cabral; Silva, 2014), além das chamadas "fofocas" (Fonseca, 2000) de vizinhança que, longe de serem meras trocas informais, revelam modos de percepção, julgamento e negociação de pertencimentos entre diferentes grupos familiares.

Por fim, a terceira categoria inclui as histórias que ouvi de terceiros, pessoas que não eram parentes, mas que, ao longo de trajetórias diversas, compartilhavam relatos sobre famílias que não pertenciam ao meu círculo familiar. Essas histórias surgiam em conversas com amigos, vizinhos, colegas de trabalho e interlocutores em diferentes estados (Piauí, Distrito Federal, Goiás e São Paulo) e estavam ligadas a eventos ou características de outras famílias, muitas vezes filtradas por distintas formas de interpretação e enquadramento.

Com o tempo, percebi que, apesar das distinções entre as três categorias de histórias, havia pontos de convergência entre elas. Ao passar tardes na varanda em Canto do Buriti, Goiás, no Distrito Federal ou em São Paulo, era comum ouvir histórias não apenas sobre minha própria família, mas também sobre as famílias das pessoas que ali viviam. Essas histórias diziam respeito aos *conhecidos*. E é importante notar que ser de uma família conhecida não equivale a ser parente, mas implica uma proximidade suficiente para acompanhar, ao longo do tempo, o desenrolar das vidas dessas famílias.

A circulação dessas histórias pelo Brasil a partir do fluxo interno que essas famílias fazem, revela que as famílias não se limitam a contar suas próprias histórias,

mas também compartilham as histórias de outras famílias, especialmente aquelas com as quais mantêm algum tipo de vínculo, seja de vizinhança, amizade, rivalidade ou trajetória comum. Essas histórias se entrelaçam e constroem uma rede complexa de memórias compartilhadas que atravessam o país, que não se restringem ao espaço doméstico, mas se expandem por diferentes contextos e relações.

E é importante ressaltar que durante minhas viagens de ônibus entre *origem* e *destino*, escutei histórias sobre famílias que, embora não estivessem diretamente ligadas à minha, também faziam parte desse mesmo tecido narrativo coletivo sobre famílias negras no Brasil.

Assim, ao atravessar lugares, tempos e relações, uma etnografia que parte de dentro de casa contribui para construir, compreender e analisar as redes sociais que sustentam uma memória compartilhada. Essa memória não se restringe aos limites de uma única família, mas reflete um conjunto mais amplo de experiências e trajetórias em constante movimento.

A percepção etnográfica

Ao direcionar a percepção etnográfica para dentro da casa das minhas parentes e para as múltiplas histórias de famílias que ali circulavam, estou reconhecendo que essas narrativas familiares possuem um valor analítico profundo. Ao tomá-las como material de análise, podemos não apenas investigar os aspectos emocionais e pessoais que compõem essas histórias, mas também observar como elas funcionam como veículos para a construção e a transmissão de significados coletivos, culturais, sociais e históricos. O espaço doméstico, muitas vezes erroneamente considerado privado e distante das esferas públicas de poder, se revela, assim, como um lócus de disputa da memória.

Essa articulação entre as histórias de dentro de casa e a teoria social permite uma leitura mais nuançada das estruturas sociais, que não se limitam a categorias amplas e estereotipadas. Ao contrário, ao considerar as narrativas familiares como um

ponto de partida, é possível desvelar as complexidades das relações sociais que permeiam as famílias e as comunidades. Através dessas histórias e das memória dos mais velhos, como fez Plínio dos Santos (2010) em sua etnografia, se torna exequível reconstruir a trajetória de comunidades negras que migraram no pós-abolição e, buscavam se firmar como camponeses em Mato Grosso do Sul, enfrentando disputas por terra e se reorganizando por meio de redes tradicionais (como as Irmandades) e contemporâneas (como o movimento quilombola). Como é possível perceber com sua tese, ao mesmo tempo em que essas memórias-histórias emergem questões relacionadas à mobilidade, também versam sobre a desigualdade de gênero, à raça e a sensação de pertencimento (Davis, 2016; Dias, 2019, 2021), que muitas vezes não são suficientemente abordadas por meio de análises tradicionais ou por visões monolíticas da realidade social (Lobo, Morais; 2023).

Nesse sentido, a forma como certas narrativas familiares (especialmente aquelas que envolvem conflitos ou eventos moralmente sensíveis) são cuidadosamente geridas no que diz respeito à sua exposição para pessoas de fora de casa (Lobo, 2020). Durante o trabalho de campo realizado entre 2019 e 2023, fui repetidamente alertada por minhas parentes-interlocutoras sobre os limites daquilo que poderia ser levado adiante: *Não coloca isso no livro*, me diziam, ao mesmo tempo em que me cobravam presença, *ajudas* (Virgílio, 2018) e atenção para histórias que consideravam relevantes para minha pesquisa. Esse processo evidenciava algo interessante: minhas interlocutoras compreendiam, de maneira bastante explícita, o que eu estava fazendo ali e qual seria o destino de nossas histórias: elas seriam levadas para fora de casa.

Essa consciência sobre o deslocamento narrativo, sobre o trânsito entre a intimidade (Damásio, 2023) e a esfera pública do conhecimento acadêmico, também me impôs um desafio metodológico e afetivo. Fazer uma etnografia entre parentes não significa apenas lidar com laços de confiança e pertencimento, mas também com os dilemas éticos e emocionais que atravessam essa proximidade. Em muitos momentos, percebi que uma etnografia que remexe as histórias de família pode ser, também, uma etnografia de partir o coração (Behar, 1996).

De fato, durante o percurso dessa pesquisa, corações foram partidos. No processo de escrita e revisão desta tese, enfrentei a perda e o luto de três parentes que foram fundamentais para que este trabalho se concretizasse. E vocês vão conhecê-los ao longo dessa leitura. E nenhuma preparação me foi dada para essa realidade do trabalho antropológico. O campo de pesquisa me impôs não apenas a tarefa de documentar histórias, mas também de vivenciar despedidas, passagens e reencontros que atravessaram profundamente minha trajetória acadêmica e minha experiência enquanto neta, filha e antropóloga.

Um exemplo disso foi quando, em 2022, acompanhei à distância a viagem da minha mãe de *volta à nossa origem*, em Canto do Buriti (PI), enquanto eu permanecia em Taguatinga (DF). Naquele momento, senti de forma intensa uma dor provocada pela sua ausência, um vazio que se somava ao da distância física, mas também celebrava a *volta* da minha avó à sua casa, um retorno carregado de memórias e significados. A pesquisa não foi apenas um exercício intelectual; ela se misturou com as minhas próprias vivências, com a minha própria história, e foi marcada por um constante movimento de perdas e ganhos, que refletiam tanto a complexidade do campo de pesquisa quanto a complexidade da vida em si.

Em diversos momentos, hesitei em trazer para o texto certas situações de extrema vulnerabilidade vividas no campo e na minha própria família. Tinha receio de expor experiências que, aos meus olhos, pareciam inadequadas para serem assumidas publicamente por uma antropóloga. Mas foi justamente nesse ponto que me dei conta de que muitas dessas histórias sintetizam meu campo e que minha etnografia não seguia os moldes clássicos. Ela era construída a partir das experiências de pessoas que compartilhavam comigo laços de parentesco, raça, classe e gênero. E isso não era apenas uma particularidade do meu campo: dizia algo fundamental sobre o próprio processo etnográfico e sobre as possibilidades teóricas e metodológicas que esse contexto específico tornava viáveis.

Como esta tese demonstra, eventos como a despedida da minha mãe e da minha avó que *voltaram para a origem*, os preparativos para as viagens e a *reuniões de família* não foram apenas momentos afetivamente intensos, mas ilustram como as relações de

parentesco são estruturantes na vida das pessoas. Mais do que isso, revelam como essas relações possuem uma qualidade diferenciada (Sahlins, 2013), que não apenas define a dinâmica entre parentes, mas que também (no presente caso) deve influenciar a própria prática etnográfica. O vínculo que me conectava às minhas parentes-interlocutoras não era algo que eu pudesse deixar de lado ao escrever sobre elas; pelo contrário, era precisamente essa imbricação entre vida e pesquisa que constituía o cerne da minha abordagem etnográfica.

Em suma, é fundamental reconhecer que as histórias, os processos de luto, as perdas e os risos atravessam a etnografia aqui construída, exigindo de mim um esforço constante para explicitar tanto os limites quanto as potências dessa abordagem. Se toda etnografia carrega em si conflitos, vulnerabilidades, silêncios e limitações, o que se destaca neste caso é que tais elementos não são apenas desafios, mas partes constitutivas da própria experiência de fazer etnografia entre parentes.

Esse processo revela que investigar histórias familiares exige uma reflexividade aprofundada sobre os fenômenos vividos. O pesquisador deixa de ser apenas um observador, ouvinte e escritor (Velho, 1878) para se reconhecer como alguém historicamente inserido e constituído como pessoa (Mauss, 1974) pelos próprios interlocutores, tornando-se também um agente ativo no contexto estudado. Nessa perspectiva, a etnografia não é apenas um exercício de interpretação, mas um engajamento posicionalizado e situado (Haraway, 1988; Strathern, 2013), em que a própria presença do pesquisador transforma e é transformada pelas relações que constituem o campo e as relações de parentesco presentes nesse mesmo campo.

E esse processo da etnografia se desdobra também na minha relação com meus pares e a Antropologia Brasileira. Como bem formulado por Bourdieu (1983), a academia pode ser compreendida como um campo no sentido sociológico, isto é, um espaço estruturado de posições em que seus agentes (pesquisadores, professores, estudantes e gestores) possuem trajetórias, capitais e “habitus” diferenciados. Esses agentes não apenas ocupam lugares distintos dentro desse espaço, mas também carregam projetos políticos, epistemológicos e metodológicos muitas vezes divergentes. Dessa forma, a produção do conhecimento acadêmico não ocorre em um ambiente

neutro, mas em meio a disputas simbólicas e materiais que configuram o próprio campo científico.

A concorrência dentro desse espaço se manifesta tanto na luta por prestígio e reconhecimento quanto na legitimação de determinados paradigmas teóricos e metodológicos em detrimento de outros. Assim, a constituição da academia enquanto campo envolve relações assimétricas de poder, onde diferentes formas de capital (cultural, social, político, racial e econômico) são mobilizadas para afirmar autoridade e consolidar perspectivas hegemônicas. Ao mesmo tempo, esse campo não é estático; ele é constantemente reconfigurado pelos agentes que nele atuam, seja reafirmando suas hierarquias, seja tensionando-as e criando fissuras que permitem a emergência de outras formas de conhecimento (Krenak, 2020; Bispo dos Santos, 2023; Kopenawa, Bruce, 2015).

Por isso, nos últimos anos, dediquei-me a um duplo esforço: primeiro, o de convencer meus pares de que o que eu fazia “não é uma autoetnografia” (Damásio, 2022); depois, o de sustentar que a etnografia realizada no seio familiar não só se insere nos fundamentos dos métodos etnográficos, mas também os tensiona, distorce e amplia de maneiras significativas. A etnografia (Peirano, 2014) é um processo multifacetado que envolve decisões metodológicas, epistemológicas e estéticas, todas elas fundamentais para a forma como a realidade estudada é construída, interpretada e, por fim, registrada. Essas escolhas não apenas moldam o conhecimento produzido, mas também influenciam a maneira como a realidade do campo se materializa no texto e como esse próprio movimento do campo, com suas contradições, tensões e fluxos, se reflete na escrita.

As escolhas feitas ao longo desse percurso etnográfico não apenas redefinem os limites e as possibilidades da prática antropológica entre parentes, mas também desafiam concepções rígidas sobre distanciamento, objetividade, neutralidade e o papel da escrita na produção de conhecimento. A etnografia que emerge dessa interação entre o campo e o ato de escrever, longe de ser neutra ou objetiva, é profundamente influenciada pelas transformações que permeiam o próprio processo de pesquisa (Favret-Saada, 2005). Essas escolhas não apenas moldam o conhecimento produzido,

mas também revelam como o ato de escrever é intrinsecamente ligado à experiência etnográfica, sendo uma prática em constante negociação entre o pesquisador e os sujeitos do campo.

A antropologia, ao longo da sua história, se dedicou a adentrar espaços diversos e capturar suas dinâmicas. No entanto, os chamados “outros internos” (Pereira, 2020), grupos que historicamente foram os sujeitos da pesquisa antropológica no Brasil, agora se reconfiguram como agentes dentro da disciplina, pesquisadores que investigam seus próprios grupos de pertencimento²¹ (Carvalho, 2022). Esse movimento, como aponta Luena Pereira (*Ibid.*), não é apenas uma inversão de papéis, mas sim um esforço contínuo de reconstrução de histórias, perspectivas e metodologias. A partir desse reposicionamento, a Antropologia Brasileira se vê desafiada a repensar e expandir seus horizontes, reconsiderando seus pressupostos sobre alteridade, proximidade e autoridade etnográfica. Ao fazer isso, a disciplina não apenas se reinventa, mas se torna mais inclusiva e crítica em relação às suas práticas e à sua própria construção de conhecimento²².

Além disso, esses grupos hiperpesquisados ao entrarem na Antropologia, não apenas absorvem o que está posto, mas também transformam a disciplina (Damásio,

²¹ Como destaca José Jorge Carvalho (2022, p. 26) no artigo “Cotas Étnico-Raciais e Cotas Epistêmicas: Bases para uma Antropologia Antirracista e Descolonizadora”: “Se temos agora uma Antropologia Negra e uma Antropologia Indígena, como vamos chamar a Antropologia estabelecida sem negros e sem indígenas que existia até uma década atrás? Nos termos de hoje, ela somente poderá ser denominada de Antropologia Branca. A tarefa, de agora em diante, será desenvolver os protocolos para a convivência acadêmica dessas três Antropologias, para que tenhamos mais adiante uma Antropologia brasileira multiétnica, multirracial, pluripistêmica, descolonizada e antirracista”.

²² É inegável que o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), juntamente com a Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, conhecida como Lei de Cotas, e as Leis Nº 10.639/03 e Nº 11.645/08, reconfiguraram significativamente o ensino básico e superior no Brasil. A Lei de Cotas estabelece que as instituições federais de ensino superior reservem 50% de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas, com critérios adicionais de renda e raça, visando promover a inclusão social e a diversidade étnico-racial. Já a Lei Nº 10.639/2003 torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, enquanto a Lei Nº 11.645/2008 amplia essa obrigatoriedade para incluir também a história e cultura indígena. Essas leis têm o objetivo de valorizar e reconhecer a contribuição dos povos indígenas e afro-brasileiros para a formação da sociedade brasileira, promovendo uma educação mais crítica, inclusiva e consciente das diversidades étnico-raciais. Além disso, buscam transformar a realidade social através da criação de uma memória coletiva sobre os aspectos étnico-raciais da nossa sociedade. Essas iniciativas têm sido fundamentais para democratizar o acesso à educação e promover uma maior inclusão de grupos historicamente periferizados pelas elites locais, inclusive no ambiente acadêmico.

2022), a forma de pensar o ensino, o que é metodologia antropológica, os limites da etnografia e as relações estabelecidas com a Antropologia Brasileira. Eles fazem, como estou fazendo aqui, a mesma pergunta: é possível olhar para nossas histórias de dentro de casa e isso ser uma etnografia (Damásio, 2022)? É exequível fazer etnografia quando o antropólogo não opera a partir de um “pôr-se no lugar do outro” (Velho, 1978: 127) a fim de conhecê-lo, mas ser efetivamente esse outro que sempre esteve, está e estará naquela casa, família e *origem*? Eu sou a paisagem que narro, olho para o sofá de casa, para o quintal da minha tia Itamar, para a varanda da minha avó Anita, para a cozinha da minha mãe Analice, para a sala de estar da tia Regina, para os ônibus que estão *indo e vindo*.

Nossas relações de parentesco, nossas famílias, casas, quintais, comunidades, terreiros e quilombos, são fontes de conhecimento. No entanto, o parentesco, enquanto relação distinta e singular, carrega uma gramática própria, produtora de saberes ancestrais, territorializados e corporificados. Trata-se de um conhecimento que não apenas informa, mas conforma modos de existência, práticas cotidianas e formas de compreender o *mundo*. Essa gramática se articula por meio de parentes, histórias, memórias, *notícias, lembranças, ajudas e conhecidos*, uma rede de relações, coisas e afetos que organizam a vida. Talvez o que buscamos compreender esteja justamente aí: na percepção de que, dentro de casa, existe um *mundo* inteiro que merece ser contado. E na sensibilidade de afirmar que ele modifica radicalmente a cozinha da pesquisa (Fleischer, 2023).

A casa, o parentesco e o território

Ao trazer a prática etnográfica para o ambiente doméstico e familiar, é possível compreender como o parentesco não é apenas um objeto de investigação, mas também um dispositivo que estrutura e orienta a produção de conhecimento. A noção de que o parentesco possui uma gramática própria (ancestral, territorializada e corporificada) nos ajuda a reconhecer como ele opera como uma matriz epistemológica no contexto brasileiro.

Ao longo desta tese, discutirei como essas dinâmicas de parentesco também dão forma a uma “gramática do fluxo”, evidenciando que a precarização da vida, marcada por fatores como raça, gênero, escolarização, geração e classe, (re)configura profundamente as relações familiares. Esse processo não afeta apenas os laços de parentesco, mas também os fluxos internos e as dinâmicas que os sustentam.

Justamente por isso, é impossível conceber uma etnografia a partir de casa sem levar em conta que “a casa não é somente um bem individual transmissível, uma coisa, um bem familiar, uma ideologia. Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da *domesticidade*” (Marcelin, 1996, p. 36)²³. Ou seja, a casa não pode ser analisada isoladamente, mas sim como parte de um conjunto de relações e práticas que a constituem. Nesse sentido, é fundamental reconhecê-la como um lugar que é “pensado e vivido em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção, no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração (*ibid.*)”. E é dessa configuração que trato aqui.

Dentro da casa das minhas parentes, posso perceber como elas se conectam a tantas outras casas, quintais, ruas, cidades e estados, situadas entre a *origem* e o *mundo*. Essa configuração, acessada a partir da minha própria casa, revela como as *famílias espalhadas*, em constante fluxo, constroem processos de (re)agregação e memória familiar. É justamente por isso que o fluxo entre casas, pessoas e substâncias, especialmente nos momentos de *reunião familiar*, é um processo de formação coletiva (Dainese; Carneiro; Menasche, 2018).

Justamente por isso, aqui o parentesco é compreendido como um princípio de classificação em seus próprios termos (Malinowski, 1930), com foco em considerar como seus viventes lidam e agenciam as expectativas de reciprocidade e o sentimento de obrigação e direitos criado pela família [e pelo fluxo interno]. Com esse movimento será possível vislumbrar como o sistema terminológico e o sistema de atitudes (Kroeber,

²³ O texto “A casa e a invenção da família afro-americana - vinte e cinco anos depois” (Comerford; Neiburg, 2021) é um tributo reflexivo aos 25 anos da defesa da tese de doutorado de Louis Marcelin, defendida em 1996 no Museu Nacional/UFRJ. Ele é uma excelente fonte para mostrar o impacto da tese e sua relevância para os estudos sobre família, parentesco, raça e *domesticidade* na diáspora negra nas Américas, especialmente no Brasil e no Caribe.

1969 [1909]; Rivers, 1991; Radcliffe-Brown, 1978) de uma estrutura de parentesco gera fluxos, famílias, casas e *melhorias de vida*, em uma sociedade onde a precarização da vida da população brasileira passa diretamente pela interseccionalidade (Collins e Bilge, 2016).

Não obstante, Schneider (1972) foi assertivo ao afirmar que o parentesco não era uma categoria ética, mas sim uma categoria êmica. Por isso, nesta tese me atento a um movimento duplo do parentesco que não é excludente. Se, por um lado, é relevante pontuar que as pessoas dentro das famílias são consideradas, pesadas, lidas, mensuradas e entendidas em seu fazer-família, relação e relacionalidades (Carsten, 2000) e que elas estão agindo cotidianamente através de relações construídas ao longo de uma vida. Relações essas que se efetivam por meio de trocas de substâncias, comidas, afetos, conflitos²⁴ e violências (Carsten, 1995, 2014); por outro lado, é necessário considerar o parentesco em seus termos formais explícitos e nas normas que, em grande parte, não são afetadas por grandes mudanças cotidianas (Miller, 2007).

Podemos, então, explorar como a normatividade do parentesco sustenta e é sustentada pelo cotidiano, revelando uma relação mútua entre as práticas diárias e os aspectos formais do parentesco. Nesse contexto, o fluxo dessas famílias negras no Brasil é marcado por uma inescapabilidade (Damásio, 2022), profundamente enraizada na precarização da vida historicamente produzida. Assim, o fluxo interno torna-se, muitas vezes, não apenas uma estratégia, mas a única possibilidade de construir outros modos de existência, de *sobrevivência* e de (re)fazer-família.

Não obstante, realizar uma etnografia entre parentes possibilita o acesso a uma ampla variedade de fontes e materiais, que se tornam fundamentais para a construção dos fluxos internos. Como será possível observar, fotografias/álbuns/retratos de

²⁴ Em “Surras, pisas e coças: práticas familiares de criar pessoas em Canto do Buriti, Piauí, Brasil” (Damásio, 2022), abordei que, através das relações familiares e das classificações associadas ao curso de vida, ao “envelhecimento” e às categorias de periodização da vida, cenas emergiam. Dentre elas, aquelas que eu inicialmente classificava como “práticas violentas”. Entretanto, foi possível compreender como as *surras*, *pisas* e *coças* eram práticas corpóreas e corporificadoras que atravessavam o curso de vida e apresentavam significados próprios. Por meio das interferências de fisicalidades múltiplas de pessoas sobre pessoas, nas formas de *surras*, *pisas* e *coças*, em relações interpessoais, intergeracionais e de gênero, formulavam-se estratégias cotidianas para *criar* pessoas.

família²⁵; *notícias* sobre vizinhos; histórias compartilhadas em *reuniões de família* ou nos ônibus interestaduais; conversas de WhatsApp; documentos como certidões e registros familiares; entrevistas formais e informais; grupos focais improvisados na cozinha de casa; memórias evocadas; fofocas sussurradas; boatos que atravessam gerações; diários de campo; cadernos de campo; receitas de família transmitidas oralmente ou registradas em cadernos amarelados pelo tempo; todos esses elementos, materiais, cenários, cenas e gestos, compõem o tecido da etnográfica aqui desenvolvida.

Percebi que recorrer a múltiplas técnicas, fontes e cenas de pesquisa não era apenas desejável, mas indispensável para compreender a complexidade das trajetórias dessas *famílias espalhadas* pelo Brasil. Como dizia minha avó Anita, assim como tantas outras interlocutoras, elas percorrem caminhos diversos, entrelaçando-se pelas próprias vias que as conectam, seja por meio de documentos, fotos e registros, seja através de narrativas e afetos. A circulação de pessoas, memórias e coisas evidencia que as dinâmicas familiares não são um conjunto fixo de laços ou uma estrutura rígida, mas algo também que se constrói e se renova constantemente naquilo que é contado, registrado, compartilhado e, sobretudo, vivido e resgatado.

Não por acaso, contemporaneamente o celular atua como o principal meio de comunicação²⁶ para essas *famílias espalhadas* entre esses diferentes estados do país. O principal aplicativo de comunicação é o WhatsApp²⁷, enquanto as redes sociais como

²⁵ Miriam Moreira Leite (1993) trata a fotografia como fonte e método de pesquisa nas ciências humanas, especialmente na história e na sociologia. A autora propõe um modo de olhar para a imagem fotográfica, entendendo-a não como simples ilustração, mas como texto visual autônomo, carregado de significados múltiplos (polissemia). Seu trabalho enfatiza a fotografia como instrumento de leitura social, com foco nas representações familiares de imigrantes em São Paulo (1890–1930), criticando o realismo fotográfico e destacando a necessidade de um olhar contextualizado e interpretativo. A autora apresenta um método de pesquisa visual que busca articular imagem, palavra e contexto como forma de compreender processos sociais e culturais invisíveis à primeira vista.

²⁶ Em apenas um dia ouvindo essas conversas pelo telefone, foi possível perceber como a família versou sobre tópicos que iam de suicídio, trabalho, morte, velório, preocupação com outros parentes, *reunião de família*, responsabilidades, cuidado, velocidade e difusão das *notícias*, papéis familiares e distribuição de tarefas, preferências familiares e afetos, papéis de gênero. Esses telefonemas e áudios trocados constantemente são terreno fértil para compreender como as dinâmicas familiares operam.

²⁷ O WhatsApp é uma aplicação de mensagens instantâneas que permite enviar mensagens, fotos, vídeos, áudios, localização e fazer chamadas de voz e vídeo. Está disponível para vários dispositivos, incluindo iOS, Android, Windows, MacOS e Web.

Facebook²⁸ e Instagram²⁹ agem como espaços para acompanhar *conhecidos* que estão na *origem* e no *mundo*. O WhatsApp tem uma função essencial para esse tipo de comunicação da *família espalhada*, a possibilidade de mandar áudios. A maioria das interações ocorre por meio de áudios e não de forma escrita, o que corrobora com a importância da oralidade para essas famílias se comunicarem de forma eficaz, mesmo na distância física. Essa comunicação a partir desses aplicativos revela como as *famílias espalhadas* se adaptam para dar continuidade às interações familiares, independentemente da distância geográfica.

As mídias sociais possuem funções específicas na manutenção dessa relacionalidade entre parentes. Não por acaso, as histórias de família que circulam oralmente nesses aplicativos revelam como essas famílias conseguem construir também memória de parentesco (Carsten, 2014) mesmo fisicamente distantes. Entretanto, é importante matizar como essa ideia de ausência física passa a ser questionada por essas *famílias espalhadas*. Exemplo disso é quando Analice, minha mãe, me conta que sua irmã Regina iria “*passar a noite no velório de lá [Canto do Buriti], aqui [Entorno do DF]*”.

Lá e *aqui* aparecem como espaços porosos, que se retroalimentam e que figuram o tempo todo nas narrativas familiares. Esse fato é marcado quando, ao entrevistar minhas parentes-interlocutoras, elas frequentemente ao narrar sobre a vida, misturavam esse *lá* em *aqui*. Quando estavam em Brasília ao longo de uma *reunião de família* e ao narrarem sobre Canto do Buriti, era comum falar *aqui* [em referência a Canto do Buriti] mesmo estando em Brasília. Esse processo aponta que se esses lugares não apenas se misturam ao longo de uma narrativa, eles estão também misturados nas vidas das pessoas.

As memórias e histórias familiares transmitidas oralmente pelos áudios no WhatsApp ou nas *reuniões de família* evidenciam a insistência dos membros de uma família em manter o *contato*, reforçando laços que ultrapassam a convivência física. Essa

²⁸ O Facebook é uma rede social que permite a troca de mensagens, fotos, vídeos, links e atualizações de status com amigos e familiares. É uma das redes sociais mais usadas no mundo.

²⁹ O Instagram é uma rede social gratuita para compartilhar fotos e vídeos. É uma das redes sociais mais usadas no mundo e uma das principais plataformas de negócios para marcas.

dinâmica sugere que a construção da família, seja por vínculos biológicos ou não, está intrinsecamente ligada à reprodução de uma “gramática do parentesco” em constante movimento. Como discutiremos nos próximos capítulos, a família se configura como um espaço polissêmico, no qual diferentes experiências sociais emergem, desde o apoio mútuo em contextos de fluxo até conflitos marcados por disputas, roubos e ameaças de morte, resultantes dos imbróglios que envolvem, reconfiguram e geram esses mesmos fluxos internos.

Essas *famílias espalhadas* desafiam a noção de que a proximidade física constante é um requisito para a manutenção dos laços familiares (Lobo, 2012). Longe de serem “desestruturadas” apenas por não corresponderem a um ideal eurocêntrico e burguês de família (Fonseca, 2007), elas constroem vidas em malhas [estradas, casas, ônibus e redes virtuais] para sustentar o *contato* esperado dentro das suas próprias dinâmicas do parentesco. Dessa forma, evitam que essas relações sejam *soltas*, enfraquecidas ou esquecidas, mostrando que a família se faz para além da coabitação.

Ou seja, elas mesmas constroem, questionam e colocam em xeque, os termos do que seria essa fisicalidade necessária para fazer-família. Talvez também por isso, todos os dias, quando chego em casa do trabalho, minha mãe diz: *As meninas (minhas tias) mandaram notícia!* A partir dessa frase, fico sabendo como estão suas vidas na *origem* e no *mundo* e elas, mais uma vez, ficam povoando nossa casa constantemente com suas *lutas*, dilemas e conquistas.

Assim, o fluxo interno das famílias negras pelo Brasil, é atualmente também construído com o uso de tecnologias digitais³⁰ para manter a comunicação, o que reflete como a mobilidade contemporânea dessas famílias passa por essas tecnologias de construir presença. E essas tecnologias de presença existiam também nos anos 1980, quando tia Itamar, tia Rai e tia Alaíde afirmavam que enviavam cartas para seus pais em

³⁰ Famílias negras e pobres em fluxo utilizam tecnologias digitais, especialmente o WhatsApp e Facebook, para criar suas memórias de família e sustentar relações afetivas e de apoio ao longo do tempo e do espaço. As *lembicanças* e as *notícias*, tratadas como categorias êmicas, são cruciais para a manutenção da identidade familiar, funcionando como agentes ativos na organização do tempo e na perpetuação de histórias. A prática de enviar cartas nos anos 1980, mencionada por tia Itamar, tia Rai e tia Alaíde, foi transportada para o uso de áudios no WhatsApp, demonstrando a adaptação dessas famílias às novas tecnologias e às novas condições postas para fazer-família em fluxo.

Canto do Buriti depois de *ir* para São Paulo para trabalharem como empregadas domésticas [falaremos mais sobre esse fluxo interno nos próximos capítulos]. A carta funcionava para dar *notícias* à família na *origem* sobre onde estavam no *mundo*, como estavam *sobrevivendo* e também mandar dinheiro do *mundo* para a *origem*.

É nessa toada que os dados etnográficos presentes na etnografia com parentes em fluxo elucidam uma complexa rede de comunicação que envolve memórias, histórias e *notícias*, e como as mesmas produzem interações construtoras de relação familiar. E, como Igor Kopytoff (2012, p. 236), afirmou: “O mundo é um lugar perigoso quando a pessoa não está ligada ao grupo de parentesco”. E talvez ele seja especialmente perigoso para pessoas negras e pobres que estão nesse fluxo. A família na *origem* e/ou no *mundo*, muitas vezes, é a única instituição que pode salvaguardar algum tipo de apoio, *ajuda* ou socorro³¹.

Amarrando os fios: um olhar sobre a tese

Toda pesquisa é também um percurso, e este capítulo traçou os caminhos, ranhuras e pedaços metodológicos que sustentam a tese “Memórias de família, memórias de um país: uma etnografia dos fluxos de famílias negras no Brasil pós-abolição”. Partindo da relação entre memórias-histórias e sua construção, ou sublimação, na narrativa nacional, destaquei a importância de uma “etnografia dentro de casa” como ferramenta para acessar as “memórias subterrâneas” (1989, Pollak). Esse olhar permite repensar os fluxos internos de famílias negras no pós-abolição, revelando como o deslocamento molda diferentes formas de fazer-família em movimento pelo Brasil.

Já no segundo capítulo, intitulado “O lugar da ‘migração interna’ na Antropologia da Migração: por uma construção histórica (e racial) dos fluxos internos”, buscarei

³¹ Em 2021, minha mãe sinalizou para o tio Luizinho [que estava em São Paulo] que: *Minha preocupação é ela [a autora que vos escreve] conseguir se manter aqui [DF]! Mas qualquer coisa, ela pega um ônibus e vai para lá [Canto do Buriti]!* Qualquer coisa, ela segue o caminho do parentesco e vai para perto daquelas que possam lhe fornecer, no mínimo, abrigo e algo para comer. Se tudo der errado (ou certo), você pode *ir e voltar*.

realizar alguns movimentos analíticos. O primeiro é refletir sobre o lugar da “migração interna” dentro da Antropologia da Migração no Brasil, desafiando a ideia de que esse tema se tornou “frio” (Peirano, 1992), em contraste com o tema mais “quente” das últimas décadas, que foi a migração transnacional.

Para isso, realizo uma revisão bibliográfica focada no campo da “migração interna”, principalmente a partir de teses e livros publicados, dando especial ênfase à antropólogos e demais cientistas sociais, entre as décadas de 1940 e 2020. Vale ressaltar que, como toda revisão de campo, este levantamento não se pretende exaustivo. O objetivo central não é oferecer uma revisão completa, mas sim analisar as produções existentes com base em categorias, temas e abordagens que prevaleceram ao longo do tempo, especialmente aquelas que se destacaram nas pesquisas sobre “migração interna”.

Dentro desse contexto, o argumento central é que, ao longo dessas décadas, a análise racial dos fluxos internos foi majoritariamente uma lente analítica ausente nos estudos de “migração interna” na antropologia. Isso levanta a questão de que não é possível compreender o que passa a chamar de fluxo interno (em contraste com a “migração interna”) sem considerar a racialização e o processo histórico de precarização ao qual as famílias negras foram submetidas. Embora muitos estudos sobre “migração interna” envolvam pessoas negras, a questão racial raramente foi abordada de forma explícita ao analisar as razões específicas para os fluxos internos dessas populações. A proposta aqui é sublinhar que a racialização é um elemento essencial para entender esses fluxos internos, que foram marcadas por um processo contínuo de marginalização, desigualdade e exclusão social desta população.

No capítulo três, “A gramática dos fluxos internos: famílias negras em movimento e o sistema de precarização da vida”, examino como a categoria “migrante” não é utilizada por essas famílias para descrever seus fluxos pelo Brasil. Em vez disso, o que encontramos é o que denominei de uma “gramática dos fluxos internos”, um modo particular de narrar e experienciar o fluxo, no qual o movimento não é uma ruptura ou um evento isolado, mas sim um padrão contínuo que estrutura as trajetórias e dinâmicas familiares ao longo de gerações.

Essas histórias de fluxo são constantemente (re)criadas a cada geração, e, ao fazê-lo, reformulam a própria noção de *origem*. Diferente de uma concepção fixa e estática, a *origem* emerge aqui como um conceito dinâmico, moldado pelas trajetórias que cada geração experimenta e pelas condições impostas a ela. A *origem*, nesse sentido, não é um ponto ininterrupto no tempo e no espaço, mas uma invenção, sempre negociada e atualizada, tanto na dimensão geográfica quanto na dimensão das relações de parentesco.

Nesse sentido, o fluxo interno não se apresenta como uma experiência excepcional ou temporária para essas famílias, mas sim como um elemento constitutivo da vida. Os deslocamentos, longe de serem apenas respostas individuais a circunstâncias imediatas, são articulados coletivamente em função de *necessidades* e da *sobrevivência*, lugares a partir dos quais essas famílias *criam* estratégias familiares e redes de apoio que sustentam essas movimentações. Ao mesmo tempo, a *origem* persiste como um referencial fundamental: ela não é apenas o ponto de partida, mas um ancoradouro simbólico, que mantém a conexão com os locais de onde vieram, com os laços de parentesco construídos e, sobretudo, com os vivos e os mortos que os antecederam.

Ao analisar essa “gramática do fluxo interno”, torna-se possível compreender como essas famílias constroem suas relações tanto com os lugares que ocupam ao longo do tempo quanto entre si. O fluxo interno, nesse contexto, não é apenas um ato de deslocar-se fisicamente, mas um modo de viver, um sistema de significados que estrutura a existência dessas famílias. Essa compreensão é essencial para o argumento central desta tese: longe de serem meramente agentes passivos em busca de *melhorias*, essas famílias desenvolvem estratégias próprias para habitar o Brasil. Suas trajetórias de fluxo não podem ser reduzidas a explicações simplistas sobre mobilidade econômica, mas devem ser compreendidas a partir das formas complexas de resistência política, negociação e formação de pertencimento.

Dessa forma, o capítulo avança na análise da relação entre a “gramática dos fluxos internos” e o sistema de precarização da vida, mostrando como o movimento contínuo dessas famílias negras não é apenas uma resposta às adversidades estruturais, mas também um modo de recriar laços, de afirmar existências e de inventar novas

formas de vida a partir da *origem* e do *mundo*. Nisso, o que intitula de “território de parentesco” emerge, onde o território é constituído pelo parentesco e o parentesco é o território dessas famílias.

No capítulo quatro, "Mulheres negras e o *mundo*: famílias espalhadas entre casas, municípios e estados", o foco recai sobre as trajetórias das famílias negras que, por *necessidade*, seguiram o caminho do *mundo*. Esse movimento, que atravessa casas, municípios e estados, é também um processo fundamental na constituição das relações de parentesco. Aqui, não se trata apenas de *ir* ou *ficar*, mas de como, nesse fluxo, mulheres negras fazem pessoas (Mauss, 1974) e famílias, criando vidas em diferentes espaços.

Dando continuidade à discussão apresentada no capítulo anterior sobre a “gramática dos fluxos internos”, este capítulo trabalha a noção de *mundo* como uma categoria central, inseparável do conceito de *origem*. O *mundo* não é simplesmente um espaço de chegada, mas uma extensão da *origem*. Um lugar que se edifica a partir das condições vividas anteriormente e que mantém, mesmo à distância, vínculos profundos com a *origem*. Assim, *ir/sair* para o *mundo* não significa um rompimento definitivo, mas uma estratégia de sustento e continuidade, em que as relações familiares são negociadas e mantidas através de trocas constantes de pessoas, de recursos, de cuidados e de afetos.

A análise proposta aqui desloca a tradicional dicotomia entre "quem fica" e "quem vai" e propõe um olhar atento aos ritmos, movimento, rastros, caminhos e ciclos do fluxo interno. Em vez de pensar o fluxo como um evento isolado, este capítulo enfatiza os momentos ao longo do curso de vida em que o *ir* e o *voltar* se tornam desejáveis e inevitáveis. O *mundo*, portanto, não é um espaço homogêneo e fixo, mas um cenário de interações complexas, onde os significados de presença e ausência são múltiplos. Essas mulheres negras exemplificam como a circulação não é apenas uma resposta à precariedade de vida, mas também uma aposta no futuro, uma forma de reorganizar a vida e *criar* novas possibilidades para si e para os seus.

A importância da categoria *criar* está intrinsecamente vinculada à noção de pessoa nesse contexto, funcionando como uma verdadeira tecnologia da vida. Não se

trata apenas de um verbo cotidiano, mas de um princípio que organiza a existência em múltiplas dimensões. *Criar* abrange tanto a esfera material (cultivar alimentos, erguer casas, cuidar de bichos) quanto a esfera relacional e moral (formar pessoas, constituir famílias, gerar vínculos capazes de sustentar a vida social). Essa categoria articula, portanto, a possibilidade de viver plenamente entre a *origem* e o *mundo*. Assim, *criar* não se limita a um ato de produção ou reprodução, mas opera como um sistema de criação de vida, que dá forma ao que é considerado vital, legítimo e digno de continuidade. Esse sistema abrange tanto os corpos e as casas quanto as relações e as moralidades, inscrevendo-se como um processo contínuo de geração e regeneração da própria existência.³²

Dessa forma, este capítulo se propõe a investigar como essas mulheres constroem suas estratégias de fazer *mundo* e família, analisando os impactos coletivos dessas movimentações e os rearranjos familiares que surgem a partir do fluxo interno. Ao longo do capítulo, buscaremos compreender como essas experiências desafiam noções tradicionais de fixidez territorial e pertencimento, revelando que a *origem* e o *mundo* não são polos opostos, mas partes de um mesmo processo de construção de redes e significados.

No último capítulo, “*Reunindo as famílias espalhadas: estratégias de (re)agregação como projeto político de fazer-família em fluxo*”, examino as estratégias desenvolvidas pelas famílias negras para *reunir* seus membros e os esforços empregados para viabilizar esses *encontros*. Se, ao longo dos capítulos anteriores, acompanhamos os movimentos e as múltiplas dinâmicas familiares que levam essas famílias a se *espalharem* por diferentes estados, aqui nos voltamos para os processos de (re)agregação, compreendendo-os não apenas como *encontros* pontuais, mas como um projeto político essencial da manutenção das possibilidades de estar em fluxo.

³² Para aprofundar essa perspectiva e compreender como a categoria *criar* se desdobra como uma tecnologia social de formação e manutenção da vida, ver os trabalhos de Mayblin (2012), Alves (2016) e Damásio (2020), que analisam diferentes dimensões dessa lógica de criação e suas implicações na constituição da pessoa e do mundo social no Brasil.

A (re)agregação familiar ocorre em momentos específicos do ano, como festas de final de ano, feriados religiosos, aniversários ou outras ocasiões que possuem tanto um caráter simbólico quanto prático e político. Esses encontros representam oportunidades fundamentais para reafirmar laços, atualizar relações e *criar* novas memórias de parentesco. Mesmo quando os familiares se *espalham* novamente após esses momentos, a memória desses encontros sustenta os vínculos e reforça a continuidade da família para além da presença física constante.

Dessa forma, o capítulo se organiza em torno de dois movimentos complementares: o *espalhar* das famílias pelo Brasil, fenômeno impulsionado por circunstâncias diversas, incluindo precariedade econômica, demandas de trabalho e dinâmicas familiares, como explorado no capítulo três; e os esforços financeiros, logísticos e afetivos para promover essas *reuniões* presenciais, que revelam a centralidade da presença física no processo de manutenção dos laços familiares e dos fluxos. Embora o avanço das tecnologias digitais e das redes sociais facilite a comunicação cotidiana entre parentes *espalhados*, os encontros presenciais permanecem insubstituíveis. É nesses momentos que a família se torna tangível na partilha da comida, no toque, na troca de *lembrancinhas*, nas conversas prolongadas e na atualização das histórias familiares. A *reunião* não apenas fortalece os vínculos já existentes, mas também permite a inclusão das novas gerações na rede familiar, garantindo que o território do parentesco continue sendo produzido e reconhecido.

Por isso, para entender essa (re)agregação na materialidade das experiências familiares negras, observamos três elementos fundamentais: as *lembrancinhas* – pequenos presentes *levados* de um lugar a outro, que carregam afetos condensados e reforçam os laços entre os que chegam e os que esperam; as comidas compartilhadas – preparadas especialmente para esses momentos, elas materializam o cuidado, a memória e a continuidade das práticas familiares; as *mudanças*³³ enviadas pelos

³³ A categoria *mudança*, neste contexto, refere-se aos bens pessoais de uma família ou indivíduo em processo de transporte. Isto é, a mudança de residência. No entanto, é significativo que a própria categoria usada para nomear esses bens em fluxo seja *mudança*. Essa nomeação revela mais do que um deslocamento físico: aponta para um processo subjetivo e relacional, indicando transformações nas relações com o espaço, com as pessoas e com a própria experiência de vida. A *mudança*, assim, carrega em si a ideia de fluxo, ruptura temporária e reorganização do cotidiano.

caminhões dos “agentes do fluxo” – trabalhadores que transportam móveis, roupas e outros pertences entre estados e cidades, permitindo que o fluxo das famílias seja acompanhado pela circulação de bens essenciais à manutenção da vida e do parentesco.

Em suma, esta tese investiga o fluxo interno de famílias negras no Brasil pós-abolição, analisando como elas constroem suas dinâmicas de parentesco em buscas constantes por *melhorias* de vida, dentro de um sistema secular de precarização. Por meio de uma abordagem etnográfica, examino não apenas o impacto da estrutura social ou da agência individual na vida dessas famílias, mas foco nas práticas sociais complexas que emergem das estratégias cotidianas *criadas* por elas para sustentarem seus deslocamentos pelo país.

Nos capítulos seguintes, proponho os conceitos de “cultura do fluxo” e “território do parentesco” para compreender o fluxo como uma tecnologia de *sobrevivência* e de *luta* diante das *necessidades* e dos *sofrimentos* enfrentados. Ao superar a dicotomia entre estrutura e agência, demonstro como essas famílias transformam o fluxo interno em um projeto político, articulando o movimento como uma forma de fazer-família.

Assim, o “território do parentesco” e a “cultura do fluxo” emergem no interior dessas famílias não apenas como reação à violência histórica, mas como prática ativa de oposição ao colonialismo, ao capitalismo e à antinegritude.



CAPÍTULO DOIS

O LUGAR DA “MIGRAÇÃO INTERNA” NA ANTROPOLOGIA DA MIGRAÇÃO: POR UMA CONSTRUÇÃO RACIAL E HISTÓRICA DOS FLUXOS INTERNOS

Assim, se é preciso reconhecer a existência sempre renovada de “heranças” do passado escravista, é preciso buscá-las sobretudo no profundo racismo herdado do imigrantismo, além da concepção emancipacionista e abolicionista de que o negro, embora cidadão, devia continuar sujeito aos interesses da elite branca devido ao seu passado ou “sangue escravo”. Célia Maria Marinho de Azevedo (2004).

Fluxo Interno: do aparente desinteresse ao mito do abandono

É fundamental destacar que o foco principal desta tese é analisar a “migração interna”³⁴ do Nordeste para o Sudeste do Brasil. Embora existam outras “migrações internas” significativas no país, como do Norte para o Sudeste, do Nordeste para o Norte, do Sudeste para o Sul, e do Sul para o Centro-Oeste, o fluxo Nordeste-Sudeste é notável por ser um dos mais antigos e persistentes³⁵. O estudo deste fluxo específico não apenas contribui para a compreensão da sua formação e desenvolvimento ao longo do tempo, mas também oferece uma base teórica e metodológica para a análise de outros fluxos que moldaram e continuam a moldar o Brasil contemporâneo.

³⁴ Ao longo das primeiras subseções deste capítulo, utilizarei o termo “migração interna”, em consonância com a terminologia adotada pelos autores e especialistas que atuam no debate acadêmico sobre o tema. Essa escolha se deve ao fato de que a expressão “migração interna” é amplamente empregada na literatura existente para descrever os movimentos populacionais dentro de um país, refletindo um uso estabelecido e reconhecido no campo da antropologia e das ciências sociais. No entanto, é importante observar que, à medida que avanço para a última seção deste capítulo, farei uma transição para o conceito de “fluxo interno”. Essa mudança terminológica visa alinhar o discurso teórico com uma perspectiva mais refinada e abrangente que se concentra nas dinâmicas contínuas e multifacetadas dos movimentos populacionais. O conceito de “fluxo interno” é utilizado para capturar a complexidade dos deslocamentos e das redes sociais envolvidas, oferecendo uma abordagem mais integrada e dinâmica em relação às interações entre diferentes grupos e regiões. Portanto, a partir dessa transição, o uso da categoria “fluxo interno” será mantido ao longo dos capítulos subsequentes, proporcionando uma análise mais detalhada e contextualizada dos processos que serão etnograficamente observados.

³⁵ Os estudos clássicos sobre “migrações internas” no Brasil remontam principalmente a partir década de 1970, com destaque para as obras de Singer (1968, 1973), Lopes (1973), Bálan (1974), Lopes e Patarra (1975), e Graham e Holanda (1980).

Ao examinar o fluxo Nordeste-Sudeste, podemos obter *insights* importantes sobre os padrões históricos de migração e suas implicações socioeconômicas, que são relevantes para entender as dinâmicas familiares e sociais em outras partes do país. Dessa forma, a presente tese também estabelece uma análise que pode ser aplicada para compreender as complexidades de outros fluxos e suas interações entre o local e global. Por isso, é importante salientar aqui o espaço que a “migração interna” ocupou nos interesses antropológicos ao longo dos anos³⁶. Aparentemente, houve uma diminuição do interesse pela temática dentro do campo da antropologia, o que pode ser atribuído a uma crescente ênfase nos últimos vinte anos em estudos sobre migração transnacional e outros fenômenos globais.

Apesar do aparente desinteresse contemporâneo, antropólogos produziram obras significativas sobre “migrações internas”, as quais fornecem um importante subsídio para situar esta tese no campo de estudos migratórios na antropologia. Contudo, como será discutido adiante, muitas dessas pesquisas frequentemente negligenciaram a dimensão racial e histórica da migração, elementos fundamentais para uma compreensão mais abrangente e profunda dos processos migratórios internos. Embora, nos últimos anos, os Grupos de Trabalho (GTs) da Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), da Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e eventos afins tenham deixado de priorizar a “migração interna” como tema, ela persistiu ao longo do tempo em diversas produções acadêmicas que serão aqui analisadas. Isso demonstra que, mesmo que a “migração interna” tenha deixado de ser um “tema quente” na antropologia, ela permaneceu como um assunto relevante e sempre presente no radar dos antropólogos.

Repensar o papel da “migração interna” [ou o que chamo aqui de fluxo interno, explicarei mais adiante] na antropologia, portanto, envolve uma análise crítica da produção acadêmica existente e uma reflexão sobre as lacunas que ainda precisam ser preenchidas. Esse exercício é fundamental para identificar como a perspectiva antropológica pode contribuir de forma mais robusta para a compreensão das dinâmicas

³⁶ Esta tese concentra seus esforços no campo da Antropologia, não sendo possível, no momento, averiguar se o aparente declínio nos estudos sobre “migração interna” também se verifica em áreas como a Geografia e a Demografia. Esse é um esforço que posso empregar em outros estudos futuros.

de fluxo contemporâneas dentro do país, considerando aspectos que ainda são sub-explorados.

A migração “interna” trata-se de um fenômeno complexo que envolve múltiplas dimensões e é influenciado por diversos fatores econômicos, sociais, culturais, políticos, históricos, dentre outros. Ao escolher o termo “fluxo interno” em detrimento de “migração interna”, pretendo enfatizar a natureza dinâmica e contínua desse movimento que envolve pessoas, coisas, afetos, histórias e memórias. Essa escolha terminológica é crucial para capturar a fluidez e a interconexão dos processos de fluxos internos contemporâneos que mesclam *ir, voltar, passar um tempo, ficar, sair*, como partes da gramática de estar em fluxo como um modo de vida.

A “migração interna” refere-se ao movimento de pessoas dentro de um país, de uma região para outra. Esse fenômeno pode incluir a mudança de residência, quando indivíduos ou famílias se mudam de uma cidade para outra ou de uma região rural para uma urbana, por exemplo. As razões para a “migração interna” podem variar, englobando a busca por *melhorias* de trabalho, *melhorias de vida* ou a *necessidade* de escapar de crises locais, como desastres naturais, ambientais ou situações conflituosas diversas.

Por outro lado, o fluxo interno refere-se a padrões ou tendências gerais de movimentação de pessoas, afetos e coisas dentro de um país. É um conceito mais amplo que abrange não apenas a “migração interna”, mas também outras formas de movimentação/circulação como os deslocamentos dentro de um município. Esses deslocamentos podem incluir viagens de trabalho, deslocamentos por estudos, visitas a parentes, férias, a mudança de habitação dentro de uma mesma cidade ou situações que envolvam a necessidade de prestar cuidados diretos aos familiares em outra cidade. Enquanto a “migração interna” foca na mudança de residência de uma região para outra dentro do país, o fluxo interno é um conceito que abarca diferentes tipos de movimentação e examina etnograficamente os padrões e impactos dessas movimentações (seja para as relações entre parentes, casas ou trabalho, por exemplo).

Ao abordar esse tema a partir da etnografia, é possível explorar as experiências vividas pelas pessoas e suas famílias. Como veremos, a etnografia é uma ferramenta

importante para entender as dinâmicas atuais de circulação (Lobo, 2012). Isso ocorre porque, conforme apontam alguns teóricos com quem iremos dialogar, as ferramentas analíticas utilizadas no século passado, que foram fundamentais para o estudo da “migração interna”, não são mais suficientes para compreender os fenômenos contemporâneos de fluxo.

Este capítulo está organizado em sete seções, cada uma dedicada a explorar diferentes dimensões da “migração interna” no Brasil, oferecendo uma análise abrangente e aprofundada desse fenômeno. Nesta seção, foram apresentados os objetivos do estudo, destacando a relevância da Antropologia da Migração e delimitando o escopo da análise desenvolvida ao longo do capítulo.

A segunda seção, intitulada "Consolidação da Antropologia da Migração no Brasil em Três Fases", traça a trajetória desse campo de estudo no país, identificando três períodos distintos que marcaram sua evolução e consolidação. Essa análise histórica permite compreender como a Antropologia da Migração se estruturou e se tornou um campo essencial para entender as dinâmicas populacionais brasileiras.

Na terceira seção, "A migração interna no Brasil no século XX (1940-2000)", o foco recai sobre as tendências e características desse fenômeno durante a segunda metade do século XX. Aqui, são analisadas as principais causas, dinâmicas e impactos socioeconômicos da “migração interna”, oferecendo um panorama detalhado desse período crucial para a formação do Brasil contemporâneo.

A quarta seção, "A migração interna no Brasil no início do século XXI (2000-2020)", avança no tempo para investigar as transformações e permanências observadas na “migração interna” nas duas primeiras décadas do século XXI. Além disso, são abordadas as perspectivas teóricas e metodológicas recentes que têm sido adotadas para estudar esse fenômeno, destacando como/se as abordagens acadêmicas evoluíram para capturar as complexidades atuais.

A quinta seção, "Apontamentos e tendências na virada do século: a resposta etnográfica", propõe reflexões teóricas sobre os desafios e lacunas existentes no campo da Antropologia da Migração. Aqui, são sugeridos caminhos para futuras pesquisas, com

ênfase em abordagens etnográficas que possam capturar as nuances e contradições dos fluxos internos contemporâneos.

A penúltima seção, "Racializando os fluxos internos: uma proposta analítica", amplia a discussão ao substituir a noção tradicional de "migração interna" por "fluxo interno", destacando o papel central das dinâmicas raciais na configuração desses movimentos. Essa abordagem evidencia como os fluxos internos, tanto no passado quanto no presente, são profundamente atravessados por relações raciais. Essas dinâmicas não apenas reproduzem estruturas de desigualdade ao longo do tempo, mas também geram impactos significativos nas dinâmicas familiares das populações negras, reforçando a necessidade de uma análise interseccional.

Por fim, na seção "Entre o tráfico, o comércio, a migração e o fluxo", busco demonstrar como os fluxos internos se estruturam ao longo do tempo, não como meras substituições de movimentos anteriores, mas como continuidades que se reinventam e se adaptam. Essa perspectiva permite compreender como os fluxos se configuram historicamente, revelando padrões e conexões que transcendem períodos específicos. Ao longo do capítulo, a análise busca não apenas mapear as transformações da "migração interna" no Brasil, mas também propor abordagens teórico-metodológicas que possam enriquecer o campo de estudos.

Consolidação da Antropologia da Migração no Brasil em três fases

No estudo intitulado "Migrações e deslocamentos: balanço bibliográfico da produção antropológica brasileira entre 1940 e 2018" (2020), as autoras Bela Feldman-Bianco, Liliana Sanjurjo e Douglas Mansur da Silva realizam uma revisão abrangente e minuciosa do campo da Antropologia da Migração no contexto brasileiro, oferecendo um panorama rico e detalhado de sua trajetória. Nesta subseção, exploraremos os principais aspectos desse balanço bibliográfico, com ênfase na produção antropológica brasileira sobre migrações e deslocamentos ao longo do período de 1940 a 2018. Para isso, refletiremos sobre os caminhos percorridos pelos estudos dedicados à "migração

“migração interna” nessa revisão, buscando identificar como esse tema foi abordado e quais lacunas e tendências emergem ao longo das décadas analisadas.

O texto dá especial atenção aos avanços obtidos na última década (2008–2018), destacando a interdisciplinaridade da área e a relação entre conjunturas históricas, problemáticas de pesquisa e paradigmas teórico-metodológicos adotados ao longo do tempo e em diferentes contextos. O estado da arte aborda três períodos históricos distintos da Antropologia da Migração: 1940–1980, 1990–2008 e 2008–2018. A partir desses períodos, é possível observar uma mudança nos interesses da área, que passou de focar na “migração interna” no Brasil para os fluxos de brasileiros/estrangeiros que entram ou saem do país.

Quando nos voltamos para o período de 1940–1980, observamos um momento crucial de formação e consolidação dos estudos sobre migração [em um espaço de pouca diferenciação entre as áreas das Ciências Sociais], especialmente em relação aos estudos sobre migrações. Nesse período, a antropologia começou a se debruçar sobre os fenômenos migratórios, embora de forma ainda incipiente. Os estudos focaram principalmente na migração rural-urbana, impulsionada pela industrialização e urbanização do país. Pesquisas sobre “migrações internas”, como as de “nordestinos” para o Sudeste, eram prevalentes, abordando questões de adaptação e integração social. Havia uma predominância de abordagens assimilacionistas diversas. No entanto, a partir de meados da década de 1970, paradigmas relacionados à etnicidade começaram a ganhar força.

Entre 1990 e 2008, os estudos sobre migração na antropologia passaram por um significativo processo de diversificação. Com o fim da ditadura militar e a redemocratização, a década de 1990 foi marcada pela ampliação de temas e abordagens. A globalização e as novas dinâmicas econômicas e sociais direcionaram a atenção para migrações internacionais e a complexidade dos movimentos transnacionais, enriquecendo o campo com novas perspectivas.

Na última década, entre 2008 e 2018, a produção antropológica sobre migrações e deslocamentos no Brasil ganhou ainda mais robustez e sofisticação teórico-metodológica. As crises econômicas globais e os fluxos intensificados, como os de

refugiados e migrantes econômicos, tornaram-se centrais. A interdisciplinaridade atingiu novos patamares, com focos em migrações forçadas e crises humanitárias, políticas de acolhimento e integração de refugiados, estudos sobre a diáspora e identidades transnacionais, tecnologia e redes sociais na experiência migratória, e o impacto das políticas econômicas neoliberais nas migrações.

É interessante perceber como na década de 1990, os temas de "emigração" e "imigração" nos deslocamentos de brasileiros para o exterior (iniciados na década de 1980 no contexto de crise global) e a vinda de pessoas para o Brasil, passaram a ganhar ênfase. Houve um foco no movimento do Sul para o Norte global, consolidando a ênfase nos paradigmas transnacionais. De 1990 aos anos 2000, também houve foco nos signos de mobilidade, circulação e globalização, além de um forte caráter comparativo nas produções (entre países). Já na década de 2008 a 2018 (Feldman-Bianco et al, 2020), a produção nacional passou a dar ênfase aos fluxos Sul-Sul, explorando as dinâmicas migratórias entre países do hemisfério sul e as complexidades associadas a esses movimentos.

Como é possível observar, embora a "migração interna" tenha sido um tema recorrente na literatura antropológica entre 1940 e 1980, a partir dos anos 1990, houve uma significativa redução nos estudos sobre o tema no Brasil. Esse fenômeno pode ser explicado, como já discutido aqui, pela diversificação dos interesses de pesquisa e pelo aumento das investigações sobre migrações internacionais e transnacionais, impulsionadas pela globalização, crises humanitárias e climáticas e dinâmicas econômicas globais.

Entretanto, esse fenômeno também está relacionado à redução dos estudos sobre o campesinato³⁷, o que teve um impacto significativo nessa mudança. Com isso, o foco das pesquisas sobre organização social no campo foi deslocado para questões

³⁷ É necessário matizar essa ideia. Quando menciono uma suposta redução nos estudos sobre o campesinato, refiro-me ao fato de que, embora pesquisas continuem sendo realizadas nesses contextos tradicionalmente reconhecidos como rurais, elas vêm assumindo novas abordagens e terminologias. Em vez de serem identificadas diretamente como estudos camponeses, muitas vezes aparecem sob outras denominações, como estudos rurais, análises localizadas ou investigações sobre territorialidades específicas. Essas mudanças indicam não um desaparecimento do interesse, mas uma reconfiguração do campo, com enfoques mais variados e plurais.

ligadas à mobilidade em um contexto mais amplo, cada vez mais conectado às dinâmicas migratórias globais.

Como foi possível observar, a Antropologia da Migração no Brasil passou por várias transformações significativas ao longo das décadas, com mudanças nos focos de pesquisa refletindo as conjunturas históricas e as dinâmicas sociais globais. Entretanto, recuperar os estudos sobre “migração interna” a partir de uma perspectiva antropológica e etnográfica, é essencial, especialmente considerando a diversidade e complexidade dos movimentos dentro de um país de proporções continentais como o Brasil.

Esse processo oferece uma oportunidade, que é justamente a de reexaminar as “migrações internas” após décadas de aparente declínio do interesse acadêmico no tema, permitindo uma compreensão mais profunda das dinâmicas acadêmicas, sociais, raciais e econômicas que afetam diferentes regiões e populações no Brasil. Como será possível observar, a análise desses fluxos internos contribui para entender as dinâmicas de fluxo também entre países. Se há um movimento de pessoas que cruzam fronteiras nacionais, é fundamental considerar como os fluxos internos às fronteiras alimentam os fluxos internacionais. Além disso, é relevante destacar os grupos, como a população em extrema pobreza, que enfrentam barreiras para circular tanto dentro quanto fora das fronteiras nacionais.

Aprofundar esses estudos é essencial para uma compreensão mais abrangente e nuançada dos fluxos no contexto brasileiro, especialmente considerando as populações precarizadas historicamente e suas estratégias de pôr-se em movimento. Mesmo com o processo de precarização dos modos de vida, essas populações utilizam o fluxo interno como um mecanismo vital para buscar *melhorias de vida*.

Se esses fluxos são simultaneamente influenciados por processos estruturais amplos, que vão desde os interesses das elites nacionais e locais até estruturas históricas profundamente enraizadas, como será discutido adiante, esses elementos estruturais não operam de forma isolada: eles se articulam a condições concretas de vida, como a precarização do trabalho, da moradia e do acesso a direitos básicos. Ao investigá-los,

torna-se possível compreender como a precarização não apenas impõe desafios cotidianos, mas também atua como um fator que impulsiona os fluxos internos.

Essa análise evidencia, ainda, as estratégias de agência desenvolvidas por essas populações em meio a um cenário marcado por desigualdades, antinegritude e desterritorialização, demonstrando sua capacidade de resistência e adaptação mesmo em contextos extremamente adversos à sua reprodução social³⁸.

Como será discutido ao final deste capítulo, investigar os fluxos internos permite revelar como a precarização e a desigualdade racial influenciam e moldam esses movimentos, destacando as estratégias das populações que, mesmo em condições adversas, buscam *melhorias de vida*.

A “migração interna” no Brasil no século XX (1940-2000)

Abordar um campo de estudo implica necessariamente selecionar as linhas investigativas que se mostram mais relevantes. Por isso, toda revisão bibliográfica é, por natureza, parcial e reflete as escolhas e prioridades do pesquisador. No entanto, para os propósitos desta tese, tornou-se fundamental refletir sobre o que podemos chamar de campo da Antropologia da Migração, com um olhar dedicado ao fenômeno da “migração interna”. Essa reflexão não apenas contextualiza o tema no âmbito das discussões antropológicas, mas também destaca sua relevância e os desafios que ainda permeiam sua compreensão³⁹.

³⁸ Nas próximas seções, será possível explorar com maior profundidade como as três fases apresentadas se desdobram ao longo dos debates propostos. Por um lado, o contexto histórico exerceu influência direta na produção das Ciências Sociais, em especial entre os antropólogos, como já destacado anteriormente. Por outro, as respostas e reflexões geradas pelas pesquisas e teorias vigentes foram gradualmente moldando e consolidando o campo da Antropologia da Migração no Brasil.

³⁹ Uma excelente peça de revisão de campo da “migração interna” para além da antropologia é “Migração, Migrações”, de Rosana Baeninger (2011), que analisa as transformações nas “migrações internas” no Brasil entre o final do século XX e o início do XXI, destacando suas causas e consequências. O estudo situa o fenômeno no contexto das últimas cinco décadas do século XX, marcadas pela industrialização e expansão agrícola, que geraram fluxos migratórios significativos para o Sudeste e novas fronteiras agrícolas. Baeninger identifica três tendências principais nas décadas de 1970 e 1980: a concentração migratória no Sudeste, impulsionada pela industrialização; Urbanização acelerada, com cerca de 30 milhões de pessoas migrando do campo para as cidades; Metropolização, com o crescimento populacional e econômico concentrado nas grandes metrópoles. Apesar da desconcentração econômica iniciada nos anos 1970, seus efeitos só se refletiram nos padrões migratórios na década de 1980, com fenômenos

É importante destacar que, no século passado, as fronteiras disciplinares entre sociologia, antropologia e ciência política não eram tão rígidas quanto são hoje⁴⁰. Ainda assim, nesta tese, optei por concentrar-me nos estudos antropológicos/etnográficos que se dedicaram especificamente ao fenômeno da “migração interna”, buscando compreender suas nuances e contribuições para o entendimento das dinâmicas sociais e culturais no Brasil.

No período de 1940 a 1960, a migração foi frequentemente associada à **construção da nação**, como evidenciado em obras fundamentais como “Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo” (Bastide & Fernandes, 1959)⁴¹. Este estudo analisa a “migração interna” no contexto das relações raciais e de classe, destacando seu impacto na estrutura social e econômica de São Paulo. Outro marco desse período é o clássico “A caminho da cidade”⁴² (Durham, 1973), que explora a

como o retorno de mineiros ao seu estado natal. Nos anos 1980, houve uma diversificação dos destinos migratórios, com mais estados ganhando população, influenciados pela desconcentração industrial. Já nos anos 1990, observou-se uma redução nos fluxos de longa distância e um aumento nas migrações intra-regionais. Estados como São Paulo e Rio de Janeiro continuaram a atrair migrantes, enquanto o Nordeste começou a se consolidar como novo polo de atração.

⁴⁰ A busca por fontes relacionadas aos estudos de antropólogos dedicados à “migração interna” demandou uma abordagem ampla e multifacetada. Para além da análise de revisões bibliográficas especializadas, recorri a diversas plataformas e recursos acadêmicos, como a Sucupira (voltada para a gestão de pós-graduação e pesquisa) e o banco de teses e dissertações da CAPES, que disponibiliza um extenso acervo de produções acadêmicas nacionais. Além disso, priorizei a identificação e o exame de trabalhos elaborados por pesquisadores com formação em antropologia, mesmo quando esses estudos foram conduzidos entre 1940 e 2000. Essa escolha justifica-se pelo fato de que, ao longo de boa parte do século XX, as fronteiras entre as disciplinas das Ciências Sociais (como sociologia, antropologia e ciência política) eram mais fluidas do que na atualidade, abrangendo áreas de estudo que posteriormente ganharam maior autonomia. Assim, é crucial reconhecer que, no início do século passado, as delimitações entre a antropologia e outros campos das Ciências Sociais não estavam tão claramente estabelecidas. Esse panorama histórico enriquece a compreensão da produção acadêmica sobre “migração interna”, destacando suas interconexões com outras áreas do conhecimento.

⁴¹ A obra é citada aqui por sua relevância tanto para o tema da migração quanto para a discussão sobre as relações raciais entre negros e brancos em São Paulo, abordando o então chamado “preconceito de cor”. Ela percorre um amplo espectro histórico, partindo do tráfico transatlântico, passando pelo tráfico interprovincial e chegando à presença do negro em São Paulo. Vale destacar que, dentre as obras analisadas nesse período, esta foi a única a eleger a raça como eixo central de análise, o que a torna particularmente significativa, especialmente por ter sido publicada em 1959.

⁴² Embora o livro “A caminho da cidade. A vida rural e a migração para São Paulo” tenha sido publicado pela Editora Ática em 1973, a tese de doutorado que deu origem à obra, intitulada “Migração, Trabalho e Família. Aspectos do processo de integração do trabalhador de origem rural à sociedade urbano-industrial”, foi defendida por Eunice Durham na Universidade de São Paulo (USP) em 1967. Por essa razão, a obra é contextualizada na década de 1960, refletindo as discussões e análises desenvolvidas nesse período.

migração rural-urbana e suas implicações para a formação das periferias e a dinâmica familiar no Brasil.

Nesse contexto, a migração é entendida como um elemento central para compreender a formação da nação brasileira, especialmente no cenário de industrialização e urbanização aceleradas. As obras destacam como os fluxos moldaram não apenas as relações raciais e de classe, mas também a identidade urbana, com São Paulo emergindo como um símbolo emblemático da modernização brasileira. Woortmann (1962) também abordou nesse período as implicações sociais da crescente industrialização e urbanização brasileira, focando em como esses processos impactaram os campesinos, suas casas, a organização social e relações de parentesco.

No período de 1970 a 1980, ganhou destaque também a análise da migração em relação ao **parentesco, estratégias migratórias e críticas ao conceito “migração”**. A obra "Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil" (Kofes, 1982) consolida-se como um marco nos estudos sobre organização social e parentesco no país. Nela, é apresentado o clássico "Parentes e parceiros" (Brandão, 1982), que examina o deslocamento de "levas de migrantes" entre estados, com foco no contexto etnográfico de Minas Gerais e Goiás. Outra contribuição relevante é o estudo "Da Paraíba para São Paulo e de São Paulo para Paraíba" (Menezes, 1985), que aborda a migração como uma estratégia de sobrevivência familiar diante das transformações impostas pelo capitalismo.

Já em 1977, Moacir Palmeira e Alfredo Wagner Berno de Almeida publicaram uma obra clássica que "se insere em um esforço de situar a produção existente sobre o tema da migração, isto é, compreender seus alcances e limites" (1977, p. 9). Os autores chamam atenção para a impossibilidade de reduzir a uma única categoria (a de "migração") dinâmicas sociais heterogêneas, como a busca por trabalho, o falecimento de membros da família, o casamento ou a formação de novos grupos domésticos. Embora muitas vezes relacionadas a deslocamentos, como no caso das chamadas "migrações sazonais", essas experiências respondem a lógicas próprias e não podem ser assimiladas em uma mesma "contabilidade" migratória.

Nesse período, a migração é compreendida como uma estratégia familiar para enfrentar as mudanças econômicas e sociais, ao mesmo tempo em que a crítica a categoria migração ganha fôlego. As obras destacam a interdependência entre o rural e o urbano, evidenciando como as famílias se adaptam às dinâmicas do capitalismo por meio de deslocamentos temporários ou definitivos, reconfigurando suas redes de apoio e sobrevivência.

No período de 1980 a 2000, a atenção voltou-se para a **temporalidade, as transformações e desigualdades estruturais**, refletindo uma preocupação em compreender as dinâmicas temporais e espaciais dos deslocamentos humanos. Complementando essa perspectiva, "Errantes do fim do século"⁴³ (Moraes Silva, 1999 [1996]) explora o hibridismo entre o camponês e o assalariado, com atenção especial aos "bóias-frias" e migrantes sazonais.

A obra "A terra construída" (Galizoni, 2007 [2000]) explora a migração sazonal e definitiva no alto Jequitinhonha, destacando a intrincada relação entre migração, família e ambiente. Já "Região, metrópole e interior" (Beaninger, 1999) analisa as transformações nos fluxos, com foco na migração de retorno e na desconcentração econômica, que redesenharam as dinâmicas regionais. Por sua vez, "Severinos, Januárias e Raimundos" (Rigamonte, 1996) investigou as práticas culturais e sociais dos migrantes nordestinos em São Paulo, ressaltando a manutenção de laços comunitários e a preservação de identidades em um contexto urbano.

Nesse período, a "migração interna" é abordada em suas múltiplas temporalidades, valores e transformações (Garcia, 1989; Woortmann; 1987) — sazonal, temporária e definitiva — e modalidades — cíclica, irregular e não agrícola. As obras evidenciam como os migrantes adaptam suas estratégias às condições econômicas e

⁴³ Além disso, Silva investiga a transformação dos "migrantes sazonais" em "trabalhadores de fora". Esses trabalhadores, juntamente com antigos colonos, parceiros e sitiantes transformados em bóias-frias, passaram a compor o grande exército do "lumpemproletariado" nas usinas e fazendas do interior do Estado de São Paulo. A autora destaca ainda que "por detrás dos rostos escurecidos pela fuligem da cana queimada, portanto, por detrás do trabalhador abstrato, enxergam-se o homem, a mulher, o negro, a negra, o migrante, o baiano, o mineiro". É importante a consideração que a autora faz sobre os rostos negros, pois outros autores muitas vezes não os classificam racialmente em suas etnografias. Entretanto, a raça não se transforma em elemento central da análise.

ambientais, mantendo conexões profundas com suas origens, mesmo ao se inserirem em novos contextos urbanos. Essa perspectiva revela a complexidade dos processos migratórios, que transcendem a simples mobilidade física, envolvendo também dimensões culturais, sociais e afetivas.

Esse período também passou a ser analisado sob a ótica das desigualdades estruturais, destacando-se como um fenômeno profundamente influenciado por dinâmicas econômicas, políticas e sociais. Em "Migrações temporárias" (Martins, 1988), o foco recai sobre as migrações temporárias e suas implicações para a proletarização e as desigualdades regionais, revelando como essas práticas refletem e reforçam as disparidades socioeconômicas. Paralelamente, a obra de Scott (1984; 1986) investiga também as estratégias migratórias adotadas por grupos domésticos, enfatizando os desafios estruturais que esses grupos enfrentam, como a escassez de recursos e a insuficiência das políticas públicas voltadas para facilitar suas mobilidades. O autor destaca como essas limitações influenciam as decisões e trajetórias migratórias, revelando as complexidades e adversidades presentes no processo de deslocamento dessas populações.

Nesse contexto, a "migração interna" é entendida como um reflexo das desigualdades estruturais, moldada por fatores como o capitalismo e as políticas de desenvolvimento regional. As obras aqui consideradas demonstram como decisões macroeconômicas e políticas influenciam diretamente os fluxos, impactando as condições de vida e trabalho das populações envolvidas. Essa abordagem permite uma compreensão ampla da migração, não apenas como um fenômeno de mobilidade, mas como um processo intrinsecamente ligado às estruturas de poder e desigualdade⁴⁴.

A etnografia desempenhou um papel fundamental ao traçar os percursos desses grupos, proporcionando uma compreensão detalhada de suas motivações e dos

⁴⁴ É importante sinalizar que entre 1940 e 1980, houve uma concentração de pesquisas em torno das categorias de "imigração" e "imigrantes", dentro de abordagens assimilaçãoistas que privilegiavam o fluxo do Nordeste para o Sudeste do país. Já na década de 1970, começaram a emergir paradigmas relacionados à etnicidade, nação, identidade étnica, comunidade étnica, grupo étnico e fronteiras étnicas (Barth, 1998 [1969]).

desafios enfrentados ao longo de suas jornadas. Essas práticas revelam como esses grupos recriam uma continuidade de seus vínculos sociais e culturais, adaptando-se à vida urbana sem necessariamente romper com suas raízes. A pesquisa de Rigamonte, por exemplo, lança luz sobre a complexa experiência de migração e identidade, mostrando como, mesmo em um ambiente metropolitano, essas pessoas encontram maneiras de preservar, celebrar e reafirmar suas origens.

A revisão bibliográfica revela que a “migração interna” no Brasil entre 1940 e 2000 foi um fenômeno complexo, influenciado por fatores históricos, econômicos e sociais. As obras analisadas destacam a migração como uma estratégia de sobrevivência, uma resposta às transformações capitalistas e um reflexo das desigualdades regionais.

Se, por um lado, predominam abordagens marxistas que enfocam a reprodução social e as condições de trabalho, analisando as “migrações internas” principalmente através da lente da classe social; por outro, ela é compreendida como um processo dinâmico, simultaneamente influenciado e influenciador de fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e, como veremos mais detalhadamente adiante, raciais.

As análises dos diversos autores apresentados nesta seção destacam como a “migração interna” desempenhou um papel fundamental na formação e transformação das grandes metrópoles brasileiras, como São Paulo e Rio de Janeiro. Esses movimentos migratórios não apenas contribuíram para a rápida expansão urbana dessas cidades, tornando-as centros vibrantes e dinâmicos com intenso fluxo de pessoas e coisas, mas também tiveram um impacto significativo no contexto rural do país.

Os estudos sobre esse período examinam as trajetórias dos migrantes, oferecendo uma visão detalhada dos processos de adaptação e das transformações provocadas pela transição do campo para a cidade. Essa análise revela tanto as promessas quanto os desafios associados à modernização e à urbanização acelerada. E, se por um lado, a “migração interna” era vista como um motor de progresso e inovação, trazendo novas oportunidades e fomentando o crescimento econômico. Por outro, ela também expõe dilemas enfrentados pelos migrantes, como a integração social, a precariedade das condições de vida e a desigualdade urbana.

Obras de Bastide e Fernandes, Durham, Cardoso, Kofes, Woortmann, Menezes, Silva, Scott, entre outros, oferecem perspectivas diversas, mas complementares, sobre como os fluxos internos influenciaram a estrutura social e econômica das cidades e das regiões de origem. Essas contribuições foram essenciais para entender como a “migração interna” redefine identidades individuais, coletivas e como desempenhou um papel crucial na (re)configuração das paisagens urbanas e rurais.

Aprofundar essas análises não só enriquece nossa compreensão sobre a visão dos teóricos da “migração interna”, que transitam entre a antropologia e a sociologia, mas também sublinha a necessidade de novas abordagens teóricas que integrem as múltiplas dimensões desse fenômeno. Como veremos, apesar das profundas transformações econômicas e sociais experimentadas pelo Brasil entre 1940 e 2000, a “migração interna” continuou a ser uma força vital que molda e redefine o tecido social do país nos anos 2000 e além.

A “migração interna” no Brasil no início do século XXI (2000-2020)

A partir deste ponto, analiso as produções acadêmicas de 2000 a 2020 que exploram a “migração interna” e as dinâmicas associadas a esse fenômeno principalmente no campo da antropologia/etnografia. Esses trabalhos destacam como os lugares se retroalimentam e como a “migração interna” continua influenciando a configuração das famílias e das comunidades envolvidas.

É fundamental reconhecer que, até os anos 2000, a maior parte do interesse acadêmico estava centrada na reprodução social, no capitalismo e nas análises marxistas. Nesse contexto, o foco era entender os fluxos através da perspectiva das condições de trabalho, identificando os migrantes principalmente como trabalhadores, proletários, “nordestinos” e camponeses. Esse enfoque, centrado na classe social, muitas vezes negligencia a dimensão étnico-racial e de gênero dos sujeitos em movimento. Procuro compreender se nos últimos vinte anos houve uma mudança significativa nessa abordagem.

De 2000 a 2020, podemos dividir as abordagens entre **trabalho, identidade e lugar**. A “migração interna” nesse contexto é entendida como um processo que envolve a construção de identidades e a redefinição dos locais de origem a partir dos deslocamentos daqueles que vão ou vêm (Dumans, 2011; Aguiar, 2009). As obras destacam como os migrantes mantêm vínculos culturais e sociais, mesmo em contextos urbanos, e como esses laços contribuem para a formação de um ethos cultural específico, como no trabalho “Nordestinos no Rio de Janeiro: Alteridades e Legados Culturais” (Barbosa, 2021), que analisa como os migrantes nordestinos estabelecem relações e criam legados culturais no Rio de Janeiro, explorando trabalho, lazer, vizinhança e família. A migração é vista como uma prática que redefine pertencimentos, trabalhos, afetos e territorialidades (Cardel, 2004).

Temos ainda a intensa relação entre **migração e trabalho**, com foco nos impactos econômicos e sociais da migração, como em “As implicações da migração temporária para as comunidades de origem dos cortadores de cana” (Guanais, 2012), que examina como o dinheiro ganho por cortadores de cana migrantes impacta suas comunidades de origem, com foco em trabalhadores de Cosmópolis, São Paulo. Ou ainda em “O que se leva, o que se traz: fluxos migratórios e fluxos de mercadorias entre o interior do Piauí e a cidade de São Paulo” (Braga, 2012), que explora a relação entre migração e transporte de mercadorias, destacando o papel das redes sociais na conectividade dos migrantes.

Aqui, a migração interna é analisada como uma estratégia econômica que impacta tanto os migrantes quanto suas comunidades de origem. As obras mostram como o dinheiro e as mercadorias circulam entre regiões, fortalecendo redes sociais e contribuindo para a reprodução das comunidades rurais. A migração é vista como um fenômeno que integra espaços distantes, criando fluxos contínuos de pessoas e recursos.

Já o terceiro eixo pode ser compreendido como **migração e lugar**, trazendo uma abordagem que busca a redefinição e expansão dos locais familiares. “A Casa e o Mundo: Família e trabalho na dinâmica das idas e vindas do ‘mundo da vida’ e da ‘vida no mundo’” (Rumstain, 2015) analisa o movimento regular de trabalhadores entre o

Maranhão e Mato Grosso, destacando como a migração redefine a organização familiar. Enquanto isso, Paiva (2000, 2011) explora a formação de espaços migratórios em São Paulo, destacando a ambiguidade da condição migrante. Já “Sair pelo mundo. A conformação de uma territorialidade camponesa” (Nogueira, 2010) investiga a formação de lugares dinâmicos e móveis entre famílias camponesas da Bahia, destacando a interconexão entre espaços de origem e destino. Já os trabalhos de Santos (2020) e Souza (2013) passam a incorporar uma perspectiva interseccional (raça, classe e gênero) na análise da “migração interna”, embora ainda mantenham a categoria ‘migrante’ como central para a compreensão desses fluxos.

As obras aqui trabalhadas destacam como a fluxo não resulta necessariamente em desterritorialização ou perda de identidade, mas sim em uma reconfiguração dos locais e das dinâmicas de parentesco, que passam a incluir múltiplos locais de vivência e interação.

A análise das produções acadêmicas sobre “migração interna” no Brasil entre 2000 e 2020 revela uma evolução significativa na forma como entendemos os fluxos internos e suas implicações sociais. Nessas duas décadas, observou-se uma ampliação das análises, com uma indicação mais explícita das dimensões étnico-raciais e de gênero nesses fluxos internos⁴⁵. Estudos como os de Fernando Cordeiro Barbosa (2021), Keila Aguiar (2009) e demais, por exemplo, evidenciam a importância das práticas culturais e das dinâmicas familiares na formação de identidades migrantes, indo além da mera perspectiva econômica e de classe.

Além disso, a pesquisa de Verena Sevá Nogueira (2010) e Ariana Rumstain (2015) destaca como a “migração interna” não apenas define o espaço (físico e simbólico) familiar, mas também pode (re)ordená-los, reinventá-los e desmontá-los em certos

⁴⁵ É preciso ainda dar fôlego a essa questão. Ellen Woortmann (1992; 2010) foi uma das autoras que, no interior dos estudos campesinos, especialmente aqueles que tinham a migração como uma das dimensões de análise, dedicou atenção às questões de gênero em seus contextos etnográficos. Em especial, Woortmann (2010) chama a atenção para a negligência em relação aos estudos sobre as mulheres do campo, destacando que as pesquisas anteriores tendiam a privilegiar a dinâmica da família camponesa e as relações ali constituídas, sem, contudo, problematizar as desigualdades de gênero que atravessam tais configurações.

contextos. Esses estudos ressaltam a complexidade das trajetórias migratórias, que são múltiplas tanto nas tipologias construídas (quem migra ou retorna, quando isso ocorre e os motivos para tais movimentos), quanto nas formas como essas trajetórias são vividas. Assim, evidenciam que a “migração interna” não é apenas um fenômeno econômico, mas também um processo complexo que envolve e põe em jogo a (re)construção contínua de identidades, coisas, famílias e lugares.

Os trabalhos de Juliana Biondi Guanais (2012) e Antonio Mendes da Costa Braga (2012) ampliam a compreensão sobre como o dinheiro e as mercadorias migrantes afetam as comunidades de origem e as redes sociais. Por sua vez, a pesquisa de Cristiane Santos Souza sobre Salvador oferece uma visão detalhada das transformações urbanas e sociais resultantes dos deslocamentos internos, sublinhando a importância das memórias, da história e das estratégias de inserção social dos migrantes.

Em suma, as produções acadêmicas recentes têm contribuído para uma visão mais holística e multidimensional da “migração interna” no Brasil. Elas destacam a interconexão entre dimensões econômicas, sociais, de gênero, raciais e culturais, fornecendo uma compreensão mais rica e nuançada dos impactos da migração. Há destaque especial para a presença da família nessas pesquisas, resquício mantido dos estudos do século passado. Esta evolução teórica e metodológica é crucial para o desenvolvimento de políticas e práticas mais informadas e sensíveis às realidades das populações em fluxo.

O exame das pesquisas apresentadas aqui demonstra que, embora a “migração interna” tenha sido inicialmente compreendida através das lentes da industrialização e da urbanização, há nas últimas décadas um reconhecimento da importância das dimensões étnico-raciais e de gênero nessa equação (Santos, 2020; Souza, 2013). É por isso que a partir dos estudos de Bastide e Fernandes (1959) até as pesquisas mais recentes de Sevá Nogueira (2010), Aguiar (2009) e Santos (2020), observa-se uma renovação na compreensão e análises das “migrações internas”, com uma perspectiva cada vez mais interseccional. A mudança nos padrões de fluxo e a emergente fluidez (tanto espacial quanto temporal) revelam um panorama onde a “migração interna” não é apenas uma estratégia de *sobrevivência* econômica, mas também um processo de contínua negociação e ressignificação de modos de vida contemporâneos.

Assim, nesse período a “migração interna” no Brasil é percebida como um fenômeno dinâmico e multifacetado, que reflete e reforça as complexas interações entre o local e o global, o rural e o urbano, e a tradição e a modernidade. A partir dessa perspectiva mais abrangente e integrada, é possível entender melhor a necessidade de compreender as maneiras pelas quais as pessoas se adaptam, resistem e transformam suas realidades em resposta às mudanças/pressões econômicas, de gênero, sociais e raciais, contribuindo para a contínua reconfiguração do tecido social brasileiro.

É possível então contradizer a ideia de que há um suposto desinteresse da antropologia contemporânea pelas dinâmicas de “migrações internas”. Apesar de o tema talvez não ocupar mais o mesmo destaque que teve em décadas anteriores, como evidenciado por sua menor presença em eventos acadêmicos de grande visibilidade, como as Reuniões Brasileiras de Antropologia (RBAs) e os encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), isso não significa que ele tenha sido abandonado. Pelo contrário, como demonstrado na presente tese, pesquisas continuam a ser produzidas, explorando as complexidades da “migração interna” sob novas perspectivas e abordagens.

A aparente “ausência” do tema em certos espaços acadêmicos pode ser mais um reflexo de mudanças nas prioridades e tendências da disciplina do que um indicativo de desinteresse genuíno. Na verdade, os estudos recentes mostram que a “migração interna” segue sendo um campo fértil para investigações antropológicas, especialmente quando integra dimensões como identidade, gênero, raça e local. Portanto, a afirmação de que a antropologia deixou de olhar para essas questões é, em grande medida, um mito. O que ocorreu foi uma transformação nas formas de abordar o tema, adaptando-se às novas demandas teóricas e sociais, sem perder sua relevância como objeto/campo de estudo.

Apontamentos e tendências na virada do século: a resposta etnográfica

Fausto Brito (2009) examina a evolução das “migrações internas” no Brasil, com foco especial nos deslocamentos rural-urbanos em direção a grandes cidades e aglomerados metropolitanos. O autor discute como essas migrações foram

interpretadas por teorias clássicas e argumenta que essas abordagens precisam ser revisadas diante das transformações contemporâneas⁴⁶.

As migrações são um fenômeno central na sociedade brasileira, influenciando profundamente seu passado, presente e futuro. No entanto, muitas das teorias formuladas nas décadas de 1960 e 1970, que frequentemente entendiam a migração como um processo essencial para o avanço do capitalismo e a melhoria das condições de vida dos migrantes, já não correspondem à realidade atual. Brito defende, portanto, a necessidade de atualizar essas perspectivas para compreender os novos padrões e dinâmicas migratórias⁴⁷.

Fausto Brito (*ibid.*) argumenta que a estrutura social urbana se tornou mais seletiva, e a mobilidade social nem sempre foi alcançada como esperado. Com a transição demográfica, as taxas de crescimento populacional nos antigos centros de migração diminuíram. A migração para grandes aglomerados metropolitanos desacelerou e houve um aumento nas migrações para cidades médias e periféricas. O mercado de trabalho e o setor imobiliário nas grandes cidades tornaram-se mais rígidos e excludentes, dificultando a ascensão social dos migrantes.

O texto conclui que as teorias anteriores não conseguem mais explicar adequadamente o padrão atual de migrações e que novas abordagens teóricas são necessárias para entender o fenômeno migratório atual. Parecem todas apontar para o

⁴⁶ Parry Scott (2009), em “Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o ‘cativeiro’ e o ‘meio do mundo’”, também faz um importante levantamento que aborda o papel das estratégias de migração e da organização familiar na vida dos camponeses no Nordeste do Brasil. O artigo revisa três décadas de pesquisa sobre camponeses do Nordeste. A ideia central é de que a relação dos camponeses com as estruturas de poder mais amplas, influencia suas condições de vida e as estratégias que adotam. Além disso, explora a força e as fragilidades dos laços familiares em face dessas mudanças e desafios.

⁴⁷ A teoria de Duran (1973) é destacada por sua acurada análise dos mecanismos sociais da migração no Brasil. Ela argumentava que a migração era impulsionada pela necessidade de ascensão social e que faz parte da tradição cultural brasileira. A migração é vista como uma forma de mobilidade social, onde a mudança geográfica está conectada à melhoria das condições de vida. O texto destaca a rápida urbanização do Brasil na segunda metade do século XX, com um crescimento significativo da população urbana e uma grande movimentação de pessoas do campo para as cidades. As grandes cidades, especialmente no Sudeste, se tornaram destinos principais para os migrantes. A urbanização acelerada e o desenvolvimento econômico ofereceram oportunidades, mas nem todos os migrantes conseguiram aproveitá-las devido à desigualdade social persistente. E onde a antinegritude entra nessa equação para pensar os movimentos do passado e do presente? Abordaremos essa pergunta com mais detalhes nas próximas seções deste capítulo.

mesmo caminho de insuficiência das ferramentas analíticas para os fenômenos contemporâneos.

Em “Migrações internas no Brasil: tendências para o século XXI” (2015), Rosana Baeninger aborda como as tendências das “migrações internas” no Brasil ao longo do século XXI refletem transformações econômicas e sociais, tanto em nível local quanto global. No século XXI, as “migrações internas” no Brasil são influenciadas por uma variedade de fatores além da economia local e nacional, que os teóricos vigentes entendiam como os principais determinantes. Há o apontamento de que agora, formas globais de organização social e a fluidez da força de trabalho também têm grande influência. Um aspecto central seria a "rotatividade migratória", onde há um aumento no movimento de *ida e volta*, reemigração e migração temporária, em vez de migração permanente para um novo local. Isso refletiria a instabilidade e as mudanças sociais vigentes.

A pergunta que se impõe é: esse fenômeno é realmente novo, ou os teóricos do campo estão apenas agora voltando sua atenção para essas dimensões? A resposta parece estar em um equilíbrio entre ambos pontos do pêndulo. Por um lado, a rotatividade migratória não é inteiramente nova; práticas de deslocamentos temporários e sazonais já existiam no Brasil, especialmente em contextos rurais e agrícolas. No entanto, o que mudou foi a intensidade, a escala e a visibilidade desses movimentos, amplificados pela globalização, pelas transformações no mercado de trabalho e pelas novas tecnologias de comunicação e transporte. Por outro lado, é inegável que os estudos migratórios estão agora mais atentos a essas dinâmicas, incorporando perspectivas que vão além das análises econômicas tradicionais. Teóricos contemporâneos, como os citados até agora, estão explorando como fatores culturais, identitários e de mobilidade fluida influenciam os padrões migratórios, algo que antes recebia menos atenção, justamente pelo Brasil ter passado por uma reconfiguração das áreas de migração.

Tradicionalmente, o Sudeste, especialmente São Paulo, era o principal destino dos migrantes. No entanto, com o tempo, houve uma redução dos fluxos para o Sudeste

e um aumento das migrações de retorno⁴⁸ para o Nordeste, além da emergência de novos polos de atração, como Goiás e Santa Catarina. As transformações no cenário econômico, incluindo a reestruturação produtiva e a importância crescente do setor de serviços, influenciam a migração.

A pandemia de COVID-19 ilustra bem essa dinâmica: muitas pessoas, diante da perda de emprego ou da diminuição de renda, decidiram voltar para as casas de seus pais, buscando segurança e suporte financeiro durante o isolamento. Por outro lado, algumas classes mais abastadas optaram por deixar as grandes metrópoles, vistas como perigosas e propensas ao contágio, para buscar refúgio em áreas rurais ou cidades menores do interior do Brasil, onde acreditavam estar mais protegidas do vírus. Esses exemplos mostram como decisões de mobilidades são influenciadas por uma combinação de fatores locais e globais. A rotatividade migratória e a reconfiguração dos espaços migratórios indicam uma nova fase na redistribuição da população no Brasil, com um padrão mais fluido e dinâmico de fluxo, que será apresentado nos próximos capítulos da presente tese.

Com o início do século XXI, as “migrações internas” no Brasil tornaram-se ainda mais complexas. A migração interestadual, por exemplo, apresentou uma diminuição em seus volumes, embora isso não indique uma estagnação; em vez disso, reflete novos arranjos e modalidades de fluxos (Baeninger, 2015). Ocorre também o fenômeno de reversibilidade na migração, particularmente no Nordeste, que tem visto um aumento na migração de retorno e uma mudança nos padrões de imigração e emigração. O estado da Bahia, por exemplo, que havia sido historicamente um perdedor de população, passou a registrar um saldo migratório positivo.

As mudanças recentes na dinâmica migratória reconfiguraram as áreas de retenção e perda de população (Baeninger, 2011). Estados como Goiás emergiram como novos polos de atração, enquanto São Paulo e Rio de Janeiro, antes grandes destinos, passaram a registrar perdas significativas. Beaninger (*ibid.*) destaca que os padrões

⁴⁸ Exemplo disso é o “De Volta para Minha Terra”, um quadro do programa *Domingo Legal*, apresentado por Gugu Liberato, que narrava a história de famílias desejando retornar à sua cidade de origem após terem se mudado em busca de uma vida melhor. Exibido durante os anos 2000, o quadro retratava os desafios e as motivações desses retornos, muitas vezes marcados por dificuldades econômicas e saudade.

atuais envolvem maior rotatividade, com fluxos intensos e contínuos entre diversas regiões. Conclui-se que as “migrações internas” no Brasil, no início do século XXI, refletem a interiorização da urbanização e mudanças na distribuição das atividades econômicas. Áreas antes não consideradas polos de atração passaram a reter migrantes, e a rotatividade e reversibilidade dos fluxos tornaram-se características centrais desse cenário.

É nesse contexto que John Comerford (2014) investiga como as dinâmicas sociais e morais influenciam a mobilidade de famílias e redes de parentesco. Sua análise oferece *insights* valiosos para repensar as abordagens teóricas sobre a “migração interna” contemporânea, destacando como as pessoas equilibram suas vidas entre áreas rurais e urbanas, desde pequenas cidades até grandes metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro.

Comerford explora como práticas cotidianas e interações morais contribuem para a formação e gestão de redes familiares que se estendem entre o campo e a cidade. Ele critica categorias acadêmicas tradicionais, como “migração rural-urbana”, “urbanização” e “proletarização”, argumentando que são insuficientes para capturar a complexidade dos processos sociais e das experiências individuais. Essas categorias, segundo ele, são limitantes e podem prejudicar a compreensão das realidades vividas.

Para superar as limitações das categorias predefinidas e que, como apontamos aqui, não são suficientes para manejar a realidade social e teórica contemporânea, ele propõe a etnografia como caminho essencial para uma compreensão mais profunda da mobilidade e das (im)permanências.

Concordar com a perspectiva de Comerford é, portanto, reconhecer que a análise dos fluxos internos deve incorporar uma compreensão mais detalhada das gramáticas, estratégias e dinâmicas sociais/lokais/estruturais. As novas abordagens teóricas precisam refletir a complexidade crescente dos fluxos internos, levando em conta a diversidade das experiências coletivas e o impacto das mudanças econômicas, de gênero, raciais e sociais.



A tese de Alex Ratts (2001) explorou em profundidade uma rede de agrupamentos de pessoas negras, tanto em contextos rurais quanto urbanos, no Estado do Ceará, e lançou luz sobre as trajetórias individuais que, quando vistas em conjunto, revelam padrões de deslocamentos coletivos. Através de um trabalho de campo minucioso, realizado em várias comunidades negras rurais situadas entre o litoral e o sertão, Ratts identificou núcleos de migrantes originários dessas áreas que agora residem em Fortaleza, criando uma conexão vital entre as áreas rurais e urbanas do estado.

Além disso, essa rede de parentesco e de apoio comunitário não se limitava apenas a Fortaleza, mas se estendia a outras localidades que, ao longo do tempo, também constituíram novos agrupamentos negros, traçando as rotas percorridas pelos antigos e pelos antepassados desses núcleos. Essas rotas refletiam um movimento contínuo do que chamo aqui de fluxo interno que está intrinsecamente ligado a determinados agrupamentos rurais ou urbanos, destacando o papel crucial que o fluxo desempenha na formação e na consolidação da identidade desses grupos.

Na página vinte e oito de sua tese, Ratts (*ibid.*) faz uma importante colocação: [...] "observa-se que há poucos trabalhos sobre migrações negras no Brasil". Neste trecho, o autor parece se referir principalmente à antropologia, campo em que sua tese

se insere. Ele destaca uma lacuna significativa na literatura acadêmica sobre o tema, que, até o início dos anos 2000, carecia de estudos substanciais focados nos fluxos da população negra dentro do Brasil a partir de sua própria perspectiva.

Ratts cita a obra de Oscar Beozzo (1992) como um dos poucos exemplos relevantes, que aborda tanto o tráfico transatlântico quanto o interprovincial como formas de "migração forçada". Beozzo vai além, interpretando a formação de quilombos no período colonial como uma "migração para a liberdade" e incluindo em sua análise os deslocamentos de "escravos africanos e brasileiros" no final do período escravista, seja para as cidades, zonas agrícolas em declínio ou até mesmo para a África (Beozzo, 1992, p. 53-80). Além disso, o autor também discute os deslocamentos forçados dos povos indígenas, bem como os fluxos de migrantes europeus e asiáticos.

De acordo com Beozzo (1992), desde o início da colonização, houve um processo triplo envolvendo a retirada das pessoas que habitavam as terras, como os povos indígenas no Brasil. Esse processo consistia em expulsar, exterminar e deslocar esses habitantes originais, para depois reintroduzir na terra outros grupos de pessoas, ou até os mesmos grupos retirados anteriormente, com o objetivo de fornecer mão de obra para o trabalho agrícola. Muitas vezes, esses novos grupos eram trazidos de outras regiões, e esse processo incluía um sistema integrado de genocídio, deslocamento forçado e trabalho escravo. Beozzo chama essa prática colonial de "limpar a terra". Nesse sentido, podemos encarar que "limpar a terra" como estratégia colonial significa retirar pessoas da terra e colocá-las também em fluxo.

O tráfico transatlântico é amplamente utilizado para descrever o deslocamento forçado de africanos escravizados⁴⁹, ocorrido entre os séculos XVI e XIX. Durante esse período, a escravidão era um sistema legalizado que permeava todas as relações sociais no Brasil colonial e imperial. Para entender esse contexto, é essencial imaginar um cenário composto por diversas camadas/relações sociais: senhores de escravizados, a

⁴⁹ A opção pelo uso do termo "escravizado" em lugar de "escravos" é uma escolha política e teórica. Ao empregar "escravizados", evidencia-se que a condição dessas pessoas foi resultado de um processo de violência e dominação, e não uma característica natural ou essencial de sua identidade. Trata-se, portanto, de destacar a ação (ser escravizado por alguém) e não a condição como algo dado. Essa terminologia visa recuperar a agência histórica dos sujeitos africanos e afrodescendentes, cuja humanidade foi negada pelo sistema escravista, mas nunca anulada.

elite política, escravizados, pessoas negras que já viviam livres antes da abolição, profissionais liberais, pessoas livres em situação de miséria, comerciantes, clero, militares, administradores coloniais, trabalhadores assalariados, indígenas, imigrantes, entre outros (Azevedo, 2004).

Este cenário é fundamental para compreender as análises apresentadas aqui, pois o foco principal será nos fluxos de escravizados, destacando-os dos demais movimentos de outras classes e grupos mencionados. Ao discutir o tráfico negreiro ou transatlântico, a intenção é evidenciar como esse movimento influenciou profundamente a formação social e econômica do Brasil, com impactos que ainda são sentidos hoje nos fluxos internos.

Esse tráfico durou cerca de 350 anos e estabeleceu as bases para o que seria, mais tarde, o tráfico interprovincial de escravizados. Como destaca Graham (2002), estima-se que cerca de quatro milhões de africanos tenham sido trazidos ao Brasil ao longo de três séculos, número significativamente superior aos aproximadamente 560 mil levados para a América do Norte britânica. Isso faz com que o Brasil tenha recebido quase 40% de todos os africanos traficados no período do tráfico atlântico. Inicialmente, os engenhos de açúcar da Bahia e de Pernambuco foram os principais destinos desses escravizados até o ano de 1700, embora parte deles tenha sido enviada para outras regiões. Com o declínio da escravização indígena, o fluxo interno de africanos passou a ser mais intenso: a partir de Salvador, que funcionava como entreposto central, muitos eram reenviados para o norte, especialmente para o Maranhão e o Pará. Esses números são sempre aproximados devido à perda ou falta de registros históricos. Além disso, é importante lembrar que o Brasil foi o país que mais importou escravizados durante esse período no mundo e, ao mesmo tempo, foi o último país do Ocidente a abolir a escravidão.

O comércio de escravizados africanos foi proibido no Brasil em 1850, por meio da Lei Eusébio de Queirós. A lei foi assinada pelo Imperador Dom Pedro II, em 4 de setembro de 1850, dando mais fôlego ao chamado tráfico interprovincial. Em 1864, o Nordeste era a região com a maior concentração de escravizados, abrigando 774 mil, o que representava 45,7% do total de escravizados no país. Entre as províncias nordestinas, Pernambuco e Bahia se destacavam, com 260 mil e 300 mil escravizados,

respectivamente. Em contraste, São Paulo possuía apenas 80 mil escravizados naquela época.

No entanto, em apenas uma década, São Paulo experimentou um crescimento significativo em sua população escravizada, mais do que dobrando seu número para 174 mil, superando tanto Pernambuco, que caiu para 106 mil, quanto a Bahia, que declinou para 165 mil (Beozzo, 1992). Entre 1864 e a véspera da abolição, em 1887, a distribuição da população escrava no país mudou drasticamente. O Centro-Sul passou a concentrar 55,5% dos escravizados em 1864 e, em 1887, chegou a abrigar quase dois terços de todos os escravizados do país, com 66,7%. Enquanto isso, a participação do Nordeste na população escrava caiu para 28,2% em 1864 e ainda mais para 23,6% em 1887.

Os dados refletem importantes mudanças econômicas, sociais e políticas no Brasil durante o período da escravidão, especialmente entre as décadas de 1860 e 1880. Uma das principais razões para o aumento da população escrava em São Paulo e em outras áreas do Centro-Sul do Brasil durante esse período foi o crescimento da economia cafeeira. A partir da segunda metade do século XIX, a produção de café tornou-se a principal atividade econômica do Brasil, especialmente em São Paulo e no Vale do Paraíba. O cultivo do café demandava uma grande quantidade de mão de obra, que foi suprida, em sua maioria, por escravizados.

No Nordeste, por outro lado, a economia baseada no açúcar e no algodão começou a declinar. As plantações de açúcar, que antes eram extremamente lucrativas e dependiam fortemente do trabalho escravo, enfrentaram uma série de dificuldades. Isso incluiu a competição internacional (especialmente após a abolição da escravidão nas colônias britânicas em 1834, que levou a um aumento na produção de açúcar em outras partes do mundo). Além disso, nesse período, o valor de um escravo era bem diferente em termos de região⁵⁰.

⁵⁰ De acordo com o Fundo de Emancipação entre 1875-1885, o preço de um escravo era de 174\$000 réis no Ceará e 576\$000 na Bahia. Já em São Paulo, o preço era de até 855\$000 réis, e em Minas Gerais, até 909\$000. A expansão para o oeste paulista, com a colonização de novas áreas para a produção de café, também contribuiu para o aumento da população escrava em São Paulo. Os barões do café estavam dispostos a pagar preços altos por escravizados para trabalharem em suas plantações, o que atraiu vendedores de escravizados de outras regiões (Beozzo, 1992).

Esse êxodo de escravizados em massa do Nordeste para o Centro-Sul não foi apenas um deslocamento geográfico, mas também um reflexo da condição estrutural de "sem-terra" (Beozzo, 1992) que caracterizava os escravizados, uma condição que persistiu mesmo após a abolição da escravatura. A falta de uma reforma agrária significativa no país foi um projeto político governamental. Com a predileção pelo imigrante europeu como mão de obra, os ex-escravizados foram relegados a subempregos urbanos e sem-terra.

Esse "sequestro da terra" (ibid.) na história do Brasil é um dos fatores centrais que explicam os fluxos internos desde então, ligados a uma organização econômica interna que tenta empurrar a mão de obra para onde quer que os ciclos econômicos ditados pelo mercado internacional os levem. Esses processos migratórios revelam não apenas a luta contínua por terra e dignidade, mas também as profundas raízes de desigualdade e exclusão social com base na raça que ainda afetam o país. É justamente nesse ponto que Célia Azevedo nos ajuda a pensar os argumentos que perpassam o imigrantismo⁵¹ e a situação do negro no Brasil.

Célia Maria Marinho de Azevedo (2004) discutiu como a situação dos negros no Brasil pós-escravidão foi historicamente interpretada e representada em relação aos trabalhadores imigrantes. Esse panorama torna incontornável não considerar os fluxos internos/externos como projetados a partir de imagens construídas racialmente. A autora critica a forma como a marginalização dos negros em comparação com os trabalhadores estrangeiros foi frequentemente vista como algo natural e inevitável pela elite política/intelectual/econômica do país.

Essa visão está baseada na ideia de que a escravidão teria causado uma "deformação" nos negros, tornando-os incapazes de trabalhar sem coerção imediata. O autora questiona até que ponto essa visão de que os negros eram uma "massa inerte, desagregada e inculta", sem importância histórica após a abolição, não foi uma construção política e racista para excluir essa mesma população dos acessos a terra. Essa

⁵¹ Imigrantismo é o termo utilizado para descrever políticas e práticas que promovem a imigração de estrangeiros para um país, geralmente para suprir demandas de trabalho, aumentar a população ou estimular o desenvolvimento econômico. No contexto do Brasil, especialmente durante o final do século XIX e início do século XX, o imigrantismo refere-se especificamente ao incentivo e à recepção de imigrantes europeus para substituir a mão de obra escrava após a abolição da escravatura em 1888.

construção servia para justificar também a necessidade de imigrantes europeus no Brasil, alegando que apenas esses poderiam trabalhar eficientemente e contribuir para o progresso do país. Além, é claro, de somar para o projeto historicamente dado de branqueamento da população.

A pesquisa de Azevedo revela que, durante o século XIX, tanto os negros escravizados quanto os negros livres foram desqualificados como força de trabalho e como futuros cidadãos brasileiros. Antes da abolição, esses mesmos negros eram considerados pela elite como uma mão de obra indispensável. Essa mudança de argumento ocorreu à medida que a imigração europeia aumentava, promovida por políticos de São Paulo que defendiam o imigrantismo e apoiada até mesmo por alguns abolicionistas. Durante as décadas de 1870 e 1880, argumentos baseados em teorias científicas eugenistas (e racistas), que definem os negros como membros de uma "raça inferior", tendendo à ociosidade, desagregação social e criminalidade, foram usados para descartar os descendentes de africanos.

Esses argumentos promoviam a ideia de que apenas o imigrante branco poderia trazer paz e progresso ao Brasil. A autora sugere que a argumentação racista dos imigrantistas do século XIX continuou presente na historiografia moderna, mas sem o teor explicitamente racista. Em vez disso, a historiografia explicava a "recusa" dos negros em trabalhar como resultado da "herança da escravidão" ou "traumatismo" do escravo, sugerindo que, para os negros, a liberdade seria entendida como o oposto do trabalho.

A antinegritude se entrelaça profundamente com as políticas de imigração e colonização no Brasil, sendo a assimilação dos imigrantes um eixo central para a formação do Estado nacional (Seyferth, 1996, 1997). Como componente estrutural da sociedade brasileira (Munanga, 1990), a antinegritude está enraizada em uma história marcada pelo colonialismo, pela escravidão e pelo patriarcado. Essas estruturas não apenas influenciaram as políticas imigratórias, mas também moldaram a própria ideia de memória e identidade nacional, definindo quem pertence (ou não) ao projeto de Brasil. Nesse contexto, a assimilação vai além da mera integração, funcionando como um mecanismo de construção da nação e de hierarquização social (Seyferth, 1996).

Esse projeto nacional, no entanto, resvala em uma lógica que enxerga a migração como um problema a ser gerenciado, especialmente por órgãos de segurança pública, como a Polícia Federal e o Ministério da Justiça (Xavier, 2023). Essa perspectiva securitizada não apenas reforça estereótipos, mas também cria estratégias que inviabilizam certos fluxos. Um exemplo emblemático é o fluxo de cabo-verdianos para o Brasil, que, por serem classificados como portugueses nas estatísticas migratórias, acabam apagados das narrativas oficiais (Lobo; Furtado, 2023).

Ao analisarmos diferentes elementos históricos, como o tráfico transatlântico de escravizados, o tráfico interprovincial de escravizados e o estabelecimento do fluxo do Nordeste para o Sudeste como uma migração “tradicional”, percebemos que os movimentos populacionais no Brasil sempre foram profundamente influenciados por questões raciais. A concentração de pessoas negras nas periferias urbanas do Brasil revela um projeto de exclusão social que está em curso há muito tempo e é mantido pelas elites brasileiras.

Esse projeto se manifesta através de fluxos internos, que foram estimulados por políticas como a Lei de Terras, cujo objetivo era "limpar a terra". Como resultado, essas populações, desprovidas de terras e recursos, foram também empurradas para um estado constante de fluxo, sempre em busca de *melhorias de vida*. Portanto, se por um lado esses fluxos refletem modos de vida adaptativos, por outro, também representam um projeto deliberado de controle e exclusão social (que será etnograficamente trabalhado nos capítulos seguintes).

Apesar de Ratts (Ibid.) destacar a falta de estudos específicos sobre migrações negras no Brasil, ressalto que essa lacuna não é causada pela ausência de pesquisas etnográficas ou pelo desinteresse dos antropólogos em relação ao tema da “migração interna”. Pelo contrário, muitos estudos citados ao longo deste capítulo sobre “migração interna” no Brasil foram realizados com populações predominantemente negras, mas esses grupos eram frequentemente analisados sob a lente da classe social, sendo classificados genericamente como “operários”, “nordestinos” ou “campesinos”, sem uma consideração adequada de suas classificações raciais e dos processos históricos mais amplos que circundaram essas famílias e fluxos.

Como destacou Marcelin (1996), o discurso antropológico e sociológico frequentemente dilui a vida doméstica dos negros nas estatísticas gerais sobre as classes sociais, tratando-os como parte de um grupo homogêneo e ignorando suas particularidades. Essa abordagem contribui para a invisibilização das experiências específicas das famílias negras, que são frequentemente subsumidas em categorias amplas e genéricas. Além disso, o autor afirma que "Pensar a família, é pensar o Estado" (p. 6), sugerindo que a organização e a dinâmica das famílias negras só podem ser plenamente compreendidas quando se consideram as estruturas estatais e as políticas públicas que as moldam. Essa perspectiva evidencia a profunda e intrínseca relação entre família, raça e Estado no contexto brasileiro, revelando como as dinâmicas familiares são influenciadas por mecanismos de poder e controle social que perpetuam desigualdades e hierarquias raciais.

Ao mesmo tempo, a leitura predominantemente classista e regionalista (com foco no "preconceito regional") nublou também a compreensão da especificidade das experiências negras de fluxo interno, deixando um vazio na análise das dinâmicas que envolvem essas populações. Não é apenas uma massa de pessoas em fluxo pelo Brasil, é uma massa de pessoas negras em fluxo. Criando, como aponta Azevedo (2004), uma forma de pensar o fluxo interno a partir de uma "onda negra" e um constante "medo branco".

Para aprofundar uma análise sobre as particularidades do fluxo interno no Brasil, é fundamental tensionar como a raça estrutura não apenas quem se desloca, mas os modos como se desloca, os lugares a que se tem acesso, as formas de inserção (ou exclusão) nos espaços de destino e as possibilidades de agência/resistência desses sujeitos. Em outras palavras, raça não é uma variável entre outras, mas um vetor determinante do tipo de fluxo, da qualidade desses movimentos e de seus desfechos. Incorporar esse debate pode abrir caminhos teóricos-metodológicos mais potentes para entender as desigualdades raciais inscritas nos processos de fluxo interno.

Essa é a importância de entender a mobilidade da população negra como um fenômeno complexo que envolve não apenas questões de classe ou raça, mas também gênero, sendo essencial para compreender a formação e as relações sociais no Brasil, assim como a configuração do território brasileiro. Em resumo, uma análise adequada

dos fluxos internos atualmente só é possível quando os consideramos como um processo interseccional (Collins; Bilge, 2016) e histórico.

A partir disso, poderemos compreender como esses modos de fazer/pensar do passado e do presente, a partir de fluxos internos multidimensionais (Lobo, 2014), sobrevivem nos resquícios de documentos históricos, mas também através das histórias que as pessoas contam hoje. Como Keith Thomas (1991, p.10) afirma, “aqueles que estudam o passado se deparam com duas conclusões contraditórias. A primeira é que o passado era muito diferente do presente. A segunda é que ele era muito parecido”. Esse é o desafio aqui apresentado: construir a estrutura narrativa do fluxo interno de famílias negras (passado) para perceber como ele ainda reverbera e estrutura os fluxos internos dessas mesmas famílias ainda hoje (presente).

Entre o tráfico, o comércio, a migração e o fluxo

Volto um pouco no tempo para fazer algumas considerações sobre o comércio interprovincial de escravizados, a fim de refletirmos sobre os chamados “ciclos da economia brasileira” e a construção racial do fluxo interno, especialmente entre o Nordeste e o Sudeste. Neste contexto, como apontado por Luana Teixeira em sua tese “Comércio Interprovincial de Escravos em Alagoas no Segundo Reinado” (2016), é crucial que prestemos atenção às categorias utilizadas em cada contexto pesquisado, para não perdemos de vista as relações sociais em jogo. A autora argumenta que o termo mais adequado para se referir ao deslocamento forçado de escravizados dentro do Brasil é “comércio interprovincial”, e não “tráfico interprovincial” ou “tráfico interno”⁵².

Entretanto, a categoria “tráfico interno” oferece uma chave analítica importante para repensar a chamada “migração interna” no Brasil pós-abolição. Nesse período, muitas famílias negras e pobres permaneceram em constante deslocamento pelo Brasil,

⁵² As fontes históricas de Teixeira (2016), por exemplo, apontam que “comércio”, “negócio” e “exportação” eram formas mais comuns de se referir ao evento, e apenas três ocorrências de “tráfico interprovincial” foram identificadas em todo o conjunto documental pesquisado (Teixeira, 2016). Por isso, na presente tese, decidi me referir a esse evento como tráfico/comércio interprovincial, para não perder de vista essas duas formas complementares (e não excludentes) de visualizar o fenômeno.

enfrentando grandes obstáculos para se fixar em um lugar. Um dos principais entraves foi a Lei de Terras, sancionada em 1850, antes mesmo da abolição, como parte de um projeto que visava restringir o acesso à terra por meio de sua mercantilização. Ao exigir a compra das terras devolutas, aquelas não ocupadas ou cultivadas, a legislação excluiu a maior parte da população liberta do direito à posse fundiária, consolidando um modelo de exclusão que se estende até os dias atuais.

Mais do que um marco jurídico, a Lei nº 601 foi um instrumento de controle social, racial e territorial. Ao substituir o regime de sesmarias, que concedia terras por meio de doações da Coroa, por um modelo de compra obrigatória, a lei alterou profundamente a lógica de distribuição fundiária no país. Essa mudança teve efeitos diretos sobre os padrões de deslocamento: impossibilitadas de adquirir terras, essas populações foram impelidas à mobilidade como estratégia de *sobrevivência*. Assim, o conceito de "tráfico interno" permite analisar como mecanismos legais e políticos estruturaram dinâmicas de expulsão e instabilidade, que seguem impactando as trajetórias dessas comunidades, mesmo sob outras nomenclaturas, como a de "migração interna".

Com a extinção das sesmarias em 1822, após a Independência do Brasil, muitas terras ficaram sem regulamentação clara. Nesse vácuo legal, a Lei de Terras, promulgada em 1850, foi criada com o objetivo de proteger os interesses da elite agrária. Ao transformar a terra em mercadoria acessível apenas por compra, a lei beneficiou os grandes proprietários e excluiu ex-escravizados, indígenas, pequenos agricultores e outros grupos vulneráveis do acesso à propriedade fundiária. Sua promulgação às vésperas da Lei Eusébio de Queirós não foi coincidência: ambas integravam um projeto que buscava controlar o futuro das populações libertas diante da iminente abolição.

A limitação do acesso à terra impedia que os libertos se tornassem proprietários, submetendo-os à permanência como força de trabalho barata nas fazendas. Sem alternativas viáveis de aquisição, restava-lhes também migrar em busca de melhores condições (ainda que sem garantias fundiárias), continuar vinculados às propriedades dos antigos senhores, ou buscar refúgio em quilombos (Nascimento, 2021). Nesse cenário, a Lei de Terras não apenas consolidou o latifúndio e a concentração de terras,

como também perpetuou as desigualdades raciais e sociais, sustentando a estrutura do modelo agrário exportador.

Enquanto os latifundiários lidavam com altos custos para a aquisição de terras, para a imensa maioria da população essas taxas tornavam a compra simplesmente inviável. A promulgação da Lei Eusébio de Queirós, apenas duas semanas antes da entrada em vigor da Lei de Terras, revela o alinhamento estratégico dos interesses da elite: garantir a continuidade da exploração econômica ao impedir o acesso à terra por pessoas negras, indígenas, pobres e camponesas. Nesse contexto, a chamada “migração interna” levanta uma questão: seria uma prática espontânea ou um projeto político de deslocamento imposto por interesses dominantes?

Essa tese parte do entendimento de que a antecipação da Lei de Terras em relação à legislação abolicionista não foi um acaso, mas sim uma ação estruturada. A forma como a elite brasileira sempre administrou a posse da terra está diretamente ligada à manutenção de desigualdades forjadas por relações coloniais, capitalistas e racistas. Controlar os fluxos internos significa, em última instância, controlar a terra e, por consequência, os corpos que nela se movimentam.

É justamente por isso que, conforme ressaltado por Richard Graham (2002), a proibição efetiva do “comércio transatlântico de escravos” no início dos anos 1850, principalmente devido à pressão da Grã-Bretanha, fez com que o comércio interno de escravizados permanecesse ativo. Ativo, pois o tráfico/comércio interno de escravizados no Brasil era muito anterior a 1850, principalmente a partir da circulação interna de indígenas e africanos.

Com esse grande número de africanos no país, muitos dos escravizados transferidos de uma província para outra já haviam sido vítimas do tráfico transatlântico. De acordo com registros de 1852, aproximadamente 28% dos escravizados que chegaram ao Rio de Janeiro vindos do Nordeste do Brasil eram originários da África. Como aponta Richard Graham (2002), é possível que escravizados registrados como nascidos no Brasil fossem, na verdade, africanos importados (ilegalmente) após a proibição de 1831. Como destaca Luana Teixeira (2016, p. 28), esse fluxo foi viabilizado

pela “organização de circuitos comerciais sofisticados, que penetravam os sertões mais recônditos e transferiam escravos para os principais mercados do Sudeste”.

Em suma, ao analisar diferentes contextos históricos, torna-se essencial reconhecer não apenas sua complexidade, mas também as conexões que os atravessam. As narrativas elaboradas por historiadores, assim como os relatos presentes nos documentos analisados, oferecem lentes complementares para compreender os fluxos internos. Cada perspectiva contribui de forma singular para visualizar como esses deslocamentos se transformam e se ressignificam ao longo do tempo. Confrontar essas fontes exige que repensem o tempo e a história como construções dinâmicas, sempre em processo, mas com marcas reconhecíveis. Essa abordagem nos permite acessar camadas mais profundas de sentido e captar as múltiplas dimensões que constituem os fluxos internos ao longo da história.

Ao pensar o tráfico/comércio interprovincial como um fluxo interno, posso considerar que ele tinha seus sentidos postos. Erivaldo Fagundes Neves, em “Sampauleiros traficantes: Comércio/Tráfico de escravos no alto sertão da Bahia para o oeste cafeeiro paulista” (2000), aponta que, além do comércio ocasional de escravizados, fazendeiros e mineradores também transferiam temporariamente seus escravizados para outras unidades produtivas ou migravam com eles. Essa era uma prática comum em Caetité-BA, um município de fronteira com Minas Gerais. Essa fonte é importante para considerarmos como os fazendeiros, senhores de engenho e mineradores colocavam esses escravizados em fluxo de acordo com seus próprios interesses.

O autor destaca que sempre houve negociações de escravizados dentro e entre as regiões, mas afirma que esse tráfico/comércio interprovincial na segunda metade do século XIX tinha características próprias. Em suas palavras, essa mercancia interna da segunda metade do século XIX teve caráter específico, não se configurando como um “mero substituto” do tráfico atlântico, mas como uma “continuação” (Neves, 2000, p. 104).

Essa ideia de continuação pontuada pelo autor nos interessa particularmente aqui, ainda mais quando pensamos que a Província da Bahia (que já correspondeu

territorialmente aos atuais estados do Ceará e do Piauí) foi a grande porta de entrada de escravizados durante o período do tráfico/comércio transatlântico e sua capital, Salvador, foi a primeira capital do Brasil Colonial. De lá, muitos escravizados eram comercializados tanto para o interior do Brasil, quanto pela costa do Brasil, através de outras embarcações rumo ao sudeste do país. Cada fluxo possui características próprias, mas não é por acaso que o fluxo interno Nordeste/Sudeste permanece até hoje como um dos mais tradicionais e relevantes. Sua importância histórica e cultural o consolida como um dos eixos mais significativos do país.

Richard Graham (2002) também considera que, na metade do século XIX, a partir do crescimento e expansão das economias cafeeiras (Rio de Janeiro e São Paulo), foi principalmente para esses redutos que os escravizados foram transferidos, fazendo com que o quantitativo de escravizados de uma região para outra sofresse variações. Variações essas que correspondiam às demandas econômicas e políticas específicas. Como Graham (2002, p. 15) elucida a partir de registros policiais de 1852, que versavam sobre a entrada de escravizados na cidade do Rio de Janeiro, “três quartos dos navios que os carregavam vinham de portos ao norte do Rio, e 83% dos escravizados brasileiros, cujos registros informam a província de nascimento, tinham nascido no Nordeste”.

Como pontuou Neves (2000), apenas no auge do “tráfico interprovincial” (1873-1881), cerca de 90 mil escravizados foram para a região Sudeste do país. O autor aponta ainda, a partir de Robert Slenes, que esse tráfico interprovincial (entre 1850 e 1881) teria mobilizado cerca de 200 mil escravizados. É importante considerar como o tráfico/comércio interprovincial de escravizados do Nordeste para o Sudeste pode ser visto como um desorganizador de modos de vida (enquanto ruptura com o cotidiano), ao mesmo tempo em que forja novas formas de acomodação – resistência, fugas e a construção de novos arranjos cotidianos (Pires, 2017).

É importante também pontuar como ir para São Paulo ou Rio de Janeiro era visto como uma ameaça significativa para os escravizados, pois esses estados eram associados ao pior tipo de trabalho e às condições mais severas. A expressão utilizada por um senhor de engenho, "vender para o café" (Beozzo, 1992), representava essa ameaça, evocando o medo de ser enviado para as fazendas de café dessas regiões, que eram consideradas um dos processos marcantes da brutalidade e do sofrimento na

escravidão. Esse destino era percebido como um dos terrores da vida escrava, simbolizando a extrema exploração e o tratamento desumano que esperava aqueles que eram mandados para trabalhar nos campos de café. Se os fluxos contemporaneamente são multidimensionais, o tráfico/comércio interprovincial e as experiências também o eram⁵³.

Diante do exposto, podemos concluir que o tráfico/comércio interprovincial de escravizados desempenhou um papel significativo na dinâmica social, política, racial, demográfica, geográfica e econômica do Brasil durante o Segundo Reinado. Percebemos como o tráfico/comércio interprovincial não era uma simplesmente continuação do tráfico/comércio transatlântico de escravizados, mas sim uma prática com características próprias, que se intensificou após a proibição do tráfico/comércio transatlântico. Ao mesmo tempo em que era também uma continuação desse mesmo tráfico/comércio transatlântico. E não há nisso contradição.

Essa intensificação estava ligada a demandas econômicas, raciais e políticas específicas de diferentes regiões do país, assim como de suas elites locais. Em suma, o estudo do tráfico/comércio interprovincial de escravizados nos oferece pistas para compreender não apenas a escravidão em si, mas também as diversas interações entre fatores sociais, econômicos, políticos e ambientais que moldaram os fluxos internos na história do Brasil no século XIX. Como lembra Carvalho (1998, p. 149), “A movimentação de mão de obra escrava de um lugar para o outro seguia o fluxo normal do comércio negreiro intra e interprovincial, o qual também se articulava com o tráfico atlântico”.

⁵³ Como destaca Nayanne Viana em “Traquejos e Labutas: trabalhadores escravizados no sertão do Piauí”, a compreensão dos fluxos migratórios entre Nordeste e Sudeste requer atenção às grandes secas que marcaram a região ao longo dos séculos. Na década de 1860, uma grande seca afetou o centro e o sul da Província do Piauí, levando muitas famílias pobres de São Raimundo Nonato a migrarem para Bom Jesus, no sul da província (Viana, 2018, p. 125-126). De forma semelhante, províncias como Bahia, Pernambuco e Maranhão também foram destino desse deslocamento. Ao mesmo tempo, o Piauí recebeu famílias vindas do Ceará e da Bahia, impactadas por secas severas nas décadas de 1870 e 1880 (Viana, 2018). Além disso, conforme argumenta Albuquerque Júnior em “Falas de Astúcia e de Angústia: a seca no imaginário nordestino. De problema à solução (1877–1922)”, as secas, inicialmente tratadas como um problema regional, passaram a ser vistas como uma questão nacional no final do século XIX, quando começaram a afetar as elites locais, gerando crises econômicas e deslocamentos forçados (Albuquerque Júnior, 1988). Esses processos devem ser analisados em conjunto com o declínio das lavouras açucareiras e algodoeiras do Nordeste, que intensificaram o direcionamento dos fluxos migratórios tanto para províncias vizinhas quanto dentro das próprias províncias, onde o tráfico intraprovincial também desempenhava um papel relevante.

Fluxos se retroalimentam, fluxos são estruturados e se estruturam, e estruturas perduram ao longo do tempo.

A partir desses dois planos, é possível perceber uma continuidade estrutural no fluxo, que pode parecer espontâneo à primeira vista ou a uma vista desavisada, mas que na verdade tem suas raízes em fluxos anteriores. Existem padrões de fluxos que persistem, assim como precariedades que afetam os mesmos grupos, impulsionando-os a se movimentarem pelo Brasil. Existem fluxos que são estimulados pelas elites locais. Existem fluxos que passam também a ser desestimulados por essas mesmas elites. A presente tese defende que, ao analisarmos os fluxos sem considerar o contexto mais abrangente como o histórico e racial, corremos o risco de perder de perspectiva as estruturas subjacentes, ao mesmo tempo em que encobrimos a continuidade (e os interesses) que os une.

Como podemos observar até agora, há elementos que sustentam a afirmação de uma continuidade estrutural e estruturante dos fluxos desde o tráfico/comércio interprovincial e os fluxos internos subsequentes. E esse processo ocorre mesmo com a mudança de modelo, passando do colonial ao republicano. O modelo pode ter mudado, mas a estrutura subjacente, com suas máscaras de mudança, ainda influencia os fluxos, os corpos e as vidas dessas famílias negras.

Como Trajano Filho (2008) observou, a partir de um estudo etnográfico sobre a situação da Guiné-Bissau em 2007, a sociedade é descrita como uma entidade em constante mudança, na qual as forças das estruturas sociais e as ações dos agentes individuais operam simultaneamente. O autor (*ibid.*, p. 233) se questiona acerca do “que sucede à sociedade e a seus membros quando essa tensão constitutiva da dinâmica social se dissolve no ar?”. Minha questão caminha em direção oposta: o que sucede a uma sociedade quando essa dinâmica entre estruturas sociais e ações dos agentes está tão bem imbricada que produz a sensação de que “sempre foi assim”? O “sempre foi assim” é uma regra poderosíssima que encobre e disfarça processos estruturais mais amplos. No entanto, essa aparência de permanência não elimina a agência, pelo contrário, ela evidencia o quanto os sujeitos são capazes de operar dentro das margens do possível, reinterpretando, ajustando e até tensionando normas que parecem

naturais. Assim, o que aparenta ser simples reprodução pode também ser o resultado de estratégias cotidianas que asseguram pertencimento, continuidade e até resistência.

Não por acaso, como destaca Lélia Gonzalez (2020, p. 44), o povo negro sempre "buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi lançado". Citando Maria Beatriz Nascimento, ela observa que já em 1559 havia relatos sobre a formação dos primeiros quilombos, que, estrategicamente, surgiram nas regiões das plantações de cana do Nordeste. Lélia, de maneira perspicaz, relaciona a "distribuição geográfica" do povo negro à "migração interna" forçada da população escravizada, especialmente após 1850, para atender às demandas econômicas regionais. Esses "ciclos da economia brasileira" (açúcar, mineração, café, fumo, borracha, entre outros), ancorados no sistema escravista, obrigavam a população escravizada a constantes deslocamentos, aos quais resistiam através da formação dos quilombos.

Hoje, o sistema capitalista ancorado em uma sociedade fundada na antinegritude, mantém essa população em fluxo como mão de obra e também como mecanismo de manter corrente a estratégia colonial de "limpar a terra". A interconexão entre esses fluxos, assim como entre as práticas coloniais e republicanas, sublinha a persistência de estruturas de poder e controle que moldaram e perpetuam as desigualdades sociais e raciais. Como observou o abolicionista André Rebouças, "Quem possui a terra, possui o homem". Portanto, é essencial reconhecer que aqueles que controlam a terra no Brasil são também os responsáveis por estruturar os fluxos de homens, mulheres e crianças dentro do país. O que veremos nos próximos capítulos é o que as famílias negras fazem cotidianamente com esse processo contemporaneamente.

O exame das trajetórias históricas e das práticas históricas de mobilidade revela padrões de fluxo que se entrelaçam com os interesses econômicos e políticos das elites, enquanto também refletem as formas de resistência e adaptação das comunidades negras. A literatura existente sobre "migração interna" frequentemente subestima a especificidade das experiências negras ao abordar a "migração interna", muitas vezes reduzindo-a uma questão de classe social ou regional, como já apontado. No entanto, a intersecção de raça, classe, gênero e lugar é fundamental para compreender a mobilidade (e imobilidade) das populações negras no Brasil.

Portanto, ao refletir sobre os fluxos internos do passado e do presente, é crucial reconhecer o fio estrutural que une diferentes períodos históricos e práticas sociais. A percepção de que o passado e o presente estão entrelaçados na formação dos fluxos internos nos desafia a entender como as estruturas históricas moldam as experiências contemporâneas e como os processos históricos ainda influenciam as dinâmicas atuais.

O capitalismo, o colonialismo e a antinegritude não apenas se alinharam no passado, como continuam a estruturar, no presente, as precariedades vividas por grande parte da população negra brasileira. Esse alinhamento histórico e estrutural não só modificou os fluxos dessas famílias negras ao longo dos últimos cinco séculos, mas também foi o motor de sua criação. Ainda assim, afirmar a continuidade desses fluxos exige qualificar o que permanece e o que se transforma ao longo do tempo.

O fluxo não terminou com a diáspora atlântica; ele se reconfigurou em deslocamentos internos, como o tráfico/comércio interprovincial no século XIX, e em outras formas de migração forçada, pobreza itinerante e deslocamento compulsório que marcam a experiência negra no Brasil contemporâneo. No entanto, esses fluxos internos não devem ser tratados como se apenas se sucedessem em linha reta, nem como se fossem encarnações do mesmo sistema sob roupagens diferentes.

Como aponta Erivaldo Fagundes Neves (2000), o tráfico interprovincial não foi mero substituto do tráfico atlântico, mas uma de suas continuidades. Contudo, é necessário compreender em que termos essa continuidade se dá. Os sujeitos (apesar de majoritariamente negros) em movimento não são historicamente os mesmos, os locais foram reorganizados, as estratégias familiares se alteraram, e os sistemas que produzem e governam os fluxos também mudaram. Há vínculos históricos, mas também deslocamentos epistemológicos e práticos entre essas experiências.

Para pensar essas continuidades tensionadas pela transformação, os escritos de Kopytoff e Miers (1977) sobre a escravidão como processo social, e não apenas como instituição, são fundamentais: eles permitem enxergar os deslocamentos e as trocas como parte de trajetórias históricas mais amplas e diferenciadas. Michel Cahen (2024) contribui ao exigir maior rigor analítico no uso das categorias herdadas do colonialismo, alertando para os riscos de anacronismos que obscurecem as mudanças reais. E Antônio

Bispo (2015, 2023), por sua vez, nos provoca a pensar os deslocamentos não apenas como perdas ou violências, mas também como movimentos ativos de reterritorialização, fundação e reinvenção de mundos por populações negras e quilombolas.

Assim, ao abordar fluxos e continuidades, é fundamental compreender que a continuidade não implica mera repetição, mas sim reinscrição e invenção [não como mentira, falaremos mais sobre abaixo]. O que persiste, persiste transformado nos corpos e nas práticas de sujeitos que carregam as marcas da violência, mas também produzem estratégias de reinvenção. Do mesmo modo, as rupturas, se é que de fato existem, devem ser interpretadas não como quebras absolutas, mas como reconfigurações, muitas vezes tensionadas e sutis, dentro de processos históricos mais amplos.

Em última análise, a compreensão desses fluxos internos nos próximos capítulos a partir da proposição aqui feita, oferecerá reflexões possíveis sobre a persistência das desigualdades e as formas de resistência a essas desigualdades que atravessam as gerações de famílias negras, revelando a complexa teia de fatores que continuam a moldar as (i)mobilidade das populações negras no Brasil. Para apreender esse aspecto da realidade social, iremos nos deslocar para as histórias de família. E, como podemos calcular, 1888 não está tão distante assim...



CAPÍTULO TRÊS

A “GRAMÁTICA DOS FLUXOS INTERNOS”: FAMÍLIAS NEGRAS EM MOVIMENTO E O SISTEMA DE PRECARIZAÇÃO DA VIDA

*Fogo!...Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!...Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!...Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando*

*Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.*

Antônio Bispo dos Santos (2015).

Ampliando o terreno entre a *origem* e *mundo*

Em maio de 2019, meu tio Carlindo, um homem preto de 76 anos e irmão da minha avó Anita, passou de moto para me buscar na casa dela, em Canto do Buriti. Embora ainda fosse cedo, o sol já estava quente, como é comum na região. Vesti uma calça jeans, blusa de manga longa, tênis, coloquei meu chapéu e apliquei protetor solar. Assim que ele estacionou na porta da casa da minha avó, eles se cumprimentaram e então seguimos em direção à sua roça, localizada na zona rural da cidade.

Conforme deixávamos o asfalto e adentrávamos a estrada de terra, um percurso que duraria cerca de 25 minutos, a paisagem começava a mudar. As casas de alvenaria, com lotes murados e seus respectivos traços de vida, como cadeiras na porta, barulhos

que sinalizavam pessoas ou ainda panelas chiando com a cocção de algum alimento, gradualmente davam lugar a construções mais simples, como as casas de taipa. À medida que nos afastávamos do centro da cidade, o número de casas abandonadas aumentava: muitas estavam com as portas quebradas, abertas, e em várias delas a vegetação já havia invadido, assumindo o papel de nova habitante daquele lugar. Esse cenário revelava um claro contexto de abandono dessas casas, o que chamou minha atenção. Descobriria mais tarde que essas casas tinham ligação direta com o contexto de fluxo interno do qual trata esta tese.

Ao longo do trajeto, meu tio buzinava para cumprimentar as pessoas que ainda moravam na região e que, sentadas nas portas de suas casas/roças/quintais, conversavam, mantendo uma rotina que parecia resistir às mudanças ao redor. Já perto da roça do tio Carlindo, ele acenou para um grupo de quatro pessoas e entrou à direita, estacionando perto de uma casinha branca de alvenaria com porta azul e com três cômodos. Ao redor, havia um curral com dois jumentos, um adulto e um filhote. Ele abriu a porta da casa, revelando um interior simples: chão rebocado, utensílios básicos, geladeira, mesa, copos de metal, um fogão a lenha e bancos de plástico. Havia também um quarto com uma cama, e ao lado, outro cômodo usado como depósito, cheio de ferramentas, ração para seus animais e diversos utensílios espalhados numa confusão quase indistinguível.

Curiosa com o que tinha visto no caminho, perguntei ao meu tio sobre as muitas casas abandonadas. Ele respondeu que as pessoas foram *embora, foram pro mundo*. Esse *mundo* poderia ser Floriano (PI), Teresina (PI), São Paulo, Brasília, Goiânia, Rio de Janeiro. Como veremos no próximo capítulo, o *mundo* é uma categoria muito ampla e acolhe uma gama de lugares para os quais as pessoas podem *ir* – desde municípios dentro do estado até outros estados brasileiros.

Tio Carlindo começou a apontar para as casas abandonadas e a me contar as histórias das famílias que eram donas delas e que tinham *desistido da terra*. A casa na roça da minha avó Anita, como ele me mostrou, era uma dessas tantas casas abandonadas, encerradas e solitárias mencionadas por tio Carlindo, já que todos os filhos da minha avó haviam *saido pelo mundo* e, nas palavras da minha mãe, *ninguém queria mais voltar para tomar de conta daquilo [roça]. Esse era o sonho do pai [meu avô]*

e, quando ele morreu, o sonho morreu junto com ele, pois ela [Anita] não consegue tomar de conta sozinha.

Para pensar o *mundo* e considerar seu papel dentro do fluxo interno, é preciso antes ponderar o que é a *origem* para essas famílias, o que faremos neste capítulo. Será que, ao refletir sobre a *origem*, eu conseguia compreender as razões por trás do abandono dessas casas, dessa partida coletiva? As casas abandonadas, com suas portas entreabertas e o mato avançando, contavam histórias de vidas que outrora se entrelaçaram com aquele local, mas agora estavam no *mundo*. Eram histórias de ausência-presença, de movimento constante, de partidas que pareciam definitivas. Mais do que isso, aquelas casas revelavam e também faziam parte daquilo que chamo aqui de uma “gramática dos fluxos internos”.

Essa gramática era sentida, narrada, escutada e percebida em cada conversa sobre a *origem* e o *mundo*, e o movimento das pessoas naquele contexto. Ela não apenas organiza as palavras, mas também os sentimentos, sentidos e as narrativas sobre o estar em fluxo pelo Brasil. Por isso, é impossível compreender a “gramática do fluxo interno” sem considerar a localização de Canto do Buriti (PI), a *origem*, não apenas nos mapas oficiais, mas nas histórias e vivências das pessoas que *ali* estão. Que é, aqui, o caminho que decido seguir⁵⁴.

Como me disse tia Itamar em uma das nossas caminhadas por Canto do Buriti em 2019: *Aqui é entroncamento, quem vai pra todos os lugares passa aqui. Quem vai pra São Paulo, pra Brasília, ou quem sobe ou desce, tem que passar por aqui*⁵⁵. O termo

⁵⁴ A região onde hoje se localiza Canto do Buriti (PI) teve seu desenvolvimento inicial associado à ascensão e exploração da borracha. O local começou a ser povoado com a chegada de famílias oriundas de São João do Piauí, formando o povoado de Guaribas. Em 1915, o povoado foi elevado à categoria de município, recebendo o nome de Vila Canto do Buriti. No entanto, com o declínio da produção de borracha, perdeu sua autonomia e voltou a integrar São João do Piauí. Apenas em 1938 recuperou sua emancipação política e passou a ser oficialmente denominado Canto do Buriti. Atualmente, sua economia é baseada na agricultura (com destaque para cana-de-açúcar, milho, melão e manga), na apicultura e no comércio local. Situado no sudeste do Piauí, o município pertence ao bioma Caatinga. De acordo com o Censo de 2010, sua população era de 20.020 habitantes, dos quais apenas 8,8% possuíam ocupação formal (1.854 pessoas) (IBGE, 2010). No Censo de 2022, a população caiu para 19.365 habitantes, uma redução de 3,27% em relação a 2010. No contexto estadual, Canto do Buriti ocupa a 28^a posição em número de habitantes, sendo o 608º município mais populoso do Nordeste e o 1.754º do Brasil (IBGE, 2022).

⁵⁵ É importante considerar a posição estratégica de Canto do Buriti no que diz respeito à circulação regional. O município é atravessado por duas importantes vias: a BR-324, rodovia federal que conecta os estados do Maranhão, Piauí e Bahia, funcionando como um eixo de integração interregional; e a PI-140, rodovia estadual que estabelece uma ligação direta entre Floriano (PI) e Canto do Buriti (PI). Essas vias

"entroncamento" refere-se ao ponto de convergência, o cruzamento de vias e caminhos. Não é coincidência que, ao sentar-se no centro da cidade, percebemos o movimento constante de caminhões e ônibus que transportam passageiros, coisas e histórias. Canto do Buriti é, de fato, uma cidade de muita passagem, um ponto de conexão para outros destinos. Essa condição geográfica reflete diretamente a gramática local do fluxo mobilizada pelas pessoas *dali*.

É importante destacar que essas famílias envolvidas no contexto pesquisado não se identificam com o termo "migrante". Essa categoria não faz parte da gramática delas ao descreverem suas próprias experiências de fluxo. Para elas, o movimento entre lugares não requer uma nomenclatura específica como "migração"; trata-se de uma prática atrelada à vida, onde *ir* e *voltar* é parte fundamental e integrante das histórias familiares e das práticas de *sobrevivência* dessas mesmas famílias.

Como pontua Andrea Lobo (2012), é necessário considerar a possibilidade de que não foi a "realidade" sobre a categoria "migrante" que mudou, como se anteriormente as pessoas se identificassem com ela, mas sim a nossa percepção dessa realidade. É justamente isso que aponta Sara Moraes (2012) ao problematizar o termo "migração" quando aplicado ao fluxo de estudantes dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) para o Brasil. A autora argumenta que essa categoria não é suficiente para abranger as experiências desses estudantes, que muitas vezes rejeitam a identidade de migrantes por considerarem que essa classificação limita suas trajetórias e vivências.

Ela propõe que, em vez de se concentrar na migração como um movimento com começo, meio e fim, é mais produtivo pensar essas trajetórias a partir de conceitos como circulação, fluxos e viagem. Além disso, destaca que, ao retornarem a seus países, esses estudantes constroem um status diferenciado baseado em uma identidade cosmopolita, distinguindo-se daqueles que não tiveram a experiência de estudar no exterior. Assim, a autora questiona categorias tradicionais de análise migratória e propõe um olhar mais

não apenas facilitam deslocamentos cotidianos, mas também configuram rotas históricas de fluxo, comércio e trocas entre locais.

dinâmico e relacional para compreender os deslocamentos desses estudantes⁵⁶. Por isso, é importante destacar que a noção de uma "nova era" e as periodizações que a sustentam são problemáticas, uma vez que os fluxos de pessoas, capitais, bens e valores não são fenômenos exclusivos da contemporaneidade (Hannerz, 1997).

É nesse sentido que "migrante" não será utilizado nessa tese para falar sobre as vidas em fluxos das famílias negras. Como veremos, as histórias dessas famílias são continuamente reconstruídas a cada geração, moldando o conceito de *origem* a partir dos fluxos vividos [exigidos] para aquela geração da família. Justamente por isso, a questão aqui não é se a *origem* é uma invenção, pois toda *origem*, de certa forma, o é, mas entender por que é tão importante para essas famílias construir uma ideia de *origem* como forma de sustentar sua reprodução social. Portanto, essas pessoas se deslocam de um lugar para outro sem a necessidade de uma identidade formal associada a esse movimento. Em vez disso, constroem uma *origem* que lhes permite enfrentar o que chamam de *mundo*.

Para Conceição Evaristo (2011), a invenção é um elemento inerente à narrativa, seja oral ou escrita. Ela reconhece que as histórias que ouve não são inteiramente suas, mas, ao mesmo tempo, se tornam parte dela, misturando-se com sua própria vivência. Inventar, para Evaristo, não é um ato de distorção da realidade, mas uma consequência natural do relato. Afinal, entre o acontecimento e sua narração, sempre há perdas e acréscimos, tornando impossível uma reprodução fiel dos fatos. Essa impossibilidade, no entanto, não compromete a experiência, mas reafirma que toda história contada é, de algum modo, uma (des)construção.

Essa relação entre invenção e memória se inscreve na "escrevivência", um conceito que expressa a escrita a partir da experiência negra, coletiva e ancestral. Assim,

⁵⁶ É interessante destacar como a categoria "migrante" também se associa, em certos contextos, a sujeitos indesejados pelo Estado-nação. Nicholas De Genova (2020) aponta que, nos Estados Unidos, normas de deportação foram frequentemente formuladas como desdobramentos diretos de políticas racializadas de exclusão. O Ato de Exclusão dos Chineses de 1875 exemplifica esse processo, pois não apenas restringia a entrada de migrantes chineses, mas também estabelecia mecanismos para sua deportação, tornando a exclusão uma ferramenta central de controle populacional.

a invenção aqui tratada não é uma ficção desvinculada da realidade, mas uma forma de dar continuidade às histórias familiares, preservando-as e ressignificando-as na escrita.

Essa invenção da *origem* não ocorre de maneira arbitrária ou como uma mentira, mas sim como um processo contínuo de negociação e significação. A *origem* não é apenas um ponto fixo no passado, mas algo que se atualiza a partir de experiências, relações e memórias-histórias compartilhadas. Nomear *origem* e *mundo* em vez de “migração” enfatiza que, para essas famílias, o fluxo não dissolve o pertencimento, a vida ou as dinâmicas familiares, mas o redefine. O *mundo* representa os desafios, as possibilidades, as instabilidades e as ameaças à continuidade da vida familiar, enquanto a *origem* funciona como um eixo simbólico e afetivo que organiza e dá sentido às trajetórias, mesmo quando o lugar de referência muda. Dessa forma, a *origem* não é um simples marcador de onde se veio, mas uma estratégia-lugar fundamental para existir no *mundo* sem nele se perder.

Essa condição do fluxo interno, descrita no capítulo anterior, está profundamente enraizada na história das famílias negras no Brasil, que, ao longo do tempo, foram sistematicamente postas em movimento pelo Brasil. O deslocamento forçado do período colonial, a expulsão de terras e a busca por *melhorias de vida* tornaram-se parte de uma experiência coletiva e contínua, de movimento.

Historicamente, o fluxo de famílias negras no Brasil não se deu necessariamente como uma escolha, mas como uma condição colocada por uma estrutura social excludente, que negou sistematicamente a estabilidade territorial a essas populações. Entretanto, esse fluxo interno contemporâneo, longe de ser apenas um efeito das desigualdades, tornou-se também um modo de vida, transmitido de geração em geração. Nos termos de Bourdieu (1983), pode-se dizer que essa experiência conforma um *habitus*, marcado por estratégias de *luta* e *sobrevivência*⁵⁷ que permitem a essas

⁵⁷ É relevante destacar como o trabalho de Jorge Teixeira (2014) abordou as formas e estratégias de mobilidade dos moradores do município de Catarina, no Sertão dos Inhamuns (CE). A experiência dos trabalhadores rurais, que com suas famílias viviam “na terra dos outros”, é apresentada em torno de duas categorias centrais, *luta* e *sofrimento*, as quais expressam um cotidiano marcado pelo trabalho árduo e pelas provações. Ao mesmo tempo, em sua etnografia emergem também as categorias *mundo* e *criação*, que ampliam a compreensão dessas trajetórias ao indicar dimensões de futuro, de expansão e de invenção de modos de vida. Essas categorias não se limitam a descrever a realidade local, mas ganham fôlego para iluminar experiências que se espalham para além das fronteiras imediatas do Ceará,

famílias não apenas resistir, mas também reinventar formas de pertencimento e existência em meio às instabilidades de diversas ordens.

Lélia Gonzalez (2020), ao discutir a divisão racial do espaço como parte das dinâmicas estruturais da racismo no Brasil, demonstra como o racismo não se limita às relações interpessoais, mas organiza o espaço urbano e rural de maneira a marginalizar sistematicamente as populações negras e indígenas. Nesse sentido, o fluxo dessas famílias negras não deve ser vista apenas como consequência da exclusão, mas também como uma forma ativa de resistência a essa mesma exclusão. O deslocamento pode ser uma resposta às violências estruturais, mas também uma estratégia para construir redes de apoio, acessar recursos e recriar continuamente a própria noção de vida. Assim, em vez de ser apenas um efeito do racismo, classismo, colonialismo e sexism, o fluxo das famílias negras pode ser compreendido atualmente como uma reconfiguração da presença negra nos lugares, desafiando as tentativas históricas de apagamento e controle estatal.

É o que vemos na tese do historiador Guilherme Oliveira Lemos (2022) em uma análise comparativa entre os processos de segregação urbana e racial presentes nas cidades-satélites do Distrito Federal e nas *townships* sul-africanas, especialmente aquelas criadas nos arredores de Joanesburgo durante o regime do apartheid. Ao traçar paralelos entre os contextos brasileiro e sul-africano, o autor destaca não apenas as semelhanças na arquitetura modernista – marcada pelo uso extensivo do concreto – mas também os modos como tal estética, longe de neutra, contribui para a manutenção de estruturas coloniais e de exclusão social. Em sua leitura, a arquitetura modernista torna-se um artefato funcional à lógica do capitalismo tardio, reforçando princípios eugênicos e rationalidades de controle populacional. A pesquisa também aborda a constituição histórica de bairros como Soweto (South West Townships) e de cidades-satélites como Taguatinga (1958) e Ceilândia (1971), formadas no bojo das políticas de realocação urbana que marcaram, respectivamente, a segregação racial sul-africana e a

alcançando também o Piauí e outras regiões vizinhas. Vale lembrar, nesse sentido, que Ceará e Piauí já foram parte de uma mesma delimitação territorial estatal, o que reforça como as fronteiras atuais não anulam as continuidades históricas, culturais e sociais. Assim, *luta, sofrimento, mundo e criação* não apenas organizam narrativas de vida local, mas revelam práticas e modos de ver o mundo que atravessam a região Nordeste como um todo.

exclusão socioespacial das populações negras e migrantes no Brasil, sobretudo após a construção de Brasília. A partir disso, Lemos propõe uma leitura atlântica das relações entre raça, urbanismo e colonialidade, para refletir sobre os modos como sujeitos racializados resistem aos limites impostos pelas políticas de espacialização da desigualdade.

Dentro dessa perspectiva, o espaço urbano/rural nas cidades brasileiras reflete uma hierarquia racial, na qual as populações brancas ocupam as áreas mais centrais e “desenvolvidas”, enquanto as populações negras e pobres são empurradas para as periferias, comunidades e favelas, locais historicamente marcados pela falta de infraestrutura e serviços básicos. Essa divisão espacial reflete e reforça as desigualdades sociais, de gênero, econômicas e raciais, criando barreiras à mobilidade e ao acesso a direitos fundamentais à cidade, saúde, educação e trabalho. A divisão racial do espaço, portanto, é uma forma de controle social que impede a plena cidadania das populações negras e indígenas, e reproduz as estruturas coloniais que historicamente têm precarizado essas pessoas (e os lugares que ocupam tanto no *mundo* quanto na *origem*).

Por essa razão, o termo "migrante" não será empregado neste trabalho, pois insistir nele poderia distorcer os significados que essas pessoas atribuem aos seus fluxos. A ideia de uma “gramática dos fluxos internos” oferece uma compreensão mais precisa da fluidez com que esses movimentos são vividos e incorporados ao cotidiano. Esse processo se tornou evidente para mim quando observei um jovem de 19 anos deixar Canto do Buriti em um ônibus rumo a São Paulo, apenas para retornar cinco dias depois pilotando uma moto. O mais surpreendente foi descobrir que ele fez todo o trajeto de *volta* em um único dia, explicando que comprar a moto em São Paulo e dirigir de *volta* para casa era mais econômico do que adquiri-la em Canto do Buriti.

Outro exemplo é quando questionei minha mãe sobre o motivo de tantas mudanças ao longo de nossas vidas, do Piauí para São Paulo, depois para Goiás e Distrito Federal. Sua resposta foi direta: *a gente vai pra onde tem mais chance de ter uma vida melhor*. Se as chances no lugar presente se esgotam, é chegada a hora de *ir* para um novo local e como veremos, o parentesco dita esses novos horizontes.

Os episódios acima, por exemplo, ilustram como *Canto do Buriti (origem)* e *o mundo*, se conectam para essas famílias por meio de dinâmicas próprias, que transcendem a lógica tradicional de distância/proximidade ou presença/ausência. A fluidez com que o jovem transita entre dois espaços, anteriormente considerados tão distantes, revela que, para ele, essas cidades não são polos opostos, mas pontos interligados por trajetórias e práticas cotidianas [de gerações anteriores] que transformam aquele lugar no *mundo* (São Paulo) em um novo ponto de referência, onde é possível estar, circular, *voltar, ficar*.

Dumans (2012, 2011, 2021), em sua análise sobre trabalhadores itinerantes do centro-norte brasileiro, demonstra que o constante deslocamento entre garimpos e grandes empreendimentos - como hidrelétricas e mineradoras - não pode ser compreendido apenas como consequência de condições econômicas adversas. O autor apresenta uma interpretação mais abrangente do fenômeno, revelando seu enraizamento numa "cultura da andança" atrelada ao sertão, região foco de sua pesquisa.

Nesse contexto, a mobilidade assume o caráter de uma forma cultural de engajamento com o mundo, marcada por contradições e significados que ultrapassam a dimensão econômica. Embora o chamado "trecho" acarrete dificuldades como instabilidade e sacrifícios pessoais, ele também proporciona autonomia, experiências enriquecedoras e possibilidades de crescimento. Dumans argumenta que essa prática deve ser analisada à luz de uma tradição histórica de deslocamentos na região, e não como mero resultado do desenvolvimento industrial contemporâneo. Assim, sua pesquisa evidencia a complexa interação entre transformações modernizadoras e permanências culturais no sertão brasileiro.

O que Dumas chama de "cultura da andança", proponho aqui nomear como "cultura do fluxo", uma dinâmica complexa que articula dimensões estruturais, histórias e práticas cotidianas de circulação. Se por um lado, essa cultura está profundamente enraizada nos processos históricos e contemporâneos de precarização que atravessam a vida da população negra no Brasil, marcados pela exclusão sistêmica, instabilidade territorial, ausência de políticas públicas e a antinegritude institucionalizada. Por outro lado, ela se desdobra em estratégias políticas que recusam a fixidez como horizonte e

fazem do movimento uma forma de afirmação da vida (Lobo, 2020). O fluxo, nesse sentido, não é apenas condição imposta, mas também gesto criador: movimentar-se torna-se uma maneira de sustentar a existência, manter vínculos, abrir caminhos e reconfigurar o que se entende por casa e família. Trata-se de uma política do movimento, em que circular é também cuidar, proteger, fazer memória e refazer mundos.

O fluxo, na presente tese, não é uma exceção, mas uma forma de estar no *mundo* seguida por gerações anteriores e passada para as gerações seguintes. O movimento entre *origem* e *mundo*, longe de ser disruptivo, integra uma dinâmica constante de trânsito, moldada pelas *necessidades* e oportunidades de cada momento, como menciona minha mãe.

Nas seções seguintes, veremos como as condições materiais são frequentemente citadas como o principal motivo para essas pessoas se colocarem em movimento, mas a *origem* — o ponto de partida narrativo, histórico, vivo, ancestral — permanece como uma referência central para esse mesmo movimento. Ela serve como um ancoradouro, mantendo sempre uma conexão simbólica, referencial e afetiva seja com o lugar onde nasceram [local] ou com as relações de parentesco que lá construíram [família]. E, principalmente, com os parentes [mortos e vivos] que lá estiveram/estão. A “gramática dos fluxos internos” é um processo enraizado tanto no contexto histórico mais amplo, quanto no cotidiano dessas famílias. Ele é a própria expressão de como a vida se articula frente às condições materiais e às desigualdades estruturais que continuam a moldar as trajetórias dessas comunidades.

Por isso, para entender a articulação entre *origem* e *mundo*, é essencial descrever essa “gramática do fluxo interno”, porque ela revela os significados próprios que essas famílias atribuem aos seus deslocamentos, indo além de categorias formais e estáticas. *Aqui, lá, passar, ir, sair, voltar, ficar, mandar, levar*, não são meros termos descritivos de ações, mas refletem uma visão do mundo que organiza o movimento pelo Brasil. Ao analisar essa gramática, é possível compreender como essas famílias constroem suas relações com os lugares, com o movimento pelo Brasil e entre si, criando uma rede complexa de significados.

Esses termos moldam uma lógica própria, aonde *ir* e *voltar* são práticas fluidas, enraizadas em estratégias historicamente desenvolvidas para a adaptação ao *sofrimento*, *necessidade* e a *sobrevivência*. Ao invés de entender o fluxo como algo excepcional, essa gramática demonstra que o deslocamento é um processo contínuo e ativo há gerações. Essa compreensão torna-se central para o argumento da tese, ao mostrar como essas famílias constroem suas estratégias próprias para habitar o Brasil.

Os fluxos, embora resultem das desigualdades do sistema e possam ser entendidos como uma resposta a elas, não se limitam a uma adaptação passiva. Pelo contrário, fazem parte de um processo ativo nas dinâmicas familiares, carregando significados próprios e operando de maneiras que vão além da mera reação às desigualdades. Esses movimentos não apenas refletem as imposições do sistema, mas também configuram formas de agência e estratégias que reconfiguram lugares, coisas, relações e modos de existência.

A “gramática dos fluxos internos”

Na perspectiva dessas pessoas com quem conversei em campo [no ônibus, na minha família, em Canto do Buriti, São Paulo, Distrito Federal e Entorno do DF], *aqui* se refere ao presente, ao lugar onde se vive o cotidiano, sempre em relação e contraste com o *lá*. Tia Itamar exemplifica bem essa conexão: *Mas ela viveu muito, já tá com 98 anos e viveu a vida toda aqui*. Em contrapartida, *lá* representa o distante, o espaço do desejo, da partida e da memória.

De maneira semelhante, ao mesmo tempo que *aqui* se relaciona com *lá*, o *lá* também se articula ao *aqui*. Tia Itamar reflete sobre essa relação ao dizer: *Troquei essa aqui [casa em Canto do Buriti] na de lá [São Paulo]. Não vendi, não. Só troquei*. Esses dois termos, *aqui* e *lá*, operam constantemente para explicar o fluxo entre os lugares e as experiências que permeiam esses fluxo, gerando comparações que definem como as pessoas navegam entre os lugares.

Já a categoria *passar* envolve uma relação complexa entre tempo e lugar. Esse *passar* pode se referir tanto a uma breve ação, como ao ato de *passar* rapidamente pela casa de alguém, quanto a um estado mais prolongado, que se estende por um período

maior, de dias até mesmo a anos. Assim, *passar* pode significar tanto uma transição momentânea quanto uma permanência mais duradoura ao longo do tempo. Marcílio, homem preto e afilhado da minha avó Anita em Canto do Buriti, 2019, reflete sobre isso: *Passei quatro anos em São Paulo, sofrido demais, um tempo em Brasília... e não troco Canto do Buriti por nada nesse mundo. Meus irmãos me ligam pra passar um tempo lá [São Paulo], e eu falo: 'A mulher e as meninas vão'. Só de pensar em viajar, meus joelhos doem.* Sua fala revela não só o apego à sua *origem*, mas reflete também como *passar* implica uma transitoriedade, onde, mesmo que o tempo pareça extenso, a ideia de fixação no lugar não é inicialmente almejada.

Já *visitar*⁵⁸ alguém na *origem* ou no *mundo* sugere a manutenção de vínculos que resistem à distância, mesmo que temporariamente. Ao *visitar*, reforçam-se os laços de parentesco e amizade, seja com o vizinho ou com familiares distantes. Dona Edna, em Canto do Buriti, exemplifica isso: *Vou visitar minha filha esse ano em São Paulo.* A visita reforça conexões afetivas, materiais, relacionais e simbólicas, independentemente da distância ou do tempo de separação.

Ir e sair, por outro lado, envolvem decisões (na maioria das vezes coletivas) de um rompimento com o lugar presente em busca de algo que está *lá*. Tia Itamar reflete sobre esse processo: *A família dele foi a responsável por eu ir pra São Paulo. Naquela época eu era jovem, e ele também. Agora, eu sou velha, e ele também.* Sua fala revela como influências externas moldam o *ir/sair* entre lugares, mostrando a rede de responsabilidades e oportunidades que envolvem esse processo.

Ficar carrega o peso do compromisso, da escolha de se estabelecer em um lugar, diferentemente do *passar* ou *visitar*. *Ficar* implica um desejo de fixação em um local onde se estabelece uma perspectiva de permanência mais prolongada. Tia Regina expressa isso ao dizer à um terceiro: *Liga pra sua mãe, pro seu pai, e pergunta se eles [seus filhos] podem ficar lá [em Canto do Buriti].* A ideia de *ficar* remete a algo mais permanente, como Tia Itamar, que *ficou* mais de 40 anos em São Paulo e, após a aposentadoria, *voltou* para Canto do Buriti.

⁵⁸ *Caminhar* também é utilizado como categoria para apontar períodos curtos na casa de outras pessoas, geralmente parentes.

Com isso, *levar* ou *mandar* envolve o ato de carregar consigo ou enviar algo através de outros, sejam *notícias*, histórias, comidas, coisas, presentes, dinheiro, pessoas ou memórias. Esses elementos estão juntos com as pessoas em seus fluxos. Minha avó Anita compartilha: *Antigamente, quando eu ia, ficava uns anos nessa caminhada pra Brasília, eu levava e mandava caixas de coisa. Agora... [leva pouquíssima coisa]. Levar ou mandar* é instância constituinte do fluxo das pessoas, que continuam fazendo suas relações em fluxo a partir do que/quem são capazes de *mandar* ou de *levar*.

Voltar marca o desejo de retorno, seja à *origem* ou a um lugar significativo. Uma atendente de padaria, com cerca de 25 anos, em 2019, Canto do Buriti, compartilhou comigo: *Eu vim [para Canto do Buriti] porque lá [Brasília] tava ruim de emprego. Aí vim com minha mãe. Quero voltar pra lá. Minha adolescência foi do Foguetinho do Parque da Cidade pro Museu Nacional. Esses dias uma amiga postou uma foto... e fiquei numa saudade danada.* O *voltar* carrega, assim, o peso da nostalgia e do desejo/necessidade de reconectar-se com um lugar que marcou profundamente a vida de quem está em fluxo.

Essas categorias se articulam e dão sentido às várias nuances do fluxo interno, consolidando uma gramática própria para expressar as experiências de deslocamento. São essenciais para entender como as pessoas em movimento constroem significados em torno de suas práticas, lugares, afetos, relações, histórias e trajetórias. Vale ressaltar que essas categorias não existem na realidade de forma isolada, como foram apresentadas aqui. Optei por essa organização para criar uma tipologia que aprofunda o entendimento de como cada categoria se refere a momentos, estratégias e ações específicas do/no fluxo.

No entanto, todas fazem parte de uma constelação interconectada, e, frequentemente, aparecem juntas/justapostas em uma única narrativa sobre o movimento pelo Brasil ao longo de um curso de vida. Cada uma delas revela e evoca uma relação específica com o tempo e o espaço, demonstrando como seu uso é essencial para definir os vínculos que as pessoas mantêm com indivíduos, lugares, coisas e circunstâncias. Essa inter-relação entre categorias enriquece nossa compreensão das experiências vividas e das dinâmicas sociais em jogo.

Essa “gramática do fluxo interno” ficou evidente no meu último dia no festejo de Santo Expedito, em Canto do Buriti, em 2019. Decidi comprar um “arrumadinho”⁵⁹ em uma das barracas de comida montadas ao redor da igreja, no bairro Matadouro, onde minha avó morava. Sentei-me perto de um isopor, onde dois casais vendiam refrigerantes e água, e saboreei minha refeição tranquilamente.

Enquanto comia, uma criança negra de aproximadamente 11 anos se aproximou e se sentou ao meu lado. Logo soube, pela própria criança, que seu nome era Diego. Ele também estava comendo um “arrumadinho” e começou a puxar conversa comigo, comentando que eu não era *dali*. Afinal, segundo ele, conhecia todos na cidade. Quando perguntei se ele era *dali*, Diego respondeu que não. Ele contou que sua mãe, que era de Canto do Buriti, um dia disse: *Você vai pro festejo [em Canto do Buriti] passar um tempo* e desde então, ele estava *lá*. *Sou de Brasília. Morei em Ceilândia*, ele acrescentou. Perguntei com quem ele estava morando, e ele explicou: *Moro com minha vó. Vim com oito anos e agora tô com onze*.

A simplicidade com que Diego contou sua história esconde uma complexidade maior sobre o que significa *passar um tempo* nesse contexto. O que era considerado por ele apenas como uma *visita* com uma temporalidade mais curta atrelada ao festejo que ocorre todo o ano no período de junho/julho, acabou se transformando em uma estadia prolongada de quatro anos com sua avó. Depois de nossa breve conversa, Diego sorriu para mim, se despediu e foi embora. Após a partida, resolvi experimentar o famoso “chá de burro”⁶⁰ e continuei sentada, observando as conversas e dinâmicas ao meu redor.

Nesse contexto, é comum que famílias que vivem nas grandes cidades [como São Paulo e Brasília] *mandem* crianças e adolescentes para *passar um tempo* com parentes em Canto do Buriti. Minha tia Regina, por exemplo, mandou seus três filhos para a casa da minha avó Anita; alguns ficaram meses, outros anos. Enquanto os pais buscam *melhores oportunidades* em centros urbanos, os filhos permanecem com os avós, na *origem*, como aconteceu com Diego. Há várias razões pelas quais os pais não *levam* os

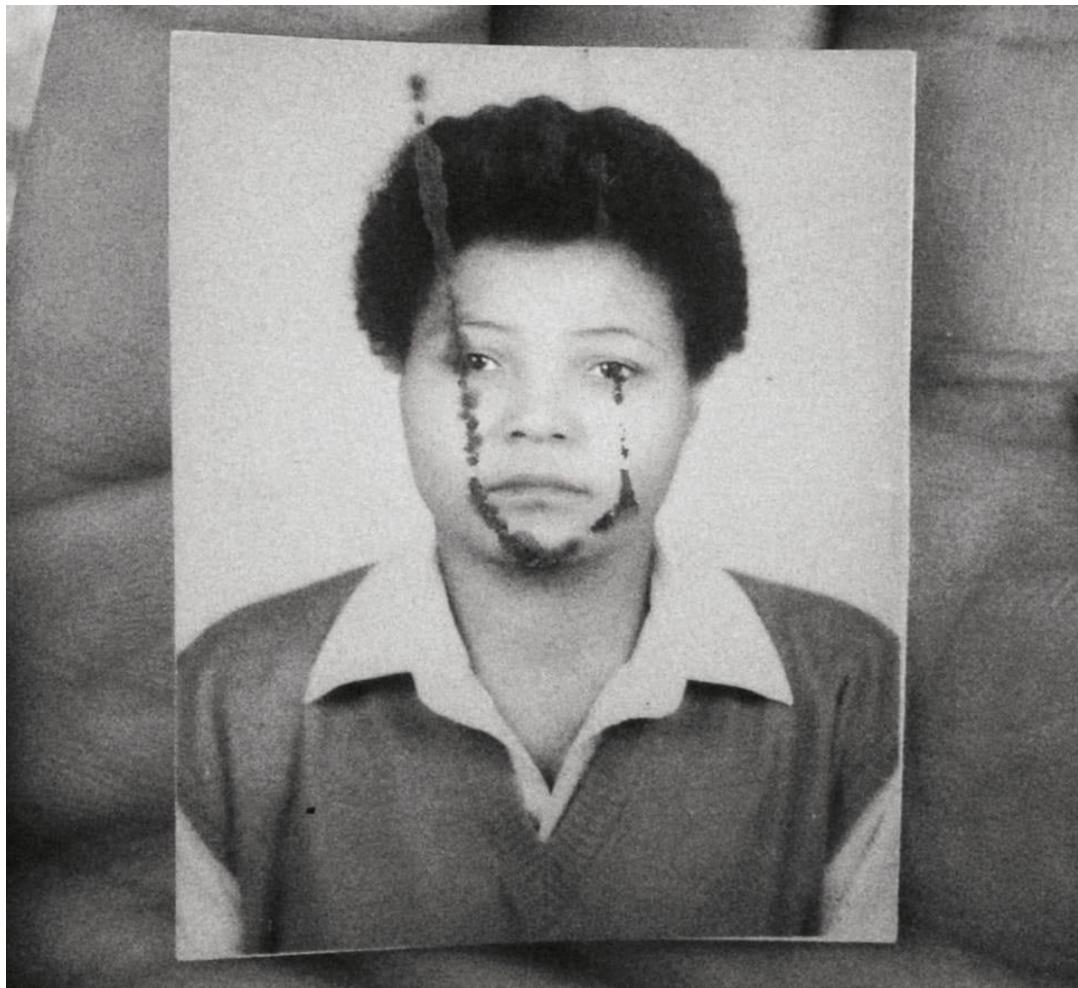
⁵⁹ O arrumadinho é um prato típico que combina diferentes preparações tradicionais da culinária nordestina. Ele é composto por creme de galinha, acompanhado de Maria Isabel (arroz cozido com carne seca) e paçoca (carne seca socada e misturada com farinha de mandioca).

⁶⁰ Milho, leite, açúcar e canela. Em outros contextos pode vir a ser chamada de canjica ou mugunzá.

filhos consigo, questões que discutirei nos próximos capítulos. O que importa aqui é como essa “gramática de fluxo” influencia as relações familiares, sendo algo que se manifesta no cotidiano e é [vai sendo] absorvido por todos: pelas crianças, pelos parentes e por mim, enquanto antropóloga.

Trajano Filho (2012) discute as múltiplas formas de vínculo entre pessoas, grupos e lugares, enfatizando a relação de mútua constituição entre espaços, histórias e sujeitos sociais. Segundo o autor, o lugar não deve ser compreendido apenas como uma localização física ou uma coordenada espacial abstrata, mas como uma construção social que ancora interações e sentidos no tempo-espacó. Além disso, os sentimentos de pertencimento estão intrinsecamente ligados aos lugares, sejam eles concretos ou imaginados, funcionando como referências fundamentais para a construção de identidades e narrativas sobre o passado, o presente e o futuro.

Diego é um exemplo concreto desse processo, dentre tantos outros, dessa “gramática do fluxo”. O que inicialmente era apenas *passar um tempo* no festejo com sua avó acabou se transformando em uma estadia indefinida. A categoria *passar* carrega uma fluidez que, em alguns casos, pode se solidificar em algo mais permanente. O “tempo” poder se alongar, o *passar* pode se transformar em *ficar*, e as relações entre pessoas, suas famílias e lugares se adaptam de acordo com os fluxos internos que moldam essas vidas, tanto *lá* quanto *aqui*. Além disso, veremos como as negociações e transições entre *ir*, *ficar*, *passar*, *viajar*, *caminhar*, *voltar*, *mandar* e *levar* acontecem, em sua maioria, entre parentes que, ao longo do tempo, ajustam e negociam esses fluxos de forma constante.



O parentesco e a reinvenção das *origens*

A ideia de *origem*⁶¹ é como um fio que tece as histórias de pessoas que *vão, voltam ou ficam soltas no mundo*. Ela reflete as estratégias de *sobrevivência*, de busca

⁶¹ É importante, ao falar na *origem* contextualizar a situação fundiária de Canto do Buriti, no Piauí. Essa, é fortemente marcada pela concentração de grandes propriedades voltadas à agricultura irrigada em larga escala. Culturas como o melão têm se destacado nesse cenário, impulsionadas por empresas que fazem uso intensivo de tecnologia para maximizar a produção. Um exemplo é a Itaueira Agropecuária, fundada há 40 anos no próprio município, que se tornou referência nacional no agronegócio com a produção do reconhecido Melão Rei. A trajetória da Itaueira teve início com Carlos Prado e seu irmão José Roberto Prado, responsáveis pela introdução da primeira plantação comercial de caju anão precoce na região. Desde então, a empresa expandiu suas operações para além do Piauí, com fazendas estrategicamente localizadas também no Ceará, Rio Grande do Norte e Bahia. Hoje, a matriz da empresa está em Fortaleza, com escritório comercial em São Paulo. Embora a agricultura familiar e de subsistência ainda exista na região e cumpra um papel importante na segurança alimentar local, ela tem perdido espaço diante do avanço do agronegócio, ocupando hoje uma posição secundária. O contraste entre o sucesso das grandes propriedades e a fragilidade da agricultura familiar evidencia uma desigualdade estrutural na distribuição da terra e no acesso aos recursos produtivos. Enquanto a agricultura irrigada impulsiona a economia regional e projeta Canto do Buriti no cenário do agronegócio nacional, a exclusão de pequenos agricultores e a pressão sobre os recursos naturais indicam a necessidade de políticas

por *melhorias de vida*, e as dinâmicas de ruptura e continuidade entre famílias negras. No caso das famílias negras em constante fluxo interno, a *origem* não é apenas um ponto geográfico, mas um marcador simbólico de pertencimento, parentesco, história e identidade. Mesmo quando o lugar de *origem* é deixado para trás, ele continua a reverberar nas trajetórias dessas famílias. Assim, a “gramática dos fluxos” envolve práticas e sentimentos que conectam o *aqui* e o *lá*, o que se *leva* e o que se *manda*. Ela envolve também a constante capacidade familiar de redesenhar suas *origens*.

Por isso, é fundamental questionar: o que significa ter uma *origem* nesse contexto de fluxo interno? E essa é uma questão muito incômoda, pois resvala em traumas coletivos maiores das comunidades negras. Ao refletir sobre a *origem* de famílias negras, percebemos que a ideia de *origem* não se limita a um ponto em um lugar, mas é construída também a partir dos vínculos de parentesco. E isso revela uma capacidade tecnológica, inventiva e aguçada de *sobrevivência* e de reinvenção de vida apesar de estruturas de opressão históricas.

Isso porque, para muitas dessas famílias, as lembranças de parentesco, em geral, alcançam no máximo três gerações anteriores ao ego. Um amigo antropólogo em 2024, ao oferecer uma disciplina de "Introdução à Antropologia" na Universidade de Brasília (UnB), propôs um exercício diferente para a apresentação dos alunos no primeiro dia de aula: ele pediu que não falassem sobre si mesmos diretamente, mas sim a partir de quem eram seus avós. A resposta dos alunos revelou padrões já esperados. Os estudantes brancos, em sua maioria, conseguiram traçar suas genealogias com alguma facilidade, muitas vezes indo até gerações passadas ao mencionando pelo professor.

Em contraste, um dos alunos negros, ao ser solicitado a falar sobre seus avós, respondeu simplesmente: “Eu não conheci meus avós”. Essa diferença não foi uma surpresa, ela é sintomática de uma relação maior: a dificuldade enfrentada por muitas pessoas negras em reconstruir suas histórias familiares [que reflete o impacto das violências históricas fraturaram suas genealogias, fruto da escravidão e das políticas pós-abolição]. A experiência vivida e o próprio exercício proposto pelo meu amigo antropólogo expuseram, de forma prática, como o acesso à memória e à história familiar

públicas que promovam uma ocupação mais equilibrada do território, garantindo inclusão produtiva à longo prazo.

se distribui de maneira desigual, ecoando a antinegritude fundante da sociedade brasileira.

Ao mesmo tempo, a *origem* quando narrada pelas famílias negras nesse contexto de fluxo interno é matéria que constantemente se constrói, disputa e renegocia ao longo do tempo – inclusive a partir do processo de *enterrar* algumas histórias de família. Por isso, a criação dessa *origem* reflete diretamente os desafios históricos enfrentados por essas famílias, incluindo a antinegritude, o sexism, genocídio e os deslocamentos promovidos pelo Estado a partir de políticas de "limpeza" das terras. Muitas famílias negras foram obrigadas a (des)construir memórias familiares em meio à exclusão territorial e à luta por um espaço digno para viver (Hartman, 2022). Assim, criar uma *origem* torna-se um processo, uma resposta às condições materiais e simbólicas do presente, e às realidades de deslocamento constante que essas famílias enfrentaram e enfrentam.

Exemplo da gramática de fluxo é como, na tese de Ariana de Cássia Rumstain (2015) que analisa fluxos entre Mato Grosso e Maranhão, o conceito de origem aparece como uma região ou terra de referência. A mobilidade investigada por Rumstain reflete um ciclo contínuo de deslocamentos em busca de educação, melhores oportunidades ou fuga da seca. Esses deslocamentos, descritos como *andar, passear, visitar e correr*, envolvem mais do que o deslocamento físico. Eles carregam experiências de aprendizado e relações complexas, mantidas pelo princípio da *consideração*, apoio mútuo que fortalece os laços familiares. Além disso, os conceitos de *casa* e *mundo* são centrais nas análises desses fluxos⁶². E não por acaso, o contexto de sua tese é composto por pessoas negras.

⁶² Apesar de a autora não abordar diretamente a questão racial em sua pesquisa, há um momento em que ela toca nesse ponto ao afirmar: "A dona do primeiro bar perguntou se eu era filha de Alva, já que ela, assim como eu, tinha traços um tanto quanto diferentes das outras 38 pessoas. Alva era branca, de olhos verdes muito claros. Sua pele clara e o cabelo loiro natural eram características que chamavam atenção em um lugar onde todas as pessoas tinham pele e cabelos escuros". Esse trecho ilustra como, embora a classificação racial não fosse o foco central da tese, aspectos relacionados à raça e à aparência emergem nas interações e no contexto. Assim como em outras teses mencionadas no capítulo anterior, a classificação racial não é colocada como eixo principal, sendo que as discussões tendem a focar mais em questões de classe (referindo-se aos "pobres") ou, em outros momentos, na questão de gênero.

Assim como no contexto quilombola investigado por Yara de Cássia Alves (2022), a origem também desempenha um papel central para considerar os fluxos internos. Alves destaca como as memórias coletivas mantêm o parentesco e as relações territoriais nas comunidades do Vale do Jequitinhonha. Para os quilombolas, o movimento entre o local de origem e o *mundo* exterior reforça o vínculo com o território ancestral, com um esforço contínuo para que as novas gerações reconheçam e valorizem suas raízes, mesmo quando distantes. Como a autora aponta: “a criação dos filhos é a produção de pessoas que ‘sabem ir para o mundo e voltar para casa’, que não se esquecem de onde vieram e que possam lembrar, de onde estiveram, dos seus laços de parentesco, de suas relações com o território de origem”⁶³.

É importante destacar as semelhanças entre as duas teses citadas, especialmente no que diz respeito às categorias êmicas que articulam também uma “gramática do fluxo” interno: *ir, vir, casa, origem, criar e mundo*. Essas categorias estruturam tanto as dinâmicas de fluxo nas comunidades quilombolas, quanto entre famílias negras que não pertencem a essas comunidades. De forma semelhante, o contexto da minha pesquisa também compartilha dessas mesmas gramáticas, o que demonstra que não se trata de um fenômeno isolado, mas de uma estrutura recorrente na construção da vida em fluxo dessas populações negras no Brasil. Essas categorias funcionam também como uma lente interpretativa, através da qual é possível entender como essas famílias se deslocam, se (des)enraízam e moldam suas relações com o Brasil e com o *mundo* ao seu redor.

No contexto desta tese, a *origem* para as famílias negras é um processo contínuo de recriação e renegociação. Esse processo envolve memória, práticas cotidianas e o desejo de manter vínculos com o passado, mesmo quando o local de *origem* deixa de ser um ponto fixo de referência. Nessa construção, o parentesco assume um papel central. A ausência de um local fixo ao longo das gerações transforma o movimento em

⁶³ Importante pontuar como a categoria *criar* possui íntima relação também no meu contexto de pesquisa e de Ariana Rumstain, mesmo nossos contextos não sendo de pessoas quilombolas. Em minha dissertação de mestrado (Damásio, 2020), a categoria *criar* era central para compreender a organização social naquele contexto. *Criar* estava diretamente associado às *muié* e vinculado à sua capacidade de cuidar, proteger, providenciar o sustento de sua prole, construir uma família, filhos, filhas, casas e animais. *Criar* produzia, por assim dizer, pessoas e seus cursos de vida.

uma constante, o que desafia as famílias a evitar que seus membros se sintam dispersos ou *soltos no mundo*.

A *origem* atua como um ponto de referência que une passado, presente e futuro, mantendo vivos os laços familiares e comunitários. Contudo, no presente contexto etnográfico surge uma nova questão: o que acontece quando a *origem* [enquanto local e lugar] deixa de ser uma opção? Quando a terra não é acessível, as condições de vida são precárias e essas famílias estão constantemente em movimento, a *origem* também se desloca.

A *origem* no meu contexto de pesquisa não é uma entidade estática/fixa/mesma, mas uma construção viva, sempre em diálogo com os fluxos e as novas realidades que se impõem a essas famílias. Ela é um ponto de ancoragem simbólica, mesmo que seu local físico mude constantemente, refletindo a capacidade dessas famílias de recriar *mundos* e identidades em meio às complexidades, violências, exclusões e precariedades produzidas pelo colonialismo e perpetuadas pelo mundo moderno.

Não por acaso, ao refletir sobre a *origem* da minha família, deparei-me com desafios que não eram casuais. Tratava-se de famílias majoritariamente negras, pobres e oriundas do Piauí. Assim, o primeiro passo na minha inserção em campo, entre Piauí, São Paulo e Brasília, foi perceber que a noção de *origem* se desdobra de maneiras distintas: às vezes, o local de nascimento e as relações de parentesco eram percebidos como uma única coisa, enquanto, em outros momentos, surgiam como dimensões separadas.

Apesar do cenário descrito acima, a noção de *origem*, que muitas vezes é associada ao local de nascimento de uma pessoa, pode ser muito mais complexa, envolvendo um vínculo histórico com um lugar compartilhado por um grupo ao longo de gerações. Um exemplo claro disso são os migrantes italianos que, no final do século XIX, estabeleceram-se no Rio Grande do Sul (Zanini, 2007). Lá, suas famílias chegaram, e seus descendentes, até hoje, conseguem rastrear essa linhagem, orientando-se por um passado coletivo e nutrindo um senso de pioneirismo. Nesse contexto, as reivindicações étnicas contemporâneas da região apoiam-se fortemente na construção de uma *origem* baseada na ancestralidade italiana, consolidando um sentimento de pertencimento que atravessa gerações.

Mas e quanto às famílias como a minha? A *origem* parecia flutuar: ora era Canto do Buriti, ora o Piauí, ora a própria estrutura familiar. A ideia de *origem*, para nós, não era um dado estático ou um local com raízes profundas em um passado distante, como no caso de muitos descendentes de imigrantes europeus. Ao contrário, o conceito de *origem* aqui carrega uma fluidez que reflete o próprio movimento contínuo de nossa história. É a partir dessa noção de (re)construção da *origem* que pretendo trabalhar, pois ela se revela essencial para compreender o fluxo interno como um projeto político que matiza a ideia de um "lar fixo" (ou de qualquer desejo de fixação).

Contudo, a história nos mostra que o Piauí já foi parte do Ceará, e ambos os estados não existiam em suas formas atuais, assim como o Brasil enquanto nação. As fronteiras geopolíticas são criações mutáveis ao longo dos séculos, e o que era considerado um lugar pode rapidamente se transformar em outro.

Essa fluidez torna-se particularmente relevante ao analisarmos as *origens* de grupos historicamente periferizados, como as famílias negras em movimento, que constroem um sentido de pertencimento territorial a partir de suas relações de parentesco [tema que aprofundarei nas próximas seções].

O caminho do parentesco

Durante as entrevistas realizadas em 2023 com minhas parentes, perguntei à geração da minha mãe e tias (estas entre 50 e 59 anos) e à minha tia-avó Itamar (68 anos) sobre a *origem* da nossa família. Sem hesitar, todas apontaram que a *origem* era Canto do Buriti. No entanto, nasci em São Paulo em 1994, quando minha mãe já trabalhava como empregada doméstica na cidade. O mesmo aconteceu com meus primos e primas, filhos de tia Rai, Alaide e Luizinho, que também nasceram em São Paulo.

Se considerássemos a *origem* apenas como o local de nascimento, a minha não seria Canto do Buriti, certo? Mas, segundo elas, a resposta era outra. Elas não estavam falando de uma *origem* individualizada, mas de uma *origem* coletivizada e familiar. Mas como falar nesses termos se estávamos constantemente em fluxo interno em busca de *melhorias de vida*? Ao longo das entrevistas, todas reafirmaram que minha *origem*

estava em Canto do Buriti e não em São Paulo. Essa perspectiva revela uma contradição aparente: a *origem* não se limitava ao local de nascimento, mas envolvia algo mais profundo e enraizado, que esgarça o simples fato de onde nascemos.

Como a etnografia nos ensina, em momentos de dúvida, em vez de buscar respostas prontas, fazemos mais perguntas. Decidi, então, me aprofundar nas histórias da pessoa mais velha da família naquele momento: minha bisavó, Rebinha (98 anos). Queria saber onde ela havia nascido e quantos anos tinha, já que as informações sobre sua idade variavam bastante. Comentei isso com minha mãe, que, a partir desse ponto, enviou um áudio, do Distrito Federal, para minha tia Itamar, que estava em Canto do Buriti. O pedido parecia simples para mim: se ela poderia acessar a certidão de nascimento da minha bisavó. Tia Itamar afirmou que não fazia ideia se Rebinha tinha certidão, mas que ia consultar seu irmão, tio Carlindo, sobre o assunto.

Dias depois, surpreendentemente, tia Itamar respondeu à minha mãe pelo WhatsApp com um áudio e uma foto da certidão de nascimento de Rebinha. Duas informações chamaram atenção de imediato: o local de nascimento, que não era Canto do Buriti, e o nome, que era diferente do que conhecíamos oficialmente. Para nós, ela sempre foi Josefa Maria da Silva (Rebinha), mas o documento revelava outra identidade. Isso levantou questões importantes sobre a discrepância entre o que sabíamos e o que estava registrado oficialmente para o Estado brasileiro (Peirano, 2019). Esse cenário abriu espaço para novas questões.

A surpresa não foi só minha, como pesquisadora, mas também das minhas parentes, cujas noções sobre as *origens* de Rebinha foram questionadas e avaliadas. Em um áudio enfático, tia Itamar destacou: *No documento de Rebinha, não é possível o nome dela não é Josefa Maria da Anunciação. O nome dela é Josefa Maria da Silva.* Li novamente o documento para minha mãe e apontei como a certidão trazia essa discrepância. Se Rebinha realmente fosse Josefa Maria da Anunciação, de onde teria vindo o sobrenome Silva, que todas as mulheres da família usavam?

Além disso, a certidão indicava que o local de nascimento de Rebinha era São João do Piauí, e não Canto do Buriti. Essa era uma informação conhecida pelos filhos de Rebinha (Anita, Carlindo, Itamar), mas desconhecida pelos netos e bisnetos, incluindo

minha mãe, minhas tias e eu. Tia Itamar ainda levantou a hipótese de que o nome de Rebinha poderia ter sido alterado ao longo dos anos, especialmente porque, quando jovem, ela foi mãe de santo em um terreiro de terecô⁶⁴, o que poderia ter influenciado a escolha de seu nome. No entanto, ao analisar novamente a certidão, percebi que o nome da mãe de Rebinha era Regina Maria da Anunciação, o que indicava que Rebinha havia herdado apenas o sobrenome materno - em sua certidão não havia o nome do seu pai e de nenhum de seus avós. Assim, a pergunta continuava: de onde veio o sobrenome Silva, que todas as mulheres da família carregavam?

Esse mistério não apenas desafiou a narrativa familiar que muitas de nós conhecíamos, mas também revelou a complexidade envolvida na construção da identidade da *origem* em família. O que antes parecia uma *origem* bem definida (Canto do Buriti) se desdobrou em uma história rica em nuances, reflexões e reconfigurações que mereciam ser exploradas.

Essa descoberta não só transformou minha compreensão sobre a *origem* da família (ou o que era o próprio conceito de *origem*), mas também me fez refletir sobre como a *origem* é moldada por histórias que vão além dos documentos oficiais, se reconstruam ao longo das gerações, são ocultadas ou transformadas. Por isso, que ao narrar e perguntar sobre a *origem* de uma família negra é frequentemente confrontar as fraturas deixadas por um sistema colonial violento, estabelecido no Brasil (Gonzalez, 2020), que deu origem a uma sociedade estruturalmente racista, sexista e classista (Almeida, 2019; Moura, 1988; Nascimento, 2016). Por isso, contar sobre a *origem* nesses termos não se tratava de uma questão de verdadeiro ou falso.

Após esse evento, minha tia Itamar, por conta própria, compartilhou que, após conversas com outras pessoas da sua geração, ficou claro que Rebinha havia chegado quando jovem com sua mãe Regina à Canto do Buriti. Além disso, descobri que minha avó Anita também não havia nascido em Canto do Buriti, mas sim em São João do Piauí, tendo se mudado de lá com sua mãe e avó ainda pequena.

⁶⁴ Terecô é o nome de uma religião afro-brasileira tradicional, originária da cidade de Codó, no Maranhão. É também conhecida como tambor da mata, encantaria de Barba Soeira, brinquedo de Santa Bárbara ou verequete.

Assim, a narrativa da nossa *origem* emergia como uma história de fluxo, já que não tínhamos acesso a outras fontes documentais ou orais, especialmente considerando que Rebinha faleceu pouco depois e o documento mais antigo que possuímos sobre nossa família era sua certidão de nascimento. Não obstante, em uma entrevista com minha mãe em 2023, perguntei qual era o parente mais velho de que ela tinha lembranças. Ela mencionou sua avó Honória, mãe do seu pai, e também a Dinda, irmã de sua avó Rebinha. Nesse contexto, vemos como as mulheres vão lembrando de outras mulheres nessa memória familiar [que também é uma memória sobre a *origem*]. Honória era de um pequeno município chamado Boa Esperança, no Piauí, mas, assim como outros membros da família, também se deslocou para Canto do Buriti, onde construiu sua vida. Perguntei se ela já havia se questionado sobre suas *origens* ou sobre de onde vieram seus antepassados, e ela respondeu: *Hum, não. Nunca fiz questão.* Quando perguntei por que, ela explicou: *Nunca tive curiosidade, só a partir da vó.*

Quis saber também se, na sua família ou em Canto do Buriti, era comum conversar sobre as histórias dos antepassados ou sobre como chegaram ali. Ela disse que não e acrescentou: *Agora mesmo é que não, acabou tudo de vez. Quando Dinda ainda era viva, isso era muito comum. Ela era responsável por reunir toda a família, fazia questão de manter a tradição da Sexta-Feira Santa, de cozinhar em sua casa. Nós ainda éramos crianças, mas lembro que, na Sexta-Feira Santa, todos iam cozinhar lá — minha mãe, tio Carlindo, tia Dorinha e os filhos da tia Dorinha.* Por fim, perguntei o que aconteceu depois que Dinda morreu, e ela respondeu: *Se acabou.*

Essa entrevista foi fundamental para que eu pudesse entender a *origem* não só como a família, mas como um esforço significativo, sistemático e sempre inacabado de fazer essa mesma *origem* a partir da família, ao longo do tempo, especialmente em famílias negras. Ao mesmo tempo, quando percebi que as mulheres da família lembravam de outras mulheres quando perguntadas sobre seus parentes mais velhos, procurei compreender o lugar dos homens nessas memórias-histórias. Como minhas interlocutoras contaram, os homens, por várias razões, morriam, se matavam, ficavam *soltos no mundo* ou simplesmente *iam embora*. Como veremos nos próximos capítulos, são as mulheres que reconstruem essas memórias-histórias, famílias e *origens*. Não por acaso, Dinda é apontada pelas mulheres da família como aquela que *reunia* a família na

origem e no mundo. Quando Dinda morreu, tudo se acabou. Nesse processo, ou uma outra mulher na família assume o papel de *reunir* as pessoas da família, ou elas tendem a *ficar soltas*.

Tanto o lado materno quanto o paterno da minha mãe vieram de outras localidades no Piauí antes de se estabelecerem em Canto do Buriti, onde permaneceram por algumas décadas, até a morte dessa geração mais velha. Essas pessoas mais velhas do grupo de parentesco, como Dinda, Honória e Rebinha, desempenhavam um papel central na preservação das tradições e memórias familiares. Suas mortes marcam também o fim de uma era narrativa, evidenciando que parte da memória familiar pode se fragmentar e, muitas vezes, desaparecer com a geração anterior.

Quando minha mãe disse que nunca teve *curiosidade* sobre as *origens* de seus antepassados, isso revelou uma dinâmica específica com o passado, onde a ideia de movimento constante entre localidades é uma realidade que movimenta também essas *origens* [e memórias]. Esse aparente "desinteresse" pode refletir uma experiência comum em famílias negras, onde as gerações mais jovens, muitas vezes, não têm acesso direto às histórias de seus antepassados – ou a no máximo sobre seus avós e, no muito, bisavós. Isso é também legado da escravidão. Ao escrever essa tese e ler esse trecho para minha mãe, em 2024, ela ponderou: *Tem muito mistério aí [na família] que a gente não vai saber nunca. Nunca. Ninguém quer falar. É deixar enterrado.*

Essa fala reflete também a complexidade da *origem* e da memória nas famílias negras, destacando como a história familiar é permeada por silêncios, lacunas e narrativas fragmentadas. O que minha mãe apontava também era para a forma como certas memórias dolorosas são intencionalmente suprimidas ou omitidas pela família, inclusive como uma maneira de proteger as gerações futuras do *sofrimento*. Ela também evidencia como a história das famílias negras no Brasil muitas vezes se constrói sobre vácuos, ficções, assombrações, moldadas tanto pela dor quanto pela necessidade de criar uma narrativa própria em meio à ausência ou distorção de documentos oficiais.

É por isso que a *origem* é também apresentada como algo fluido e muitas vezes inatingível, marcada por uma combinação de memórias veladas, traumas históricos e versões múltiplas dela mesma. A menção, de minha mãe, às *origens* da família das suas

avós, em localidades como Cabeceiras e Boa Esperança, reflete uma visão pluralizada e descentralizada também da noção de *origem* familiar. Essa fluidez na forma como a *origem* é descrita sugere que ela é moldada pelas diferentes narrativas de cada geração da família. Isso se alinha à perspectiva antropológica de que a *origem* é um processo contínuo de construção narrativa, em que as memórias são selecionadas, reinterpretadas, negociadas, reconfiguradas e *enterradas* ao longo das gerações.

A história da família, preservada principalmente pela oralidade, não remetia inicialmente a figuras como minha trisavó Regina (mãe de Rebinha), que muitas vezes permanecem desconhecidas pelas gerações mais novas. Exemplo disso é como minhas tias sequer sabiam o nome da sua bisavó (Regina), assim como tia Regina não sabia que seu nome havia sido dado em homenagem a sua bisavó. Esse fato, quando expus a mesma a partir da pesquisa documental que fiz com os arquivos da família [fotos, certidões de nascimento, documentos de identidade e afins], lhe gerou grande surpresa. E com a morte de pessoas importantes para a história da família como Dinda, Nora, Rebinha e Regina, o ato de contar histórias e *reunir* a família também se desfez ao longo do tempo.

Como narrado por Analice e Anita, a morte de Dinda simboliza o fim de uma geração e de uma maneira particular de entender o pertencimento àquela *origem* familiar naquele local. O *se acabou* marca uma tendência a ruptura, onde não apenas uma pessoa se foi, mas também as histórias, o poder de reagregação que ela tinha e as conexões que ela fazia. A morte de uma geração, especialmente em famílias que dependem da oralidade, pode significar o desaparecimento de uma narrativa vital. Isso levanta a questão de como as gerações mais jovens podem ser incentivadas a se reconectar com suas raízes e a preservar as histórias que persistem, como, por exemplo, a partir de pesquisas realizadas “dentro de casa”.

Essa nova perspectiva revelou que a *origem* é um processo dinâmico de fluxo e reconfiguração. Essa compreensão ilumina a complexidade das histórias familiares negras e das identidades formadas ao longo do tempo. A *origem* da família é construída de forma geracional, marcada então pela *saída* de São João do Piauí à fixação de minha bisavó Rebinha em Canto do Buriti, onde viveu da juventude à velhice, teve outros filhos,

se casou e ergueu sua casa. Essa construção da *origem* é, de fato, uma capacidade de fazer-vida e *reunir* família ao longo do fluxo.

A *origem* reflete, por um lado, a capacidade dessas famílias em fluxo interno de reimaginar e recriar suas histórias, não apenas através dos movimentos físicos, mas também através das conexões entre os parentes que caminham juntos. A *origem*, assim, é continuamente recriada com base na materialidade das experiências vividas. Ao mesmo tempo, esse processo revela a violência do sistema colonial, que fraturou a possibilidade de traçar uma *origem* mais distante, um privilégio muitas vezes reservado à branquitude (Bento, 2022).

E é por isso que a *origem* se torna categoria essencial para pensar o fluxo interno de famílias negras, pois é a *origem* que ancora a possibilidade de *voltar* para um lugar-família. Em uma entrevista com tia Itamar, em 2019, ela me contou que fez uma *visita* [saindo de São Paulo] a Dinda (irmã de sua mãe Rebinha), que estava no leito de morte, em Canto do Buriti. Durante a *visita*, Dinda fez um pedido que a marcou profundamente: pediu que ela *voltasse* para a *origem*. Perguntei o que ela havia respondido, e Itamar contou que disse à Dinda que não via mais sentido em *voltar*, pois sua vida estava em São Paulo. Dinda, então, respondeu: *Vem embora, vem embora pra onde tá os seus. Vem embora pra onde tá os seus, porque você já tá ficando mais velha, então pra você ficar lá, você tá sozinha.*

Essa história foi contada por tia Itamar várias vezes sempre que eu perguntava sobre a *origem*. Dinda, que *criou* Itamar, destacou que a *origem* é também construída por meio das relações de parentesco. Ao mesmo tempo, apresentava os perigos de estar sozinha no *mundo*. A *origem*, nesse sentido, é onde *tá os seus*. À medida que as famílias (e o parentesco) caminham, novas *origens* são formadas, pois a *origem* do parentesco também se movimentou.

Se lidamos com populações constantemente em movimento, seja pelo tráfico de escravizados ou pelo comércio interprovincial; seja no pós-abolição; seja devido às secas que devastaram suas regiões; ou por causa de grandes empreendimentos que forçaram suas remoções com base na gentrificação, é fundamental reconhecer que as relações de parentesco foram também moldadas e feitas por esses fluxos. Ao mesmo tempo, esses

deslocamentos também fazem parte da organização social dessas famílias. Assim, ambos os processos, tanto os fluxos quanto as relações de parentesco, contribuíram para a construção de novas maneiras de pensar a ideia de *origem, mundo e fluxo*.

Isso fica mais explícito em uma entrevista com minha avó Anita em 2023, quando perguntei sobre a *origem*, e sua resposta inicialmente foi sobre como era a vida na *origem*: *A vida lá foi sofrida, minha filha. Muito sofrida, muito, muito, muito*. Essa narrativa de *sofrimento*, porém, não se restringia a um período isolado, mas era marcada por um processo contínuo de fluxo, como ela mesma destacou: *Pra começar, viemo [a família] de uma terra para outra*. Esse movimento entre terras era geracional. Ela não sabia de onde sua bisavó havia vindo, mas tinha certeza de que sua avó, sua mãe e ela própria deixaram um lugar [São João do Piauí] e foram para outro [Canto do Buriti]. Como ela explicou, *quem tinha terra eram apenas os mandachuvas, eles ficaram*.

O deslocamento dessas mulheres e suas famílias não era facilitado por condições adequadas de transporte, alimentação ou vestuário. Elas enfrentavam essa jornada sem recursos, contando umas com as outras para *sobreviver*. No entanto, esse movimento constante não era apenas uma fuga de um local hostil; era também uma busca por *melhorias de vida*, como elas mesmas, minha bisavó, avó, mãe, tias e demais interlocutoras em Canto do Buriti, descrevem. Essa busca por *melhorias* não se limitou à sua geração, estendendo-se às suas filhas e netas.

No meu caso, crescida em meio a esse fluxo, Brasília representa atualmente um espaço de *melhoria*, sempre momentânea, que, ao menor sinal de *dificuldades*, pode não mais ser viável, exigindo que eu busque novas oportunidades em outro lugar. O que fica claro, então, é que, ao investigar o que é a *origem*, percebemos que ela é inseparável do parentesco e do movimento que essas famílias têm realizado ao longo de gerações nisso que chamamos de Brasil.

A trajetória das minhas parentes, como a de muitas outras mulheres negras nesse país, revela que a ideia de *origem* está profundamente conectada ao que chamo aqui de caminho do parentesco. Esse movimento, que inicialmente era forçado pelo sistema escravista, se converteu em uma “cultura do fluxo” gestada por essas famílias como uma tecnologia necessária para fazer vida frente a contínua desigualdade

estrutural que essas famílias enfrentavam no Brasil. Ao mesmo tempo, dentro dessas condições de vida, o fluxo é visto por essas famílias como uma tentativa de transformar a própria realidade, tornando-se uma estratégia essencial de *sobrevivência*.

“Fala pra ela que eu falei, obrigado a ela. Obrigado a ela por essa busca desse povo. A família é grande. A família é grande. Mas isso aí ela mudou, foi quando ela foi no negócio do centro, foi porque ela não tinha, não era, nunca foi Maria da Anunciação. Então, ou foi questão do centro, ou foi questão quando ela foi tirar, porque não tem como, gente! Toda a família é Silva e ela botar Anunciação não faz sentido. Mas, enfim, vê se ela coloca o nome da família ou se coloca Maria da Anunciação, aí, né, ou como dá no documento. Mas fala pra ela que foi bom ouvir a voz dela. Estou com saudade de ouvir, de ver. A gente logo vai matar essa saudade, se Deus quiser. Deus permita que ocorra tudo bem. Que dê tudo certo”. Tia Itamar, Canto do Buriti, áudio para minha mãe no Distrito Federal, 2023.

A origem e o sistema de precarização de vida

Um dos dilemas centrais desta subseção era evitar reduzir as experiências dessas famílias negras à falta, *fome, sofrimento, necessidade*, trabalho na infância e pobreza, tratando esses elementos como meros rótulos que definiriam a totalidade da vida dessas mulheres e suas famílias ao longo do tempo. Entretanto, muitas vezes, os aspectos que presumimos ser centrais para as histórias que queremos contar, não correspondem à realidade revelada no trabalho de campo e nas narrativas que essas mulheres tecem.

Quando eu perguntava às minhas parentes e interlocutoras em Canto do Buriti e que foram para São Paulo, Brasília e Goiás, sobre a *origem*, suas respostas frequentemente não eram definições diretas sobre o que é a *origem*, mas reflexões sobre como foi a vida na *origem* enquanto lá moravam. Essas respostas revelavam camadas de complexidades narrativas que serão exploradas adiante. Mas, é importante adiantar que a forma como vivenciaram a vida na *origem* é usada como a justificativa central para *sair, ir* ou até *fugir* para o *mundo*.

As histórias dessas pessoas revelam um significado que, à primeira vista, pode parecer contraditório, mas que é, na verdade, intrinsecamente coerente. Por um lado, a estrutura social em que estão inseridas exerce uma força poderosa que impulsiona o movimento, seja por meio de desigualdades econômicas, raciais, exclusão social, de gênero ou pressões estruturais que delimitam suas escolhas. No entanto, em suas narrativas, elas afirmam que o processo de fluxo envolve decisões ativas e estratégias intencionais de transformação, pois há aqueles que mesmo nesse cenário de precarização da vida não saem da *origem*. Ao mesmo tempo em que o fluxo é moldado por condições estruturais, essas pessoas não agem de forma passiva. Elas tomam decisões conscientes e criam estratégias buscando escapar do *sofrimento* e reconfigurar suas trajetórias de vida. Essas escolhas não são apenas reações às *necessidades*, mas formas de redefinir e transformar suas realidades. Assim, o fluxo interno, embora motivado por condições estruturais, é também encarado como um ato de agência, *luta* e um esforço contínuo para construir formas de *melhoria*.

Quando essas mulheres narram sobre suas *origens*, suas memórias estão fortemente ligadas aos primeiros anos de vida em Canto do Buriti, período no qual viveram de maneira mais prolongada naquele lugar. Exceto por algumas *visitas* esporádicas na vida adulta (para férias, funerais ou breves estadias), esses anos iniciais representam o único período em que *ficaram* ali de forma contínua. Eles são consistentemente marcados por uma narrativa central: o trabalho. O trabalho, desde a infância, emerge como um fio condutor de suas histórias, permeando suas memórias e constituindo um elemento essencial de suas vivências naquele contexto (e fora dele).

Desde muito cedo, essas crianças já estavam envolvidas em atividades como ajudar os pais na roça, realizar tarefas domésticas, cuidar dos irmãos mais novos ou vender produtos nas ruas da cidade. Algumas crianças começaram a trabalhar ainda mais cedo, aos 6 anos de idade. Como tia Itamar relembra: *Trabalhava, e trabalhava, porque, como minha avó dizia, eu, com seis anos, ela falava assim, 'Vamos pra roça. Você não pode carpir, né?', eu nem conseguia segurar a enxada. 'Mas eu vou abrindo as covas pra plantar o feijão e o milho, e você vai tampando as covas.'* Aí eu tampava as covas com a perna, com o pé. Quando não aguentava mais, de tão cansada, eu tampava com a mão. E assim foi minha infância.

Outras crianças começaram a trabalhar mais tarde, entre 8 e 12 anos, especialmente em atividades domésticas, tanto em casa quanto em residências de outras famílias. A experiência de trabalho também variava de acordo com a ordem de nascimento: os irmãos mais novos eram frequentemente lembrados por não terem enfrentado as *dificuldades* mais severas da vida familiar, enquanto os mais velhos, como tia Alaide, eram memorados por suas responsabilidades e pelo trabalho árduo que assumiam, tanto dentro quanto fora de casa. Tia Rai, como uma das mais novas, pontua: *Mesmo quando o pai já estava na cidade, trabalhando na roça, Ana, Luizinho e Alaide iam pra roça. Regina já trabalhava em casa de família, e eu, sendo a mais nova, ficava em casa para fazer a comida junto com a mãe e levar para a roça.*

Tia Alaide, como a mais velha de sete irmãos, assumia responsabilidades extras: *Eu, sendo a mais velha, minha mãe trabalhava na feira vendendo mantimentos, e eu ficava em casa durante a semana, cozinhava e cuidava dos meus irmãos. Depois, quando pai plantava, eu e Luizinho íamos capinar arroz, feijão, milho. De manhã cedo, a gente ia pra escola, trabalhava a tarde.* À medida que os irmãos cresciam, eles também ajudavam nas atividades domésticas e na roça. Tia Alaide relembra: *Pai e mãe não tinham recurso pra além da comida para 7 filhos, era muito. A gente trabalhava pra conseguir comprar também uma roupa.*

A opção por utilizar a expressão 'trabalho na infância' em vez de 'trabalho infantil' decorre do fato de que a segunda categoria é juridicamente tipificada como crime pelo Estado brasileiro. No entanto, não havia, na percepção das famílias e das pessoas (hoje adultas e que já foram essas crianças que trabalhavam), a ideia de que o trabalho a partir dos seis anos, por exemplo, era um crime praticado pelos pais, tutores ou adultos próximos. Em vez disso, era entendido como uma *necessidade* imposta pelas condições de vida, nas quais todos precisavam contribuir para a renda e o sustento familiar. Essa escolha terminológica visa evitar a perda de perspectiva sobre como essas pessoas atribuem significados próprios às suas práticas, memórias e trajetórias de vida, muitas vezes em descompasso com o que é estabelecido pelas normas legais.

Se os trabalhos realizados pelos pais eram dedicados à alimentação dos filhos, o trabalho dos próprios filhos também tinha esse foco, além de garantir roupas e materiais escolares. Enquanto Anita, por exemplo, vendia produtos na feira local, como laranjas,

doces, cocadas (que ela mesma preparava), doce de leite, farinha, feijão, arroz, tapioca, pão e leite, as crianças circulavam pela cidade vendendo esses mesmos produtos. Por outro lado, Luiz, meu avô, além de trabalhar na roça, também *saía* da cidade para trabalhar cavando buracos para instalação da iluminação pública, nas plantações de fazendeiros locais ou na remoção de tocos de árvores.

Nesse contexto, o trabalho era visto como o único caminho para *escapar da fome, necessidades, sofrimentos e das dificuldades*, categorias que sempre apareciam quando essas mulheres contavam sobre a *origem*. O trabalho era um meio de *sobrevivência*, necessário para garantir o básico: onde dormir e o que comer. Ao descrever as condições de moradia na *origem*, são mencionadas as casas de taipa, algumas redes armadas, onde até duas pessoas dormiam, o uso de fogareiro para preparar as refeições e um número muito limitado de utensílios domésticos. A ideia de que o trabalho era o único meio de *sobreviver* revela uma construção social em que o modo de vida é pautado pela *sobrevivência* diante das *necessidades e sofrimentos*.

As meninas, em especial, eram responsáveis por tarefas domésticas, tanto em suas próprias casas quanto em outras residências, além de participarem do trabalho nas roças. Já os meninos se dedicavam principalmente às atividades agrícolas. Essa realidade não apenas revela uma divisão sexual do trabalho, mas também reflete as condições de vida que, desde cedo, moldavam as responsabilidades dessas pessoas, vinculando o trabalho à formação de uma moralidade sobre a vida (Sarti, 1994).

Mais do que uma simples imposição das circunstâncias, essa realidade expunha a *luta árdua* pela *sobrevivência* coletiva, em que o trabalho na infância, assim como o de toda a família, era indispensável para garantir a manutenção do núcleo familiar. Além disso, os mais velhos também contribuíam com o trabalho para o núcleo doméstico, como o exemplo de vó Nora (mãe do meu avô Luiz), que, mesmo após décadas de trabalho fazendo carvão e tendo perdido a visão, continuava a trabalhar em casa, produzindo e vendendo sabão para custear o sustento dos netos.

Além de começarem a trabalhar tão jovens, muitas delas também enfrentavam *assédios dos patrões*, como relatou tia Itamar. Nesse contexto, era essencial se desvincular da casa em que o serviço estava sendo prestado e procurar outra casa para

prestar os mesmos serviços. E mesmo trabalhando desde muito cedo, o pagamento raramente era em espécie; recebiam, em vez disso, materiais escolares, tecidos para vestidos ou um par de sapatos.⁶⁵

A *origem*, portanto, é narrada, a partir dessas experiências e com elas já adultas, como um lugar de muito *sofrimento* e *necessidade*. Voltar para essas memórias-histórias é também voltar para esses lugares que elas atualmente não ocupam mais. Esse *sofrimento* era agravado pela *exploração* dos patrões, aqueles que sempre são lembrados por deterem terras, dinheiro e poder, o oposto dessas mulheres e suas famílias. A desigualdade era uma constante nesse cenário, especialmente em uma época marcada pela presença de grandes fazendas de gado. Muitas famílias dedicavam-se a limpar o terreno e plantar capim para o sustento do rebanho, com os peões frequentemente *passando dias no campo, sem poder voltar para casa*.

As terras pertenciam a grandes proprietários, e as famílias trabalhadoras estavam submetidas a um regime de extrema dependência. Em muitos casos, trabalhavam sob acordos de arrendamento, conhecidos como 'de meia', onde metade da produção ficava com o dono da terra, perpetuando um ciclo de *exploração* e subordinação que limitava as possibilidades de uma *vida melhor*.

Outra categoria central para compreender esse contexto da *origem*, intimamente relacionada a essas memórias, é a *fome*. Essa experiência espraiada nas narrativas das pessoas era descrita como um período em que enfrentaram *uma seca que matou muita gente de fome*; ou como um fantasma que rondava/rondou a casa e deixava a sensação eminente de que *estava sempre muito perto de não ter nada, nada, nada*.

Elas também mencionavam outras famílias na mesma situação, recordando momentos em que *visitavam* vizinhos e percebiam que *na casa deles, vi que eles passavam muita fome, e eu via que era muita fome mesmo*. Ao mesmo tempo, refletiam

⁶⁵ Rosa, amiga de Itamar, retornou à Canto do Buriti após se aposentar, depois de mais de 40 anos de trabalho em São Paulo. Ao chegar na cidade em 2019, começou a procurar emprego, e logo surgiu uma oportunidade: em uma casa na região central da cidade, ofereceram-lhe o cargo de empregada doméstica. As tarefas incluíam cozinar, lavar e passar, de segunda a sábado. O salário oferecido? Apenas 200 reais por mês. Isso revelava que, para mulheres negras como Rosa, as condições de trabalho haviam mudado muito pouco, se é que mudaram, desde os anos 1970 até 2019.

sobre como essa situação era coletiva, pois *não éramos a única família nessa situação; eram muitas famílias. Era pobreza de todo mundo, entende? Pra todo lado. Mas, mesmo assim, todo mundo sempre ajudava, sempre, sempre estava auxiliando o outro no que tinha.*

A *fome* é apresentada como uma experiência compartilhada, que não se limita a indivíduos ou famílias isoladas, mas afetava toda a comunidade. Como bem indicou Soares de Freitas (2003), a fome comunica muito mais do que hábitos e costumes, a fome também está envolta de um grande estigma social. A fome também é feita de silêncios diversos.

As narrativas sobre esse processo, que marcam a *origem*, apontam para um contexto em que o *trabalho* na infância era acionado pelo núcleo familiar devido às *dificuldades e necessidades* enfrentadas, principalmente em relação à alimentação e à constante preocupação de *passar fome*, que se convertia também em passar *necessidade*. Esse sistema gerava *sofrimento*, e, ao buscar alternativas para lidar com esse cenário, as famílias se viam expostas à *exploração*. No entanto, era imprescindível *lutar*. A *luta* se torna uma categoria central, mostrando que, para *sobreviver*, a vida exige um esforço constante, sustentada pelo *trabalho*⁶⁶.

O que temos acima descrito pode ser nomeado como um “sistema de precarização de vida” bem estruturado, especialmente no que diz respeito às interconexões entre diferentes experiências sociais e categorias. Ao mesmo tempo em que essas famílias indicam como sobreviver a esse sistema.

A *fome* e o *trabalho* estão interligados dentro de um sistema mais amplo de *necessidades e dificuldades*, que não se modifica geracionalmente. O trabalho na infância é uma resposta à *fome* e às *necessidades*, evidenciando como a escassez de recursos afeta/molda a dinâmica familiar, a própria subjetividade desses sujeitos, a

⁶⁶ Conforme destaca Cynthia Sarti (1994) em sua tese realizada com interlocutores na periferia de São Paulo (especificamente em São Miguel Paulista), composta majoritariamente por migrantes de origem rural e por jovens e crianças nascidos na cidade, o trabalho, assim como a família, é considerado um elemento constitutivo da identidade dos pobres na cidade. No entanto, essa centralidade do trabalho não é exclusiva do contexto urbano; ela também se manifesta no meio rural, como discutido ao longo deste capítulo.

memória coletiva e a organização social dessas famílias – assim como o fluxo que elas fazem por estarem dentro desse mesmo sistema.

Ao ponderar que a *fome* afeta toda a comunidade, indico que as experiências familiares estão inseridas em um sistema social mais amplo. Isso implica que as *dificuldades* formam uma rede de experiências compartilhadas. Nisso, há um *ciclo de sofrimento e exploração*, que são respondidos com a necessidade de *lutar* - sugerindo um movimento de opressão e resistência dentro deste sistema.

A *luta* não é apenas uma resposta individual a esse sistema, mas uma resposta coletiva a um sistema que produz propositalmente as *dificuldades* e constitui a precarização da vida como uma forma de vida. Essa *luta* se torna um elemento essencial para a *sobrevivência*, sugerindo que a resistência e a solidariedade comunitária são fundamentais para enfrentar coletivamente esse mesmo sistema e não sucumbir às estruturas postas [ou a morte]. E essa *luta* pode vir através do riso também e das brincadeiras.

Em 2019, na cozinha da minha avó em Canto do Buriti, tia Itamar compartilhava uma lembrança divertida: nos tempos em que não havia carne ou dinheiro para comprá-la, minha avó Anita chegava a chorar de raiva. As duas caíram na gargalhada, e tia Itamar brincava que essa era a razão pela qual minha avó adorava carne e não aceitava mais fazer uma refeição sem ela. Afinal, nem sempre essa opção esteve ao seu alcance. Os momentos passados de *sofrimento*, *necessidade*, *dificuldade*, *fome*, *exploração*, *luta* e *trabalho*, não eram apenas marcados e narrados através das lágrimas; eram também acionados e repletos de boas risadas. O riso e o humor se tornavam formas de recordar as *dificuldades*, a *fome*, maneiras de lidar com o *sofrimento* e lembrar que, apesar das adversidades, elas haviam superado aquilo.

Outra história frequentemente lembrada sobre a *origem* é a de quando minha tia Regina acordava mais cedo para trabalhar em uma *casa de família* em Canto do Buriti e como não havia calcinha suficiente para todas as irmãs, ela pegava a que estava limpa, vestia e saía sem avisar. Quando as irmãs (Ana, Alaide e Analice) acordavam um pouco depois, percebiam que uma delas ficaria sem calcinha e prometiam que, quando Regina voltasse para casa, *ela iria ver*.

Essa lembrança surgiu durante a preparação da nossa ceia de Natal, em 2023, aqui em casa, no Distrito Federal, enquanto eu aproveitava a cozinha para realizar um grupo focal familiar. Todas, sem exceção, caíam na gargalhada ao recordar como Regina era *esperta*. Observando aquelas mulheres relembrando o passado, marcado por um sistema de precarização da vida, percebi que a ideia de *sobreviver* também incluía a capacidade de rir e gargalhar [com tudo e apesar de tudo], e não apenas *lutar*. Por meio de um sistema dinâmico de trocas que envolve bens materiais, dinheiro, informações, risos e pessoas, uma rede altamente ativa sustenta a conexão entre pessoas em torno de um projeto coletivo, viabilizando a circulação do capital migratório (Laurent, 2018) e da consolidação das dinâmicas familiares.

Entre a “gramática do fluxo interno” e o “sistema de precarização da vida”: famílias negras em movimento

Como aventamos até aqui, é possível construir a ideia de que a *origem* [enquanto lugar e/do parentesco], longe de ser um refúgio ou um lugar necessariamente de pertencimento positivo, era marcado também pela *necessidade* e *exploração*. Essa narrativa é crucial para entender o motivo do fluxo dessas mulheres negras em busca de *melhorias de vida*. Pois o argumento que elas utilizam para *sair*, *fugir* e *ir*, está acoplado ao que era a vida na *origem* e a necessidade de romper com esse *ciclo de exploração* local.

É possível apontar então como a ida de algum membro da família para o *mundo* cria uma rota [ou uma *ponte*, como aponta tia Itamar] para que outros parentes possam *ir* e *tentar a vida no mundo*. Nesse contexto, o fluxo interno torna-se um processo de superar o que está rigidamente estabelecido na *origem* – uma ruptura com as estruturas e sistemas locais que perpetuam essa condição. Assim, o fluxo interno na forma de capital migratório (Lobo, 2020) surge como uma das poucas alternativas – senão a única – diante das condições impostas por um sistema que visa a precarização contínua dessas famílias negras.

Nesse cenário, é importante salientar como essas famílias negras trabalhadoras tinham plena consciência das interseções que atravessam suas histórias e trajetórias.

Não por acaso, o contraste entre as famílias trabalhadoras negras e os grandes proprietários de terras também era demarcado narrativamente. Enquanto as famílias pobres trabalhavam para garantir a *sobrevivência*, os donos de fazenda e comerciantes locais eram vistos como aqueles que *exploravam*, reproduzindo uma estrutura de desigualdade profundamente enraizada na sociedade brasileira.

Embora o trabalho fosse visto como uma forma de escapar da *necessidade*, essa fuga era apenas parcial, pois a *exploração* e a desigualdade continuavam a existir em novos contextos, mesmo após a *ida* para a cidade, como veremos nos próximos capítulos. No entanto, talvez a verdadeira promessa não seja simplesmente a mudança para a cidade nesse contexto de fluxo interno, mas sim a possibilidade de estar em constante movimento em busca por *melhoria* [esteja onde ela estiver]. O oposto também deve ser considerado. Quando a cidade não mais comporta algum tipo de *melhoria* para as famílias negras, *voltar* para algum lugar ou *ir* [sempre tendo em vista a dimensão do parentesco e do lugar como *origem*], é significantemente encarado como uma chance para além do que está posto *ali* naquele momento.

E esse processo se torna mais complexo, como veremos adiante, quando a mudança geográfica, como a *ida* para uma outra cidade, não garante a eliminação da *exploração*. A desigualdade, que estava presente em contextos de *origem*, reaparece na cidade sob novas formas. A cidade, que muitas vezes representa uma esperança de ascensão, pode não cumprir suas promessas [ainda mais quando estamos falando de famílias negras] e, em vez disso, pode oferecer um novo cenário de frustração e precariedade.

A trajetória de trabalho que atravessa minha família, desde minha trisavó Regina até minha mãe Analice, revela de forma contundente a interseção entre exclusão econômica, racial e de gênero, perpetuada por uma rigidez estrutural que atravessa essas gerações. Essas mulheres enfrentaram não apenas as condições adversas impostas por esse sistema, mas também a dificuldade de sair de ocupações historicamente precarizadas, mal remuneradas e desvalorizadas, especialmente destinadas a mulheres negras. Essa combinação de fatores reflete a perpetuação de uma hierarquia social [racializada] que limita oportunidades e reforça desigualdades.

No contexto rural, lavradoras, feirantes e vaqueiros, como minha trisavó Regina e meu avô Luiz, desempenharam atividades centrais para a manutenção da economia agrícola, mas ao mesmo tempo foram expostos às estruturas de trabalho que perpetuavam a precariedade e a *exploração*. A morte do meu avô Luiz aos 57 anos de idade com graves problemas pulmonares e seu pouco peso físico, eram marcas dolorosas para minhas parentes, quando falavam sobre ele. Assim como a de sua mãe que ficou cega por trabalhar a vida toda com carvão. Tanto que ao longo do trabalho de campo em 2023, todas choraram quando falaram da forma como ele havia morrido. Já as lavradoras, assim como os broqueiros e vaqueiros, estavam inseridos em um *ciclo* de trabalho árduo, muitas vezes sazonal, que criava uma dependência constante das elites agrárias e do sistema de arrendamento de terras.

Com o fluxo para os centros urbanos, como aconteceu com minha tia-avó Itamar, minha mãe Analice, tias e tios, a expectativa de escapar da *exploração, fome e sofrimento*, encontrou novos contornos. Trabalhadoras domésticas, categorias nas quais elas se inseriram, ainda que urbanas, carregavam os mesmos vestígios de subalternização que o trabalho rural: baixa remuneração [ou nenhuma], poucas [ou nenhuma] garantia de direitos e uma forte vinculação a redes de trabalho informal.

Essas mulheres, como tantas outras, foram expostas à *exploração* contínua, onde o acesso à educação e a possibilidade de mobilidade social não era apenas limitado, mas inexistente. Assim, o trabalho doméstico e o trabalho informal, apesar de serem atividades essenciais para o funcionamento das cidades, não eram capazes de oferecer a essas gerações a possibilidade de romper com o *ciclo de exploração e sofrimento* que marcou suas vidas na *origem*. Nesse contexto, as trajetórias dessas mulheres ilustravam, portanto, não apenas uma história de *luta e sobrevivência*, mas também o reflexo de uma estrutura social que mantém, de forma sistemática, essas famílias presas à base da pirâmide socioeconômica, tanto no campo quanto na cidade.

A continuidade do tipo de trabalho ao longo de cinco gerações de mulheres da minha família evidencia a impossibilidade de acessar formas mais estáveis de ascensão econômica. O mito de que *ir* para as cidades garantiria mobilidade social jamais se concretizou para muitas famílias negras como a minha. A experiência de estar constantemente em fluxo, *ir e voltar* de uma *terra para outra*, como ressaltado por

minha avó Anita, reflete um *ciclo* de deslocamento em busca de *melhorias* que também pode chegar nos termos dessas pessoas [veremos mais sobre no último capítulo].

Esse fluxo reflete também, por um lado, a esperança dessas mulheres em busca de *melhorias* para suas famílias e para si, mesmo que a realidade estrutural dificulte qualquer avanço significativo. O que temos é um estado social crônico de segmentação, desigualdade e exclusão social da sociedade brasileira, que é histórica para pessoas negras. Esse processo não é apenas um fenômeno contemporâneo ou uma consequência recente do liberalismo. As condições de vida enfrentadas pelas mulheres negras e suas famílias foram historicamente engendradas [como discutido no capítulo anterior] e sustentadas pela negação sistemática de direitos – inclusive a terra.

Embora minha avó Anita tenha passado a maior parte de sua vida *lá* [Canto do Buriti], aos 74 anos, ela também *saiu da origem*. Isso aconteceu porque todos os seus sete filhos haviam *saído* para outras cidades, como São Paulo, Brasília e Goiás, e não havia mais ninguém na *origem* para cuidar dela ou para *voltar*. Suas casas – tanto na roça quanto no centro de Canto do Buriti – eram agora uma daquelas casas abandonadas que narrei no começo do capítulo.

Com o passar dos anos e ao *cair pra idade*, minha avó se viu em uma situação em que não havia expectativas de que algum de seus filhos retornassem à *origem* [todos estavam no *mundo*], seja para cuidar dela ou da terra que ela conseguiu (Damásio, 2020). Além disso, seus netos e bisnetos não viam mais Canto do Buriti como sua *origem* [enquanto lugar], mas apenas como o lugar de onde a *família veio*, evidenciando uma desconexão crescente entre essa nova geração e a região dos mais velhos da família.

Esse fenômeno acontece porque o fluxo interno transforma a relação das pessoas com a terra. Gradualmente, os laços que as gerações mais velhas tinham com o local onde chegaram, um espaço onde reconstruíram suas *origens* ao longo do tempo, começam a se desvanecer para as novas gerações que foram para o *mundo* e que *lá* tiveram filhos. As novas gerações, por sua vez, desenvolvem uma identificação com outros lugares, como São Paulo, Brasília e Goiás, onde nasceram ou para onde se mudaram. Esse processo reconfigura a noção de pertencimento que não é acoplado a uma fixação territorial.

Entretanto, essas famílias ainda buscam preservar seus vínculos familiares [de uma *origem* enquanto parentesco]. Como veremos nos próximos capítulos, mesmo em meio ao fluxo interno, as mulheres dessas famílias buscam, de tempos em tempos, se *reunir*, para manter vivos os laços afetivos, relacionais e materiais, ainda que o enraizamento territorial não seja possível ou quisto. Pois, como demonstrei, a noção de *origem* vai além da delimitação geográfica ou de um local fixo; é uma construção mais profunda e multifacetada, que só adquire sentido quando relacionada aos laços de parentesco e a rede familiar que atravessa e conecta diferentes lugares e tempos.

Embora os fluxos internos sejam constantes e atravessem as gerações das famílias negras, há um elemento que persiste no fluxo e que não cede em seu caráter fundante na estruturação da vida dessas pessoas: a família. É na trama das relações familiares que se constrói uma continuidade da vida, não apesar dos fluxos, mas justamente por causa dos fluxos. Mesmo *pelo mundo*, as pessoas mantêm vínculos que sustentam e ressignificam aquilo que chamam de *origem*.

Por outro lado, se as famílias herdam o fardo do trabalho árduo, sempre colocam no horizonte a possibilidade de que os fluxos podem oferecer um caminho para alcançar uma vida mais próspera para si e para os seus. Um exemplo disso é uma narrativa da minha mãe, que começou a trabalhar como empregada doméstica ainda criança na *origem* e também ao longo de toda sua vida no *mundo*. Em um episódio emblemático em 2020, ela decidiu recusar um trabalho extra oferecido pelo seu então patrão aos sábados em Brasília, ao que ele respondeu com ironia: *Deve estar bem de vida para recusar trabalho! Enriqueceu?* Ao que ela, com sua costumeira franqueza, respondeu: *Eu não enriqueci até hoje trabalhando como uma condenada desde criança. Não vai ser agora que vou enriquecer.*

Essa resposta reflete a consciência de uma trajetória marcada pela *exploração* e a *luta*, pelo cansaço de uma vida inteira dedicada ao trabalho, sem a expectativa de uma mudança significativa nas condições de vida. Só que essa resposta, assim como de outras parentes, ressoavam a consciência plena que essas mulheres tinham das suas realidades e dos cenários que lhe eram/foram (im)postos.

É por isso que a palavra *escrava* nesse contexto etnográfico é açãoada repetidas vezes para pensar a relação entre essas mulheres e o trabalho. Quando perguntei à tia Rai sobre as condições de trabalho durante sua infância e juventude em Canto do Buriti, ela respondeu: *Morar em Canto do Buriti, você seria empregada doméstica a vida toda pra não ganhar praticamente nada, quase que só por um prato de comida. E aí ainda ser chamada de empregada, com a boca cheia, como se fosse escrava, como se realmente você fosse uma empregada da maneira que eles tratam.*

Notei que outras parentes também usavam a palavra *escrava* para descrever suas experiências de vida e trabalho. Tia Regina, ao ser perguntada sobre qual era sua profissão, me contou: *Fui empregada doméstica a vida toda. A vida toda fui uma escravinha. Aqui [em Brasília], até que menos, mas no Piauí... Ai, ai, era de domingo a domingo. Você não tinha folga. Trabalhava o domingo inteiro. Depois, à tarde, algumas até não trabalham mais, mas ainda tem aquelas que trabalham domingo. Normal. De segunda a segunda.*

Elas utilizam a categoria *escrava* para descrever suas experiências de trabalho não apenas no passado, mas também no presente. Embora a vida urbana tenha atenuado essa sensação, ela não desapareceu completamente. Isso ocorre porque o termo *escrava*, mesmo após a abolição formal da escravidão no Brasil, continua a ser uma maneira de expressar vivências e de expor a continuidade das condições de *exploração* e subjugação que elas enfrentaram, e que ainda enfrentam.

Embora o termo não se aplique mais juridicamente, ele carrega um peso simbólico, histórico e emocional profundo. Ao empregá-lo, essas mulheres descrevem não apenas a falta de direitos e a *exploração* extrema, mas também a desvalorização de seu trabalho e a ausência de alguma liberdade em suas funções cotidianas. O uso da palavra *escrava* revela como, apesar das mudanças legais, as dinâmicas de opressão e precariedade ainda persistem em suas vidas, refletindo a perpetuação de desigualdades que atravessam gerações.

Essa linguagem reflete uma relação de poder e controle que se manifesta em um trabalho não remunerado ou mal remunerado, na ausência de folgas e na *exploração* contínua. Além disso, desde a infância essas mulheres enfrentaram os assédios por parte

dos patrões, desvalorização e desumanização, sendo afetadas pela antinegritude, sexismo e classismo. Assim, mesmo que sejam juridicamente livres, muitas interlocutoras sublinhavam narrativamente que continuavam presas a condições que, em alguns contextos, se assemelham à escravidão⁶⁷.

Ao mesmo tempo, o Estado emprega novos mecanismos, como a categorização de "trabalho análogo à escravidão", para mascarar e suavizar a continuidade dessas condições de vida, sugerindo que o processo de *exploração* e desumanização teria sido interrompido ou atenuado. No entanto, como observamos com os fluxos internos e as narrativas familiares, as experiências entre passado e presente frequentemente se sobrepõem, embaçando a distinção entre o que foi e o que é. Essa continuidade é muitas vezes invisível, mas persiste sob novas formas, e não é simplesmente abolida.

Nesse contexto, o fluxo interno, apresenta-se também como um fenômeno que afeta profundamente essas mulheres e impacta suas famílias, assim como acaba perpetuando um *ciclo de sofrimento*. Não é por acaso que, como aponta Saidiya Hartman (2021, p. 16), a definição mais universal de "escrava" é a de "estrangeira". Ela é descrita como aquela que é "arrancada da família e da comunidade, exilada de seu próprio país, desonrada e violentada", refletindo com precisão a condição de forasteira. Essa "escrava" é uma pária perpétua.

Por isso, ao analisarmos o contexto brasileiro, não é exagero afirmar que uma parte significativa da população negra ainda vive em um fluxo interno constante [basta ir a qualquer rodovia interestadual e ouvir as histórias dessas famílias]. Elas seguem sendo tratadas ora como estrangeiras; ora como problema à ser gerenciado nas periferias, centros urbanos e contextos rurais; ora como mão de obra barata; ora como inimiga interna pelas elites.

Consequentemente, esse fluxo interno é um testemunho de uma população que, apesar das adversidades estruturadas, busca incessantemente lugares onde construir formas de vida dignas e bonitas. Esses fluxos não são meramente individuais; são

⁶⁷ Em 2023, o Brasil registrou mais de 3.400 denúncias de trabalho análogo à escravidão, o maior número desde a criação do Disque Denúncia, em 2011. De acordo com dados do Observatório de Erradicação do Trabalho Escravo e do Tráfico de Pessoas, entre 1995 e 2023, mais de 63 mil trabalhadores foram resgatados de condições de trabalho escravo no país.

coletivos [familiares] e intergeracionais, construindo redes de apoio e solidariedade ao longo do tempo. No entanto, esse fluxo é frequentemente acompanhado por um sentimento de estranhamento em relação ao próprio país, uma vez que a sociedade muitas vezes nega a elas a plena cidadania e os direitos que dela decorrem.

Assim, a rodoviária, estradas, rodovias, casas, ruas, famílias, tornam-se um microcosmo, onde cada *ir, voltar, ficar*, carrega consigo as esperanças, os desafios e as histórias de vida de uma população que, em fluxo, mantém as aspirações de um futuro mais justo. Essa realidade aponta para a necessidade urgente de um reconhecimento das injustiças históricas e contemporâneas enfrentadas pela população negra no Brasil, bem como para a construção de políticas que promovam a inclusão e a equidade em todos os âmbitos da sociedade, incluindo nas possibilidades dessas famílias de continuar em fluxo de forma digna e fazendo família.

Os quilombos (Nascimento, 2021; Bispo dos Santos, 2023), além de serem um modelo de resistência e vida, nos oferecem inspiração e esperança de que outras realidades-sonhos ainda podem ser imaginados e concretizados pela população negra no Brasil. Eles nos lembram que, mesmo em um contexto de opressão, a criação de espaços de liberdade, autonomia e dignidade não é apenas possível, mas também desejado, abrindo caminhos para novas possibilidades de vida e de organização social.





CAPÍTULO QUATRO

MULHERES NEGRAS E O MUNDO: FAMÍLIAS *ESPALHADAS* ENTRE CASAS, MUNICÍPIOS E ESTADOS

Sim, meu coração é muito pequeno.

Só agora vejo que nele não cabem os homens.

Os homens estão cá fora, estão na rua.

A rua é enorme. Maior, muito maior do que eu esperava.

Mas também a rua não cabe todos os homens.

A rua é menor que o mundo.

O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.

Carlos Drummond de Andrade (2022)

Voltando a Honorata de Tal

Em 1900⁶⁸, um processo criminal foi aberto na cidade de Feira de Santana, na Bahia, para investigar um caso envolvendo uma jovem chamada Honorata. Ela não tinha sobrenome registrado e era conhecida apenas como “Honorata de tal”. Era filha de uma “Maria de tal” e de um homem identificado apenas como “Pereira”. Honorata era natural de Mundo Novo e no processo não constava sua idade exata, mas sabia-se que seus pais já haviam falecido: seu pai em Mundo Novo e sua mãe em Feira de Santana. Mundo Novo, nesse contexto, já era um lugar conhecido pela produção de farinha, feijão e pela criação de gado.

No documento do inquérito havia também outras informações importantes sobre Honorata: ela “andava emigrante devido à seca que flagelou o estado” da Bahia,

⁶⁸ É importante destacar que os dados desta história foram extraídos da notável tese de Mayara Plácido Silva (2017), intitulada “Revolução sem sangue” na “decantada pátria de Lucas” – Experiências de trabalhadores/as negros/as e migrantes no Pós-abolição. Feira de Santana (1890-1930). Meu objetivo aqui é reinterpretar e remontar essa história com base nos dados apresentados por Silva, para ilustrar como, ao longo deste capítulo, passado e presente muitas vezes se entrelaçam e caminham juntos.

não sabia ler nem escrever e trabalhava como doméstica. Além disso, era descrita como “de cor parda” e de “compleição fraquíssima”.

Como doméstica, Honorata trabalhava na casa de Lydia Victoria de Macedo, uma mulher de 37 anos casada com Francisco Macedo, um comerciante e proprietário com vasto patrimônio em Feira de Santana e em Mundo Novo, cidade natal de Honorata. Lydia surge no processo criminal enquanto acusada, sendo responsabilizada por agredir Honorata, com registros de queimaduras e espancamentos.

Nos processos judiciais, a presença das testemunhas é fundamental para esclarecer os fatos. As testemunhas do processo envolvendo Honorata viviam nas proximidades da Rua Direita, onde também ficava a casa de Lydia, e relataram ter ouvido gritos e pedidos de socorro vindos de sua residência com frequência. A proximidade com o local dos acontecimentos deveria conferir peso a seus depoimentos, pois reflete um convívio próximo e constante com a situação, reforçando a veracidade e a importância de seus testemunhos para o processo.

Dentre as testemunhas, tínhamos o Joaquim José de Magalhães Costa, 46 anos, negociante e vizinho de Lydia. Ele foi informado por um empregado de que uma criança estava sendo espancada. Num ato, creio eu, de curiosidade e preocupação (como bom vizinho), colocou uma escada no muro e viu a jovem Honorata amarrada a um poste, sendo agredida repetidamente por Dona Lydia Victoria e seus filhos.

Ademais, Joaquim José de Magalhães Costa não era a única testemunha que aparecia no processo. Uma delas disse que “viu a criança nua amarrada a um poste”; afirmou que “ouvio falatório, xingamentos e pancadas e, prestando atenção, ouviu a voz da senhora do senhor Francisco Macedo perguntando se ainda estava viva, ao que seus filhos responderam que ‘o diabo ainda não tinha morrido’”. Pelo exposto, essa última testemunha havia compreendido que a criança estava extenuada e “sem conseguir se levantar”. Uma terceira testemunha, Saturnino Machado, relatou que, ao entrar em seu quintal para pegar um cavalo, encontrou a menina apanhando e toda ensanguentada.

As testemunhas, sem hesitação, identificaram a responsável pelo espancamento de Honorata: Dona Lydia Victoria, sua patroa. Pertencente a uma família de grande prestígio social, como os Macedo, Dona Lydia contou com a defesa de Agnello Ribeiro

de Macedo, um advogado que, não por acaso (e raramente há acasos nessas relações), aparentava ter algum grau de parentesco com a família.

Além dos envolvidos, das testemunhas e do advogado, o tempo também é um aspecto relevante para sabermos como os processos caminharam. Se na primeira instância Dona Lydia tinha sido considerada culpada, ao fim do processo a mesma foi absolvida. De um lado, as testemunhas foram convocadas para novos depoimentos. Do outro, Honorata foi submetida a um exame de sanidade.

E essa história ganha mais camadas, pois no inventário de Dona Lydia foi possível identificar que a família Macedo já mantinha relações com a família de Honorata na cidade de Mundo Novo. E, embora o processo afirmasse que as agressões sofridas por Honorata ocorreram quando ela tinha por volta de sete anos, ele também pode indicar que ela teria nascido por volta de 1893. Embora apenas apostas possam ser feitas nesse sentido, há a possibilidade de que a família de Honorata tenha sido escravizada por Francisco de Macedo ou que tenha atuado como rendeira ou agregada. Isso porque a família Macedo havia participado ativamente do comércio de escravizados na região de Feira de Santana.

O processo também mencionou a forte seca que atingiu a região entre 1899 e 1900, o que motivou o fluxo da família de Honorata de Mundo Novo para Feira de Santana. E como vimos até aqui, quando uma família caminha, muita coisa pode ocorrer, pois o caminho raramente é linear. Honorata foi a única sobrevivente desse fluxo e, em Feira de Santana, passou a trabalhar como doméstica na residência dos antigos patrões de seus pais, os Macedo.

Respondeu⁶⁹ chamar-se Honorata e que não sabe de sua idade, natural de Mundo Novo, e ser filha de (?) Pereira e Maria de tal, ambos falecidos, sendo seu pai em Mundo Novo, e sua mãe nesta cidade, que anda emigrante pela seca que flagelou este Estado, não sabe ler nem escrever, doméstica.

Respondeu que (vive) em casa de Senhor Francisco Macedo.

⁶⁹ Essa é a íntegra do depoimento de Honorata que está presente na tese de Mayara Plácido Silva (2017), intitulada "Revolução sem sangue" na "decantada pátria de Lucas" – Experiências de trabalhadores(as) negros(as) e migrantes no Pós-abolição. Feira de Santana (1890-1930).

Respondeu que se ocupara em varrer casa, ariar facas, limpar quintal.

Respondeu que passara dias sem comer.

Respondeu que não comia, porque não lhe davam.

Respondeu que dormia no quintal ao relento, apenas de baixo de um estendedor de roupa, sem cobertura nenhuma.

Respondeu que não era bem tratada, e que toda hora e a todo instante era castigada pela Senhora do Senhor Chico Macedo, que lhe dava, com pau, chicote, peia de cavalo e tição em brasas e palmatória.

Respondeu que era acordada de baixo de pancadas.

Respondeu que as feridas dos braços e dos beiços foram feitos pela Senhora do Senhor Chico Macedo, com tição de fogo, e que os ferimentos nas palmas das mãos e dos dedos foram feitos por bolas dados por palmatória e que os outros ferimentos das pernas, nas costas e nas coxas foram feitos por chicote e peias de cavalo.

Respondeu que uma vez o Senhor Agnello, que tem loja perto da casa ouvindo seus gritos e procurando protege-la, foi descomposto pela Senhora do Senhor Chico Macedo.

A primeira vez que li sobre a história de Honorata, condensada em um processo pós-abolição no Brasil, percebi imediatamente que estava diante de fragmentos que iam além da violência, da escravidão e da família. Eles falavam de fluxo, trabalho doméstico, mulheres negras, Estado e relações de poder. Esses registros não apenas revelavam como poderia ser uma trajetória vivida nesse contexto, mas também evidenciavam que o fim oficial do regime escravista não veio acompanhado de medidas de inclusão social ou econômica para a população negra. Mais do que isso, deixavam explícito que a abolição de um sistema não significa, automaticamente, a transformação das relações sociais.

Isso porque os fragmentos da história de Honorata se entrelaçam com as narrativas que ouvi ao longo do trabalho de campo, e acredito que isso ocorre não apenas por revelar as relações vivenciadas por essas mulheres negras no passado, mas também por oferecer pistas sobre como compreender, a partir desse contexto, as estratégias e esforços contínuos que elas empregaram, em um cenário pós-abolição, para construir, sustentar e criar uma vida em família. E o fluxo, dentro desses termos, se torna um agente central desses esforços. Este capítulo, portanto, se propõe a refletir

justamente sobre as diferentes estratégias que mulheres negras lançam mão para fazer-família.

Como ficou evidente a partir do que foi exposto até aqui, o período pós-abolição consolidou uma estrutura social baseada na *exploração* da mão de obra, caracterizada por baixos salários, condições insalubres e a ausência de direitos trabalhistas. Embora nominalmente "livre", esse novo sistema preservou práticas opressivas e mecanismos de controle social que restringiam a mobilidade econômica e social dos trabalhadores negros e pobres, aprofundando as desigualdades raciais e econômicas no Brasil.

Como vimos, mesmo após a abolição, práticas violentas e hierarquias raciais profundamente arraigadas socialmente continuavam a ser exercidas por famílias/oligarquias locais, em relação às pessoas negras, indígenas, quilombolas, ribeirinhas e afins. O caso de Honorata expõe a vulnerabilidade dos ex-escravizados e seus descendentes que, mesmo em liberdade, frequentemente não tinham acesso pleno aos direitos civis. A absolvição de Lydia, mesmo diante de várias testemunhas, reflete a cumplicidade institucional e as limitações do sistema jurídico da época [e do atual], moldado pelos interesses das elites.

Por isso, a escolha de iniciar este capítulo com a história de Honorata não é por acaso. Sua trajetória serve como fio condutor para mediar a complexa relação mantida por essas famílias entre a *origem* e *mundo*, mostrando como os fluxos de pessoas e coisas estão intrinsecamente ligados às dinâmicas familiares, de poder e aos fluxos internos. Outro aspecto relevante da história de Honorata está relacionado ao contexto familiar: o deslocamento de uma família fugindo da seca, uma realidade que não se limitava à sua experiência pessoal, mas era compartilhada por milhares de famílias negras naquele período, em busca de *sobrevivência*. Como vimos, muitas dessas famílias enfrentaram jornadas extenuantes, nas quais o fluxo representava não apenas o movimento, mas o confronto com situações-limite. Algumas perderam a vida no caminho, enquanto outras, como Honorata, foram expostas a formas extremas de violência.

A trajetória de Honorata, no entanto, não se encerra com seu processo criminal ou nesse capítulo. Ela se prolonga em muitas outras famílias que, mesmo diante das

condições adversas de deslocamento, permaneceram em fluxo ao longo de gerações. Como veremos, essas famílias optam por fazer-família em fluxo. Embora esse movimento, impulsionado pela seca ou pela necessidade de trabalho, tenha evidenciado a precariedade e frequentemente resultasse em servidão ou em trabalhos exploratórios e violentos, ele também revela a decisão e a agência dessas famílias em continuar seu caminho pelo Brasil, desafiando as adversidades estruturais que lhes foram apresentadas e mantendo-se em movimento.

E esse é o objetivo do presente capítulo: apresentar a trajetória das famílias negras que decidem/tiveram que seguir o caminho do *mundo* e como nesse movimento [entre casas, municípios e estados] elas fazem pessoas e famílias. Dentro dessa “gramática do fluxo interno”, apresentada no capítulo anterior, o *mundo* emerge como uma categoria central, conectada profundamente a de *origem*. O *mundo* não é apenas o espaço para onde se vai, mas uma resposta às condições vividas na *origem* e das vidas que lá devem ser mantidas, gestadas e *criadas*. Essa relação entre *origem* e *mundo* se entrelaça em uma rede de significados, estratégias e decisões, onde o *ir para o mundo* é motivado não só por *necessidades*, mas também pela esperança constante de que *ir para o mundo* é a melhor resposta para *mudar a vida* [em família].

Explorar aqui “o que é o mundo” para essas famílias implica reconhecer que a *origem*, o *mundo* e o próprio fluxo podem ser entendidos como parte do que chamo aqui de um “território do parentesco”. O “território do parentesco” é um conceito que se configura como uma rede dinâmica de relações, marcada pelo fluxo contínuo de pessoas, afetos, coisas e compromissos. Nesse território, a *origem* e o *mundo* não são pontos fixos, mas uma construção em movimento, moldada pela experiência compartilhada entre familiares ao longo do tempo e dos locais.

Pensar o mundo dessas famílias através do “território do parentesco” significa entender que pertencimento e identidade não estão exclusivamente vinculados à permanência em um lugar específico, mas à circulação e à manutenção dos laços que estruturam a vida social. Esse conceito permite deslocar a análise das dicotomias clássicas, como “quem fica” e “quem vai”, para focar nos ritmos e nos momentos em que as conexões são ativadas, tensionadas ou ressignificadas. Assim, o *mundo* deixa de ser apenas um espaço físico e se torna um cenário de interações e negociações

constantes, onde pessoas e famílias, como Honorata e tantas outras, recriam continuamente os significados do viver, do partir e do permanecer. Argumenta-se, ainda, que o *mundo* configura-se como um campo de intenções e desejos, orientado (em certa medida) por fantasias. Importa destacar que, neste contexto, o termo "fantasia" não remete à idealização ingênua, mas sim à projeção subjetiva sustentada por ideais. Trata-se, portanto, de uma construção imaginativa que, embora envolva riscos e incertezas, revela-se como uma possibilidade mais desejável do que a simples *volta para a origem*.

Se, como afirma Angela Davis (2017)⁷⁰, quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, este capítulo se propõe a levar essa ideia ao seu ápice, explorando as profundas transformações [sempre coletivas] que esses movimentos, a partir dos fluxos internos, geram.



A *ida* para o *mundo* da ponte

⁷⁰ Palestra realizada na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Disponível:https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0&feature=emb_logo

Olhar para o fluxo interno como fenômeno relevante para pensar a sociedade brasileira é entendê-lo como um movimento multidimensional, vivido a partir de lugares vistos como possíveis destinos. Quando um lugar é percebido como "possível", ele se transforma em um "lugar praticado" (Certeau, 1998), ou seja, um espaço que ganha relevância nas histórias e memórias familiares. E, como veremos, esse lugar pode ser a casa, um bairro, um município, um estado ou um parente.

Na minha família materna, sempre pensei que minha tia Itamar tivesse sido a primeira a *ir* para São Paulo; ela mesma se intitulava como a *primeira ponte*. Com o tempo, percebi que, de fato, ela havia sido essa *primeira ponte*, mas para a sua geração e para as seguintes. Antes dela, havia outro parente-ponte: o tio Edgar, que foi para São Paulo por volta dos anos 1940 e, por muito tempo, foi lembrado como aquele que *não voltou*.

Esse *não voltar* ou *sumir*, está inserido em uma dinâmica que envolve práticas específicas relacionadas aos parentes que partem para o *mundo*. Entre os fatores que podem contribuir para essa *não volta à origem*, destacam-se possibilidades como ter falecido, estar encarcerado, formado uma nova família ou, simplesmente, escolhido *não voltar*. Essas trajetórias, especialmente entre os homens, revelam-se mais frequentes, como veremos. Já as mulheres tendem a manter seus vínculos familiares ao longo do fluxo, mesmo quando passam anos, ou até décadas, sem se *reunirem*. Ao aprofundar minha pesquisa, descobri que o tio Edgar *voltou* para Canto do Buriti, mas apenas na velhice. Em seus mais de 40 anos em São Paulo, ele casou duas vezes, teve cinco filhos, mas ninguém *voltou* com ele. Edgar *voltou só para a origem*. Entretanto, mesmo aprofundando a pesquisa, nunca ficou explícito o que foi a vida de tio Edgar no *mundo*, o que havia feito *lá* e o que o motivou a *voltar*.

Na narrativa familiar, a *volta* de um parente era considerada mais importante do que as experiências não ditas e vividas no *mundo*, pois a ausência de *notícias* sobre o destino de um parente deixava uma lacuna inquietante na memória coletiva da família. Essa ausência se tornava uma história inacabada, carregada de incertezas, e era frequentemente (re)contada como um alerta, para que não se repetisse para aqueles que almejavam *ir* para o *mundo* ou que no *mundo* já estavam.

Um parente que *desaparece no mundo sem dar notícias* é visto não apenas como alguém com uma história pessoal inacabada, mas também como uma ausência que deixa incompleta a narrativa da própria família. Isso ocorre porque as histórias familiares não são construídas como relatos individuais isolados, mas como tramas coletivas, em que cada membro contribui para tecer a memória e a identidade do grupo. Assim, a lacuna deixada por um parente que *não voltou* afeta não apenas a compreensão sobre ele, mas também a capacidade da família em se manter ao longo do tempo *reunida*.

Esse processo de *ir para o mundo da ponte* – seja de tio Edgar ou tia Itamar – revela como um lugar se torna "possível" quando existe no imaginário da família, abrindo horizontes de experiência para a família nesses lugares. Essa ideia de "lugar imaginado" segue alguns caminhos: primeiro, alguém na família percorre esse lugar, tornando-o uma referência; segundo, essa referência permanece viva nas histórias e memórias compartilhadas, estabelecendo a ideia de que é possível *ir*; por fim, esse *ir* torna-se parte do imaginário familiar, habitando-o de diferentes formas ao longo de gerações e redefinindo o que é possível para as gerações futuras.

Os lugares imaginados desempenham um papel essencial na compreensão da experiência humana, pois permitem acessar dimensões invisíveis da vida cotidiana e das formas pelas quais as pessoas constroem suas histórias. Longe de serem meras abstrações, esses espaços são fundamentais para a produção de conhecimento, já que a etnografia não apenas observa e documenta, mas também participaativamente da criação teórica. Assim, nenhuma investigação etnográfica pode alcançar profundidade sem recorrer à imaginação histórica (Comaroff & Comaroff, 1992), tanto a daqueles que vivenciam os acontecimentos quanto a daqueles que os narram. Afinal, imaginar lugares é também um modo de produzir realidades e ampliar as possibilidades de compreensão do passado e do presente.

Tia Itamar, contou que quando criança, na década de 1950/1960 lembrava de uma figura central para Canto do Buriti, Dona Nanu. Essa última, era a dona dos *pau de arara* que as pessoas *iam e ficavam semanas e semanas pra chegar em São Paulo...* Aí depois ela [Dona Nanu] tinha ônibus, só que os ônibus dela parece que era um ônibus só. Aí tinha o pessoal que ia pra São Paulo, aí quando eles iam pra São Paulo era muito

interessante, e fazia aquela romaria de gente pra ver o ônibus dela sair, pra se despedir, pra chorar.

Concomitantemente, a volta à origem acompanhava outro movimento, pois quando alguém *chegava tinha uma romaria de gente pra receber os seus que vinham chegando de São Paulo, né. Aí chegava soltando fogos, sabe? Era aquela... Né? Soltando fogos que era pra dizer que tava chegando, de São Paulo. E era muito divertido, porque às vezes, muitas vezes a gente não tinha nada a ver com o peixe, nós não tínhamos nada a ver com aquilo, mas às vezes a gente até ia pro ponto do ônibus, pra perto do ônibus, pra ver quem tava chegando, com aquelas malas cheias, de tudo, né.* E aquelas malas cheias de tudo realmente cabiam o mundo. E, poucos anos depois de ver essas cenas ainda criança, tia Itamar também *foi* para São Paulo.

Dentro dessa perspectiva, toda *ida* tem suas motivações. No caso de tia Itamar, havia rumores na cidade de que ela não era mais virgem, e isso, naquele contexto, de acordo com sua narrativa, parecia deixá-la com o caminho da prostituição como única alternativa. Em meio ao *sofrimento* e isolamento causados por esses boatos, soube que uma família de Canto do Buriti estava procurando uma *menina* para *levar* para São Paulo. Com 17 anos, Itamar decidiu *ir* com essa senhora, que a *levou* para trabalhar como empregada doméstica em uma casa em Santo André (SP), onde moravam sete pessoas – casais e mulheres solteiras que trabalhavam no comércio local. Lá, Itamar cuidava de todas as tarefas domésticas: lavava, passava, cozinhava, limpava e ainda levava marmitas para o trabalho dos patrões.

A ida da tia Itamar para São Paulo marca o início de *um outro tempo*, evidenciando como cada geração em fluxo carrega consigo experiências e desafios moldados pelo contexto histórico específico de sua *ida* para o *mundo*. Esses desafios incluem a forma de comunicação com a *origem* — por cartas, telefonemas ou outros meios —, o tipo de transporte disponível — do pau de arara aos ônibus — e a presença ou ausência de familiares no destino. Tia Itamar enfatiza que a experiência de *ir* é profundamente diferente quando não há um parente aguardando no local de chegada, o que intensifica ou atenua a sensação de incerteza, medo e solidão.

Enquanto minha mãe e minhas tias foram para São Paulo já contando com a presença de uma parente, a própria tia Itamar foi *sem ter um parente lá*. Ter alguém da família esperando por você impacta a experiência de fluxo: o sofrimento da *ida*, sempre presente nas narrativas, é amenizado pela certeza de *ter com quem contar lá*. Sem um parente, a *ida* se torna uma situação em que, se as coisas não saírem conforme o esperado, não há *a casa de um parente pra ir*. Sem um familiar à espera, no entanto, a jornada se transforma em *uma questão de acertar ou acertar* – um compromisso maior com o próprio sucesso no novo lugar. E esse sucesso em um novo lugar, sendo uma jovem negra, pobre, sem parentes e analfabeta, se convertia facilmente em *aprender tudo praticamente na marra, né, aprender aquela coisa da sobrevivência, né, da sobrevivência*. Nessa primeira casa para a qual Itamar foi *levada*, ela ficou dos 17 aos 21 anos.

Aos 21 anos, quando suas patroas decidiram *voltar* para o Piauí, Itamar escolheu *ficar* em São Paulo. Consegiu um novo emprego em uma *casa de família*, onde permaneceu por 9 anos. Depois passou 8 anos em outra residência e, finalmente, 16 anos na última, antes de *voltar* para Canto do Buriti. Foram, ao todo, 37 anos em São Paulo, sempre de casa em casa. Se, por um lado, as casas dos parentes representam pontos de referência no *mundo* e nas narrativas familiares, as *casas de família* também cumpriam esse papel.

Sobre a distinção entre "casa de parente" e "casa de família", é relevante notar que ambas operam como espaços de produção de subjetividades de mulheres negras. No entanto, enquanto a casa de "família", frequentemente associada ao trabalho doméstico, reproduz dinâmicas de humilhação e constrangimento marcadas por raça, gênero e classe, a casa de parente, embora não isenta de tensões, pode configurar-se como um espaço de subjetivação atravessado por formas de acolhimento, cuidado, amor e suporte, revelando outros modos de existência e resistência.

É importante destacar que, durante todas essas décadas de trabalho doméstico, Itamar nunca teve carteira assinada e complementava a renda vendendo lingeries, além de ter trabalhado como cozinheira em restaurantes. Ela *foi levada* para São Paulo em 1974, durante um período de fluxo em massa na década de 1970, quando a cidade era vista como um símbolo de crescimento e oportunidades, impulsionada pela intensa

industrialização. No entanto, para Itamar, essa promessa de prosperidade, amplamente difundida nas narrativas oficiais da época, foi materializada em um conjunto habitacional, mais especificamente em um apartamento que ela conseguiu comprar com as economias de toda sua vida de trabalho.

Tia Itamar conta que nunca havia pensado em *ir* para São Paulo porque *lá eu não tenho parente, então eu vou pra onde?* O cálculo sobre para onde *ir* passa pela presença de parentes *lá*, pois um parente não é apenas uma pessoa, mas também um "onde". No contexto de sua adolescência na década de 1960 na *origem*, devido a condenação social local e julgamento moral que recaia sobre sua suposta não virgindade (um importante marcador de gênero), Itamar percebeu que a *ida*, mesmo sem ter uma casa de parente à espera, era sua única saída para escapar do *sofrimento*.

Em um mês de julho, período marcado pelas idas e vindas de pessoas e coisas entre o *mundo* e a *origem*, chegou um carro. Nele, estava uma senhora que, após avaliar as habilidades de Itamar durante um mês em sua casa, nas tarefas de limpar, cozinhar e passar, tomou a decisão: *Eu vou lhe levar*. Como Itamar relembra: *Foi assim que nós fomos para São Paulo. E assim começou minha ida para São Paulo*. É interessante notar que, ao narrar sua partida, ela primeiro utiliza o "nós" e, só depois, o "eu", evidenciando como sua ida não foi apenas um movimento individual, mas algo que envolveu e impactou o destino dos seus parentes. Sua ida não só redesenhou sua própria trajetória, mas também transformou os caminhos de sua família, reafirmando o caráter coletivo de suas experiências de fluxo (sejam nas memórias ao narrar sobre as romarias à rodoviária na *origem*, de Dona Nanu e seus transportes, ou ainda nos nós antes dos eus).

A *ida* de Itamar para São Paulo mostra como o fluxo interno pode ser uma estratégia de *sobrevivência* para muitas famílias negras e uma tecnologia ativa de vida para a mudança. E essa movimentação representa não apenas uma saída do contexto de *sofrimento* na *origem*, mas também a busca por *melhorias de vida*. No entanto, a experiência em São Paulo revela os desafios e *sofrimentos* enfrentados quando não há uma rede de apoio familiar no *mundo*. Além disso, a trajetória de Itamar é profundamente influenciada por exclusões atreladas ao gênero, classe e raça, que moldavam e ainda moldam as normas sociais.

A ideia de "lugar praticado" (1998), como proposta por Certeau, pode ser ampliada neste contexto, pois a história de Itamar revela como o fluxo é percebido, vivido e lembrado dentro das dinâmicas familiares⁷¹. Nesse processo, as casas de parentes e patroas assumem papéis distintos, mas igualmente significativos, na construção de sua geografia social e na narrativa dessas mulheres. As casas dos parentes tornam-se símbolos da *origem*, ancorando sua identidade familiar, enquanto as casas das patroas, no *mundo*, marcam o espaço do trabalho, da adaptação e da reinvenção. Juntas, essas experiências criam uma cartografia social que conecta *origem*, *mundo*, casas, trabalhos e memória.

E são nas memórias que a ida para o *mundo* é ancorada, ligada à trajetória no trabalho doméstico (no caso de Itamar iniciada aos 6 anos) e à dependência de outras atividades, como a venda de lingeries, o famoso "bico". Esses aspectos também revelam como as precariedades enfrentadas por mulheres negras e pobres em movimento criam tessituras específicas que interseccionam seus corpos em deslocamento, especialmente em um mercado de trabalho marcado pela *exploração* e pela ausência de direitos trabalhistas.

As *romarias* de despedidas e chegadas, narradas de memórias dos anos 1950 nesse contexto, destacam o papel das comunidades e das redes sociais no fluxo. Esses encontros não apenas marcam os movimentos individuais, mas reforçam o fluxo como fenômeno compartilhado coletivamente, entrelaçando memória comunitária, familiar e social em cada *ir* e *voltar*. Não por acaso, tia Itamar acabou *voltando* para Canto do Buriti, seja atendendo ao chamado de Dinda, seja para reconectar-se com os seus [parentes] que estavam na *origem* ou para *ali* ser enterrada. Além disso, seu fluxo não se encerrou, já que o mesmo é sempre uma possibilidade enquanto uma pessoa estiver viva...

⁷¹ Nesse contexto, é comum recordar o que os parentes ofereceram para viabilizar o fluxo. No caso de Itamar, sua irmã Anita contribuiu com um vestido de chita e um par de calçados. Vale destacar que as coisas (comidas, passagem, dinheiro, roupa, calçados, mala) possuem um papel essencial na concretização do fluxo, não apenas como recursos materiais, mas também como símbolos de apoio e relação familiar. Esse aspecto, no entanto, será aprofundado no próximo capítulo.

O mundo depois da ponte

A ponte pode ser entendida como uma construção que estabelece comunicação entre dois pontos separados por um curso de água ou uma depressão no terreno. Além disso, pode ser vista como uma estrutura que conecta duas partes homogêneas, ou até mesmo ser uma pessoa, como disse tia Itamar. A *origem*, após a ida da *ponte-pessoa*, se transforma. E essa transformação é significativa, pois abre a possibilidade para que outros parentes, em especial, e também *conhecidos*, realizem o mesmo trajeto que a *ponte-pessoa* sinalizou ser possível. Assim, a *ponte* altera a configuração familiar, transformando o que para ela era uma situação de *acertar ou acertar* em um caminho menos *sofrido* para os próximos parentes, aventando a possibilidade de um caminho para essas tentativas de vida no *mundo*.

O conceito de *pessoa-ponte* evidencia que os fluxos não são apenas individuais, mas parte de redes de relações que redefinem trajetórias familiares. Mais do que um agente do seu próprio fluxo, a *pessoa-ponte* assume um papel estruturante dentro do grupo de parentesco, transformando não apenas seu próprio destino, mas também o da família e da comunidade. Seu deslocamento envolve um reposicionamento social, acumulando expectativas, responsabilidades, obrigações e a função de mediadora entre os que ficam e os que partem.

Aquele que parte primeiro dentro de uma geração familiar não apenas desbrava um novo lugar, mas traça um caminho que se torna referência para os que virão depois. Esse pioneirismo não rompe com a *origem*, mas a transforma, alterando as configurações familiares e ampliando as possibilidades de fluxo para os que seguem seus passos. Assim, o fluxo não pode ser visto como apenas uma resposta a condições materiais adversas, mas um processo relacional profundo, no qual trajetórias individuais se entrelaçam à memória, ao cuidado e à reprodução social da família.

A constituição da *pessoa-ponte* está inserida em um complexo sistema de “fazer família”, no qual o fluxo é sustentado por uma rede dinâmica de trocas. Esse sistema envolve não apenas a circulação de bens materiais, dinheiro e informações, mas também afetos e fofocas. Mais do que uma simples rede de apoio, a *pessoa-ponte* trata-se de um projeto coletivo que garante a continuidade do fluxo, possibilitando a

circulação do capital migratório (Laurent, 2018) e fortalecendo as conexões entre a família e o *mundo*.

Como ponderado no capítulo anterior, o irmão ou irmã mais velha ganha preponderância ao ser elencado como o que enfrentou os piores momentos no núcleo familiar, o que enfrentou os piores trabalhos por mais tempo e o que também cuidou dos irmãos mais novos. Nesse contexto, não surpreende que, considerando sua posição dentro do grupo de parentesco e as condições de vida na *origem*, o filho/filha mais velho tenha também uma predileção familiar em *ir* para o *mundo*. Por isso, Tia Alaíde foi selecionada pela família, dentro de sua geração, para *ir* para São Paulo. No entanto, ao contrário de tia Itamar, ela já contava com a referência de uma parente que estava naquele contexto, o que fez sua experiência diferente. Ela não era a *ponte*, mas seguia o caminho desenhado pela *pessoa-ponte no mundo*, tia Itamar.

Onze anos após a chegada de Itamar a São Paulo, minha tia Alaíde também foi *mandada*, graças a um emprego que Itamar conseguiu para ela. Embora Alaíde já tivesse uma parente na cidade como referência, ela foi direto para a casa de sua patroa, Dona Olga. Foi por meio de Dona Margarete, patroa de Itamar, que Alaíde conseguiu o trabalho na casa de Dona Olga, mãe de Dona Margarete, onde permaneceu por 25 anos.

Em 1986, Analice, aos 17 anos, *foi* para São Paulo. Quem a *levou* foi Dona Zefa, *conhecida* da minha avó Anita. A neta de Dona Zefa, que trabalhava como doméstica em Pinheiros, bairro nobre de São Paulo, *voltou* a Canto do Buriti para se casar. Com isso, Dona Zefa *levou* Analice até São Paulo para que ela ocupasse a posição de sua neta na casa de Dona Bia, sua futura patroa.

Dois anos depois, em 1988, Analice *voltou* para Canto do Buriti para *passar* férias. Durante essa *visita*, minha avó pediu que Analice *levasse* tia Rai, então com 17 anos, para São Paulo. Quando chegaram em São Paulo, Rai foi trabalhar como doméstica na casa de Dona Bia. O plano era que Analice se transferisse da casa de Dona Bia, para a casa de Márcia, nora de Dona Bia.

O processo de ida dessas mulheres também envolvia pessoas-chave e de *confiança*, como uma *conhecida* da família ou um parente já estabelecido na cidade. O deslocamento não ocorria de forma isolada; pelo contrário, eram as redes de apoio e as

conexões familiares que facilitavam a chegada e a integração dessas jovens nos novos ambientes urbanos. É importante destacar que, embora ainda fossem consideradas menores de idade segundo a legislação da época, essas jovens já desempenhavam atividades domésticas muito antes de *ir* para São Paulo, como discutido no capítulo anterior.

Esse movimento, em muitos aspectos, era uma ação coordenada por mulheres, de mulheres e para outras mulheres, criando uma rede de fluxo e trabalho. São as próprias mulheres, como tias e *conhecidas* da família, que *levam* as jovens e as inserem no ambiente doméstico de outras mulheres, as “donas das casas”, “casas de famílias” e “patroas”. Essas patroas, por sua vez, moravam em bairros de classe alta de São Paulo, como Pinheiros, o que evidencia a transição das jovens de um contexto de trabalho familiar em casas locais ou no campo para um ambiente mais urbanizado. Nesse processo, era necessário, então, *aprender os costumes de São Paulo*.

Dona Olga, uma das patroas mencionadas, era conhecida entre elas como “A Portuguesa”. Seu marido, segundo as lembranças de minha mãe e das minhas tias, falava mais o português de Portugal do que o português brasileiro, sublinhando a presença de diferentes estruturas da *origem* dentro do espaço doméstico daquelas casas. Esse detalhe ressalta as nuances culturais que permeavam o cotidiano e influenciavam as dinâmicas de trabalho e convivência, tornando ainda mais complexa a experiência dessas jovens ao ingressarem nessas *casas de família*.

E dentro dessa experiência de fluxo elas relatam que *o mais difícil acho que foi superar e ficar aqui [São Paulo] mesmo. Nossa, eu chorava todo dia pra ir embora*. O choro nessa chegada, a vontade de *ir* embora, a saudade dos pais, da casa e da *origem* marca a narrativa de chegada. E mesmo diante desse cenário, elas *ficaram* e com o passar do tempo se *acostumaram*. Afinal, *voltar para fazer o que?* A *origem* era lembrada como um lugar que, embora fosse desejado como destino após *ir* para o *mundo*, também estava marcado pelas lembranças de que uma possível *volta* fosse também um retorno às mesmas condições de *exploração* que existiam *lá*.

O que elas evidenciam é que o processo de *exploração* não é uniforme nem homogêneo, mas atravessado por gradações e diferenças que refletem as nuances das

relações sociais. Há patroas que exercem maior empatia e oferecem *ajudas*, enquanto outras perpetuam dinâmicas mais severas e opressivas. O trabalho doméstico, por sua vez, varia em termos de retorno financeiro e condições de exercício: alguns permitem acesso a *melhorias* concretas na qualidade de vida [sempre tomando como comparação o que se viveu na *origem*], como alimentação mais digna, descanso adequado, vestimenta apropriada e até a possibilidade de lazer na cidade; outros, no entanto, representam esforços que não produzem resultados significativos, aprisionando trabalhadoras em *ciclos* de precariedade. Assim, o "lugar" a que o trabalho pode levar está intrinsecamente vinculado à estrutura relacional e às condições oferecidas, revelando que nem todo trabalho sustenta ou promove uma *vida melhor*.

Ao mesmo tempo, é preciso voltar a lente para a *origem* e perceber que muitas dessas meninas não quiseram *ir*, mas tiveram que *ir*. *Foi ela, mãe, quem mandou*. Rai narrava que não queria de jeito nenhum ter saído de casa, assim como Analice. Essa última, versa com mágoa essa passagem: *Meu pai nunca. Ele nunca falou você vai, você tem que não ir, nunca. Sempre foi ela [mãe]. Só ia e pronto. Ela dizia tem que ir e pronto. Arruma as coisas e vai*. E essa mágoa perdura muitas vezes ao longo de décadas. Essa obrigatoriedade dessas meninas que foram *levadas* ou *mandadas* passa pelas decisões tomadas pelo grupo de parentesco e essas mesmas decisões familiares são usadas no futuro para pensar essa *ida*. Exemplo disso é que Analice afirma que *hoje talvez o preço que ela [sua mãe, Anita] paga é ninguém [filhos] querer ir mais, voltar pra lá [Canto do Buriti]*.

Entretanto, ao perguntar à minha avó Anita sobre ela *mandar* suas filhas para São Paulo e questioná-la sobre o processo, ela me respondeu com certo fogo nos olhos, afirmando que *elas tinham que ir, não tinha nada pra elas lá [Canto do Buriti]*, só o *cabo da enxada*. E ela também faz uma outra ressalva, a de que elas não foram sozinhas ou desamparadas, elas já tinham Itamar na cidade. Afirmado por fim que o contexto de ida de Itamar era *pior* que o de suas filhas, colocando esse processo de fluxo em uma escala de idas em melhores condições do que outras.

E a enxada e seu cabo, como sabemos nesse contexto, é aquilo que é, o trabalho árduo de sol em sol na *terra dos outros*. *Trabalho muito para retorno pouco*. E, nisso, minha avó Anita afirmava que *mandar as meninas* para o *mundo* era um caminho para

uma outra realidade do que a que estava dada, onde alguma *melhoria é melhor do que nenhuma* [por menor que fosse].

Entretanto, nada disso impede as mágoas que vão sendo criadas ao longo dessas vidas que se entrelaçam em meio aquelas que tiveram que *ir* e aquelas que tiveram que *mandar*. A análise dos cursos de vida dessas mulheres revela que, mesmo diante das mágoas acumuladas, pode chegar o momento em que, dadas as circunstâncias, você se veja no papel de quem precisa tomar a decisão de *mandar* alguém, mesmo não almejando essa posição, pois ela faz parte do processo de fazer-família em fluxo.

Ao mesmo tempo, como pondera e propõe Andréa Lobo (2024), as redes de cuidado entre mulheres não devem ser interpretadas apenas como respostas à feminização da pobreza, mas como parte de um “nexo de cultivo”, onde diferentes camadas de afeto e cuidado se entrelaçam. As configurações familiares centradas em mulheres, frequentemente vistas por olhares normativos como instáveis ou incompletas, são, na verdade, complexas redes de solidariedade e apoio mútuo.

Lobo argumenta que a centralidade das mulheres nessas famílias não decorre simplesmente da ausência masculina, mas da importância das redes femininas na manutenção dos laços familiares, no cuidado intergeracional e no suporte emocional e material. A partir de etnografias em Cabo Verde, ela mostra como essas redes, embora essenciais, são frequentemente invisibilizadas por análises externas que enfatizam a falta e a desestruturação dessas famílias. No entanto, longe de serem apenas meras estratégias de *sobrevivência*, as redes femininas asseguram o bem-estar de crianças e idosos, ao mesmo tempo que fomentam a formação de outras mulheres, promovendo reciprocidade, autossuficiência e construção de identidade. É preciso desafiar as perspectivas convencionais sobre famílias matrifocais e propor uma abordagem que reconheça e valorize os laços femininos em si como estruturas fundamentais de cuidado e pertencimento.

Por isso, o conceito de *ponte-pessoa* é fundamental para entender não apenas aquela que serve como *ponte*, mas também aquelas que seguem o caminho por ela traçado. Esse conceito revela como os parentes depois da *ponte* vão consolidando uma conexão entre diferentes lugares (*origem* e o *mundo*). A primeira mulher a *ir*, no caso

Itamar, em sua geração, assume o papel de guia, garantindo às demais mulheres da família uma recepção e uma introdução [o *acostumar*] ao novo lugar, seja no trabalho, na cidade, nos transportes, com a saudade ou na alimentação.

Ao mesmo tempo, a posição do irmão/irmã mais velho ganha relevância neste contexto, não apenas como alguém que *vai para o mundo*, mas como o membro da família que carrega a responsabilidade de abrir caminho para os parentes mais novos. Ou seja, há um papel hierárquico dado geracionalmente dentro da estrutura familiar, em que os primogênitos são postos à frente no fluxo.

É por isso que o fluxo dessas mulheres e famílias não ocorre de maneira isolada, mas sim através de redes femininas arraigadas no parentesco e em relações de *confiança* e *consideração* com *conhecidas*, que facilitam o fluxo. Mulheres como tias e *conhecidas* da família organizam e intermedian o processo de *ida* para o trabalho, inserindo essas jovens no ambiente doméstico de outras mulheres, as patroas, as “donas das casas”. E é importante ponderar a relação entre essas duas famílias - as que precisam dessas *meninas* e as que *mandam/levam* essas *meninas*. É a partir da rede de relações (também de parentesco, amizade e confiança) que as patroas conseguem trazer essas *meninas* para o *mundo*. Não por acaso, as mulheres da minha família trabalhavam nas casas de três mulheres que faziam (seja por consanguinidade ou por aliança) parte da mesma família - Dona Bia, Dona Márcia e Dona Olga.

Esse processo evidencia a capacidade das elites locais de articular e mobilizar redes sociais para recrutar, deslocar e trazer essas jovens para os ambientes urbanos, inserindo-as em posições voltadas à execução de trabalhos domésticos. Essa dinâmica reflete não apenas a permanência de estruturas desiguais de poder e privilégio, mas também evidencia a maneira como essas elites utilizam suas influências para perpetuar relações de dependência e *exploração* de trabalho através do fluxo interno.

Essas jovens ao lidarem com a mudança de um contexto familiar rural para um ambiente urbano, lidam com as figuras das “donas das casas” estabelecidas em bairros de elite como Pinheiros. São as donas que desempenham o papel de transmitir também o *costume de São Paulo* a essas mulheres. Esse conjunto de costumes abrange desde as preferências alimentares e os padrões específicos de limpeza doméstica até as normas

de comportamento consideradas adequadas nesse contexto. Trata-se de um processo de ensino que vai além das tarefas práticas, envolvendo também o *costume* com uma moralidade que reflete os valores e expectativas dessas elites urbanas, reforçando relações de hierarquia e controle. Não é por acaso que a dificuldade em se *acostumar* com a comida de São Paulo é sempre tão lembrada nesse contexto de adaptação para essas mulheres.

Ao mesmo tempo, essa chegada em São Paulo revela um conflito emocional entre a vontade de *voltar à origem* e a resignação de permanecer no novo lugar. As jovens frequentemente enfrentam a saudade e a resistência em permanecer, mas *voltar*, embora desejado, é desestimulado ao longo do tempo pela percepção de que a *origem* permanece associada às condições desfavoráveis de vida. Essa dualidade se traduz em uma visão pragmática: o lugar de *origem*, embora querido, representa um contexto de trabalho árduo e de poucas perspectivas de renda.

Ir, por outro lado, também é frequentemente marcado pela imposição de figuras de autoridade familiar, como os pais, sobre os filhos. Essa escolha de quem *vai* e com quem, revestida de legitimidade dentro da estrutura familiar, leva muitas jovens a irem para o *mundo* contra a própria vontade. Nas narrativas, Analice, por exemplo, expressa mágoa por ter sido forçada a deixar sua família, sentimento compartilhado por sua irmã Rai. Esses relatos destacam como as decisões familiares assumem um papel central na definição das trajetórias dessas jovens, muitas vezes desconsiderando seu consentimento pleno e reforçando dinâmicas [atreladas ao parentesco] de poder que moldam suas vidas.

Se, por um lado, os pais podem encarar a ida como uma saída estratégica para escapar da dura realidade e das condições de vida impostas na *origem*, para eles, a *origem* é também simbolizada pelo "cabo da enxada" – um objeto que representa o trabalho árduo e sem retorno significativo. A ida para a cidade é vista como uma chance de alcançar um futuro com *melhorias*, ainda que mínimas.

Esse olhar reforça a ideia de que o fluxo interno é percebido ao mesmo tempo como uma *necessidade* e uma estratégia familiar, mais do que uma escolha individual. Trata-se de um processo que, ao longo das gerações, (re)configura a realidade das

pessoas e de suas famílias, transformando não apenas as relações familiares, mas também as dinâmicas sociais que mantém o fluxo interno. O fluxo redefine os significados de *origem, mundo* e de futuro, criando um espaço de negociação contínua e expectativa depois da ponte.

Além de ser uma estratégia familiar de *sobrevivência*, o fluxo interno pode ser interpretado como um projeto político de transformação. Ao se movimentarem, essas famílias não apenas enfrentam as condições impostas, mas também reconstruem suas trajetórias, desafiando hierarquias e redefinindo os lugares de possibilidades de vida. Dessa forma, o fluxo não é apenas reativo, mas uma ação deliberada que expressa agência e *luta* frente a um contexto de desigualdade estrutural.

“Mas aí eu tive sorte, porque quando cheguei lá [São Paulo], no domingo em que fui encontrar a Alaíde, descobri que a casa da Dona Bia, onde eu ia ficar, era na Rua Tamanás, um bairro nobre de Pinheiros. Era só descer direto, virar, e já estava no serviço da Alaíde. Fomos praticamente para o mesmo bairro. Eu só precisava descer dez ou quinze minutinhos caminhando. Só que era mais prático ela vir e ficar. Tanto que, no fim de semana... A Dona Olga era super gente boa; o marido dela era meio esquisito, um vê chato, não sei. A Dona Olga era ótima, me recebia super bem, mas eu ia lá pouquíssimas vezes. Por exemplo, no sábado, depois do serviço, a Alaíde terminava e vinha para a casa da Dona Bia. Porque na casa da Dona Bia tinha um espaço no fundo, para as empregadas. Ali no quarto tinha duas camas, banheiro, televisão, tudo. Então, ela vinha e a gente ficava ali. Saía para a rua, voltava, comprava revista, ia ao cinema, ao shopping, entendeu? Então, ela vinha mais. Quando ela terminava, eu dizia: ‘Não, vem!’. Isso quando não íamos para Itamar, porque era muito longe. Para ir para Itamar era longe demais, para voltar. Tanto que, quando tinha que ir para lá [Itamar], eu preferia voltar no domingo, em vez de voltar na segunda. Porque ela morava em Mauá. Em Mauá, nós tínhamos que sair às quatro e pouco da manhã para estar às 7:00 em Pinheiros. E o trem era um inferno. Então, eu já preferia, quando ia lá no domingo à tarde, dizer: ‘Vamos embora’. Aí, nós chegávamos no domingo à noite”. Analice, Julho de 2023, Taguatinga (DF).

Do mundo para a origem

Depois de chegar em São Paulo, alojar-se na casa de uma patroa para prestar serviços domésticos e acostumar-se ao novo contexto — aprender a andar de ônibus pela cidade, cozinar as *comidas de São Paulo* e adaptar-se ao trabalho doméstico exigido — a *origem* não é deixada de lado, muito pelo contrário. A todo momento, o olhar se volta para quem *ficou lá*. Itamar, por exemplo, é lembrada por suas sobrinhas (Analice, Alaide e Rai) como aquela que *vinha de São Paulo para Canto do Buriti e sempre trazia presentes*. Entre esses itens, havia brinquedos, calçados e roupas. Décadas depois, as sobrinhas de Itamar também *voltavam à origem, saindo de São Paulo* nas férias, geralmente em junho/julho/dezembro, *levando* esses mesmos itens para quem *ficou na origem*.

Quando não podiam *ir* para a *origem*, recorriam a *mandar* coisas por meio de quem estivesse *indo*. Nessa dinâmica de fluxo interno, o ato de *mandar/levar* não se limitava ao deslocamento de pessoas, mas incluía também o envio de dinheiro, comida, roupas, itens domésticos e até mesmo recursos ou apoio para a construção de casas na *origem*. *Levar/mandar* implica carregar consigo pessoas ou coisas durante o deslocamento, ou contar com o uso de um intermediário, como um parente, *conhecido* ou vizinho, para garantir que os itens cheguem às mãos dos familiares. Esse movimento pode ocorrer tanto no sentido da *origem* para o *mundo* quanto do *mundo* para a *origem*. Espera-se então que quando um parente não possa *levar*, ele *mande*.

É possível considerar a operacionalização dessa lógica quando observamos que a casa de Anita que está *lá* [Canto do Buriti] *foi construída com portas e janelas pagas por mim, e os tijolos também fui eu que comprei; aquele monte de tijolos daquela casa fui eu que comprei*, como sinalizou tia Rai. Nesse sistema, foi a patroa de Rai, Dona Bia, quem conseguiu contato com o depósito em Canto do Buriti e comprou os materiais de construção que a mãe e o pai dela estavam precisando para finalizar a casa de alvenaria, para que pudessem se mudar o mais rápido possível. Rai, por sua vez, foi pagando as parcelas da compra dos materiais de construção para Dona Bia. Como ela afirmou, tudo isso foi *feito de São Paulo, trabalhando lá*.

Essas relações se materializavam em cada canto da casa de Anita na *origem*. A geladeira, por exemplo, foi fruto de uma vaquinha organizada por suas três filhas que viviam no *mundo* (São Paulo, Goiás e Distrito Federal) e *mandaram* entregar diretamente para ela. As roupas de cama guardadas eram presentes *levados* e *mandados* pelas minhas tias quando vieram de São Paulo para *visitar* minha avó na *origem*. Já o rádio estragado do meu falecido avô, um presente da tia Rai durante uma de suas *férias na origem*, permanece na casa, ocupando um lugar de destaque entre os objetos que nunca saíram dali. A casa, assim, se torna uma materialização concreta das relações de parentesco que se operacionalizam entre a *origem* e o *mundo*. E é preciso pontuar que essa casa nesses termos só é possível justamente por essa família estar *espalhada*.

Além de materiais para a construção de casas, rádio, roupas de cama, geladeiras, e outros presentes, as relações familiares também se expressavam em gestos simbólicos através desses presentes, como a cesta de café da manhã que Conceição, esposa do tio Carlindo, em Canto do Buriti, recebeu de suas netas em São Paulo no Dia das Mães de 2019. Essa troca de coisas reforça um ponto crucial: a possibilidade de *ajudar* a família na *origem* é frequentemente lembrada como uma razão fundamental para *ficar* em São Paulo.

Ou seja, os que *ficam na origem* também são cruciais para a manutenção das justificativas daquelas que devem *ficar no mundo*. Por exemplo, quando tia Alaíde considerou *voltar* para Canto do Buriti, tia Itamar a aconselhou: *Não, mulher, com o tempo você vai se acostumar; você sabe que lá [Canto do Buriti] não tem recurso. Aqui você tem recurso, você pode mandar dinheiro para os seus pais.* Esse desejo de *levar/mandar/ajudar* é uma motivação central, que sustenta a decisão de *ficar* e suportar os desafios do fluxo.

Diferentemente do contexto atual, onde a comunicação entre *origem* e *mundo* se dá pelo WhatsApp, outras redes sociais e o uso constante do celular para manter *contato* [falaremos mais sobre isso no próximo capítulo], nas décadas de 1970, 80 e 90, a carta e o orelhão cumpriam a função de *mandar notícias* para a *origem* daqueles que estavam caminhando no *mundo*. *Mandar notícias, dar sinal de vida, manter contato*, é também uma maneira de não ficar *solto no mundo*, relembrando aos parentes na *origem*

sua localização. E quando *voltar* era difícil por causa dos custos da passagem, alimentação ou ausência de férias no mês desejado para *voltar* ou *passar um tempo*, a carta também *levava* dinheiro para a família [hoje essa função se dá por diferentes transferências bancárias como o pix].

Há a narrativa de que nos anos 1980 o Correios passou a não mais aceitar o envio de dinheiro nas cartas, mas, mesmo assim, elas continuavam *mandando*, já que não havia outro meio disponível para a remessa. Em uma de suas férias em Canto do Buriti nos anos 1990, tia Rai afirmou que ao “*voltar para São Paulo, eu saí de casa e não tinha o que comer. Tinha um feijão, tinha pouquíssima coisa, tinha pouquíssima coisa, e quando eu cheguei, eu falei para Dona Bia [começa a chorar e soluçar]. E Dona Bia disse: 'Rai, então eu vou adiantar um pouco do seu salário, você quer mandar para eles?' Eu disse, 'Claro que quero!'* Então mandei dentro da carta, dentro da carta. Porque eu falei, ‘*Dona Bia, lá não ficou nada, lá não ficou quase nada, e se não chegar logo vai faltar'.* Daí ela adiantou um pouco do meu salário do mês e eu mandei dentro de uma carta.”

Como podemos perceber até aqui, embora essas mulheres tenham ido e *ficado no mundo*, o vínculo com a *origem* permanece central em suas narrativas. Isso sugere que esse fluxo interno não implica em um rompimento com a *origem*, mas como bem lembrou Itamar, ocorre a criação de uma *ponte* entre os dois lugares. Exemplo disso é o fato de que *mandar/levar* presentes e *ajudar* na construção da casa da família na *origem*, é processo ativo e dura uma vida toda. A *origem*-família não é abandonada, mas é mantida, inserida e se constitui como parte central no processo de fazer-fluxo. E, como pontuei, ela só pode ser assim mantida por causa do *espalhamento da família*.

Essas mulheres exercem o papel de quem *manda/leva*, sustentando parentes na *origem*, através de remessas de dinheiro, itens de consumo e materiais de construção. Isso indica um modelo de reciprocidade. Ao enviar coisas como brinquedos, roupas e alimentos, essas mulheres também reforçam a presença de São Paulo no cotidiano dos familiares que *ficaram*. Esses itens materializam o esforço da família de sustentar o fluxo e a própria família, a partir da trajetória dessas mulheres.

Há que se destacar como a rede de apoio se *espalha* para além da família, envolvendo, por exemplo, uma patroa que adianta o salário ou que compra o material

de construção na *origem*, para que uma mulher no *mundo* possa *ajudar* a família. Ou ainda algum vizinho/*conhecido* que possa *levar* algo para essas mulheres. Esse cenário sugere a formação de redes de apoio que se estendem para além do círculo familiar e nas estratégias bem-sucedidas dessas mulheres de fazer boas relações [dentro e fora da família] ao longo do tempo.

E não é por acaso que Dona Bia é lembrada por elas constantemente em ter sido *como uma mãe*. A figura da mãe é assim posta pois, como elas afirmam, foi essa senhora Portuguesa a responsável por lhes inserir *na vida em São Paulo*. Além disso, elas compararam Dona Bia com outras patroas que tiveram na *origem* e também com aquelas que suas *conhecidas* tinham em São Paulo, muitas delas lembradas como figuras *terríveis*. Nesse contraste, Dona Bia é lembrada por se distanciar dessa imagem de alguém que *explora* e se aproximar de uma figura que não apenas proporciona trabalho, mas também oferecia aprendizados sobre a cidade e incentivava constantemente que elas continuassem seus estudos, mesmo que fosse à noite, após o trabalho, como foi o caso de tia Rai (que veio a ser a primeira da família a ir para uma faculdade e ter o nível superior).

Segundo elas, *passamos mais tempo com Dona Olga, Dona Bia, do que com nossa mãe mesmo*. Essa afirmação revela a complexidade da relação entre patroa e empregada, que, embora seja essencialmente uma relação de trabalho, também pode carregar elementos de apoio frente a hierarquização tão marcada nas relações sociais no Brasil (DaMatta, 2020). Ao mesmo tempo, essa dinâmica reflete uma hierarquia bem definida: enquanto o trabalho de Rai atende às necessidades da patroa, esta, por sua vez, se mostra disposta a oferecer *ajuda* em situações críticas - como a *fome* de seus pais na *origem*. Assim, a partir desse contexto urbano também se amplia o sistema de troca de suporte e apoio que antes não existia para essas mulheres, marcando um novo tipo de possibilidade de suporte [para si e para suas famílias na *origem* e no *mundo*]. Onde as patroas viram figuras complexas que podem *explorar*, mas que também pode ser aquela que *me ajudou a largar meu marido e ir pra São Paulo*.

A adaptação ao trabalho doméstico em São Paulo e o *se acostumar* com as práticas locais são atravessadas por sentimentos de *sofrimento, estranheza, saudade, vontade de voltar*, que marcam o processo de transformar o *ir* em *ficar*. Esse processo é

também solidificado pelo “sistema de precarização da vida” que já estava presente na *origem*, bem como pelas responsabilidades de *mandar ou levar ajuda* para a família. Essas condições tornam a *volta pra origem* difícil ou, em muitos casos, indesejável.

A necessidade de adaptação e o esforço para se *acostumar* são impulsionados pelo objetivo de garantir a reprodução familiar. A fala de Rai, ao destacar a importância de *mandar* dinheiro para os pais, reflete não apenas seu papel como *filha*, mas também mostra como essa permanência em São Paulo é vivida como um misto de oportunidade e dever familiar, consolidando a relação entre fluxo e as relações de parentesco.

As mulheres nesse contexto não se limitam a oferecer suporte financeiro para a família na *origem*; elas desempenham um papel central que vai além da dimensão econômica e afetiva. Quando analisamos o fluxo interno sob a perspectiva das dinâmicas de gênero, emergem responsabilidades que se desdobram em duas ordens complementares e, por vezes, sobrepostas: o sustento financeiro da família [na *origem* e no *mundo*] que vem através do trabalho doméstico e a obrigação com o cuidado familiar [na *origem* e no *mundo*] que vem através do trabalho do cuidado.

Esse duplo encargo revela como o trabalho dessas mulheres é simultaneamente material e afetivo. Esse cuidado se manifesta tanto em práticas cotidianas, como a gestão da vida familiar à distância por redes sociais, quanto no envio de recursos financeiros, que se tornam um elo indispensável entre *origem* e *mundo*. Assim, elas operam como pessoas-ponte que precisam aguentar São Paulo para *ajudar* a família, assim como aguentaram a vida na *origem* para *ajudar a família*. O gênero, nessa dinâmica de fluxo interno, explica também porque é mais difícil que as *filhas-mulher* fiquem *soltas no mundo*, diferentemente dos *filhos-homens* [como veremos mais abaixo]

No fluxo interno, não são apenas objetos e recursos materiais que transitam entre diferentes contextos: as próprias pessoas, desde a infância até a velhice, também fazem parte desse movimento. Esse trânsito revela como o *ir, voltar, ficar, levar, passar um tempo e mandar* tornam-se parte constitutiva da vida dessas famílias. O capítulo anterior, ao narrar parte da história de Miguel, aponta para a recorrência dessa circulação ao longo da vida das pessoas. Ao relatar a *ida* de sua mãe para o *mundo*, o

seu *passar um tempo na origem* e o *ficar* sempre indefinido, evidencia-se como esses fluxos atravessam e moldam os cursos de vida das pessoas.

As jovens entre 14 e 17 anos, por exemplo, são frequentemente *levadas* para São Paulo em busca de *melhorias* e com o passar do tempo e uma vez inseridas no contexto urbano e de trabalho, é comum que quando se tornam mães, *mandem* seus filhos de *volta à origem*, onde parentes próximos, como avós, assumem o cuidado das crianças. Essa dinâmica não apenas alivia a sobrecarga sobre os pais que buscam *melhorias de vida*, mas também pode, caso seja bem-sucedida, resultar em uma *melhoria* das condições de vida para toda a família, incluindo aqueles que *ficam na origem* ou que para lá foram *mandados*.

Esse movimento obedece a uma lógica própria, fundamentada em fatores como a segurança e a disciplina das crianças, a redução do peso das responsabilidades sobre os pais no espaço urbano, e a percepção de que o ambiente na *origem* pode oferecer maior estabilidade emocional e material. O fluxo reflete uma estratégia familiar complexa que busca equilibrar as demandas do presente com as possibilidades de um futuro melhor.

Além disso, crianças e adolescentes que começam a ser percebidos como "indisciplinados" por suas famílias, seja pelo envolvimento com o tráfico de drogas, conflitos no ambiente escolar, baixo desempenho escolar ou exposição à violência de gênero e racial, também são frequentemente enviados para a *origem*. Exemplo disso foi quando minha tia Regina, morando no Distrito Federal, mandou sua filha [com então 13 anos] para casa da minha avó em Canto do Buriti *por causa de ameaça de morte depois de envolvimento com um moleque que mexia com droga na vizinhança*.

O *vou mandar para passar um tempo lá* cumpre, assim, uma dupla função: por um lado, é uma tentativa de proteção, um afastamento estratégico dos perigos daquele contexto; por outro, age como um processo de disciplinamento. Estar na *origem* é visto como uma forma de recolocar o jovem nos "trilhos", garantindo uma vigilância mais próxima dos parentes e um distanciamento dos riscos associados ao ambiente urbano⁷².

⁷² É necessário matizar a violência nesse contexto. No passado narrativo das minhas interlocutoras, Canto do Buriti era percebida como um contraponto às "cidades grandes" no que se refere à violência urbana.

Conflitos podem surgir nesse processo, especialmente em situações delicadas, como uma gravidez não desejada. Quando uma jovem engravidada, por exemplo, pode surgir a necessidade de *mandar ela pro mundo*, mesmo contra sua vontade, devido à decisões familiares na *origem*.

Em 2021, uma interlocutora me contou uma história que ficou marcada em sua memória familiar. Era sobre uma mulher que estava *no mundo* e que havia *mandado* sua filha, ainda jovem, para morar com a avó em Canto do Buriti. Durante o período em que viveu com a avó, a menina engravidou. Diante disso, a avó, da *origem*, ligou para a filha que estava *no mundo* e foi direta: “Não quero mais ela aqui. Pode mandar buscar.” Minha interlocutora me contou esse episódio com um tom de dor antiga. Disse que a filha, a mulher que estava *no mundo*, nunca superou a mágoa de ter visto sua mãe rejeitar a neta em um momento tão delicado. A rejeição não era apenas da menina grávida, mas parecia ecoar também sobre ela mesma, como filha. Pois ela mesma, décadas antes, havia engravidado jovem — daquela filha que agora esperava um bebê — e também não havia sido aceita pela mãe. Era como se o gesto de rejeição se repetisse, intacto, atravessando gerações. Ao que parecia, tantos anos depois, a mãe não havia mudado nada.

Essa fala evidencia como essas decisões de *mandar/levar* podem ser ao mesmo tempo dolorosas e complexas, expondo as tensões entre o suporte familiar, as limitações impostas pela convivência cotidiana e as diferentes sensibilidades geracionais (Damásio, 2020) em jogo. Essas dinâmicas revelam os desafios de equilibrar expectativas e responsabilidades no seio das famílias *espalhadas* entre *origem* e *mundo*.

Esse fluxo de pessoas torna-se uma estratégia de cuidado e controle, operando como uma tática familiar de enfrentamento das adversidades da vida. Ela revela como a *origem* e seus parentes lá presentes são encarados como um espaço simbólico também de proteção e reordenamento. As famílias, ao acionarem essa prática, utilizam

A ideia de que as pessoas "dormiam de porta aberta" simbolizava um cotidiano marcado por maior sensação de segurança. Hoje, no entanto, essa percepção mudou: a cidade enfrenta um tipo de violência semelhante à dos centros urbanos, com o aumento do tráfico de drogas, do consumo de substâncias ilícitas e da frequência de assaltos a pedestres e residências. Esse fenômeno pode ser compreendido como um processo de interiorização da violência.

o fluxo como um recurso de reconstrução de trajetórias familiares em momentos críticos.

Quando uma pessoa é *mandada/levada do mundo para a origem*, surgem novos desafios e tensões. Entre eles está a sobrecarga que o cuidado dos netos pode impor aos avós, mesmo que esses jovens também possam contribuir como auxílio nas tarefas diárias. Esse período de *passar um tempo na origem* pode despertar diferentes desejos: para os avós, os pais e a própria criança/jovem, pode surgir a vontade de *ficar na origem* ou, em contraste, de *voltar para o mundo*. Essa dinâmica reflete as negociações constantes que são feitas entre responsabilidade, apoio, desejos, projetos, estratégias e cansaços, para que essas famílias se reproduzam ao longo do tempo.

Quem *ficou na origem*, mas *volta e vai*

Os arranjos em torno da vida daqueles que *ficam na origem* revelam uma multiplicidade de dinâmicas no contexto dos fluxos internos. Aqueles que *ficam* não estão necessariamente de forma fixa; frequentemente, realizam *visitas* a parentes, seja em cidades próximas dentro do mesmo estado ou até em outros estados, muitas vezes sob a lógica de *passar um tempo*. Esse movimento cria uma rede *espalhada* de conexões familiares, na qual os papéis de quem *fica* e de quem *foi* se entrelaçam continuamente.

É igualmente significativo observar como os filhos e outros parentes que se estabeleceram em centros urbanos como São Paulo e Brasília também recebem em suas casas aqueles que *ficaram na origem*. Essas *visitas* geralmente ocorrem em momentos específicos, como festas de fim de ano (Natal e Ano Novo), viagens para tratamentos de saúde em polos maiores como São Paulo, Brasília e Teresina, ou em ocasiões que demandam cuidado familiar, como o nascimento de netos ou adoecimento de parentes.

Esse cenário demonstra que *ficar na origem* não é um algo simples, mas um processo atravessado por arranjos variados e complexos. Além disso, o *espalhamento* da família está diretamente relacionado ao número de filhos que uma família tem: quanto mais filhos, maior a possibilidade de fluxos. Por outro lado, a ausência de filhos, uma trajetória familiar vista como exceção nesse contexto, tende a resultar em um *ficar* de caráter mais permanente. Essa dinâmica é bem ilustrada pela fala de tia Itamar, que

hoje vive em Canto do Buriti: *Se eu tivesse filhos, eu não estaria aqui [Canto do Buriti].* Sua reflexão aponta para a centralidade dos filhos como *pontes entre origem e mundo*, bem como para a singularidade de *ficar na origem* sem essas redes que são continuadas geracionalmente.

Um exemplo mais usual nesse contexto é Dolores [56 anos], mulher preta, agricultora familiar e vendedora de salgados em Canto do Buriti. Em 2019, ela me contou: *Vou para Brasília e, de lá, sigo para São Paulo, onde passo alguns dias.* Em ambas as cidades, Dolores tem filhas e as visita *para passear*. Ao mesmo tempo, ela explicou que, no ano seguinte [2020], *minha filha vem de São Paulo com o marido e o filho, em julho, e alugamos um lugar [com piscina] para passar o dia.* Assim, há um vai e vem constante, marcado por *visitas* às casas dos filhos que estão no *mundo*, se *acostumaram* e estabeleceram uma vida *lá*. Esse movimento ocorre entre as casas que os familiares estabeleceram em outros lugares no *mundo*, geralmente em áreas periféricas dos centros urbanos e muitas vezes em imóveis alugados nessas localidades.

Ter um parente-casa nesses lugares permite flexibilidade para atender às demandas que surgem nas famílias. Há ainda aqueles que, após anos no *mundo*, retornam à *origem* para *ficar*, mas mantêm o desejo de, em algum momento, *passar uns dias em Brasília e, talvez, ir a São Paulo*. Essa ideia de *sair um pouco* é comum também entre os aposentados. Esse processo pode ser visto no grupo “Viver na Melhor Idade”, formado por aposentados em Canto do Buriti (Damásio, 2022), que realizam atividades físicas promovidas pela prefeitura de segunda a sexta em uma escola local. Ao questionar uma senhora sobre as ausências e faltas de algumas pessoas nas atividades do grupo, ela respondeu: *Neste mês [junho], muita gente vai visitar os filhos, e muitos filhos também vêm, então o grupo fica menor.*

O *ficar* é sempre temporário, como é possível perceber no caso Dona Hercília, moradora de Canto do Buriti. Ela tem duas filhas, Maninha e Jaíra, que moram em Brasília (Ceilândia) e se revezam a cada três meses para cuidar da mãe, que, com o avanço da idade, optou por ficar em sua casa na *origem*. Antes, Dona Hercília costumava *visitar* as filhas em Brasília, mas essa dinâmica mudou. Agora, são as filhas que vão até Canto do Buriti para *passar um tempo* e prestar os cuidados necessários à mãe.

Além das *filhas-mulher*, Dona Hercília tem dois *filhos-homem*, que também vivem em Canto do Buriti. Ela tinha um terceiro filho que faleceu há alguns anos. Nos fundos da casa de Dona Hercília, reside também sua neta. Como comenta Analice, *sempre tem gente na casa dela*. Esse arranjo familiar é constante em torno de Dona Hercília, especialmente por meio da presença das *filhas-mulher* e nora, o que reflete uma feminização tanto do cuidado quanto dos fluxos para os cuidados necessários nesse fazer-família. Da mesma forma, as avós são chamadas para cuidar de netos recém-nascidos ou de filhos doentes no *mundo*. Ao passo que as *filhas-mulher* são acionadas para *voltar à origem* quando parentes precisam de cuidado com o avançar da idade. Como veremos mais abaixo, em alguns arranjos familiares as pessoas idosas também *vão pro mundo*, pois os filhos *não voltam mais*.

Ou seja, aqueles que ficam na *origem* também mobilizam os parentes que estão no *mundo* para que *voltem, passem um tempo ou visitem*, assim como os que estão no *mundo* incentivam que os parentes na *origem* considerem *sair, passar um tempo* e também *ficar no mundo*. Desse modo, há um movimento constante entre lugares, cada um exercendo uma força de atração mútua, como polos (inter)dependentes. Eles se influenciam reciprocamente, gerando um fluxo contínuo de interação e vínculo, assim como polos magnéticos ou elétricos que, apesar da distância, se atraem e se conectam inevitavelmente, criando uma dinâmica de (inter)dependência.

Esses laços estabelecem uma espécie de circuito afetivo, social, político e geográfico, no qual a *origem* e o *mundo* estão conectados e se alimentam mutuamente, gerando um movimento contínuo entre *ir* e *voltar*. Essa dinâmica ressoa com a ideia de que a família se faz em fluxo, sem que um lugar anule o outro e sem que a fixação territorial seja o modo de vida necessariamente desejado [como veremos no último capítulo da presente tese].

Ao discutir o movimento de *ir* e *voltar*, fica evidente também que não se trata apenas da feminização do cuidado, mas também da dinâmica *criada* entre mulheres através do fluxo para que a circulação seja bem-sucedida para que esse cuidado seja realizado — seja de casa em casa, como as noras que vão à casa das sogras cotidianamente; seja em deslocamentos interestaduais, como a avó que viaja para cuidar da filha recém-parida e do neto no *mundo*; seja nas visitas regulares das filhas,

que se revezam a cada três meses para ficar com a mãe na *origem*; ou ainda nas idas das mulheres idosas ao *mundo*, onde recebem o cuidado das *filhas-mulher*. Esse fluxo interno revela uma rede complexa de *ajuda* e cuidado, essencialmente feminina.

Como ressalta Andréa Lobo (2014), é fundamental questionar a ideia convencional de que o fluxo enfraquece os laços familiares. Em vez disso, ela propõe que o fluxo pode atuar como um elemento de continuidade e fortalecimento das relações familiares, desde que existam trocas materiais [tópico que exploraremos melhor no próximo capítulo] e um compromisso moral mútuo entre os que foram e os que permaneceram. Assim, o fluxo não deve ser visto como uma ruptura nos vínculos familiares; pelo contrário, pode fortalecerlos por meio de um intercâmbio contínuo de apoio e responsabilidades, criando novas formas de proximidade e solidariedade. Nesses casos, o fluxo não é apenas consequência de uma estrutura que coloca certas populações em movimento; o próprio fluxo constitui-se como estrutura, organizando relações, afetos e formas de vida.

Esse contexto evidencia como o fluxo torna possível uma responsabilidade compartilhada de cuidar feminina, fluida e que atravessa as gerações de uma mesma família. Esse fenômeno evidencia o que podemos chamar aqui de uma feminização dos fluxos para o cuidado. Nisso, não é apenas o trabalho de cuidar que recai sobre as mulheres, mas o movimento necessário para realizá-lo, muitas vezes em trajetos de longa distância, cruzando estados e reorganizando a própria ideia de casa. Se antes era Dona Hercília que *ia pro mundo e voltava pra origem*, hoje são suas filhas que realizam esse movimento, embora as casas de suas filhas estejam atualmente em Brasília. E digo atualmente porque essa referência de casa pode sempre mudar quando as demandas familiares e de cuidado mudam.

A vida na *origem* é também marcada por um processo de fluxo. Por mais que as pessoas passem uma vida inteira na *origem*, ela é marcada por *visitas/passar um tempo* constantes em outras cidades, na maioria das vezes na casa dos filhos e outros parentes que estão no *mundo*. Esse fluxo desafia a noção tradicional de permanência em um lugar, residência e moradia, sugerindo que a *origem* e o *mundo* coexistem em uma relação contínua e mutável.

Seguindo adiante, é possível perceber que essas pessoas estão em constante movimento ao longo de suas vidas. Não é possível analisar essa realidade social partindo da ideia de um sujeito fixo ou enraizado em um só lugar. Essa perspectiva pode gerar uma compreensão equivocada, especialmente quando nos limitamos a identificar apenas os momentos em que alguém "vai" ou "vem", como se o deslocamento fosse pontual e definitivo.

No contexto de fluxos internos, como o que analiso aqui, o processo etnográfico exige justamente o contrário: é preciso acompanhar os movimentos ao longo dos cursos de vida e reconhecer que é a partir dessa circulação que as pessoas se *espalham* e constroem suas formas de organização familiar. A mobilidade não é exceção, mas parte constitutiva da vida social do nosso país.

Uma das maneiras de avaliar as dinâmicas dessa rede familiar em fluxo é observar como, mesmo com os membros de uma mesma família vivendo em estados diferentes, as *visitas* entre eles atendem tanto às necessidades emocionais quanto práticas, como cuidados de saúde e apoio em momentos de celebração ou dificuldades. O caso de Dolores, por exemplo, ilustra como as famílias fazem a vida entre a *origem* e as cidades para onde os filhos foram, criando uma rede complexa de relações entre as famílias *espalhadas* e os diferentes lugares que fazem parte desse arranjo.

Esse movimento evidencia uma divisão de papéis de gênero nas responsabilidades familiares e no fluxo, e permite questionar como esse arranjo impacta as trajetórias das pessoas envolvidas. Ao mesmo tempo, como vimos nesse capítulo, o fluxo das meninas e moças para os grandes centros para trabalharem em casas abastadas, também são fluxos guiados pelas demandas desses grandes centros pelo trabalho do cuidado [em que essas mulheres negras e jovens são vistas como os mais disponíveis de *levar/mandar* para ocupar esse papel].

Com isso, percebe-se que a casa, assim como a *origem*, é um conceito dinâmico, passível de transformações ao longo do tempo. A casa de uma mãe é também a *origem*; a casa alugada, uma inserção no *mundo*; a compra de um imóvel, uma tentativa de permanência mais prolongada; e a venda dessa casa, uma possível *volta à origem*. Essa flexibilidade na relação entre casas e lugares indica que a casa é um símbolo relacional,

cuja existência está profundamente atrelada às redes de parentesco. A casa deve ser compreendida aqui como um lugar das práticas, agências e afetos cotidianas que constroem o parentesco, conforme os conceitos de "relatedness" e "configuração de casas" (Carsten, 2000, 2004; Marcelin, 1996). Dessa forma, a casa não se limita a ser um objeto de estudo para quem pesquisa o parentesco, mas se torna um elemento central para a análise da organização social e dos fluxos internos.

Por isso, a mobilidade entre pessoas aposentadas, como no grupo "Viver na Melhor Idade", revela que o envelhecimento não significa imobilidade nesses termos, quando se tem filhos pelo *mundo*. A divisão do cuidado entre os filho e filhas de Dona Hercília sugere que a responsabilidade é assumida de maneira desigual entre os gêneros, com as *filhas-mulher*, netas e também noras, assumindo o papel ativo de fluxo e cuidado direto. Esse aspecto abre espaço para discutir a desigualdade de gênero dentro das famílias e os impactos desse arranjo sobre a vida das mulheres para o fluxo. Os fluxos internos não apenas impactam as relações familiares, mas também transformam ao longo do tempo a dinâmica dessas famílias e de cuidado, pois a cuidadora tem, via de regra, sempre o mesmo gênero. Pois se é aventada a ideia de que cuidado é que mantém uma família, é possível qualificar que são essas mulheres em fluxo que estão fazendo família.

O fato de familiares *ficarem* em outras cidades e *voltarem* periodicamente (seja para o *mundo* ou para a *origem*) cria uma estrutura na qual o cuidado, a manutenção de vínculos familiares e a presença são mediadas por trajetórias femininas, indicando que o fluxo interno não enfraquece as relações familiares para essas mulheres, mas as (re)organiza e depende delas para que se mantenham ao longo do tempo. Como veremos no próximo capítulo, famílias *espalhadas* precisam se *reunir* e esse processo é feito por mulheres.

Dona Edna, uma senhora de mais de 70 anos e vizinha da minha avó Anita em Canto do Buriti, tem uma história marcada por dedicação e desafios familiares. Ela era a principal cuidadora de sua mãe de 88 anos, que vive em Canto do Buriti e sofre de Alzheimer. Em 2024, Dona Edna perdeu o marido de forma trágica: ele teve um infarto enquanto trabalhava na roça, sozinho, e sem conseguir pedir ajuda durante a noite,

acabou recebendo socorro apenas pela manhã. Com as complicações em sua saúde, acabou falecendo. Abalada pela perda, Dona Edna foi para São Paulo *passar um tempo* com sua filha, Nêga, em busca de amparo. Contudo, *voltou* à Canto do Buriti após alguns meses, dividindo novamente o cuidado da mãe idosa com sua irmã, que também vive na cidade. Apesar de *voltar*, Nêga continua insistindo para que Dona Edna *fique* em São Paulo, oferecendo-se para cuidar dela.

Voltando um pouco no tempo, em 2019 e ao conversar com Dona Edna, foi ela quem havia me dito que sua filha, a quem carinhosamente chama de Nêga, morava em São Paulo. *Ela [Nêga] disse que não volta mais. E eu disse: Nêga tu vai abandonar tua família e teus parentes por causa de São Paulo?* Quando colocamos em comparação 2019 e 2024, apenas 5 anos, a vida de Dona Edna passou por uma transformação que não estava em seus cálculos imediatos: o falecimento do seu marido. Se antes era ela quem perguntava se a filha iria *abandonar a família* por causa de São Paulo e insistia para que essa *voltasse* para Canto do Buriti, era ela agora quem escutava, pensava e ponderava a demanda de sua filha de *ir* para São Paulo não apenas para *passar um tempo*, mas para *ficar* com ela no *mundo*. Como vimos aqui, *ficar* é uma possibilidade (sempre) temporária ao longo de um curso de vida.

Os soltos no mundo



A partir de 2019, iniciei uma pesquisa mais profunda para entender o que significava dizer que uma pessoa estava *solta no mundo*. Essa expressão, à primeira vista, parecia indicar apenas uma forma de ausência ou afastamento, mas logo percebi que ela envolvia uma complexidade maior, apontando não só para os movimentos físicos e geográficos das pessoas, mas também para as conexões ou rupturas no âmbito das relações de parentesco.

No começo, essa categoria não estava contemplada no que chamei de “gramática do fluxo interno”, um conjunto de termos e significados associados aos fluxos internos em conexão com as redes familiares e suas dinâmicas de deslocamento. No entanto, ao longo da pesquisa, percebi que *solto no mundo* comunicava algo crucial sobre o fluxo dessas pessoas e sobre como essa mobilidade afetava sua relação com os laços familiares e as redes de apoio. A categoria revelou uma camada adicional de entendimento sobre o sentido de pertencimento e de controle familiar, mostrando-se um conceito rico e multifacetado que media o próprio fluxo.

A dificuldade em definir o que é estar *solto no mundo* ficou evidente quando questionei meus parentes e interlocutoras em Canto do Buriti. Para elas, essa expressão carregava significados complexos, quase sempre implícitos e difíceis de articular oralmente. Estar *solto no mundo* era exatamente estar *solto no mundo*. Essa dificuldade em definir *solto no mundo* provinha do fato de se tratar de uma categoria polissêmica, ou seja, uma expressão com múltiplos sentidos que variam conforme o contexto e as relações envolvidas. A partir de novas conversas em 2023 e 2024, pude perceber que *solto no mundo* envolve ao menos três dimensões principais.

A primeira era a relação da pessoa com o fluxo interno que ela fez. Estar *solto* pode implicar um afastamento físico prolongado, onde a pessoa, por ter se *saído*, se distanciado, é percebida como parte de um fluxo que a *levou* para fora do círculo familiar e comunitário. Esse afastamento cria uma lacuna nas interações habituais e pode levar a um rompimento gradual das relações, deixando a pessoa "fora do radar" familiar. E como vimos aqui e veremos mais adiante, esse radar é eficaz em localizar, *reunir* e manter os parentes por perto, mesmo em fluxo.

O segundo seria a diluição das relações de parentesco, onde o *estar solto* também significa, em muitos casos, estar desvinculado dos laços de parentesco que oferecem não só suporte emocional, mas também uma rede de cuidado e proteção. Esse afastamento pode ser visto tanto como uma escolha do indivíduo, quanto como uma situação imposta pelas circunstâncias, onde a pessoa acaba isolada de seu núcleo familiar e, portanto, das expectativas, tradições e obrigações que esse núcleo mantém.

O terceiro seria a dimensão moral que recai sobre a pessoa *solta*. Estar *solto* é estar sem as regulações diretas e normativas do parentesco, o que, na visão de muitos, pode ser interpretado como uma transgressão ou uma *perda de rumo*. A pessoa *solta* é frequentemente vista como alguém que saiu das expectativas de comportamento, seja por afastamento, seja por um estilo de vida que contraria os valores/normas da família e da comunidade de *origem*.

Essas três dimensões sugerem que, dentro da "gramática do fluxo interno", há um modo específico de povoar o *mundo* e estar em fluxo nele, que é permeado por conexões e o parentesco em seu sentido mais normativo. Essa gramática implica que os

movimentos das pessoas devem, de alguma forma, manter um *contato* com a *origem* e com a rede de parentesco, que se esforça para guiar, monitorar e resguardar esses fluxos.

Quando as relações de parentesco não são eficazes ou não são suficientes em exercer o poder de atração sobre um parente que se afasta, cria-se uma situação de “soltura” que é temida por todos. É o perigo maior do fluxo e que traz o receio de que um parente se torne *solto no mundo* e, portanto, inacessível ou desconectado. Assim, estar *solto no mundo* simboliza uma espécie de ruptura com a *origem* [em sua dimensão geográfica e de parentesco], como se a pessoa deixasse de estar, ao menos parcialmente, no espaço familiar.

Contudo, esse conceito de *soltura* é mais fluido do que parece. Mesmo que uma pessoa fique por longos anos sem retornar à *origem*, ou que não receba parentes no novo local onde reside, o simples ato de manter *contato* esporádico é suficiente para que ela não seja considerada *solta*. O envio de *notícias* e o *contato*, [feito por cartas, telefone, redes sociais e afins] sobre sua localização geográfica e o estado de saúde são sinais de continuidade e preservação de um vínculo básico de parentesco, que permite a família *saber que a pessoa está viva* e, em caso de emergência, pode ser acionada (e que ela também nesses mesmos casos pode acionar a família). Essa troca mínima é relevante para assegurar que a pessoa ainda está dentro das trocas familiares, ainda que de maneira tênue.

Nesse sentido, estar *solto no mundo* é um estado que expressa o grau de *contato* de uma pessoa com seus parentes e sua *origem*, definido não só pelo lugar em que ela se encontra, mas pela natureza e frequência das interações que ela mantém com sua rede de parentesco. Dessa forma, a expressão *solto no mundo* revela uma rica dimensão das relações de parentesco, marcada pela tentativa de sustentar e, ao mesmo tempo, de lidar com os desafios e as limitações colocadas pelo estar em fluxo.

Seria possível, em algumas situações, que aqueles que *ficam na origem*, dentro das redes familiares, percebam uma certa ingratidão por parte daqueles que se encontram *soltos no mundo*. A ideia de que quem se distancia fisicamente possa ser

visto como desleal ou até ingrato em relação aos laços familiares pode ser uma leitura pertinente nesse contexto.

Ao perguntar a uma interlocutora em Canto do Buriti, em 2019, o que significava estar *solto no mundo*, ela respondeu com firmeza: *é alguém que tá por aí, vai pra onde quer, faz o que quer, sem destino, sem nenhuma obrigação com ninguém*. Essa definição remetia a um caso emblemático na minha própria família, que incorporava perfeitamente essa ideia de *soltura*.

Meu tio Edgar, irmão de Rebinha e Dinda, partiu para São Paulo nos anos 1940 e, desde então, não havia *voltado à origem* e nem mantido *contato* com a família. Ele não enviava cartas e também não mandava *notícias* através de alguém que, por acaso, pudesse estar *voltando* para Canto do Buriti. Por anos, o silêncio sobre seu paradeiro gerou inúmeras especulações entre os parentes. Estaria ele morto? Preso? Teria ele decidido romper com a família, talvez por motivos pessoais, ou mesmo construído uma nova vida e família que agora mantinha como prioridades?

Quando Edgar finalmente *voltou* a Canto do Buriti, já estava próximo dos 50 ou 60 anos. Esse retorno marcou o fim de um hiato de quase trinta anos sem qualquer *notícia* sua. No entanto, os detalhes sobre o motivo de sua *soltura* ou a razão de seu retorno permanecem nebulosos nas narrativas familiares. Não se sabia ao certo o que o *levou a ficar solto* por tanto tempo, nem o que o motivou a *voltar*. Para a narrativa familiar, a questão que prevaleceu foi a de que Edgar havia *voltado*, e, mais importante, que ele estava vivo. Essa *volta* representou, de certa forma, o reatar do *contato* com a *origem* e um reencontro com as memórias familiares que ele deixou em Canto do Buriti.

Essa situação também revela algo crucial sobre as dinâmicas de gênero no contexto do *estar solto no mundo*. Para as mulheres, em especial, os homens são percebidos como os mais “propensos” a se tornarem *soltos*. Essa ideia vem da percepção de que os homens possuem mais liberdade para se afastar dos laços familiares e se distanciar da rede de parentesco que fornece proteção. Em contraste, as mulheres são elencadas como as que têm menos disposição, ou talvez menos permissão, para se aventurarem *soltas no mundo*. O papel delas nas redes de cuidado, fluxo e proteção dentro da família cria uma forma de ancoragem que as impede de

romper completamente com o núcleo familiar. Esse tipo de *soltura* parece ser, então, uma prática mais associada aos homens.

Minha pesquisa de campo, realizada entre 2019 e 2024, reflete essa percepção, pois, ao longo desses anos, não encontrei nenhuma narrativa sobre uma mulher que estivesse *solta no mundo*. Essa ausência é significativa e sugere que há uma diferença não apenas na maneira como homens e mulheres se relacionam com a família, mas também em como cada gênero é visto em relação ao fluxo. Isso indica que a noção de estar *solto no mundo* carrega uma carga de gênero, moldada por expectativas culturais que restringem as mulheres e, ao mesmo tempo, conferem aos homens uma margem maior para experimentar a vida sem as amarras familiares⁷³.

Assim, o caso de tio Edgar exemplifica não apenas a experiência individual de alguém que se *soltou* e depois *voltou*, mas também a maneira como o “estar solto” é condicionado por fatores sociais amplos. Os homens que vão e passam longos períodos sem *contato* são vistos como figuras que, mesmo distantes, não perdem o direito de *voltar*. Enquanto as mulheres tendem a manter uma conexão mais estreita com a família, mesmo quando estão distantes fisicamente. Exemplo disso é que Analice, mesmo passando 10 anos sem ver as irmãs e pais, fazer *visitas* ou *passar um tempo* em suas casas, sempre *mandava notícias* do mundo pelo orelhão. Eram *notícias* rápidas, mas sinalizaram que ela estava *ali*.

Em última análise, as histórias de Edgar e Analice ilustram a complexidade das relações entre *origem*, *mundo* e fluxo, revelando que *ficar solto no mundo* não se limita a um simples afastamento físico, mas pode ser interpretado como um estado de liberdade, ou mais precisamente, como uma condição de distanciamento das *obrigações* do parentesco. E, como sabemos, uma das características centrais do

⁷³ Em conversas com minha orientadora Andrea Lobo, aventamos a possibilidade de que o silêncio em torno das narrativas de mulheres “soltas no mundo” seja, por si só, um dado etnograficamente relevante. Esse não dito pode apontar para desdobramentos de gênero que envolvem não apenas a ausência de certos percursos femininos, mas a própria impossibilidade de imaginá-los ou nomeá-los nesses termos. Em vez de *soltas*, talvez essas mulheres fossem percebidas (ou perceptíveis) como *perdidas*, ainda que esse termo, em contexto, carregue outras conotações que não posso explorar adequadamente neste trabalho, por insuficiência de dados etnográficos sobre o fenômeno.

parentesco é justamente a criação de relações que impõem obrigações e direitos definidos.

No entanto, essa liberdade aparente de estar *solto no mundo* também pode expor uma pessoa à vulnerabilidade, uma vez que, ao se distanciar dessas *obrigações*, ela pode perder os suportes que o vínculo familiar oferece. Além disso, o conceito de estar *solto no mundo* pressupõe, de certa forma, que existem outros indivíduos mais "presos" aos laços de parentesco, evidenciando uma dinâmica de interdependência onde as redes de vínculos e responsabilidades familiares se desdobram de maneiras desiguais com base no gênero, com implicações tanto para a liberdade quanto para a segurança de cada um.

Considerações sobre os homens em fluxo

Antônio, um jovem negro de 19 anos, era conhecido da minha família em Canto do Buriti e frequentemente realizava pequenos trabalhos, como pedreiro, para tia Itamar e minha avó Anita. Ele era casado com Jussara, também uma jovem negra, de idade semelhante. Jussara trabalhava na cidade fazendo serviços domésticos, como passar roupa, lavar e cozinhar. O casal tinha uma filha pequena, de dois anos e morava de aluguel na cidade. Em 2019, observei como ambos eram vistos pela comunidade como um casal promissor: jovens, trabalhadores, com uma filha pequena e *tentando construir a vida juntos*.

Dois anos depois, tia Itamar, em Canto do Buriti, me contou que Antônio estava agora em Brasília, em Ceilândia, trabalhando como pedreiro e com planos de *ir* para São Paulo. Presumi que Jussara e a filha estivessem com ele, mas minha tia me corrigiu, explicando que ele havia ido sozinho. Perguntei o motivo, e ela respondeu: *Ela se separou dele. Ele não aguentou. Pra não fazer uma bobagem, resolveu sair, e dizem por aí que ele não volta mais de jeito nenhum.*

Essa situação, longe de ser isolada, revela que o fluxo desses homens pode também ser uma forma de escapar de determinadas circunstâncias, como, neste caso, o fim de um casamento. A decisão de Antônio de se deslocar parece ter sido uma maneira de lidar com o rompimento, evitando agir de forma impulsiva ou desesperada,

seja em relação a si mesmo ou à ex-companheira. Essa interpretação sobre sua saída circulava, inclusive, nos rumores da cidade, sugerindo que sua partida era uma tentativa de evitar maiores conflitos.

O fluxo interno pode se manifestar como uma busca por *melhorias* atrelada a uma alternativa para se distanciar do contexto de *origem* e das diversas dificuldades enfrentadas, que vão desde a *fome* à *exploração*. Nesse sentido, o fluxo desses homens é visto pela comunidade não apenas como uma tentativa de *melhoria de vida* por meio da busca de trabalho, mas também como uma estratégia para "não piorá-la", ao se afastarem de situações insustentáveis no contexto local.

Não eram raras as narrativas de homens que saíram por algum crime cometido, ou como forma de evitar violência contra si. O irmão do meu avô, o Neguim, que havia desferido facadas contra minha avó e quase a matou nos anos 1980, *saiu fugido* da cidade e *voltou anos depois para a cidade já doido*. *Ninguém sabe o que ele fez lá. E se ele não tivesse feito isso [fugido] os meninos [meus tios] tinham matado ele.*

Essas histórias, como a de Antônio e do irmão do meu avô, Neguim, revelam camadas complexas dos fluxos internos que vão além das motivações econômicas. Para esses homens, *sair ou fugir* da *origem* significa não só uma busca por *melhorias de vida*, mas, muitas vezes, uma resposta a um contexto de conflito, rompimento e violência. Antônio, após a separação, não apenas procura uma nova oportunidade ao *ir*, mas, de certa forma, adota o fluxo como uma estratégia para evitar o agravamento de uma situação insustentável para ele. Sua partida representa uma tentativa de criar distância de conflitos e ressoa na cidade como o movimento correto a ser feito, como a melhor forma de lidar com a situação, visto como uma alternativa viável ao que poderia ser uma solução trágica e definitiva. Ou seja, o fluxo é a resposta imediata nesses termos.

Esse padrão de fluxo também é uma alternativa para lidar com a tensão social estabelecida. A saída desses homens, aos olhos da comunidade, funciona como uma espécie de *ida* no qual a busca por trabalho é uma justificativa tangencial para algo mais profundo: uma fuga das pressões sociais e pessoais que se acumulam. No caso de Neguim, sua saída da cidade é marcada pela violência. Ele esfaqueia minha avó, quase matando-a, e ao deixar a *origem* evita um confronto mortal com seus sobrinhos.

Esse afastamento permite que ele evite retaliações imediatas de parentes, consideradas mais graves e potencialmente trágicas do que conflitos com pessoas fora da família. No entanto, a *volta*, anos depois, apresenta uma figura transformada e irreconhecível, já *doido*, como descrevem, carregando consigo experiências desconhecidas e difíceis de decifrar. Essa *volta*, incerta e cheia de lacunas, parece ecoar a fuga inicial, pois é acompanhada de suspeitas e mistérios sobre o que foi vivido no *mundo*. Com o passar do tempo, entretanto, a *volta* já não representa o mesmo risco de reativar antigos conflitos familiares. Assim, o movimento de *ir e voltar* emerge também como uma tentativa de não intensificar as tensões e preservar, ainda que de forma frágil, as relações familiares.

Para esses homens, *(sa)ir* nessas circunstâncias é uma estratégia para escapar, mas a *volta*, quando ocorre, parece vir acompanhada de marcas indeléveis, tanto para quem *foi* quanto para a sua família. Neguim nunca mais conviveu com a família de seu irmão Luiz e tampouco está no prisma das trocas realizadas em família. Como podem aqui perceber, ele não é chamado de tio nem pelos meus parentes maternos e tampouco por mim. O ato de *sair e ir*, portanto, é carregado de ambiguidades: ao mesmo tempo em que é uma busca por uma nova chance, é também uma forma de carregar e silenciar segredos e feridas que só o fluxo interno pode, temporariamente, acomodar.

É por isso que ao considerar o fluxo das famílias negras, é essencial entender o papel dos homens, que, embora nem sempre estejam presentes nas trocas cotidianas, ainda aparecem nas narrativas das mulheres como figuras-chave na dinâmica familiar. O papel desses homens, muitas vezes marcado pela ausência física, é lembrado em falas e memórias femininas, mostrando como eles estão distantes, seja pela busca por trabalho em cidades próximas ou até em outros estados, como Brasília e São Paulo. A presença deles é intermitente e, em grande parte, mediada pelas histórias que as mulheres da família contam, situando-os como figuras familiares, mas não necessariamente inseridas na malha de relações e trocas cotidianas imediatas.

Por outro lado, se o fluxo pode ser posto como modo de escapar de determinadas situações violentas⁷⁴, essa saída desses homens é mediada também a partir do casamento e com o laço com as famílias de suas esposas. Esse cenário configura certo afastamento dos homens de suas famílias de *origem*. Exemplo disso é o tio Luizinho, que, ao *ir* para São Paulo no final dos anos 1980, não foi motivado pela presença das irmãs ou da tia Itamar que já moravam lá, mas sim pelo *contato* com a família de sua esposa Jasônia, que também já tinha parentes na cidade. A ida seguiu um padrão similar ao de outros homens da família, como Marcílio, filho adotivo de Anita, que ao *ir* para São Paulo, optou por se aproximar dos parentes da esposa, ao invés de seguir suas irmãs e tia. Esse movimento indica uma forma de fluxo em que os homens acompanham a rede de parentesco da esposa, priorizando a aproximação com a nova família em detrimento das relações com a sua própria.

A escolha desses homens de *ir para perto* da família de suas esposas, em vez de manter laços mais próximos com suas irmãs ou outros parentes consanguíneos, é vista pelas mulheres da família como um *afastamento* significativo. Esse *afastamento* coloca sobre elas a responsabilidade de sustentar o *contato* e preservar os laços familiares com eles. As mulheres buscam ativamente *notícias* sobre eles, enviam mensagens para saber se estão bem e, muitas vezes, pedem que os recebam em suas casas, ao menos nas festas de final de ano, sentindo que, caso contrário, o *contato* poderia facilmente se perder.

⁷⁴ Como explorei anteriormente, a ida da tia Itamar para São Paulo foi impulsionada por uma situação de violência social e moral atrelada ao gênero. Ela foi submetida a um isolamento social decorrente de um boato sobre sua conduta moral e sexual, algo especialmente perigoso para as mulheres em contextos onde as reputações são minadas por fofocas e boatos. Para Itamar, a ida representou uma rota de fuga dessa opressão, mas sua trajetória é vista pela comunidade como um caso excepcional. Esse movimento foi uma resposta ponderada e reflexiva a uma situação extrema que lhe impôs uma escolha difícil: permanecer e suportar o isolamento ou partir em busca de novas oportunidades. Em contraste, para muitos homens, o fluxo ocorre de forma mais recorrente e é mais frequentemente associado a situações de violência explícita e constante em suas rotinas: envolvimento em brigas, abuso de substâncias, e até crimes graves, como tentativas de homicídio e feminicídio. Esse contexto de violência ativa faz com que o fluxo seja adotado como uma estratégia comum e quase automática de resposta a situações-limite. Ao contrário de Itamar, cuja decisão de *ir* emerge como uma ruptura singular, esses homens veem no deslocamento uma solução frequente e disponível para escapar de confrontos que se tornam insustentáveis no contexto local. Essa diferença ilustra como o fluxo é uma prática marcada tanto pelo gênero quanto pela natureza da violência vivida. Para as mulheres, o fluxo aparece como uma opção extraordinária que atrelava a violência, mas como uma decisão excepcional motivada por uma pressão social insidiosa e constante, muitas vezes disfarçada sob formas de vigilância moral e controle.

Assim, as mulheres acabam assumindo um papel ativo na tentativa de manter a proximidade, sentindo que essa iniciativa não é compartilhada com a mesma frequência e intensidade pelo outro lado. Esses homens, então, como vimos na seção anterior, tornam-se figuras mais predispostas a estarem *soltas no mundo*.

No entanto, é importante frisar que mesmo quando seguem o fluxo da família das esposas, os homens ainda contam com o apoio das mulheres de sua própria família para realizar essas *idas*. Tio Luizinho, por exemplo, ao chegar em São Paulo com sua esposa, inicialmente morou na casa da minha mãe, antes de ir ao encontro dos parentes da esposa. Da mesma forma, Marcílio, ao se casar com uma mulher que já tinha uma filha, passou alguns meses no Entorno do Distrito Federal, em Águas Lindas de Goiás, vivendo próximo à minha mãe e tia Regina, recebendo auxílio financeiro e até mesmo itens de primeira necessidade, como alimentação e um fogão.

Esse apoio para o fluxo interno, porém, nem sempre gera laços duradouros de gratidão ou reciprocidade por parte desses homens. No caso de Marcílio, há uma memória amarga por parte da minha mãe, que relembra que ele *pegou o dinheiro [para pagar aluguel] e não me pagou de volta, e até vendeu as coisas que eu tinha dado para ele*. Essa quebra de expectativa acentua a ideia de que esses homens, ao se *afastarem* ou estarem em fluxo, são percebidos como menos comprometidos com os laços familiares.

Ao optarem por se deslocar para perto da família da esposa, os homens acabam contribuindo para um certo *afastamento* de sua própria família de *origem*. Ainda que, em um primeiro momento, contem com o apoio das mulheres de sua família para o fluxo, esse vínculo tende a se tornar secundário com o tempo.

É interessante observar que esse movimento parece responder, em parte, ao desejo das mulheres com quem se casam, que frequentemente demonstram a preferência por permanecer próximas de suas famílias de *origem* e carregam consigo a família que estão formando. Assim, os fluxos desses homens revelam uma dinâmica em que a proximidade é reorganizada em torno das famílias de suas esposas.

Esses episódios ilustram a complexidade dos fluxos dos homens nas famílias, onde o *afastamento* físico e emocional não rompe o vínculo de parentesco, mas

redefine os papéis e expectativas entre os familiares. As mulheres assumem a responsabilidade de manter a família *reunida*, sustentando o *contato* a partir das *notícias* e tentando se *reunir* de tempos em tempos. Sem o esforço delas, essas relações de parentesco poderiam se dissolver tornando esses homens mais propensos a *estarem soltos*.

Essa diferença em seguir a família da esposa torna-se mais evidente quando comparada ao caso de uma mulher que deixa a *origem* para acompanhar o marido. A trajetória de tia Regina ilustra bem essa dinâmica. Aos 15 anos, grávida, ela enfrentava conflitos com seus pais, tanto pela gravidez quanto pela rejeição deles ao seu marido. Em meio a essas tensões, tia Regina decidiu *sair* de casa sem a autorização dos pais e foi para Aliança do Norte, em Tocantins, onde o marido tinha parentes. Esse movimento revela como as circunstâncias do casamento e das relações familiares podem moldar de maneira diferente os trajetos de homens e mulheres nos fluxos.

Mesmo assim, Regina não perdeu *contato* com os pais e, antes do fim da gravidez, *voltou* para Canto do Buriti para dar à luz sua filha e decidiu morar de aluguel perto da casa dos pais. *Aquele tempo saí por esse motivo, aí depois voltei. E como as meninas [suas irmãs] já tinham todas ido embora [para São Paulo], fiquei mais perto deles. Tanto por um [mãe] quanto pelo outro [pai].* Nessa época, seu pai estava doente, e sua mãe se recuperava das facadas que havia levado do seu tio Neguim. Nesse sentido, Regina não *voltava* apenas para ter sua filha, mas também para cuidar dos pais. *Aí eu falei, eu não saio mais daqui [Canto do Buriti].* Como veremos no último capítulo, a vida raramente segue o curso desejado.

Entretanto, é importante considerar que, mesmo indo e voltando, Regina e tantas outras mulheres não deixam de estar na *origem*. São elas que, ao longo do tempo, *voltam* de tempos em tempos para *passar uma temporada*, mandam dinheiro e oferecem auxílios de diferentes ordens para quem *ficou na origem*. Não é por acaso que as mulheres nunca lembram de outros homens *mandando* coisas para a *origem* quando eram crianças, mas sempre lembram de outras parentes mulheres. *Itamar voltava trazendo calçado, roupa, brinquedo, era uma festa.* As decisões que motivam a *volta*, o destino a seguir, *ir*, o *ficar*, não são guiadas apenas pelo parentesco, mas também por

todas as expectativas de gênero que envolvem essas relações [em que homens e mulheres possuem diferentes papéis no fazer família em fluxo].

Fluxos entre casas, municípios e estados: “meu problema não é a casa, o meu problema é querer ir embora daqui de novo”

A história de Honorata, apresentada como introdução deste capítulo, ilustra como o fluxo interno foi e continua sendo fundamental para as experiências de vida das famílias negras no Brasil. Esse fluxo não se limita a ser um reflexo de condições adversas do passado, como a escravidão e a seca, mas também se reflete como estratégias e práticas que se renovam e se fortalecem entre as gerações. Trata-se de uma dinâmica familiar que se constitui no ato de permanecer em movimento contínuo, fazendo do fluxo uma prática central na construção dessas histórias de vida.

O fluxo interno, embora seja impulsionado por forças sociais, raciais e econômicas mais amplas, também expressa um desejo ativo de continuidade e renovação: manter a vida em movimento enquanto se preservam os laços familiares. Esses aspectos, longe de serem contraditórios, coexistem.

No contexto pós-abolição, o fluxo interno era, para muitas famílias, uma das estratégias de *sobrevivência* diante de cenários de morte e exclusão, como no caso de Honorata e seus pais. Hoje, o fluxo continua a representar uma possibilidade de transformação para famílias que buscam no melhor cenário possível driblar o sistema de precarização da vida desenhado para elas nos seus contextos de *origem*. Isso não significa que *ir* automaticamente livra essas pessoas de abusos, privações, *exploração* ou *sofrimento*; contudo, para algumas famílias, o fluxo é percebido como o caminho para *sair* dessas mesmas condições e construir *melhorias*. É a visão da *melhoria* que não sai do horizonte, é esse o panorama desenhado para o futuro e que pode chegar através do fluxo.

Esses aspectos estão interconectados: é possível, e muitas vezes necessário e desejado, construir uma família em movimento. Nesse contexto, aliás, é apenas dentro da lógica do fluxo que a família pode ser mantida, com parentes *espalhados* buscando novas oportunidades em diferentes lugares. Quando um local deixa de ser viável para

viver, a solução é partir; e quando um lugar se torna próspero, muitas vezes compartilha-se essa chance com os parentes que ainda não usufruem dessa possibilidade - como vimos com a *ida da ponte* (Itamar) para São Paulo e a recepção dos parentes nas décadas seguintes.

Foi nessa mesma lógica que, no início dos anos 2000, quando a vida no interior de Goiás já não era mais possível para minha mãe, que ela chegou à casa da irmã Regina, no Entorno do Distrito Federal, apenas com uma mala e uma filha com então 12 anos de idade [a autora que vos escreve] embaixo dos braços. Na casa da irmã, ela pôde recomeçar sua vida em família.

Mesmo diante de alternativas e oportunidades que poderiam permitir que essas famílias se fixassem em um só lugar, elas optam pelo movimento, *indo e voltando*. Como apresentado no capítulo anterior, mesmo após adquirirem terras por meio de políticas governamentais, muitas casas, roças e terras foram deixadas para trás⁷⁵. Esse fenômeno sugere uma questão mais complexa sobre o [não] desejo de fixação dessas famílias, ou de como essa lógica não é compartilhada por todos.

Desejos são construídos socialmente, e, quando perguntei a uma interlocutora em Canto do Buriti, em 2020, sobre onde estava sua família, ela me respondeu que estava *espalhada*. Possuir a terra não é suficiente para gerar o desejo de permanecer em um lugar. Essas famílias veem no *espalhar* dos parentes uma estrutura de vida que consideram melhor do que a concentração em um só lugar.

Um exemplo disso é a estratégia familiar de *mandar* as filhas para São Paulo, utilizada por minha avó Anita. Ela afirmava que mandá-las era sim a melhor decisão a ser tomada naquele contexto, do que deixá-las na *origem* onde *não tinha nada pra elas* [*sus filhas*]. O conceito de "família espalhada" é útil para compreender essas dinâmicas familiares, pois essas famílias literalmente se *espalham*, mais do que isso, se especializam em fazer família de forma *espalhada*. Essa especialização sugere uma

⁷⁵ Meu avô Luís adquiriu, sob condição resolutiva, um terreno de 94 hectares, 76 ares e 88 centiares, conforme registrado no título de propriedade. A outorga foi feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em Flores do Piauí, no estado do Piauí, em 13 de dezembro de 1991. O imóvel, localizado na zona rural do município, estava sujeito a cláusulas reguladoras, incluindo a proibição de venda e a destinação exclusiva para exploração agropecuária, entre outras condições.

busca ativa por condições de vida dignas em um *mundo* marcado por segmentações e desigualdades profundas.

Por isso, a decisão de *ir* ou *mandar* não é apenas uma questão de *necessidade*. É no espalhar-se que essas famílias encontram meios de se *reunir* periodicamente [como veremos no próximo capítulo], reforçando e renovando os laços de afeto e cuidado. São dois movimentos que fazem parte do mesmo processo e que se retroalimentam. Vemos isso, por exemplo, nas mulheres que vão e vêm para oferecer cuidados aos parentes ou nos jovens/homens que saem para escapar de contextos de violência. O fluxo interno é o *espalham* para se *reunir*, para dar e receber cuidados, celebrar o final de ano e o natal, participar de festas tradicionais na *origem*, manter vivas as histórias, cozinhar e comer juntas.

Essa circulação constante entre *ir* e *voltar* representa um ritual de preservação de memórias e de criação de novas lembranças. A prática de estar em fluxo vira parte do que significa viver plenamente em família. É a família que traz o sentido de *origem* que o próprio lugar fixo, às vezes, não consegue oferecer. O lugar passa, mas a família fica.

Não por acaso, é preciso pensar nesses fluxos de pessoas que vimos aqui a partir de alguns lugares essenciais para que eles ocorram. O primeiro e mais importante deles é a casa. A casa é o ponto de referência para essas *famílias espalhadas*, funcionando como um lugar de acolhimento com a lógica de que, *mesmo não cabendo, vai ter que caber*. E, como vimos, a casa que também serve como abrigo é ao mesmo tempo um lugar de passagem para parentes em movimento, como vimos com os as minhas tias e tios. Além disso, me lembro de ainda pequena no interior de Goiás, nosso barraco receber parentes do meu pai que estavam vindo da Bahia para trabalhar no Centro-Oeste. Eles passavam alguns dias e logo seguiam para seu destino.

Essa casa de passagem não precisa ser necessariamente uma casa própria; pode também ser uma casa de aluguel, uma modalidade frequente entre famílias *espalhadas*. Optar pelo aluguel revela não apenas a impossibilidade de fixação permanente, mas também a flexibilidade que permite a essas famílias viver em diferentes casas ao longo do tempo, adaptando-se a circunstâncias e oportunidades de trabalho, redes familiares

e condições econômicas. O aluguel, nesse contexto, não simboliza apenas a ausência de um bem fixo, mas também possibilita que os movimentos contínuos se integrem às dinâmicas familiares. Esse fluxo contrasta com a noção da casa própria, vista como um símbolo de estabilidade e segurança, mas que para muitos só se torna viável, se tanto, na aposentadoria e, ainda assim, com limitações, como vimos com Dona Edna.

Mesmo após a conquista da casa própria ou da própria roça, algumas famílias podem optar por vendê-las e reiniciar o fluxo, seja mudando para uma nova casa própria no próximo lugar em que se estabelecem ou voltando ao aluguel temporário. Muitas vezes, o valor da venda é usado como uma espécie de poupança, funcionando como uma reserva que pode sustentar movimentos futuros ou servir como base para a aquisição de um novo lar em outro contexto.

Muitas *famílias espalhadas* priorizavam a aquisição de bens móveis, como carros ou motos, em detrimento de investir em uma casa própria. Essa escolha não se limitava a razões de impossibilidade, mas reflete uma lógica adaptada às necessidades do fluxo. O carro, por exemplo, poderia ser essencial para o trabalho diário, mas também desempenhava papéis fundamentais em outras esferas da vida familiar: nos finais de semana, era utilizado para passeios com a família ou *visitas* a parentes na mesma cidade; além disso, tornava-se indispensável para os deslocamentos de *volta à origem*, especialmente durante os meses de festa. Nesse contexto, o carro não era apenas um meio de transporte, mas uma peça central na articulação e prestígio nas relações familiares e comunitárias em fluxo.

Esse cenário evidencia que a casa, para essas famílias, não é compreendida apenas como um ponto fixo de ancoragem, mas como um recurso que participa das dinâmicas do fluxo. O imóvel, seja na *origem* ou no *mundo*, deixa de ser apenas um espaço estático e transforma-se em uma extensão dos arranjos de fluxo, contribuindo para a manutenção das conexões familiares e a gestão de deslocamentos. A escolha pelo carro, portanto, revela uma estratégia de habitar o mundo e *criar* pessoas (Marcelin, 1996) que integra a mobilidade, destacando a centralidade de bens móveis em uma economia doméstica estruturada por fluxos contínuos entre a *origem* e o *mundo*.

Para essas famílias, o conceito de casa não está presa ao endereço, mas sim às relações que se constroem e fortalecem em cada lugar ocupado. A casa é uma construção relacional, criada com e entre parentes e pessoas com quem compartilham cuidados, afeto e *ajudas*. A casa, nesse sentido, não é definida por paredes ou local específico, mas pela presença daqueles que compõem a família e pelas experiências vividas em conjunto. Assim, ao moverem-se, levam consigo essa capacidade de (re)criar a casa onde quer que estejam, adaptando a casa às novas situações e mantendo as relações familiares para onde forem. A decisão de vender, mudar e recomeçar no *mundo* reflete, então, uma escolha consciente de como se vive a ideia de casa.

Esses fluxos internos revelam também como essas mulheres carregam consigo a casa que as habita. Quando as interlocutoras dizem *vamos passar um tempo em São Paulo*, poderiam igualmente dizer *vamos passar um tempo na casa de Alaide*, reforçando a compreensão de que a casa é *criada* pelas mulheres e pelos laços que as sustentam. Dessa forma, a casa também se torna um elemento em constante movimento.

Se pensamos como a casa é esse local de fazer fluxo, não por acaso, os municípios também são. Embora múltiplos, são pensados como lugares de fluxo, selecionados e acessados conforme as necessidades específicas das famílias. Cada cidade oferece recursos e oportunidades diferentes, permitindo que essas famílias decidam para onde *ir*, baseadas no que cada local pode proporcionar em termos de saúde, educação e outros serviços essenciais. Por exemplo, em Canto do Buriti, municípios próximos como Floriano e Teresina, também no Piauí, são escolhidos frequentemente como "cidades de apoio" para questões que o município não pode atender. Essas cidades se destacam, principalmente, pelo acesso a cuidados médicos mais especializados e ao ensino superior, ambos limitados em Canto do Buriti.

Teresina, Brasília e São Paulo, especialmente por serem capitais, se tornam um destino central para aqueles que precisam de tratamento médico que não é oferecido localmente. Em Canto do Buriti, há o conhecimento comum de que existe uma "casa de apoio", paga pela prefeitura, situada em Teresina. Essa casa é destinada aos moradores do município que precisam se deslocar para a capital para tratamentos médicos,

oferecendo hospedagem tanto para o paciente quanto para o acompanhante. Esse apoio é crucial para famílias que não têm parentes na cidade nem recursos para arcar com estadias, revelando a importância dessas cidades no sistema de suporte e deslocamento da região.

O trânsito entre Canto do Buriti, Floriano e Teresina, por exemplo, mostra como os fluxos se constroem em resposta às demandas e ao acesso desigual a serviços. Esses fluxos revelam uma rede de apoio construída pelas famílias em diálogo com o que o estado e as prefeituras oferecem. Mesmo quando a casa pode permanecer em Canto do Buriti, o cotidiano dessas famílias se estende também para essas "cidades de apoio", configurando um mapeamento estratégico dos lugares em função das necessidades práticas e das oportunidades que cada cidade pode oferecer. Esse fenômeno transforma o município em uma referência móvel e compartimentada, em que o vínculo entre lugar e família se adapta às exigências de cada momento e demanda, conectando-se a uma rede de fluxos que viabiliza a vida familiar em uma lógica de interdependência regional.

A trajetória de Tia Regina, ao longo de seus 53 anos, diz como as mudanças entre cidades estão profundamente ligadas às relações que ela construiu ao longo da vida. Aos 17 anos, grávida de seu primeiro filho, Regina deixou Canto do Buriti (PI) e seguiu para Aliança do Norte (TO) com seu marido, motivada por conflitos familiares em sua *origem*. Em Aliança do Norte, o casal encontrou abrigo na casa de parentes do marido. No entanto, pouco antes do nascimento de sua filha, Regina decidiu *voltar* a Canto do Buriti, atendendo ao pedido de seus pais e em um momento em que as tensões familiares haviam se acalmado. De volta à Canto do Buriti, Regina optou por não morar com os pais. Ela e o marido estabeleceram uma nova rotina em uma casa alugada, onde começaram a construir sua própria unidade familiar.

Após uma tentativa de feminicídio sofrida por sua mãe em Canto do Buriti (PI), Regina precisou acompanhá-la até Floriano (PI) para atendimento médico. Contando com o apoio de uma tia paterna que residia na cidade, Regina conseguiu os cuidados necessários para a mãe. Depois de alguns meses, retornou a Canto do Buriti, enquanto seu marido partiu para Céu Azul (GO) em busca de trabalho, apoiado pelas irmãs dele que moravam *lá*. Já com dois filhos, Regina aguardou que ele *mandasse* dinheiro para que pudesse se juntar a ele, consciente do risco de *ficar para trás* caso o marido não a

levasse. Após algum tempo, seu marido enviou os recursos, e Regina seguiu para Céu Azul com as crianças, inicialmente vivendo nos fundos da casa de uma cunhada.

Conflitos com a cunhada levaram a família a se mudar para Paranoá (DF), onde Regina contava com o apoio de seus parentes, incluindo uma prima que a *ajudava* a cuidar dos filhos, permitindo que ela retornasse ao trabalho. Contudo, novas desavenças com o marido a fizeram retornar com as crianças para a casa de seus pais em Canto do Buriti. Posteriormente, eles reataram o casamento, e Regina *voltou* para Céu Azul com o marido. No entanto, enfrentando o que ela descrevia como uma *vida sem paz* ao lado dele, Regina decidiu *mandar* os filhos de *volta* para Canto do Buriti, para a casa de seus pais, e se mudou para São Paulo (SP), onde suas irmãs *ficaram*. Trabalhando como empregada doméstica, como fizera em todas as cidades onde morou, descobriu que estava grávida de seu terceiro filho. Sem querer ser um *peso pras meninas* [suas irmãs], optou por retornar a Canto do Buriti e morar novamente com os pais.

Diante das dificuldades financeiras de sustentar a si mesma e aos filhos, Regina voltou para Céu Azul, alugou uma casa e, pouco tempo depois, conseguiu um lote do governo, onde construiu um barraco. Anos mais tarde, mudou-se com os filhos para a casa de seu segundo marido em Águas Lindas de Goiás (GO), onde reside até hoje. Sua trajetória reflete não apenas os desafios das relações familiares e conjugais, mas também as estratégias de *sobrevivência* ligadas diretamente às possibilidades de fluxo que ela tinha à mão.

A trajetória de Regina mostra também que seus fluxos foram fortemente desenhados por redes de apoio/conflito familiar. Em várias cidades, ela buscou abrigo com parentes dela e do marido, como em Aliança do Norte (TO), Floriano (PI), Paranoá (DF), Céu Azul (GO) e São Paulo (SP). Esse movimento evidencia a importância da família *espalhada* como uma estratégia não só para enfrentar instabilidades econômicas e sociais, mas para mudar a vida. Em muitos momentos, Regina *voltou* à Canto do Buriti (PI), onde sua família de *origem* reside. Essas *voltas* mostram como a *origem* serve como um ponto de *ajuda* nos momentos de crise ou *necessidade*, funcionando como um lugar de refúgio e suporte.

Em cada lugar onde viveu, Regina trabalhou como empregada doméstica, uma experiência que reflete a realidade de muitas mulheres negras no Brasil. Isso também evidencia, como discutido neste capítulo, que os fluxos não se limitam às casas de parentes, mas também atravessam as casas das patroas. O trabalho doméstico, nesse contexto, atua como um elo que acompanha e viabiliza o movimento dessas mulheres, já que é uma ocupação presente em todas as regiões do país. Contudo, essa recorrência também revela a inevitabilidade do trabalho doméstico para muitas mulheres negras, que encontram nele uma forma de sustento, mas também enfrentam a falta de alternativas em um cenário de desigualdade estrutural.

Muitos dos deslocamentos de Regina foram motivados por conflitos familiares, como a tentativa de feminicídio sofrida por sua mãe e os atritos com seu primeiro marido. Esses eventos destacam como fatores de violência doméstica e de gênero impulsionam fluxos internos, forçando mulheres a buscar novos lugares onde possam contar e ficar mais próximas das suas redes de apoio.

Essas redes, embora predominantemente compostas por parentes, também se estendem às patroas, que desempenham papéis fundamentais em momentos de transição entre lugares. Algumas patroas ofereceram *ajuda* prática e emocional, como *levar* Regina até a rodoviária, acolhê-la temporariamente em suas casas, financiar passagens, fornecer suporte jurídico e garantir que, caso ela decidisse *voltar*, o emprego ainda estaria disponível. Essa articulação entre parentes e empregadoras revela também a multiplicidade de formas de suporte que possibilitam esses fluxos. Tia Regina mudou-se [de cidade] pelo menos 10 vezes ao longo de sua vida, frequentemente *voltando* a lugares que já conhecia.

Neste capítulo, analisamos como a noção de territorialização, entendida como vínculo à terra ou lugar, é esgarçada pelos fluxos internos impulsionados pelas dinâmicas de parentesco. Nesse contexto, o parentesco não apenas sustenta o fluxo de pessoas, bens e afetos, mas também constitui um território em si, o que chamei aqui de “território do parentesco”. Assim, o parentesco emerge como um recurso mais flexível e acessível do que o lugar enquanto terra. As *famílias espalhadas*⁷⁶ evidenciam

⁷⁶ É importante observar como Andrea Lobo (2020), em contexto cabo-verdiano, ao complexificar o que denomina de “fazer família à distância”, mobiliza também categorias como “famílias espalhadas”,

que sua rede de apoio não está ancorada em um espaço geográfico específico, mas em uma estrutura de parentesco que se adapta, se *espalha* e se reconfigura em resposta às demandas e precariedades da vida cotidiana.

Essa flexibilidade levanta uma questão: até que ponto é viável manter uma ligação ou fixação a uma terra quando os vínculos de parentesco, fundamentais para a *sobrevivência* e o apoio mútuo, precisam se reconfigurar e atravessar fronteiras constantemente? Para essas famílias, a terra perde a centralidade, e a ideia de *casa* passa a se materializar também nos laços que sustentam e acompanham o fluxo. A terra e a casa não ocupam, por si só, uma posição de maior importância do que as pessoas. É nas relações de parentesco, simbolizadas pela família, que reside a noção de riqueza e a possibilidade concreta de transformação e *melhoria de vida*.

Esse *ir e voltar*, como bem define minhas interlocutoras, traduz-se em uma estratégia adaptativa diante da instabilidade socioeconômica e das condições de vida incertas. É fazer vida e família *nas/entre* as dobras, nos pedaços, nos rastros e nas fronteiras. O parentesco se transforma na casa em movimento, no território relacional que permite a construção de *origens móveis* para *sobreviver* às adversidades do mundo.

Aí fui para o Piauí. Falei para as meninas [em São Paulo]: "Não, vou-me embora para o Piauí". Elas perguntaram: "Vai, Regina?". Respondi: "Vou! Não vou ficar aqui mais, não". Então fui embora para o Piauí. Fiquei por lá, mas ele [marido] começou a ligar, ligar e ligar, pedindo para eu juntar os meninos e voltar para casa [Céu Azul - GO]. Eu disse: "Faz o seguinte: vou esperar primeiro ganhar esse menino. Depois que eu ganhar, aí penso no seu caso". Fiquei no Piauí, permaneci lá. Quando tive o Denis, arrumei um serviço e ainda fiquei uns oito meses no Piauí, trabalhando na casa da Aurélia, que é casada com o Mauro Chagas. Mas aí falei: "Quer saber de uma coisa? Vou voltar para Brasília". Minha mãe ficou zangada, foi conversar com a Rebinha [sua avó]. E a Rebinha disse: "Antes ela voltar para o marido dela do que ficar com um e com outro. Quem tem que criar os filhos dela é ela e o marido, não você e o Luiz para ajudar". Minha mãe ficou

"famílias à distância" e "crianças do mundo global". Esses termos, à medida que circulam pelos estudos, contribuem para consolidar no campo o uso da categoria "família transnacional", que passa a sintetizar os contextos relacionais nos quais laços de parentesco e vínculos familiares são mantidos no movimento.

com raiva porque a Rebinha não concordou com ela. Minha mãe insistiu: "Mas, Reba, ela está com essas três crianças! Pelo amor de Deus, conversa com a Regina". Rebinha respondeu: "Não!". Depois me chamou para conversar. Fui lá e perguntei: "Que foi?". Ela disse: "Sua mãe não está querendo que você volte para o seu ex-marido". Eu respondi: "Vou sim, Rebinha. O que eu ganho aqui não dá para criar meus filhos direito, entende? Pai e mãe não têm obrigação de ajudar a criar os meus filhos. Quem teve os filhos fui eu". Rebinha concordou: "Eu sei, minha filha. Mas você sabe como é sua mãe...". Respondi: "Eu sei, Reba, mas o que eu ganho aqui é muito pouco. Termina sobrando para entrar nas despesas do pai e da mãe. Não tem como, é muito difícil! Quando você ganha pouco, você até se conforma. Mas depois que se acostuma a ganhar mais, não consegue mais se conformar com menos. Vou embora". Então fui e falei com a Aurélia, minha patroa. Disse: "Aurélia, vou-me embora." Ela perguntou: "Vai para onde?". Respondi: "Vou voltar para Brasília". Aurélia reagiu: "Mulher, você já veio por ali, não veio?". Eu confirmei: "Já, mas quero voltar". Ela continuou: "Oh, Regina, eu gostei tanto de você. Você trabalha muito bem, e o Mauro gosta demais do seu serviço. Vamos fazer o seguinte: se você não quiser mais morar com seus pais, a gente arruma uma das nossas casas para você ficar com seus filhos". Eu disse: "Mulher, meu problema não é a casa, o meu problema é querer ir embora daqui de novo". Ela insistiu: "A gente te ajuda no que for preciso. Te dá uma casa, ajuda com os meninos. Só não queríamos ficar sem você". Eu respondi: "Mas vai ficar, porque vou embora". Regina, 2023, Águas Lindas de Goiás (GO).



CAPÍTULO CINCO

REUNINDO AS FAMÍLIAS ESPALHADAS: ESTRATÉGIAS DE (RE)AGREGAÇÃO COMO PROJETO POLÍTICO DE FAZER-FAMÍLIA EM FLUXO

“E quando vi toda minha família reunida ali na sala de casa, eu senti novamente algo que só elas poderiam me dar: a sensação de estar em casa. A casa era elas. A casa era eu”. Diário de campo, Ana Clara Damásio, dezembro de 2023.

“Cultura do Fluxo” ou uma receita de como fazer-família

Nos meses de junho e julho, período marcado pelas festas juninas e pelas férias escolares, assim como nas celebrações de final de ano, é possível observar um fluxo singular e expressivo de pessoas que atravessam diferentes regiões do Brasil. Essas ocasiões são caracterizadas por um movimento quase ritualístico: enquanto algumas casas se esvaziam, com portas e janelas cerradas, outras se preparam para a chegada dos parentes, ganhando vida com o som das conversas, risos e reencontros. Trata-se de um momento de reorganização da rotina, em que a geografia familiar se mobiliza temporariamente para priorizar [ainda mais] as relações familiares e o reencontro com as *origens* [seja em sua dimensão geográfica ou de parentesco].

Esses períodos do ano não são reveladores apenas pela logística familiar necessária para que esses deslocamentos em um país de dimensões continentais ocorram, mas também apontam para centralidade do parentesco no imaginário e na prática cotidiana dos brasileiros. Segundo a Agência Reguladora do Ceará (Arce), entre os dias 19 e 25 de dezembro de 2024, os terminais rodoviários de Fortaleza deviam registrar cerca de 52 mil embarques, um aumento de 25% em relação à média usual e de 4% comparado ao mesmo período do ano anterior (O POVO, 2024)⁷⁷. Destinos como Sobral, Juazeiro do Norte e Crato, dentro do estado, além de cidades como Recife,

⁷⁷ O POVO. *Viagens de Natal: 52 mil passageiros devem embarcar nos terminais rodoviários de Fortaleza*. 2024. Disponível em: <https://www.opovo.com.br>. Acesso em: 06 de março, 2025.

Teresina e Natal, evidenciam não apenas a diversidade de rotas, mas também o papel dos fluxos no fortalecimento de vínculos familiares e comunitários.

Esse movimento intenso não se restringe ao Ceará. Em São Paulo, uma pesquisa da empresa Sem Parar revelou que quase metade da população paulista planejava viajar entre 20 de dezembro e 1º de janeiro de 2024, demonstrando a relevância das estradas no mapeamento de redes familiares durante as festas de fim de ano (VEJA, 2024)⁷⁸. No Brasil como um todo, esperava-se que cerca de 16 milhões de pessoas utilizassem ônibus para viajar nesse mesmo período, segundo dados do setor rodoviário (G1, 2023⁷⁹).

Os números sobre os fluxos internos no Brasil revelam mais do que a centralidade desses movimentos para compreender a geografia, a economia e a vida social do país. Eles nos conduzem às histórias de reencontros nas rodoviárias, ao dinheiro economizado ao longo do ano para tornar a viagem possível, às celebrações ao redor da mesa farta, às *lembrancinhas* carregadas como gesto de afeto e memória para aqueles que esperam. Esses deslocamentos não são apenas logísticos, mas emocionais e relacionais: carregam a experiência de (re)viver a sensação de *estar em casa* em um país profundamente desigual e, ao mesmo tempo, expõem os conflitos que emergem nesses encontros, revelando como fazer-família é sempre uma prática negociada.

O ato de *reunir a família* no fim de ano ou ainda nos festejos do meio do ano, transcende o simples gesto de estar junto; ele coloca em jogo os laços que estruturam as trajetórias familiares e individuais. Ao mesmo tempo, as ausências nesses encontros revelam a ambivalência dos vínculos familiares. Divergências, ressentimentos, mágoas ou a própria impossibilidade de deslocamento podem impedir essas mesmas *reuniões*, expondo as fragilidades e tensões que atravessam o parentesco. Quando as ausências nas *reuniões* se tornam frequentes, apontam para a diminuição da capacidade/vontade

⁷⁸ VEJA. *Metade dos paulistas vai viajar nas festas de fim de ano, mostra pesquisa*. 2024. Disponível em: <https://veja.abril.com.br>. Acesso em: 06 de março, 2025.

⁷⁹ G1. *Rodoviárias esperam 16 milhões de pessoas viajando de ônibus no fim do ano; setor está em alta em 2023*. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 06 de março, 2025.

familiar de *reunir/juntar* a família que está *espalhada*, podendo vir a deixar alguns indivíduos *soltos no mundo* (discussão que fizemos no capítulo anterior).

Essa fragilidade remete às discussões sobre a dualidade do parentesco: se, por um lado, ele tem o potencial de mobilizar pessoas, articular redes de cuidado/apoio e sustentar vínculos ao longo do tempo, por outro, também é permeado por tensões, desencontros e rupturas. Esse dinamismo revela que o parentesco não é apenas um espaço de pertencimento e proteção, mas também um campo de disputas, reconfigurações e, por vezes, afastamentos que evidenciam sua natureza fluida e relacional.

Essas memórias estão enraizadas de forma tão vívida nas pessoas que vivem no fluxo que ainda guardo com nitidez a lembrança da viagem que fiz ao interior da Bahia em 2010 para visitar os parentes do meu pai. Optamos por viajar no ônibus de um *conhecido da família*, que morava na cidade e operava um trajeto alternativo partindo de Ceilândia-DF.

Essa escolha não foi casual: além de ser significativamente mais barata e acessível do que as opções do transporte rodoviário, a rota era amplamente conhecida e utilizada por moradores [na *origem* e no *mundo*] que, como nós, buscavam uma alternativa viável. A família responsável por esse transporte era uma referência tanto em Ceilândia quanto na cidade do meu pai, justamente por viabilizar esse fluxo e atender a uma demanda constante.

Esse episódio ilustra uma lógica fundamental dos fluxos internos no Brasil: a existência de redes informais de transporte, baseadas na *confiança* e na familiaridade, muitas vezes em detrimento dos circuitos formais. Essas redes não apenas tornam a mobilidade possível para grupos que enfrentam restrições financeiras, mas também garantem um lugar para que novas trocas ao longo do trajeto possam ocorrer. No entanto, essa mesma informalidade pode trazer desafios.

Lembro que, durante a viagem, o ônibus quebrou em uma área erma da caatinga, forçando-nos a esperar várias horas até que um mecânico fosse acionado para consertá-lo. Esse imprevisto revela outra dimensão dessas redes: sua vulnerabilidade.

Diferente dos serviços regulares de transporte, que contam com infraestrutura e suporte técnico mais estruturado, os deslocamentos alternativos muitas vezes dependem de soluções improvisadas, reforçando tanto a resiliência quanto os riscos inerentes a esse tipo de mobilidade.

É justamente dentro desse cenário que esse capítulo examina as estratégias empregadas pelas famílias para *reunir* seus membros e os esforços necessários para viabilizar esses *encontros* e *reuniões de família*. O foco recai sobre o processo de (re)agregação familiar, que ocorre em momentos específicos do ano, marcados por sua importância simbólica e prática. Esses períodos oferecem a oportunidade de reforçar os laços familiares, atualizar as relações, criar novas memórias de parentesco, lembrar das histórias do passado ou ainda criar projetos para o futuro da família. Essas memórias são fundamentais para sustentar os vínculos, mesmo quando os familiares se *espalham* novamente pelo *mundo*.

O que chamo aqui de (re)agregação familiar é o processo pelo qual os membros de uma família, muitas vezes *espalhados* por diferentes lugares devido ao fluxo e outras dinâmicas de deslocamento, se reúnem temporariamente em momentos específicos do ano. Esse processo transcende o encontro físico, abrangendo a renovação dos laços afetivos, a atualização das relações, a reconstrução da memória familiar e o papel mediador das “coisas” nessa reagregação. A reagregação familiar acontece em períodos carregados de significado, nos quais os indivíduos reafirmam sua pertença ao grupo, compartilham histórias e experiências, e negociam continuamente o que significa ser e estar parte daquela família.

Ao somar esforços com os de Henare, Holbraad e Wastell (2007), este capítulo também busca tratar as “coisas” encontradas no campo tal como se apresentam, evitando a suposição imediata de que significam, representam ou simbolizam algo além de si mesmas. Essa abordagem permite que as “coisas”, conforme emergem, ofereçam possibilidades teóricas próprias.

Antropólogos como Daniel Miller (1987; 2005) mostraram que objetos e pessoas se constroem mutuamente. Ou seja, a vida social não existe só nas relações humanas, mas também na materialidade que a compõe. Separar rigidamente conceitos de coisas

(como "sentido" vs. "referência" ou "significante" vs. "significado") pode limitar nossa compreensão, já que os próprios artefatos que estudamos desafiam essas divisões. Assim, entender a reagregação familiar exige reconhecer essa fusão: como sujeitos e coisas se entrelaçam para, juntos, criarem o que chamamos aqui de fazer-família.

O que emerge aqui então, é a possibilidade de visualizar as estratégias familiares coletivas negras que estão ao redor de dois movimentos complementares. De um lado, essas famílias se *espalham* pelo Brasil, impulsionadas por diferentes circunstâncias, precariedades e *necessidades*, como explorado no capítulo três. De outro, essas mesmas famílias mobilizam esforços financeiros e afetivos para atrair e *reunir* fisicamente seus membros em um local comum, reafirmando a centralidade da presença física no fazer-família. Pois, embora as redes sociais e tecnologias digitais sejam instrumentos valiosos na manutenção cotidiana dos laços familiares à distância, o encontro presencial se revela insubstituível para a continuidade e fortalecimento dessas conexões. Esse contexto reflete as experiências reais e concretas, conectando-se a relatos como o de Joyce, uma jovem universitária negra que cursa o mestrado em Brasília. Ao retornar ao Pará para visitar sua família no fim de ano, ela afirmou: *É muito bom ter para onde voltar.*

Esses fluxos internos impulsionam projetos coletivos de construção de vida, movimento e manutenção da organização familiar, que se desdobram em estratégias de resistência e continuidade ao longo das gerações. No caso das famílias negras, foco desta tese, o que podemos chamar aqui de uma “cultura do fluxo” não é uma escolha apenas fortuita, mas também uma *necessidade* colocada por dinâmicas históricas de coerção e exclusão. Como discutimos no capítulo dois, essas famílias enfrentaram fluxos forçados durante a escravidão e, no contexto pós-abolição, lidaram com estratégias institucionais e estruturais que buscaram fraturar suas vidas e desarticular seus laços de parentesco, com base na antinegritude.

Não por acaso, fazer-família em fluxo se revela como uma estratégia fundamental de existência, que escapa às lógicas burguesas de fixação e dominação dos corpos negros em espaços rigidamente delimitados. O deslocamento não é apenas uma resposta às violências históricas e contemporâneas, mas também uma afirmação de agência, um modo de sustentar vínculos e produzir pessoas. Nesse sentido, diante de

um cenário marcado pela antinegritude, violência e tentativas sistemáticas de dizimação da população negra, o movimento se torna também uma estratégia de *sobrevivência* e continuidade. Afinal, como minha avó sempre afirma: *Família é coisa que rende*. E, como veremos, as pessoas sabem disso com uma firmeza impressionante.

Receita um: Biscoito de Polvilho Frito

Pega tapioca, polvilho, pois é a mesma coisa.

Azedo ou doce, qualquer um.

Ferve leite e óleo.

É no olho.

Pra escaldar a tapioca.

Mexeu e escaldou, põe um pouquinho de sal.

Espera esfriar.

Quando esfriar, você pega dois ovos e bota.

Amassa essa massa bem amassada até desgrudar das mãos.

Ela solta das mãos.

Faz o formato que você quiser.

Você põe o óleo frio no fogão com a boca desligada.

Bota os bolinhos dentro.

Depois liga o fogo, pois evita estourar os bolinhos.

Próxima vez desliga o fogo, espera esfriar e frita novamente.

Não pode começar a fritar com óleo quente.

Se botar queijo, vira um biscoito de queijo, mas naquele tempo não tinha queijo.

Então a gente não bota.

As visitas, os encontros e as reuniões de família

Em setembro de 2021, acompanhei duas *idas* da minha mãe, Analice, ao Taguacenter e à Feira dos Goianos em Taguatinga (DF). As duas localizações figuram

como grandes polos econômicos do Distrito Federal. O primeiro se destaca por ser composto de lojas de variedades, roupas, artigos para festas, brinquedos, bijuterias, calçados, artigos para artesanatos, entre outros. Já o segundo se destaca pela venda de roupas a preços populares. Saímos de casa por volta das nove horas da manhã no dia 12 de setembro. O dia estava ensolarado e pegamos um ônibus próximo à nossa casa em Vicente Pires (DF). Pouco menos de 20 minutos depois estávamos no Taguacenter.

Assim que chegamos, começamos a caminhar pelas dezenas de lojas ali localizadas e minha mãe disse que estava em busca de vários itens para *levar* para a casa de sua mãe Anita, em Canto do Buriti. Como elas estavam *indo* do DF para Canto do Buriti, minha mãe afirmou que a casa da minha avó ainda precisava de vários itens para ficar habitável pelo tempo que lá *passariam* e também para a *reunião de família* que ocorreria em dezembro desse mesmo ano. Analice comprou quatro cortinas – três para os quartos da casa da minha avó e uma para a sala. Além disso, comprou lençóis de cama, copos, pratos e luminárias para seu quarto e de sua mãe. Enquanto caminhávamos depois de comprar todas essas coisas, ela avistou, em um caixote em frente a uma loja, um pano de mesa vermelho com decoração natalina.

Ela se aproximou da loja, se dirigiu a uma vendedora e perguntou quanto custava aquele pano de mesa. A vendedora respondeu o valor – que não compreendi – e minha mãe respondeu que *levaria*. Quando perguntei para quem seria aquele pano de mesa, ela respondeu: *É só uma lembrancinha, vou levar pra Itamar [em Canto do Buriti]! Tá bom, né! Tá chegando o Natal e ela vai poder colocar em cima da mesa da casa dela!* Respondi que o pano estava bonito e que certamente tia Itamar iria gostar. Apesar de ser só *uma lembrancinha*, minha mãe perguntou à vendedora se a loja embrulhava para presente. A vendedora respondeu que não e minha mãe *levou a lembrancinha* para casa afirmando que daria um jeito de embrulhar para presente antes de *ir* para Canto do Buriti.

Já no dia três de dezembro de 2021, acompanhei também minha mãe em suas compras na Feira dos Goianos. Ela adquiriu algumas blusas para ela e uma blusa para o tio Horácio [que estava em Canto do Buriti]. Ele tinha aproximadamente 80 anos e era meio-irmão do meu falecido avô materno Luiz. Era uma blusa azul, listrada, de gola, no estilo polo. Ela comprou também um ventilador, uma batedeira vermelha e dois

cadeados para *levar* para a casa da minha avó. Ela ainda comprou mais dois shorts, um relógio e óculos de sol para ela.

Da mesma forma, a tia Alaíde, de São Paulo, consultava constantemente minha mãe sobre o que *levar de lembrança* para Canto do Buriti. As fotos no WhatsApp trocadas por elas das mercadorias adquiridas mostravam quem seriam os presenteados na *origem* e, consequentemente, quem seriam os *lebrados*. Tia Regina, moradora do Entorno do Distrito Federal, também selecionou o que *mandaria*, por intermédio da minha mãe, para a *origem*. Minha mãe me disse que tia Regina havia comprado alguns copos e roupas para que assim que ela chegasse em Canto do Buriti, pudesse entregar aos respectivos donos. Por mais que tia Regina não fosse para a *reunião de família* naquele ano, ela se fazia presente e se fazia *lembra* através das coisas que *mandaria* para a *origem*.

Avançando um pouco no tempo e indo para o dia vinte de dezembro de 2021, peguei o ônibus na Rodoviária Interestadual de Brasília com destino à Canto do Buriti. Além das minhas bagagens pessoais, fiquei responsável por levar uma bolsa com várias *lembranças* que minha mãe tinha comprado para nossa família, mas que não foi possível *levar* no dia quatro de dezembro, data em que ela foi com minha avó para Canto do Buriti. Não foi possível, pois o ônibus que elas pegaram impunha um limite⁸⁰ de bagagem por pessoa, e as *lembrancinhas*, somadas ao restante da bagagem, ultrapassariam esse limite. O que exigiria o pagamento de uma taxa adicional pelo excesso de peso.

Sendo assim, minha mãe perguntou se eu poderia *levar* tais *lembranças*, já que minhas bagagens não eram tantas quanto as dela, afinal, eu não precisava *levar lembranças* para quase ninguém e *voltaria* para o DF depois da *reunião de família*. Eu não comprei *lembrancinhas para levar*, não por não ter relações naquele espaço para manter e alimentar, mas porque estava levando as *lembrancinhas* da minha mãe e, por extensão, faria das *lembranças* dela, também as minhas.

⁸⁰ De acordo com as normas para transporte rodoviário interestadual, cada passageiro tem direito a despachar até 30 kg de bagagem, desde que o volume total não ultrapasse um metro, considerando altura, largura e profundidade. A bagagem despachada é identificada com um número e entregue ao passageiro antes do embarque. Além disso, cada passageiro pode levar até 5 kg de bagagem de mão, desde que não comprometa o conforto e a segurança dos demais viajantes. Caso a bagagem exceda o limite permitido, a empresa de ônibus pode cobrar uma taxa adicional pelo peso extra.

A longa jornada, cerca de vinte e quatro horas, me proporcionou conversas com outros passageiros, cujas histórias mostravam surpreendentes paralelos com minhas experiências familiares e de outros interlocutores em Canto do Buriti. No banco ao meu lado, conheci Maria, uma mulher negra com 57 anos que viajava de São Paulo para Teresina. Com olhos marejados de emoção, contou-me que estava indo surpreender a mãe, que não via há mais de sete anos: *Trabalho como doméstica em São Paulo, onde meus dois filhos ficaram*, explicou, acrescentando que planejava passar uma semana, mas que poderia estender a estadia dependendo do estado de saúde da mãe idosa.

Durante uma parada do ônibus para descanso, enquanto comprava café, conversei com outra passageira - uma mulher negra de meia idade que acompanhava seu pai idoso. Ela me contou que morava em São Paulo e estava retornando a um pequeno povoado próximo a Parnaíba (PI). *Estou levando meu pai de volta para casa*, disse. *Ele veio se tratar em São Paulo, mas já terminou*. Esses breves encontros ao longo das viagens revelam como as histórias de fluxo e parentesco se entrelaçam também naquele espaço transitório do ônibus interestadual.

Chegando em Canto do Buriti, peguei um moto táxi em frente a pequena rodoviária da cidade e segui para a casa da minha avó. Assim que entrei em sua casa, fui muito bem recebida por ela, minha mãe e tia Itamar. Também fiquei sabendo que minhas tias, primas e o Valdir (marido da tia Alaíde) estavam prestes a chegar de São Paulo. Minha mãe, vó e tia Itamar já haviam almoçado e me convidaram para comer e tomar um banho. Para registrar a chegada dos outros parentes, optei por abrir mão do banho, mas não resisti ao almoço. A fome apertava, e a comida dos estabelecimentos ao longo da estrada, além de absurdamente cara, não chegava a ser convidativa.

Logo depois de almoçar, entreguei à minha mãe a bagagem que ela tinha deixado comigo com as *lembrancinhas* e no mesmo instante ela verbalizou: *Graças a Deus você não esqueceu! Eu estava com um medo de você esquecer de trazer! Agora vou esperar as meninas (suas irmãs e sobrinhas) chegarem pra entregar!* Entretanto, eu havia esquecido no ônibus a árvore de Natal que minha mãe tinha comprado no DF e que iria enfeitar a casa da minha avó no Natal. Como ela verbalizou, *vamos dar um jeito. Dos males o menor. O mais importante [as lembrancinhas] você não esqueceu.*

Mais ou menos uma hora depois da minha chegada, um carro parou em frente à casa da minha avó, eram minhas tias e primas. Minha mãe perguntou onde estava Valdir, seu cunhado, para a tia Alaíde. Essa última logo respondeu: *O carro que a gente chamou não cabia a gente e as coisas. Valdir ficou para trás com as coisas, mas já está chegando aí em outro carro*⁸¹! Após os cumprimentos iniciais, Valdir chegou em outro carro e pediu ajuda de todas que estavam na casa para tirar as malas e sacolas que estavam dentro do carro. Saímos para ajudar o tio Valdir a descarregar as malas e sacolas do carro, organizando tudo na varanda da casa da minha avó.

Fiquei observando e eram malas grandes, cerca de cinco. Além disso, havia também mais três sacolas com algumas vasilhas com comidas, frutas, bolos, guardanapos e sucos. As malas foram levadas para os quartos, todos começaram a se acomodar, almoçaram e tomaram banho. Depois de todos já ambientados com a casa, minha mãe foi ao quarto dela e voltou para a cozinha, onde todos estavam, dizendo: *Trouxe umas lembrancinhas pra vocês!* Nisso, começou a pegar as respectivas *lembrancinhas* (devidamente embaladas como presentes) para seus devidos donos. Para sua irmã Alaíde, ela deu uma blusa. Para sua irmã Raimunda, ela entregou um short de malhar, já que a tia Rai fez uma cirurgia bariátrica e emagreceu muito. Para sua sobrinha Júlia, uma blusa. Para sua sobrinha Geovanna, uma saia rodada e uma blusa. Para Valdir, seu cunhado, uma blusa listrada.

Algumas *lembrancinhas* não foram entregues naquele momento, sendo guardadas para parentes próximos na *origem*, como tia Itamar, Carlindo, Rebinha (mãe de Anita, Itamar e Carlindo) e Horácio (meio-irmão do falecido Luiz, marido de Anita). Além dos presentes dados às pessoas que já estão na casa ou recém-chegadas de viagem, havia também aqueles destinados a *conhecidos* e vizinhos na cidade, que não necessariamente compartilham o mesmo espaço doméstico.

⁸¹ Em Canto do Buriti, é bastante comum que, durante os meses de junho, julho, dezembro e janeiro, muitos homens que possuem carro aguardem na rodoviária da cidade para oferecer transporte às pessoas que chegam do *mundo* com suas "bagagens". Essas bagagens incluem não apenas malas pessoais repletas de *lembrancinhas*, mas também itens maiores, como fogões, aparelhos eletrônicos diversos (TVs, por exemplo), e até mesmo geladeiras e motocicletas. É um verdadeiro evento observar nas rodoviárias o que as pessoas *levam* e *mandam* através dos ônibus. Apesar de não ser o foco da presente tese, é um rastro de pesquisa interessante para ser aprofundado por quem tem interesse pela temática e fenômeno.

Um detalhe interessante é que, alguns dias após minha mãe presentear Horácio com uma camisa, ele retribuiu o gesto trazendo para ela uma galinha que ele mesmo havia criado em seu quintal. Minha avó se encarregou de abatê-la, e no dia seguinte preparamos um almoço especial: galinha ao molho, acompanhada de arroz. Essa cena evidencia como as *lembrancinhas* não são meros objetos de troca, mas fazem parte de uma lógica mais ampla de reciprocidade, essencial para a organização e manutenção dos laços sociais e familiares dessas pessoas em fluxo. O trânsito entre presentes-*lembranças* reforça a construção de relacionalidade, onde gestos materiais se transformam em formas concretas de memória. Depois que minha mãe entregou todas as *lembrancinhas*, suas irmãs e sobrinhas retornaram com as *lembrancinhas* que haviam trazido de São Paulo e distribuíram-nas para todos que estavam na casa.

Logo que as *lembrancinhas* foram dadas e recebidas, as pessoas envolvidas na troca se abraçaram, sorriram e agradeceram. Às vezes verbalizam, como no caso da minha mãe, que ainda guardava em sua casa no *mundo* as últimas *lembrancinhas* recebidas na *reunião de família* anterior. Ninguém falou que não gostou do que recebeu, pois há toda uma etiqueta que exige mostrar deferência e respeito em relação ao que foi recebido, independentemente do valor. Minha mãe ao entregar a *lembrancinha* (blusa) para tia Alaíde disse: *Não é nada demais!* Alaíde, antes mesmo de rasgar o embrulho da *lembrancinha*, respondeu: *O que vale é a intenção!* A intenção, antes mesmo do valor da coisa dada, é o que também está em jogo ali no momento de (re)agregação familiar na *origem* depois de considerável tempo no *mundo*. É importante nesses contextos de troca de coisas, olhar como as coisas carregam consigo também memórias, histórias e experiências (Stallybrass, 2008).

Depois de receber as *lembrancinhas* elas foram *levadas* pelos seus respectivos donos para serem guardadas. Como pude observar ao longo da minha estadia, algumas *lembrancinhas* foram usadas ainda em Canto do Buriti. Entretanto, independentemente de serem usadas rapidamente ou não, elas seguirão com seus donos para suas casas em São Paulo, Distrito Federal, Entorno do DF e outras ficarão com parentes, vizinhos e *conhecidos* em Canto do Buriti. As *lembrancinhas*, enquanto coisas, fazem justamente o que sua denominação diz, elas são utilizadas como um mecanismo de afirmar a um parente que ele não foi esquecido, que mesmo antes de vê-lo fisicamente, ele foi *lembrado*. Se

um parente não é esquecido, é porque ele ainda figura de forma imediata no espectro de trocas, considerações, respeitos, deveres e direitos.

Ainda em 2019, em uma conversa com minha avó em Canto do Buriti, ela lembrou que tia Itamar, quando foi para São Paulo em meados de 1970, era a principal responsável por *levar e mandar* calçados, roupas e brinquedos para seus filhos em Canto do Buriti. É interessante perceber como, depois de mais de 40 anos em São Paulo, tia Itamar *voltar* para Canto do Buriti para se aposentar, e quem passa a *levar* alguma *lembrancinha* para ela é minha mãe e tias (aqueelas que recebiam brinquedos de Itamar quando eram crianças e que posteriormente foram para o *mundo*). Isso mostra como, independentemente de quem esteja no *mundo*, é esperado que essa pessoa, ao *voltar* para a *origem* ou para alguma *reunião de família* no *mundo*, faça o movimento de levar *lembranças* para os parentes que lá estão. A mediação da presença é feita pelos parentes também a partir das coisas.

As *reuniões de família* podem ser classificadas em dois tipos principais, dependendo do local onde acontecem. O primeiro tipo ocorre na casa de um parente que vive no *mundo*, fora da *origem*. O segundo tipo acontece na *origem*, remetendo à ideia de *voltar para casa* ou ao ponto de referência familiar principal. Nesse contexto, a casa da avó-mãe-bisavó assume o papel simbólico central, funcionando como um local onde os caminhos da família convergem, fortalecendo os laços e a conexão com as raízes. Vale destacar que, em ambos os casos, essas *reuniões* quase sempre são realizadas na casa de uma mulher da família, o que evidencia um padrão de centralidade feminina nesses *encontros*.

Não me recordo de nenhum *encontro* ou *reunião de família* que tenha ocorrido na casa dos meus tios ou primos, o que ressalta um padrão recorrente na dinâmica familiar: as *reuniões* costumam estar associadas à figura feminina como centro (re)agregador. O que consigo recordar, por outro lado, são *visitas* esporádicas realizadas ao longo dos últimos anos às casas dos meus tios. Essas *visitas*, no entanto, têm características distintas das *reuniões familiares*. Enquanto as *reuniões* evocam uma ideia de permanência, de convivência prolongada e de construção de memórias coletivas em períodos mais longos (frequentemente com mais de uma semana de duração), as *visitas*

são marcadas pela brevidade e pela transitoriedade. Elas carregam um caráter momentâneo, pontuado pela passagem rápida pelo espaço e pela interação limitada no tempo.

Essa diferença na temporalidade também reflete no significado das interações familiares. As *reuniões*, ao envolverem longos períodos de convivência, permitem o fortalecimento de laços, a construção de narrativas compartilhadas e a atualização de memórias afetivas⁸². Já as *visitas*, por sua natureza efêmera, não oferecem o mesmo tipo de aprofundamento nas relações. Assim, o lugar da mulher como anfitriã das *reuniões* e a transitoriedade das *visitas* dos tios, não apenas revelam uma divisão de papéis familiares e de gênero, mas também reforçam a ideia de que o espaço doméstico das mulheres é um ponto de referência, acolhimento e (re)agregação para o núcleo familiar.

É importante notar que as pessoas, ao irem da *origem* para o *mundo*, também levam *lembrancinhas* para os parentes. Entretanto, o conteúdo das *lembrancinhas* muda. No lugar de coisas como brinquedos, roupas, sapatos, bijuterias, etc., as pessoas da *origem* levam principalmente comidas – que também são adquiridas no regime de mercado, mas na feira local que ocorre todo sábado no centro da cidade. Entre as principais comidas estão carne de bode, carne seca, o famoso doce de buriti produzido na cidade e muito apreciado, doce de leite de corte e de lata, tamarindo em casca, pimenta de cheiro, entre outros. Entretanto, aqui opto por analisar principalmente o

⁸² Um exemplo desse processo foi a marcante *reunião de família* que aconteceu em 2018, na minha casa, em Vicente Pires (DF). Na ocasião, levei meu tio Valdir e minha tia Alaíde para conhecerem a Esplanada dos Ministérios. Minha mãe também estava presente. Durante a caminhada pelo gramado verde, meu tio Valdir perdeu uma nota de 100 reais, que, ironicamente, era azul. Ao olharmos para a imensidão do gramado, percebemos que seria impossível encontrar algo pequeno e azulado em meio a tanto verde. Eu, minha mãe e minha tia Alaíde caímos na gargalhada, enquanto meu tio Valdir, frustrado, lamentava ter perdido o presente que havia recebido de seu filho, o meu primo Matheus. Mais tarde, no mesmo dia, fomos à Feira da Ceilândia (Ceilândia/DF) para almoçar. Meu tio estava com desejo de comer galinhada, e foi exatamente o que pedimos. No entanto, a galinhada dele foi a única que veio com pouquíssimo frango. Mais uma vez, caímos na gargalhada, enquanto ele, agora ainda mais irritado, reclamava que nada naquele dia estava dando certo. Esse dia, com todas as suas pequenas desventuras, se tornou inesquecível para todos que estavam presentes. Até hoje, é lembrado e recontado para quem não pôde participar, como "o dia em que nada deu certo para o Valdir". Histórias como essa revelam o quanto esses períodos de convivência são importantes para o fortalecimento de laços familiares. São nesses momentos que construímos narrativas compartilhadas e atualizamos nossas memórias afetivas, criando lembranças que permanecem vivas no imaginário coletivo da família.

primeiro movimento, das coisas que vão do *mundo* para a *origem* para a construção dessa *reunião de família*. Mais abaixo neste capítulo falaremos sobre as comidas.

Hoje acredito que há uma distribuição em três esferas de troca (Bohannan, 1955) distintas nessas idas e vindas de coisas do *mundo* para *origem* e vice-versa. Do *mundo* para a *origem* o que circula são coisas adquiridas no regime do mercado enquanto mercadorias (Marx, 1982 [1867]). Ao longo da viagem e chegando na *origem* essas mesmas coisas adquiridas nesse regime passam a ser tratadas como *lembranças* e presentes, passando então a compor e circular no regime de dádiva (Mauss, 1974). Entretanto, no momento de sair da *origem* e ir para o *mundo*, as coisas (principalmente comidas) adquiridas em regime de mercado na feira da cidade e *levadas*, quando chegam ao seu destino final (*mundo*), passam a ser tratadas como coisas consumidas, dadas e recebidas, dentro do regime de partilha (Widlok, 2017). Um exemplo disso é quando tia Alaide *levou* um isopor cheio de comidas adquiridas na feira de Canto Buriti para o *mundo* (São Paulo). Ela não os *leva* para vender ou trocar. Ela os *leva* com o intuito de consumi-los e partilhá-los com sua família (principalmente filho, marido, sua irmã Rai e sobrinhas – caso essas últimas não tenham ido para a *origem*) ao longo do tempo. Havia então um movimento de *mundo-origem* composto por mercadoria-dádiva e outro da *origem* para o *mundo*, mercadoria-partilha.

A prática de dar, *levar* ou *mandar lembrancinhas* pode ser analisada como um mecanismo de manutenção das dinâmicas familiares e sociais entre os membros de uma família. As trocas de *lembrancinhas* carregam simbolismos que reforçam relações de reciprocidade, gratidão e pertencimento. As *lembrancinhas* também funcionam como formas materiais de comunicação e reforço do lugar de cada membro no sistema familiar, explicitando quem é *lebrando* e *considerado* nas trocas.

A compra e a escolha das coisas (cortinas, blusas, cadeados, ventiladores, tecidos) refletem práticas de consumo que carregam significados sociais. Esses itens são escolhidos com o objetivo de atender a necessidades práticas da vida cotidiana, indicando como o consumo pode se tornar uma linguagem relacional. A materialidade das *lembrancinhas* expressa valores imateriais, como a intenção e o cuidado com os outros, mostrando que as coisas trocadas não são apenas utilitárias, mas carregam

sentidos e formas subjetivas. Ao mesmo tempo, as compras e trocas de mensagens no WhatsApp antes do *encontro* revelam como a *reunião de família* é planejada com antecedência, criando um tempo compartilhado mesmo à distância.

A preparação para os *encontros*, que pode demorar meses, demonstra como o cotidiano e os eventos (como as *reuniões*) se entrelaçam, reafirmando a importância da família enquanto uma instituição que organiza o tempo, a história, o dinheiro e os afetos dos sujeitos (Sahlins, 1990, 2006, 2007). A resposta de tia Alaíde, "O que vale é a *intenção!*", aponta para as normas de etiqueta social que regulam como as *lembranças* são recebidas e as famílias vão sendo mantidas e criadas em fluxo.

Ao mesmo tempo, os fluxos constantes de pessoas, coisas e afetos entre o *mundo* e a *origem*, destacam o papel da mobilidade nas redes familiares. O transporte de coisas e pessoas entre diferentes localidades exemplifica como a circulação organiza a vida familiar e as relações espaciais. Assim como a redistribuição dos bens também podem ser analisadas sob a ótica de logística doméstica, mostrando como os deslocamentos físicos criam oportunidades para a reafirmação de papéis e responsabilidades no e pelo grupo.

Até aqui, foi possível perceber como a preparação para a *reunião da família espalhada* ocorre bem antes do *encontro* de fato. Há a compra de passagens de *ida* e *volta*, de novas roupas para usar no evento, a troca de áudios pelo WhatsApp para combinar quem *vai*, o que vai ser *levado* e para quem. Toda essa preparação para a *reunião de família* envolve dinheiro e, consequentemente, trabalho ao longo do tempo para consegui-lo. Por isso, é comum que, quando alguém da família não pode ir à *reunião de família*, isso ocorra justamente pelo fato de não possuir recursos para efetuar todas essas trocas que envolvem o fluxo: *lembrancinhas*, comida, passagens, passeios, entre outros. Muitas vezes, o dinheiro era usado para fazer outra coisa, como no caso de tia Regina, que não pôde ir à última *reunião de família* na *origem* em 2021 porque precisava realizar uma cirurgia.

Essa circulação de pessoas e coisas, nos espaços de troca com o mercado para adquirir coisas é parte constituinte para compreender como as famílias se encontram com parentes na *origem*. O parente que não possui o que *levar/mandar* pode ser visto

como aquele que não quer ou aquele que não tem condições financeiras – e consequentemente potencialidade – para fortalecer suas relações e laços na *origem* com parentes e *conhecidos*. É a partir das *reuniões de família* que podemos apreender como as mercadorias, coisas, trecos, comidas, que são *levadas do mundo* para a *origem* são responsáveis por fazer com que as relações de parentesco sejam fortalecidas, atualizadas, demarcadas e materializadas. Aparentemente, apenas a memória por si só não é capaz de manter essa liga relacional entre os parentes, as coisas precisam entrar para efetivar essas *lembranças* na realidade.

É possível compreender, nesse contexto, como uma coisa adquirida em um regime de mercado e *levado* para ser entregue como *lembrancinha* para parentes que não se veem há considerável tempo, se constitui enquanto estratégia eficaz de construir *lembrança*, presença, dívidas e, consequentemente, relationalidades entre *famílias espalhadas*. Como colocado por Tsing (2003), as coisas (e tampouco as relações) nunca estão acabadas.

A *intenção* não está contida apenas nas relações entre parentes, mas também nas *lembrancinhas* que são dadas nessas *reuniões de família* que ocorrem de tempos em tempos na *origem* e no *mundo*⁸³. Mas vai além, a *intenção* inicial é a de comprar algo em regime de mercado, mas não apenas uma mercadoria. A *intenção*, como diria minha mãe no dia que fomos comprar algo para tia Alaide é: *Tenho que levar uma lembrancinha para Alaide!* Não é qualquer coisa, mas algo que agrade a irmã depois de tanto tempo sem vê-la. A *intenção* é a relação.

A blusa, inicialmente adquirida como mercadoria, transforma-se em *lembrancinha* pelo significado que lhe é atribuído ao ser ofertada como presente. Kopytoff (2008) destaca que o valor dos objetos transcende seu preço comercial, incorporando dimensões simbólicas e afetivas essenciais nas trocas sociais. Essa transição de mercadoria para dádiva, como explica Appadurai (2008), altera

⁸³ Em alguns períodos da minha família, por exemplo, as vezes demorávamos intervalos de três, dois ou o mais distante que presencial, dez anos para nos *reunir*. Essas reuniões dependem de vários fatores para ocorrer.

radicalmente sua significação - a forma de circulação (compra vs. doação) redefine seu valor e papel nas interações.

A materialidade da coisa permanece crucial nesse processo: roupas usadas não servem como *lembrancinhas*, que exigem itens novos e preferencialmente adquiridos em determinadas localidades ("da capital" ou "do sul"). O presente selecionado revela ainda hierarquias sociais, pois deve ser "algo especial" (e portanto mais valioso) para certas pessoas, atendendo às expectativas culturais do grupo. Assim, a blusa torna-se veículo de afeto e marcador social, demonstrando como as coisas transitam entre esferas de valor.

Como bem sinaliza Gregory (1982), a base material de uma sociedade não só determina o status social dos negociantes, mas também determina o status social da coisa que está sendo negociada: mercadorias são objetos alienáveis negociados por estrangeiros; presentes são objetos inalienáveis transacionados por não-estranhos. Ao adquirir a blusa (e tantas outras *lembrancinhas*) e levá-la para outros parentes, todas envolvidas nessas trocas não estão trocando mercadorias, estão trocando também *lembranças* que foram adquiridas e transformadas em dádivas-*lembranças* justamente para poderem ser trocadas entre parentes – pois não se troca com parentes o que se troca com estranhos. E essas *lembrancinhas* irão compor parte importantíssima para a estratégia de (re)agregação nessas famílias que circulam entre a *origem* e o *mundo*.

Como podem passar anos sem se *reunirem*, as *lembrancinhas* passam a integrar a vida cotidiana dos parentes que estão em fluxo. Passam através delas a constituir presença e mais importante ainda, passam a fazer com que a memória do parentesco não seja diluída (Carsten, 2014). A *lembrancinha* tende a estar poderosamente atrelada com a *lembrança* ou, para dizer de forma mais incisiva, é um tipo de *lembrança* do parentesco. Quando um parente está ausente, a *lembrancinha* também é uma forma presença (e de mostrar que o parente se faz presente).

Ao longo dos últimos sete anos de trabalho de campo, pude perceber que as *reuniões de família* não são apenas momentos de celebração, mas também espaços prolíficos e políticos para compreender as dinâmicas e fluxos familiares. Esses encontros revelam como as pessoas utilizam o que ganham, compram, dão e recebem para

perpetuar e reforçar os laços familiares, mantendo essas relações vivas e continuamente familiares ao longo do tempo (Yang, 2000).

Exemplo disso, foi quando esqueci a árvore de Natal, em 2021, no ônibus durante o trajeto para a *origem*. Minha prima Júlia, filha da minha tia Rai, que havia vindo de São Paulo, teve uma ótima ideia. Como as árvores de Natal eram muito caras em Canto do Buriti, resolvemos improvisar: pegamos um galho seco no lote da minha avó e passamos o dia inteiro transformando-o em uma árvore de Natal. Ao final, toda a família sorriu diante da solução que encontramos para contornar o meu esquecimento.

Esse episódio ilustra como, no fluxo constante da vida familiar, coisas podem ser perdidas, mas também refeitas em outros termos. É exatamente isso que as famílias fazem o tempo todo: ajustam-se às circunstâncias dadas pelo passado e presente, reinventam-se e encontram maneiras de preservar seus vínculos para o futuro, mesmo diante de imprevistos e desafios.

Fazer-comida e fazer-família⁸⁴

Partindo da premissa de que essas famílias não devem ser compreendidas por uma dicotomia rígida entre "lá" e "cá", mas sim como famílias que constroem suas relações de parentesco em um constante estar-em-fluxo (Lobo, 2014, 2018), o encontro das mulheres da família Silva Sousa, em dezembro de 2021, após quatro anos sem se reunirem, evidencia essas dinâmicas. Como descrito na primeira seção deste capítulo, esse encontro não apenas mobilizou os parentes a se seguirem do *mundo* para a *origem*, mas também demonstrou como o fazer-família ocorre por meio de gestos materiais e simbólicos, como as *lembranças levadas* para parentes, vizinhos e *conhecidos na origem*.

Pude perceber, logo no início e com o andar do tempo em campo-família, a ausência dos homens não apenas na não *ida* dos mesmos do *mundo* para a *origem*, mas

⁸⁴ A primeira apresentação desses dados ocorreu no artigo "Entre comidas, presenças e distâncias: notas sobre parentes, fluxos e substâncias", publicado na Revista Wamon (v. 8, n. 2, 2023), no dossiê "Gênero, raça e sexualidade: mulheres negras, homens negros, populações subalternizadas e LGBTQIA+ nas etnografias contemporâneas", organizado por Juliana Silva Chagas (PPGAS/UnB) e Ozaias Rodrigues (PPGAS/UFAM).

também no principal espaço em que nós passávamos o dia, a cozinha. Ademais, vale ressaltar que nenhum dos três filhos da minha avó que estavam em São Paulo e Distrito Federal *voltaram* para a *reunião* da família. Meu avô materno e marido da minha avó, já havia falecido. Os únicos homens que frequentavam a casa eram justamente o irmão da minha avó e tia Itamar, o tio Carlindo e o irmão do meu falecido avô, tio Horácio. Além disso, a *visita* dos homens era sempre esporádica, rápida, corrida. O cotidiano da casa da minha avó era feito por mulheres, e como eu disse, mulheres que passavam o dia todo na cozinha.

Como apontamos até aqui, é preciso considerar que as famílias aqui analisadas são compostas majoritariamente por mulheres negras, nascidas no estado do Piauí e que tiveram ao longo da sua vida o trabalho doméstico (diaristas ou empregadas domésticas) como primeiro ou único ofício, como vimos no capítulo três e quatro. E esse dado é relevante, pois para elas existe uma enorme diferença entre cozinhar para um patrão fora de casa e o ato de cozinhar dentro de casa para a própria família. Ao perguntar para minhas parentes-interlocutoras se aquele momento de cozinhar para a própria família durante as *reuniões* era o mesmo que cozinhar na casa do patrão, recebi a seguinte resposta da minha mãe Analice, acompanhada de concordância pelas minhas outras parentes: *Não tem nada a ver! Para eles [patrões], está sendo feito por obrigação, por dinheiro. É uma coisa paga! Para a família, não.*

O trabalho doméstico, frequentemente invisibilizado, adquire significados distintos dependendo do espaço e das relações sociais em que ocorre. Cozinhar para um patrão é descrito como uma obrigação mediada por relações econômicas e de poder, enquanto cozinhar para a própria família é caracterizado como uma prática afetiva, negociada e voluntária. Isso evidencia a cisão entre o trabalho reprodutivo dentro de casa, visto como parte do cuidado familiar, e o trabalho produtivo, realizado sob a lógica capitalista. Essa distinção sublinha a agência das mulheres negras em ressignificar o ato de cozinhar como parte de uma prática de cuidado dentro do espaço familiar, em oposição ao caráter alienante do trabalho para patrões.

Por isso, não tratarei a cozinha e o ato de cozinhar, neste contexto de pesquisa, como um trabalho no sentido de alienação, mas como um espaço de fazer-família e de (re)agregação familiar. O ato de cozinhar, realizado por essas mulheres no ambiente

doméstico, seja dentro de casa ou durante *reuniões de família*, pode ser entendido como um mecanismo para fortalecer e manter laços familiares e comunitários em seus respectivos contextos (Machado, 2021). Além disso, pode ser visto como uma forma de trabalho do cuidado (Federici, 2019) entendido como uma técnica do corpo adquirida e transmitida socialmente, nos termos propostos por Mauss (2003). Essas técnicas envolvem modos específicos de utilizar o corpo, criar pedagogias (Moura, 2021) e reproduzi-las dentro de um contexto sociocultural.

Essas famílias que fazem vida entre a *origem* e o *mundo* constroem e expressam suas relações de parentesco por meio de práticas e estratégias que constroem as *reuniões* e os *encontros*, mas também a partir das trocas e o compartilhamento de substâncias. Nesse caso específico, a comida emerge como uma substância central, desempenhando um papel estruturante nas dinâmicas familiares (Carsten, 1995). O ato de cozinhar e comer juntas, mais do que uma prática material, é um gesto relacional que reforça laços, reativa memórias e atualiza as dinâmicas de pertencimento dentro dessas famílias.

A cozinha, enquanto espaço físico e simbólico, opera como um lócus privilegiado de memória alimentar e (re)agregação familiar dessas pessoas em fluxo. É nela que histórias compartilhadas se cruzam com práticas alimentares, criando um tecido denso de afetos, sentidos, cheiros, gostos e significados. Nesse contexto, a comida se tornar também um elo que conecta as gerações, permitindo que fragmentos do passado sejam evocados e pesados no presente e no futuro. Assim, cozinhar juntas é também um modo de fazer-parentesco, um gesto que reafirma relações e traduz a presença em cuidado e partilha. No entanto, a relevância da cozinha vai além da dimensão simbólica: é também através da cozinha que essas mulheres produzem mutualidade (Sahlins, 2013).

Essas ligações relacionais que vêm através de substâncias são construídas por meio de uma complexa rede de trocas afetivas e materiais, que inclui gestos, palavras, receitas e alimentos. O ato de cozinhar juntas não é apenas uma âncora de memórias familiares, mas também um lugar de agenciamento coletivo, onde as mulheres recriam continuamente as bases de seu parentesco. Assim, a cozinha se torna uma arena de resistência e criatividade, onde as relações familiares são forjadas, reafirmando que o

parentesco é mais do que uma questão de consanguinidade ou proximidade física – é, antes de tudo, uma prática ativa, alimentada por gestos e compartilhadas nos gostos.

Receita Dois: Mungunzá da vó Nita

Panela grande.

Se faz no fugareiro.

1 quilo de milho amarelo.

Coisas de porco (pé, couro, pedaços de carne de boi).

Essas partes duras do porco cozinharam com o milho.

Meio quilo de feijão do Piauí.

Botar o feijão dentro do milho e das carnes duras para cozinar aos poucos.

Espinhaço do porco, botar também.

Naquele tempo não tinha linguiça calabresa, então não bota.

Até o feijão cozinar e ficar macio.

Depois pilar o alho, sal, cebola, pimenta-do-reino.

Bota os temperos tudo lá dentro.

O sal você vai acertando.

Deixa tudo cozinhando no fugareiro e engrossando.

Quando tá perto de ficar pronto, caldo grosso, corta cebolinha com coentro e coloca dentro. Nada de salsinha.

Ou come ele puro ou com um pouquinho de arroz branco.

A cozinha da minha avó em Canto do Buriti possui aproximadamente quatro metros de largura por três metros de comprimento. Nela, destaca-se uma ampla pia de granito, de cor preta. Ao lado da pia, encontra-se um armário que foi gentilmente presenteado pela tia Itamar e que veio de São Paulo, assim como a geladeira de duas portas, também um presente da tia Itamar, que também veio de São Paulo. No centro da cozinha, orgulhosamente repousa uma mesa de madeira, que tem raízes firmes na infância da minha mãe e das minhas tias. Essa mesa foi habilmente confeccionada pelo

meu saudoso avô Luiz e comporta confortavelmente seis pessoas. Ao redor da mesa, encontram-se diversos banquinhos de madeira e couro, que utilizamos para nos acomodar enquanto compartilhamos refeições.

A cozinha está equipada com um fogão de quatro bocas, e logo abaixo da pia, há um espaço destinado ao armazenamento dos alimentos. Os utensílios que nunca faltam na cozinha incluem as panelas da minha avó, copos, talheres e pratos, além de panos de prato e assadeiras. Muitos desses utensílios têm histórias que remontam à juventude da minha mãe e tias, como as antigas latas de armazenamento de arroz e feijão, bem como um conjunto de xícaras de porcelana. A cozinha também abriga utensílios como garrafas para armazenar água na geladeira e potes, que costumam ser *levados* de São Paulo e Brasília pelas minhas tias e mãe sempre que *visitam a origem*.

Em um sábado quente de dezembro de 2021, acordei de manhã por volta das seis horas e escutei alguns barulhos vindo da cozinha. O sol estava começando a aparecer no horizonte, mas minha mãe já estava na cozinha preparando o café. A cumprimentei, desejei bom dia, sentei-me em um tamborete de madeira e couro de boi. Pouco depois da minha mãe terminar de fazer o café, me ofereceu. Aceitei. Em seguida, tia Alaide também apareceu na cozinha e disse para minha mãe: *Vi que tu acordou e levantei também. Não consigo dormir até mais tarde não.*

Tia Alaide pegou sua xícara de café e se sentou em um tamborete à minha frente. O fogão a gás tinha quatro bocas, ficava localizado ao lado da pia e de frente a mesa em que estávamos sentadas. Continuamos tomando café e tia Raimunda também apareceu. Sentou e começou a tomar café. A cozinha foi enchendo aos poucos com minha avó, Júlia e Geovanna e tio Valdir.

Todos pegaram seu café (alguns colocaram leite) e o, ainda quente, beiju com ovo. O café da manhã foi preparado por minha mãe, mas tia Alaide foi lavando a louça que estava na pia e tia Raimunda guardando-a. Após arrumarem a cozinha, minha mãe verbalizou: *Temos que ir no mercado comprar as coisas.* A mensagem foi dirigida principalmente à tia Raimunda e Alaide. As três irmãs seriam as responsáveis por ir às compras e administrar como os alimentos seriam preparados e por quem. Tia Raimunda

e Alaide concordaram e afirmaram que elas iriam naquela manhã, pois ainda tinham que cozinhar algo para o almoço.

Minha mãe, por sua vez, disse: *Também temos que dividir quem vai pra cozinha, porque não quero ficar o dia todo cozinhando.* Com ela entendi que haveria a divisão de tarefas entre as três irmãs, já que minha avó Anita não cozinhava mais. É importante salientar que, mesmo com minha avó não cozinhando mais, muitas memórias que essas mulheres evocam na cozinha quando falam da infância estão relacionadas às comidas que costumavam comer e das quais minha avó era a responsável por preparar.

Simultaneamente, minha mãe é reconhecida por ser a guardiã das receitas das comidas que marcaram a infância delas. Por esse motivo, era frequentemente solicitada nas *reuniões* não para preparar as refeições do dia a dia, mas principalmente aquelas que representavam as *comidas da infância*. Entre esses pratos, destacam-se a buchada de bode, o biscoito de polvilho frito, quibebe e o mugunzá. Só que estar na cozinha não era apenas, como pude entender, um ato de cozinhar ou comer. A cozinha era um espaço para conversar também com quem está cozinhando, com quem está comendo e com quem está ali de passagem.

Pois bem, quando a cozinha já estava toda limpa, as três irmãs se arrumaram e seguiram para o Mercado Batistão. O Mercado Batistão foi apresentado às três por tia Itamar. Tia Itamar disse para mim, mais de uma vez enquanto estive em Canto do Buriti: *No Batistão tem de tudo.* Quando perguntei o que seria esse tudo, Itamar respondeu: *logurte, bolacha, essas coisas.* Itamar nos dizia que ali encontráramos os produtos industrializados que estávamos acostumadas em São Paulo e Brasília. E não apenas os produtos locais, como é o caso da feira que fica localizada no centro da cidade. Depois de andarmos por cerca de 15 minutos até chegar no Batistão, que fica localizado também no centro da cidade, percebi que ele era um supermercado de grande porte, parecido com os famosos hipermercados que temos nas periferias do DF e SP. Ele, não por acaso, era considerado o maior supermercado da região.

O dia estava quente, cheguei suada ao Batistão com minha mãe, tia Alaíde e tia Raimunda. Minha mãe pegou um carrinho e me ofereci para empurrar o outro. Em um carrinho elas colocaram artigos de limpeza, produtos de higiene e cuidado pessoal. No

outro carrinho foram postos os produtos não perecíveis como sacos de arroz, cuscuz, iogurte, molho de tomate, macarrão, creme de leite, macarrão instantâneo, biscoito, bolachas e leite de caixa. Nesse último carrinho também colocaram algumas frutas, verduras e cortes de frango. Após encherem os dois carrinhos, fomos para o caixa para pagar a compra.

Depois de passar todos os produtos no caixa do supermercado a conta toda deu aproximadamente R\$557 (quinhentos e cinquenta e sete reais). Me ofereci para contribuir com a conta, mas minha mãe negou veementemente. Ela virou para as minhas tias e perguntou: *E aí meninas, como vai ser?* Tia Raimunda respondeu: *Dividimos por nós três!* Todas concordaram e pagaram a conta. Logo em seguida um rapaz embalou toda a compra e pediu o endereço para a entrega. Minha mãe falou o endereço e pensei que iríamos voltar para a casa da minha avó, mas a tia Alaíde disse: *Agora vamos na feira, né!* Tia Raimunda e minha mãe concordaram.

Duas ruas abaixo de onde estava localizado o Batistão, estava a feira. A feira era um espaço que ocupava um quarteirão inteiro no centro da cidade. No centro do quarteirão estava também um açougue, algumas lojas de temperos e também utensílios domésticos. Havia uma estrutura de metal que cobria parte do quarteirão. Era justamente onde as barraquinhas ficam localizadas. A feira estava lotada de pessoas, cheia de bancas, vendedoras, cheiros e animais como porcos e galinhas sendo comercializados (para o consumo e a criação). Nas bancas a principal oferta era de verduras, legumes, frutas, doces e temperos. As três irmãs levaram feijão de corda e feijão verde para ser debulhado na casa da minha avó. Compraram também doce de buriti, doce de leite em barra, pimenta de cheiro, banana, farinha de mandioca e caju. Já no açougue da feira compraram carne de sol e um pedaço grande de carne de porco.

Cada uma segurava uma sacola em cada mão e seguimos para a casa da minha avó. Chegamos lá cerca de vinte minutos depois de sairmos da feira, já que fomos mais devagar por causa do peso que carregávamos. Entramos em casa e o tio Valdir, marido da tia Alaide e o único homem na casa exclamou: *Até que enfim chegaram! As compras já chegaram! Eu e as meninas (Julia e Geovanna) já botamos tudo na cozinha!* Olhei para dentro da casa e todas as sacolas com as compras estavam espalhadas pelo chão e pela mesa da cozinha.

Seguimos todas para a cozinha, bebemos água e começamos a conversar. Enquanto isso, minha mãe foi selecionando o que iria ser preparado para o almoço; tia Alaide começou a guardar as compras; tia Raimunda se sentou em um tamborete para descansar; Júlia e Geovanna entraram para o quarto; minha avó puxou uma cadeira e se sentou próxima a porta da cozinha; tio Valdir ficou lá conosco por um tempo, mas logo depois foi para o quintal dos fundos da casa; e por fim, tia Itamar que veio para o almoço.

Depois que a casa foi abastecida com os produtos da feira e do mercado Batistão, e todas se reuniram na cozinha, a conversa passou a fluir com mais naturalidade. Havia uma sensação de que tudo acontecia no tempo certo. O tempo de chegar e se acomodar depois da viagem, trocar palavras e descansar. O tempo de dormir, acordar e comer o que tinha disponível para todos. O tempo de deliberar quem iria cozinhar (ou afirmar que não seria apenas você). O tempo de sair para fazer as compras para/da casa. O tempo de voltar para casa, sentar, começar o preparo dos alimentos e a partir daí deixar a conversa caminhar. Quem fosse chegar para o almoço, chegaria. Quem não fosse cozinhar ficaria ao redor observando ou auxiliando em pequenos trabalhos, como lavar a louça ou cortar alimentos. Outros, como eu, poderiam ficar ali observando, escrevendo, fazendo piada, perguntando e conversando. E assim uma cozinha ia sendo construída como o coração da casa de uma família *espalhada*.

Com o passar dos dias, percebi que a família Silva Sousa se ausentava da cozinha em apenas três momentos: logo após o almoço, quando descansavam nos sofás da sala, nas redes ou nas camas dos quartos; durante o jantar, quando se reuniam na sala para assistir ao *Jornal Nacional* e, em seguida, à novela; e, por fim, à noite, quando todos já estavam dormindo. Fora essas ocasiões, a cozinha era o principal espaço de convivência da família.

Falar sobre alimentação, portanto, vai além de preparar e consumir calorias. Como aponta Ellen Woortmann (2013), a comida é uma forma de linguagem. É por meio dela, do seu preparo e do seu compartilhamento, que se tornam visíveis as relações que se desenrolam no ambiente em que é feita, servida e consumida. A comida não apenas nutre; ela cria laços, estabelece trocas de substância e afeto, constrói memórias e fortalece os vínculos familiares. E, como veremos a seguir, também dá forma para os fluxos.

Como mencionei, assim que chegam para se *reunir na origem*, as mulheres da família Silva Sousa já começam a organizar a rotina de alimentação. Planejam quem ficará responsável por cozinhar, o que deve ser comprado no mercado e na feira, e quais pratos serão preparados nos dias seguintes. Após essa primeira grande ida às compras, não há mais *visitas* conjuntas ao supermercado ou à feira. Como minha mãe me explicou, elas já haviam adquirido o essencial [*o grosso*] para os dias que passariam *ali*, em Canto do Buriti.

O grosso é nesse contexto é o arroz, feijão, óleo, leite, macarrão, açúcar, sal, ovos, farinha, cuscuz e tapioca. O que seria comprado de forma esporádica ao longo dos dias seria justamente a *mistura*. A *mistura* pode ser entendida como aquela que é trazida para complementar o *grosso*. Ou, como indica Brandão (1981), a *mistura* é um “adereço”, como aquilo que acompanha a comida. Como indicado por Klaas Woortmann (2008), as categorias *grosso* e *mistura* seguem o ritmo da oposição e da complementação, operando em um sistema de relações que preza pelo equilíbrio.

A *mistura* nesse contexto é importantíssima, principalmente porque nem sempre foi possível tê-la. Na família Silva Sousa uma narrativa corria com bastante frequência, a de que minha avó Anita se recusava a comer no almoço e na janta caso não houvesse carne. Eu já havia escutado essa história da minha mãe, mas durante um almoço em campo, tia Itamar também contou. Estávamos na cozinha servindo o almoço quando tia Itamar disse que minha avó “antigamente”, nos tempos em que não tinha carne na cidade ou dinheiro para comprar carne, chorava, literalmente, de raiva.

As duas caíram na gargalhada e minha avó confirmou. Tia Itamar usava essa história para afirmar que era por isso que minha avó gostava tanto de carne e que não mais aceitava fazer uma refeição sem, pois nem sempre essa era uma possibilidade. Agora quando aposentada, minha avó exigia que em seu prato sempre houvesse carne. Os momentos na cozinha não eram regados apenas por lágrimas e lembranças ruins sobre a comida, eram regados também por boas risadas. O riso e o humor eram maneiras de lembrar das mazelas e da fome, de manejar o sofrimento, de lembrar também que ele havia passado.

A seca de 1970, era muito lembrada por minha avó e tia Itamar, pois foi o que fez com que minha avó saísse da sua casa e tivesse que ir para a casa da sua sogra. E esse, é sempre lembrado como um momento de muita escassez, como o momento em que estavam muito próximas da fome e em que os homens tinham que *ir para o mundo* tentar arrumar alguma renda. Nesse *mundo*, os homens faziam o necessário para conseguir algum dinheiro para enviar à família. As mulheres, ficavam em casa com os filhos e buscavam pequenos serviços que pudessem realizar para as famílias mais abastadas da cidade.

Serviços esses que não eram apenas realizados em troca de dinheiro, mas também de comida. Como disse minha avó: *Mas tudo que a véia [sua falecida sogra] conseguia [de comida], ela dividia pra todo mundo da casa.* Era também através da cozinha e da comida, que os mortos eram lembrados e trazidos ao presente. Assim como aqueles parentes que não puderam estar ali naquele momento de *reunião*. Tia Regina, como dito anteriormente, não pôde ir à *reunião*, pois ficou no DF para fazer uma cirurgia nas mamas.

Contudo, foi solicitado que eu criasse um grupo no WhatsApp para que a família pudesse ficar atualizando a tia Regina do que elas estavam fazendo em Canto do Buriti e principalmente, falar o que é que estavam comendo e cozinhando. Foram muitas as vezes que estávamos na cozinha e alguém colocava um áudio para tocar e era a tia Regina perguntando: *E aí? Tão fazendo o quê? Comendo o que de bom?* Alguém que estava presente na cozinha (geralmente eu ou minhas primas Julia e Geovana) tirava uma foto do que estava sendo preparado para a refeição e encaminhava para tia Regina. Perguntar “*Comendo o que de bom?*” é também saber que tipo de comida da *origem* está sendo preparada naquele momento. Essa comida preparada ali, com os alimentos dali, possuía uma qualidade diferente das demais comidas feitas no *mundo*. Meu apontamento é de que essa qualidade diferenciada está aliada justamente à memória do parentesco (que está sendo refeita e feita nesse momento, por quem ali está e por quem não pôde vir).

Assim, apesar da fome rondar as lembranças, principalmente das mais velhas da casa, ela não estava ali no presente daquela família. Como bem indicou Soares de Freitas (2003), a fome comunica muito mais do que hábitos e costumes, a fome também está

envolta de um grande estigma social, a fome também é feita de silêncios diversos. A fome é um limite que não é colocado apenas sobre um corpo biológico, mas sobre a alma daquele que a vive. Contudo, na família Silva Sousa a fome era também satirizada e isso me mostrava que colocá-la nessa posição é também ter alguma agência sobre ela.

Se, no filme *Auto da Compadecida*, inspirado na obra de Ariano Suassuna, “a esperteza é a coragem do pobre”, o riso também o é. A frase, dita por Nossa Senhora no momento da salvação de João Grilo, sintetiza um elemento central da narrativa: a astúcia como estratégia de *sobrevivência* diante da opressão. No entanto, o riso, que permeia toda a história de fome da família Silva Sousa, não é apenas um efeito colateral da esperteza, mas uma forma de agência em si mesma.

João Grilo, personagem que encarna o povo oprimido do sertão, sobrevive não apenas porque engana os poderosos, mas porque transforma a precariedade em jogo, subverte hierarquias com a palavra e desestabiliza estruturas rígidas com o humor. Sua inteligência não se restringe ao cálculo ou à trapaça, mas se manifesta na capacidade de rir e fazer rir, convertendo o riso em uma arma tão potente quanto a astúcia. Se a esperteza é o recurso que lhe permite burlar a dureza da vida, o riso é o que reafirma a humanidade dessas mulheres perante a fome.

Hoje percebo que ao se *reunirem* ao redor da mesa, essas mulheres da minha família falavam sobre o presente também. Ao chegarem em Canto do Buriti queriam se atualizar daquilo que não ficaram sabendo enquanto estavam no *mundo*: quem morreu na cidade; quem nasceu; quem casou com quem; quem roubou a herança de quem; quem traiu e quem foi traído. A vida é assunto de cozinha. Anos são condensados em rápidas narrativas e decisões de futuro familiar também são discutidas ali. Mas nem só de flores vive a vida em família ao redor da mesa. A cozinha também é um espaço onde conflitos e discussões brotam.

Em um dia de dezembro, eu, minha mãe, tia Itamar, Alaíde e Raimunda estávamos na cozinha. Tia Itamar estava sentada perto da porta dos fundos, enquanto minha mãe estava à mesa. Em certo momento, tia Itamar comentou:

— Amanhã, Nalva [sobrinha dela] vai ver a documentação da Júlia e da Anita. Tem que mandar os papéis pra ela, pra que o homem da *lan house* faça a documentação.

Minha mãe franziu a testa e respondeu de imediato:

— *E por que um cara da lan house tá fazendo isso? Não é no cartório, não?*

Pensei que a conversa terminaria ali, mas tia Itamar continuou:

— *E tem mais, o Carlindo mudou o lugar do lote.*

Minha mãe reagiu automaticamente:

— *Mudou por quê? Não sendo em cima do morro...*

Tia Itamar retrucou:

— *E quem te disse que é em cima do morro? Tu já viu?*

Minha mãe, elevando o tom, rebateu:

— *Eu não quero saber! Só não pode ser no fim do mundo. Tem água, luz e asfalto na frente?*

A partir daí, perdi o fio da conversa. As duas começaram a falar ao mesmo tempo, e o diálogo virou uma discussão acalorada. Foi nesse momento que tia Itamar mencionou que o lote era da minha mãe e a situação descarrilou de vez. Minha mãe berrou:

— *Eu já te disse, quando você falar “lote da Ana”, se corrija e diga “lote da Anita”!*

Tia Itamar, impaciente, respondeu:

— *Ah, vou-me embora!*

Minha mãe, com a voz firme, fez questão de ser ouvida por toda a casa:

— *Pois depois que eu resolver esse assunto, não quero mais saber de nada, de parente nenhum! Quem morrer pra lá que morra!*

Já perto da porta de saída, tia Itamar se virou e perguntou:

— *Isso é pra mim? Porque se for, me diz logo.*

Minha mãe disse algo que não consegui entender, e tia Itamar foi embora. Descobri, depois, que todo conflito surgiu por causa da divisão da herança da entre tia Itamar, minha avó Anita, tio Carlindo e minha bisavó Rebinha. Era minha mãe quem buscava um lote que faltava da herança da minha avó, mas por vezes acabava entrando em conflito com tia Itamar, pois aparentemente a lealdade da tia estaria concentrada naquele momento mais no seu irmão Carlindo, do que na sua irmã Anita.

Naquele dia, não houve janta coletiva na cozinha, pois em seguida a esse conflito, minha mãe chorou e acabou cobrando um posicionamento das suas irmãs em relação a ele. Pois, de acordo com ela, suas irmãs concordavam com o que ela tinha feito e dito, mas deixavam que ela arcasse com os conflitos (e seus déficits com tia Itamar) sozinha. Cada um fez um lanche individual e foi dormir. Entretanto, no dia seguinte todos tomaram café da manhã juntos. Quatro dias depois e com os ânimos mais calmos, tia Itamar foi convidada por minha mãe para almoçar na casa da minha avó.

A cozinha funciona como um termômetro da vida em família. Quando todas estão em volta dela e sem nenhum conflito operante [abertamente estabelecido], todos comem juntos. Quando há algum conflito instalado, cada um faz sua refeição individual. Ao mesmo tempo, a mesma cozinha-comida que foi o espaço onde um conflito se originou, serviu também como o espaço de reconciliação. É através da cozinha e do compartilhar comida que a vida em família [e a *reunião*] se torna possível. Não por acaso, minha mãe me disse enquanto passava café de manhã na casa da minha avó: *Uma casa sem fogão ligado é uma casa sem alma. Se você acorda de manhã e não coloca uma panela no fogo, tem alguma coisa errada. Não tem como ter vida sem ter fogo ligado.*

Como colocado por Marcelin (1996, p. 36), a “casa não é somente um bem individual transmissível, uma coisa, um bem familiar, uma ideologia. Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade”. A casa deve ser “pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção – no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração”. Do mesmo jeito, a

cozinha como principal lugar da casa, é central para construir (re)agregação familiar⁸⁵ e memória familiar, pois o fluxo entre as casas (as *lembrancinhas*, as pessoas e as substâncias) também corresponde a processos de formação coletiva (Ainese; Carneiro; Menasche, 2018).

É por isso que a casa, como afirma Collaço (2003), se constitui como nosso espaço de referências alimentares. É também através da memória alimentar que construímos também memórias familiares. Quando as filhas da minha avó saem de casa e vão para o *mundo*, passam a estar em contato com outras referências alimentares, mas é a referência da *origem* que ainda figura na memória como o espaço ideal e especial. Não é por acaso que ao chegarem em Canto do Buriti há o primeiro movimento de ir ao mercado comprar o *grosso*. Esse *grosso*, como apresentado anteriormente, é similar no Distrito Federal, em São Paulo e em Canto do Buriti. É uma comida industrializada e não perecível.

Contudo, elas executam um movimento que não é realizado no *mundo*, o de ir à feira de Canto do Buriti comprar *as coisas daqui*, como me contou a tia Alaide. Elas não iam à feira em São Paulo e Distrito Federal. Ir à feira todo sábado é algo que fazem apenas ali na *origem*, Canto do Buriti. E essas *coisas daqui* são produtos que não são encontrados no *mundo*. Ou melhor, os produtos do *mundo* não possuem a mesma qualidade que os alimentos de Canto do Buriti.

Um exemplo disso, é que a família Silva Sousa come farinha de mandioca em suas respectivas casas no *mundo*, mas como me disse tia Alaide: *Não é igual a daqui, a farinha daqui tem um gosto especial!* Da mesma forma, outros alimentos são difíceis de achar no *mundo*, como o doce de buriti tão famoso e consumido na região. Como diria a tia Regina, que ficou no DF e não pode se reunir: *E aí? Tão fazendo o que? Comendo o que de bom?* O ato simbólico não é apenas o de comer, mas de comer a comida de Canto do Buriti. Ela é, como diriam minhas parentes-interlocutoras, *uma comida que lembra a gente da infância, de quando a gente ainda era menina, de todo mundo comendo junto o que tinha*.

⁸⁵ Como bem lembra Dumans (2021, p. 4), essas configurações são “marcadas pela presença de uma casa e de uma pluralidade de outros lugares relacionados a ela”.

A cozinha, apresentada até aqui, é um espaço reservado para guardar os alimentos, cozinhar os e consumi-los, em família. Ao longo do tempo, percebo agora que após essas *reuniões*, essas irmãs (Ana, Alaíde e Raimunda) voltam para o *mundo* com a memória fresca das relações cotidianas criadas ao redor da cozinha e do que elas comiam em família. Assim como apresentavam às suas filhas essas mesmas referências. *A gente junta pra comer*, como disse a tia Alaíde. A cozinha constitui-se como a base da memória em família, juntando gostos, palavras, momentos, risadas, choros e conflitos, tudo em um mesmo balde. A cozinha é o espaço de preparação de alimentos, mas também de relações.

Como salienta Alvarenga (2017) em etnografia realizada em casas de santo no Distrito Federal, a cozinha (nesse caso a cozinha de axé) pode ser lida como um modelo para pensarmos a construção de valores, símbolos, receitas, técnicas e magia. E mais, como um espaço de construir identidades. No meu presente caso etnográfico, identidades atreladas a uma *origem* e a uma família. O alimento, como indica Richards (2004) é um símbolo de união, de reconciliação. A comida deve ser encarada como construtora de vínculos através do comer, como foi apresentado até aqui. Geralmente, não se come com quem não se pretende construir vínculos.

Ademais, não podemos deixar de considerar o papel central desempenhado pelas mulheres da família Silva Sousa nessas tentativas bem-sucedidas de *reunir* a família de tempos em tempos. Os homens, como sinalizei anteriormente, morreram, foram embora (morreram por alguma doença ou se mataram) ou construíram novas famílias e por isso não participam ativamente dessas *reuniões* de família. E há nisso um ponto interessante, pois mesmo construindo novas famílias, as mulheres não se distanciam do núcleo doméstico de *origem* (pois efetuam constantemente essas *reuniões de família* seja na *origem* ou no *mundo*). Os homens, pelo contrário, ao construírem novas famílias, promovem um distanciamento físico e simbólico. Um exemplo disso é que as mulheres da família são as responsáveis por fazer ligações telefônicas para esses homens a fim de *manter o contato*. Em muitos sentidos, o fazer-família é possível através delas.

Concomitantemente, as *comidas de Iá* (Canto do Buriti) não são consumidas apenas na *origem*. Elas também são levadas da *origem* para o *mundo* quando essas

mulheres *voltam* para suas casas. Tia Regina, que não pôde comparecer à *reunião* por motivos de saúde, perguntou se seria possível que minha mãe *mandasse*, através de mim, algumas coisas para ela. Minha mãe perguntou se eu poderia *levar* uma sacola para o DF e eu respondi prontamente que sim. Tia Regina então depositou na minha conta bancária R\$50 (cinquenta reais). Minha mãe perguntou se eu havia recebido o dinheiro e afirmei que sim. Contei para ela que quando peguei o extrato da minha conta, ele indicava uma entrada de dinheiro que estava no nome da Tamires, filha da tia Regina e minha prima.

Pois bem, esperamos o próximo sábado chegar, dia principal da feira da cidade e fomos comprar alguns alimentos para casa, mas também para *mandar* para tia Regina. Minha mãe comprou pimenta-de-cheiro, doce de buriti e doce de leite em barra. O valor total da compra foi de aproximadamente R\$45 (quarenta e cinco reais). Tia Alaíde ainda comprou um saco de um quilo de farinha de mandioca e outro com um quilo de tapioca. Os dois pacotes foram colocados na sacola com os outros alimentos para que eu pudesse *levar* à tia Regina no DF.

Findando a *reunião* de família e meu campo nesse momento, *voltei* para o DF com uma farta sacola para tia Regina. Combinamos por WhatsApp a entrega da sacola. O ônibus que ela usava para voltar do trabalho, como empregada doméstica no Guará (cidade administrativa do DF), passava próximo a minha casa (Vicente Pires/DF). Combinamos que eu ficaria em uma parada de ônibus, ela pediria para o motorista do ônibus parar e eu entregaria a sacola para ela. Tudo foi muito rápido, mas conseguimos sincronizar a entrega da sacola.

Fiquei observando o ônibus azul de tia Regina seguir para o Entorno do Distrito Federal e lembrei todo o percurso que aqueles alimentos tiveram que fazer para chegar em suas mãos. Pensei também que parte da *origem* dela estava ali naquela sacola, assim como parte da nossa família. Lembrei de toda logística de fluxo empregada, a partir do compartilhamento de fotos e áudios, para fazer com que mesmo sem sua presença física *lá* em Canto do Buriti, ela pudesse estar presente.

Considerei como, por meio desse fluxo interno, foi possível *reunir*, comer, *mandar*, *levar* e receber coisas vindas da *origem*, reforçando os laços familiares. Afinal,

é também através da comida e da cozinha que relações de parentesco que podem ficar diluídas com a ausência física prolongada são reforçadas, atualizadas e refeitas através da memória. A presença é constituída em volta da comida. Fazer-comida (ou *mandá-las, levá-las*), nesse contexto, é fazer-família (e vice-versa). E todo esse cenário sustenta a possibilidade dessas famílias negras de fazer-família em fluxo pelo Brasil.

Receita de Quibebe

Sexta-feira da Paixão, na Dinda, a gente fazia abóbora no café, no almoço e na janta.

Pega a abóbora do Nordeste, aquela que tem uma cor vermelha e é boa para fazer doce.

Tira a semente.

Corta em taisadas, fatias grandes, pedaços grandes.

Cozinha na água.

Quando estiver bem mole, deixa esfriar.

Tira a casca e come com leite.

Pode botar nata também, daquela que você guardou durante dias.

Jakson: parentes-coisas-casas em movimento

Em 2021, minha mãe e minha avó Anita deixaram o Distrito Federal e foram para Canto do Buriti com o objetivo de *passar* alguns meses na casa da minha avó, e quem sabe, se acostumar e *ficar* de forma definitiva. Essa mudança envolvia uma logística diferente daquela típica das *reuniões de família* trabalhadas nas seções acima, que costumam girar em torno de *lembrancinhas* e comidas compartilhadas. Dessa vez, essa movimentação feita por elas não era uma tentativa de morar, *ficar*, permanecer ou, ao menos, *passar* um período por *lá*. E esse processo mobiliza pessoas como Jakson. Pessoas essas que possuem um papel importante e ativo nessa circulação dessas famílias pelo Brasil.

Quem colocou minha mãe em contato com Jakson foi minha tia Itamar. Ela já o conhecia porque, em 2018, ele havia transportado todos os seus móveis quando decidiu deixar São Paulo e *voltar* para Canto do Buriti após se aposentar. Itamar ficou sabendo de Jakson no Terminal Tietê, em São Paulo, quando foi comprar sua passagem para Canto do Buriti. A funcionária do guichê lhe deu três nomes de pessoas que faziam carreto/frete de um estado para outro e mencionou que Jakson era o mais confiável, com base nos relatos de outras clientes que o indicavam para mudanças entre São Paulo e o Piauí. A surpresa de Itamar foi grande ao ligar para ele e descobrir que ele também era de Canto do Buriti. Conhecido como “o homem do caminhão”, Jakson tem cerca de 40 anos, é negro, nascido em Canto do Buriti, mas mora em São Paulo com a esposa e filhos. No entanto, sua mãe e grande parte de seus parentes ainda vivem em Canto do Buriti.

Essa é a profissão de Jakson: transportar mudanças para famílias que estão constantemente indo e vindo. Esse fluxo contínuo garante que seu trabalho não se torne obsoleto, mas, ao contrário, seja essencial para viabilizar essas movimentações dessas famílias. Como contou minha tia Itamar, Jakson carrega de tudo em seu caminhão, atendendo a diferentes necessidades dentro desse fluxo interno.

Há aqueles que enviam mudanças completas, geralmente pessoas que decidiram se estabelecer em um novo lugar, seja *voltando à origem* após anos em outra cidade ou buscando novas oportunidades em um local ainda desconhecido. Essas mudanças costumam incluir móveis, eletrodomésticos e pertences acumulados ao longo dos anos, como no caso da minha tia Itamar, que transferiu toda a sua casa de São Paulo para Canto do Buriti.

Outros utilizam o serviço de Jakson para *mandar* apenas alguns itens, como roupas, utensílios domésticos ou alimentos típicos que fazem parte da memória de quem está longe. Há também aqueles que mandam apenas um único objeto – um presente, um documento importante, uma encomenda especial. São pessoas que, por alguma razão, não podem *ir*, mas encontram em Jakson um meio de encurtar distâncias e fazer chegar algo a um parente ou amigo.

Assim, sua profissão não apenas depende dessa dinâmica de fluxo, mas também a fortalece, sustentando um movimento contínuo de coisas e pessoas que nunca estão totalmente fixos. Mais do que um transportador, Jakson se torna um elo essencial nesse movimento, possibilitando que laços familiares e afetivos se mantenham vivos e em fluxo.

E esse processo toma outros contornos quando ouço a reclamação de algumas parentes minhas e interlocutoras que encontrei nas rodoviárias de Brasília e Canto do Buriti, que frequentemente falam das restrições atuais nos ônibus, que já não permitem mais o transporte de itens como fogões, bicicletas e outros objetos volumosos. Minha mãe e minha avó, por exemplo, puderam levar apenas suas malas no ônibus, mas recorreram a Jakson para enviar dois colchões, um fogão, uma televisão e duas caixas com utensílios domésticos.

É justamente por isso que tia Itamar, ao lembrar da mudança que ele havia feito para ela, fez questão de destacar sua eficiência e cuidado. Segundo ela, durante todo o transporte, apenas uma taça quebrou – e ainda assim, reconheceu que o erro foi seu, pois não a havia embalado corretamente. Esse detalhe reforça a confiança no trabalho de Jakson, evidenciando o zelo com que ele lida com os pertences das famílias que dependem desse serviço para manter seus vínculos e recomeçar em novos lugares.

Jakson percorre esse trajeto como quem desenha um mapa de trocas por onde passa, abastecendo e esvaziando o caminhão em um fluxo contínuo de chegadas e partidas. Jakson *encheu o carro lá [São Paulo]* e em seguida seguiu para o DF. Com isso, ele não apenas transporta coisas, mas conecta lugares e histórias por meio das cargas que *leva* e deixa pelo caminho. Sua passagem por Brasília não acontece ao acaso: *ele só passa em Brasília quando tem coisas pra deixar, quando tem muita coisa pra deixar aqui em Brasília ele passa.*

Ao buscar os pertences da minha mãe e da minha avó em Vicente Pires em 2021, por exemplo, ele fez uma parada estratégica em Ceilândia para entregar um armário vindo de São Paulo. No espaço que antes ocupava o móvel, agora iam as coisas da minha mãe, reorganizando o carro como um quebra-cabeça em constante reconfiguração. Depois, Jakson seguiu para Goiânia, onde recolheu novos itens antes de continuar

viagem rumo à Canto do Buriti. Ao longo do percurso, o carro se transforma em um espaço de circulação, onde cada objeto carrega consigo não apenas um destino, mas também um sentido. Nada permanece fixo: a carga entra e sai, as paradas se sucedem, e a viagem de Jakson se inscreve como um movimento incessante.

Durante sua passagem para pegar os itens que minha mãe tinha combinado de *mandar* para Canto do Buriti, ela comentou que Jakson tinha dificuldades na fala, e tia Itamar explicou que ele nem sempre foi assim. Ela contou que ele desenvolveu esse problema após contrair Covid-19 e quase morrer em 2020. Por conta das sequelas e de não poder carregar muito peso, Jakson contava com a ajuda do filho, um jovem negro de cerca de 22 anos. Tia Itamar descreveu o filho dele como alguém que *viajava direto com ele porque não pode deixar ele só*.

Minha mãe disse que o filho de Jakson era *conversador* e comentou que ele falou sobre seu desejo de fazer faculdade. Apesar do filho viajar com o pai, afirmou que ele preferia mesmo *ficar* em São Paulo. Nascido em Canto do Buriti, o filho de Jackson *foi* para São Paulo aos 17 anos e garantiu para minha mãe que *não tem nada para fazer ali [Canto do Buriti]. Só tem o álcool ou a droga*. Já Jakson, mal conseguia subir as escadas, sentindo-se extremamente cansado e sem conseguir respirar direito.

Esse cenário desenha a necessidade de um filho que deve acompanhar o pai no trabalho devido às sequelas do Covid-19. Esse filho é da primeira esposa de Jakson, mas ele tem dois filhos pequenos com sua segunda esposa, que também moram em São Paulo. Após ver seus pertences no caminhão de Jakson, minha mãe lhe entregou os 550 reais combinados pelo transporte da carga de Brasília à Canto do Buriti. Antes de se despedirem, acrescentou mais 20 reais, sugerindo que eles pudessem tomar um café durante a viagem.

Dentro do caminhão de Jakson, foi possível ver uma variedade de itens: caixa de TV, cama com colchão e duas gavetas, duas caixas com vidros, copos e pratos, roupas de minha avó, caixa de panelas, liquidificador, batedeira, fogão, bicicleta e panela de pressão. Há um consenso entre as pessoas de que, se fosse necessário contratar uma transportadora, *seria mais caro*. Fiquei observando seu caminhão partir à noite, indo em direção a alguma outra residência.

O cenário acima é nuançado, quando consideramos narrativas também como a da *cunhada do Marcinho [filho da minha avó Anita], que mora em São Paulo, e que vive mandando coisas para a irmã que mora no Piauí, como jogo de louça, material de banheiro, tudo*. Segundo tia Itamar, essa irmã, após *voltar* de São Paulo para Canto do Buriti, não conseguiu se acostumar mais e decidiu *voltar* para a capital paulista. Por isso, Jakson foi responsável por transportar de volta os itens que ela havia *mandado* anteriormente por ele. Além disso, segundo ela, o custo do transporte sobe no fim do ano, pois *tudo é mais caro, porque o povo viaja mais e tem muita coisa para levar e mandar*. Por isso, *agora ele [Jakson] só vai para o Piauí em novembro e volta para São Paulo em dezembro*.

O relato de tia Itamar sobre a alta nos custos de transporte no fim do ano revela como o fluxo envolve uma economia própria, regulada por demandas sazonais e pessoais. Nos períodos festivos intensifica a circulação de pessoas e coisas, criando variações nos preços e exigindo planejamento financeiro por parte das famílias em fluxo. Justamente por isso, a experiência da irmã da cunhada de Marcinho ilustra como o movimento pode ser marcado por tentativas e reavaliações. A *volta* ao local de *origem* depois de uma tentativa de *ficar* em um novo lugar reforça a ideia de que pertencimento e adaptação são processos complexos, que podem ser desafiadores e até mesmo reversíveis.

Também é importante considerar que os itens em circulação, como jogo de louça, cama, fogão, batedeira, entre outros, estão diretamente ligados ao ambiente doméstico. Isso sugere que a manutenção das conexões entre casa e *origem* possui uma forte dimensão de gênero. As mulheres, ao *mandar* esses objetos, desempenham um papel ativo na recriação dos vínculos familiares e na ampliação do espaço doméstico para além dos limites físicos da casa que, como discutimos no capítulo anterior, raramente é algo fixo.

Ademais, Jakson continua sendo acompanhado por aqueles que dependem do seu trabalho mesmo quando não está mais em uma cidade. E como isso é possível? Semanas após a mudança da minha mãe chegar à Canto do Buriti, ela me contou que tia Itamar havia comentado que Jakson provavelmente já estaria a caminho novamente.

Sua observação veio de uma fonte inesperada: *entrou no Facebook e viu que, quando ele chegou [em São Paulo], o caminhão estava vazio. Agora, o caminhão dele já estava cheio.* De forma curiosa, minha tia monitorava a movimentação de Jakson pelas redes sociais para estimar a chegada dos itens da minha mãe. O caminhão vazio simboliza o deslocamento em curso, enquanto o caminhão cheio reafirma a continuidade desse mesmo movimento, evidenciando como os fluxos, as circulações de coisas e pessoas nunca cessam, apenas se reorganizam.

A trajetória de Jakson (ou seu encontro com minha família) revela a presença de redes de transporte que sustentam e moldam os fluxos internos de famílias negras. Essas redes conectam diferentes locais, possibilitando tanto a ida quanto o *volta* de pessoas. Mais do que um prestador de serviço, Jakson exerce um papel central na manutenção desses fluxos, integrando-se às redes de parentesco e às conexões afetivas. Ao transportar as coisas dessas famílias, ele carrega também memórias e vínculos, reafirmando laços entre pessoas e lugares.

A indicação de Jakson por meio da tia Itamar e da funcionária do guichê no Terminal Tietê ilustra a relevância dessas redes na mediação do fluxo não apenas dentro dos grandes centros urbanos, mas dos centros urbanos para as *origens* das pessoas [geralmente o interior]. O transporte de bens como móveis, eletrodomésticos e utensílios domésticos mostra como as dinâmicas familiares e a noção de "casa" são preservados em fluxo. As casas só se fazem graças ao movimento dessas mesmas pessoas. Além disso, o envio desses objetos entre *origem, mundo*, São Paulo, Brasília, Goiânia e Canto do Buriti evidenciam o esforço desses mesmos parentes em fazer-família e casa.

A atuação de Jakson exemplifica uma economia essencial para famílias em movimento que não encontram suporte adequado nas empresas de transporte convencionais. Isso ocorre, por um lado, porque essas empresas de mudança são frequentemente vistas como caras e completamente fora da realidade econômica dessas famílias. Por outro lado, os ônibus interestaduais lidam com uma dinâmica diferente da do passado, o que torna impossível transportar itens como muitas malas

grandes por pessoa, comida, isopor, geladeiras e fogões, itens que, antigamente, poderiam ser transportados com mais facilidade.

É por isso também que o trabalho e o preço cobrado por Jakson são ajustados conforme a demanda e a sazonalidade, refletindo dinâmicas econômicas características desse setor e dos fluxos executados pelas pessoas. No final do ano, por exemplo, a alta nos preços do transporte acompanha o aumento dos fluxos, ligados a eventos como as festas de fim de ano e as *voltas/visitas*.

Justamente por isso, o fluxo interno das famílias negras e suas estratégias para construir/criar a vida, a família, a casa e os parentes, aparecem de maneira marcante na relação com Jakson. Algumas pessoas enviam móveis porque pretendem [à priori] *ficar* em um novo lugar, enquanto outras optam por objetos menores, mantendo uma conexão mais fluida entre os espaços. A forma como tia Itamar acompanha os deslocamentos de Jakson pelo Facebook sugere novas maneiras de monitorar e participar desses fluxos à distância, incorporando a tecnologia ao cotidiano da mobilidade.

O caminhão de Jakson, como um quebra-cabeça em constante reconfiguração, pode ser entendido como a própria experiência de fluxo dessas famílias: um espaço que se reorganiza continuamente de acordo com as *necessidades* de cada momento familiar. O movimento das coisas dentro do caminhão reflete as trajetórias familiares e reafirma que as casas, as pessoas, os afetos, as famílias, as relações e as coisas não estão acabadas, feitas ou dadas, pelo contrário, estão sempre em fluxo.

Lembrancinhas, comidas, carretos e caminhões: a materialidade da (re)agregação familiar

Quando iniciei este capítulo, meu principal objetivo era explorar como as “coisas” que circundam o fluxo das famílias negras são essenciais para suas dinâmicas de parentesco. Esse processo não deve ser interpretado de forma equivocada como uma “coisificação” das relações, mas sim uma análise séria de como as famílias negras, a partir de suas condições materiais, mobilizam estratégias diversas para moldar,

sustentar e perpetuar as vidas que criam e gestam. Essa materialidade não pode ser vista como algo secundário ou menos relevante do que as próprias relações sociais.

Como pontua Andrea Lobo (2014), os fluxos materiais e simbólicos desempenham um papel central na manutenção das relações familiares entre pessoas em movimento e seus parentes que permanecem no país de origem. Mesmo diante da distância física prolongada, esses vínculos são sustentados pela circulação de encomendas, presentes, dinheiro, cartas, fotos e outros itens.

Lobo argumenta que esses fluxos não se restringem ao aspecto econômico, mas também carregam significados morais e afetivos, reforçando identidades e pertencimento. Para quem está em fluxo, esses envios representam uma forma de manter a conexão com a terra natal, seja através de comidas típicas ou fotografias que evocam memórias e tradições. Já para quem permanece, esses presentes simbolizam acesso a bens de consumo e modernidade, como celulares e roupas de marca.

Como ela aponta, a circulação, no entanto, não é unilateral: tanto migrantes quanto não migrantes enviam coisas, criando uma rede de reciprocidade. A qualidade e a frequência dos presentes refletem a força das relações, e a troca material e a comunicação constante garantem que a distância não rompa os laços familiares. Os fluxos materiais geram uma sensação de simultaneidade, conectando migrantes e não migrantes no cotidiano.

Importante destacar que, Lobo afirma que aqueles que permanecem no país de origem não ocupam uma posição passiva: também enviam presentes e participamativamente dessas redes transnacionais. Nesses contextos migratórios transnacionais, os objetos materiais não são apenas bens de consumo, mas veículos de afeto, moralidade e identidade, sustentando relações afetivas e hierarquias sociais além das fronteiras nacionais.

É possível fazer uma conexão do que Lobo apresenta, com a crítica de como materialidade também opera na produção imagética dos corpos negros. Como aponta o antropólogo e fotógrafo Ismael Silva (2025), ao investigar as representações visuais de pessoas negras no século XIX, há uma ausência significativa de imagens que retratam a

intimidade e a vida cotidiana dessas famílias. Onde estão as fotografias de momentos triviais, de *reuniões de família*, de afetos compartilhados? Dentro da própria antropologia, essa ausência não é um dado qualquer, mas um sintoma das formas como a história visual foi moldada – ou melhor, apagada – em relação a esses sujeitos. Quando imagens de pessoas negras emergem nos registros históricos, elas frequentemente aparecem mediadas pela violência, pela desumanização ou por enquadramentos que reforçam uma posição subalternizada ou sexualizada.

Se o que produzimos textualmente também pode ser compreendido como imagem, como representação, então precisamos ter cuidado para que essas imagens não sejam meras reproduções do que Patricia Hill Collins (2019) denominou de "imagens de controle" – estereótipos e narrativas que restringem a percepção sobre as pessoas negras e reforçam estruturas de poder desiguais. Essas imagens, ainda que de forma sutil, operam como mecanismos de manutenção de ideologias racistas e coloniais, cristalizando uma visão limitada da experiência negra.

Por isso, este capítulo procurou concretizar o fluxo da vida por meio das coisas que são importantes para essas pessoas, como práticas e gestos que essas famílias negras empregam para construir e fortalecer suas vidas em família. O que é trivial ou ordinário na vida cotidiana tem, de fato, grande importância. No entanto, até que ponto esses fluxos (de pessoas, afetos e encontros) são realmente ordinários ou extraordinários? Parece-me que parte da convivência familiar que se manifesta nas *reuniões* não pode ser considerada totalmente "ordinária". Justamente por serem encontros raros, difíceis de acontecer e marcados por tensões, essas situações acabam sendo profundamente atravessadas por afetos (tanto positivos quanto negativos) como revela, por exemplo, a discussão entre Analice e Itamar.

São as coisas e práticas que estruturam e sustentam essas conexões em fluxo: as *lembrancinhas* trazidas para os *encontros*, a comida preparada com cuidado e compartilhada na cozinha, os utensílios e os saberes que circulam nesses espaços, o caminhão que transporta histórias, casas e vínculos entre locais. Esses elementos são mais do que simples detalhes – são dispositivos de memória e são partes indissociáveis das tramas que configuraram a experiência da família negra em movimento no Brasil.

As receitas de família escritas ao longo deste capítulo não são apenas registros culinários, mas expressões vivas da própria maneira como essas famílias negras fazem suas vidas. Pela primeira vez, essas receitas da minha família foram transcritas em papel, já que, tradicionalmente, sempre circulam de boca em boca, preservadas na oralidade e no gesto. Essa transmissão oral, longe de ser uma limitação, é uma forma sofisticada de conhecimento, onde o saber não se fixa rigidamente, mas se adapta, se molda às condições e ao olhar de quem cozinha. Afinal, essas receitas não possuem medidas exatas; elas são feitas *no olho*, na experiência sensível de quem as ensina, prepara, incorpora variações e improvisos.

Essas são as principais receitas da minha família, e sua composição não é aleatória. O mungunzá e o quibebe, por exemplo, são pratos que carregam a marca da diáspora africana, testemunhos da resiliência e da criatividade culinária negra. Já o biscoito de polvilho (feito sem queijo) conta uma outra história, não menos importante: a da ausência. Sua versão, tal como feita em minha família, reflete a escassez de gado e leite no contexto de *origem* em que foi desenvolvida, revelando como a culinária também é um índice das condições materiais e das estratégias de adaptação dessas famílias. São receitas feitas comumente em Canto do Buriti.

Mais do que falar sobre comida, essas receitas falam sobre a vontade da transmissão de saberes e a criação de memórias dentro da lógica da *sobrevivência* e da *necessidade*. Elas revelam o modo como as famílias negras constroem sua continuidade no *mundo*, nos limites, fronteiras, brechas e fissuras. Ao serem registradas aqui, essas experiências se transformam em um convite à reflexão sobre como a cozinha, as coisas, os gestos e os sabores desempenham um papel essencial na conexão entre diferentes gerações de uma família, entrelaçando-as em um mesmo território de memória e parentesco.

Meu primo Matheus, hoje com 30 anos e morando em São Paulo, é aquele mesmo menino da capa deste capítulo, abraçado comigo em Canto do Buriti. Apesar de nunca *voltar* para as *reuniões de família* – o que, como já explorei nos capítulos anteriores, reflete a dinâmica da presença masculina nesses espaços –, ele nunca deixa

de comer o mungunzá que preparamos juntas. Sempre que nos *reunimos*, minha tia faz questão de separar uma porção, congelar e *levar* para ele em São Paulo.

Para Matheus, não há substituição possível: *Não tem igual ao que é feito na casa da minha avó. Não tem. Pode usar os mesmos ingredientes e fazer aqui [São Paulo] que não fica com o mesmo gosto.* Sua fala revela algo fundamental: o parentesco tem um gosto, um sabor que não se reduz à composição dos ingredientes ou ao método de preparo. O gosto do mungunzá não é apenas o de milho, carnes de porco, feijão; é o gosto da casa da avó, dos gestos que se repetem na cozinha, da panela usada há décadas, das vozes e das presenças que circulam ao redor do fogão.

Esse contexto evidencia como o fazer-família não se dá apenas no encontro físico, mas também nas formas de manter a continuidade de uma forma de estar vivo em família. O mungunzá, *levado* de um estado a outro, não é só um alimento, mas um transportador de memórias um elo entre tempos [passado, presente e futuro] e lugares distintos [*origem e mundo*]. Seu sabor inimitável não está apenas na receita, mas na materialidade das relações que o atravessam. Comer o mungunzá da avó Nita, mesmo longe, é um modo de permanecer dentro da família, de sentir-se parte, de fazer durar algo que o deslocamento físico não consegue romper. E que nunca rompeu.

Assim, esse gesto cotidiano, aparentemente simples, nos mostra que o parentesco se constrói também no que é transmitido pelo paladar e pelas coisas. No contexto das famílias negras, frequentemente marcadas por fluxos e reconfigurações constantes [dadas a todas as precariedades de vida que discutimos ao longo dos capítulos], as receitas operam como formas de continuidade e ancoragem. Elas não apenas evocam lugares de *origem* – que, como tenho explorado, não são fixos, mas continuamente recriados – como também permitem que a família se refaça em novos contextos. Preparar um prato em um “território do parentesco” não é apenas um gesto de saudade ou nostalgia; é uma forma de materializar relações, convocar presenças [dos vivos e dos mortos] e reafirmar a vida.

Além disso, as receitas, as *lembrancinhas*, as comidas e os gestos cotidianos revelam a materialidade do parentesco. Os ingredientes, os modos de preparo, as substituições feitas por *necessidade* ou invenção carregam camadas de história, assim

como os presentes trocados, os utensílios passados de geração em geração e as *reuniões de família*. Como os alimentos chegam até a cozinha? Quem ensinou a receita ou transmitiu um determinado costume? Quem participa do preparo, das celebrações e dos momentos de partilha? O que se conversa enquanto se cozinha, costura ou organiza um *encontro de família*?

As respostas a essas perguntas desvendam redes de cuidado, apoio e criação de vínculos que atravessam o tempo e o espaço. Assim, não apenas a comida, mas os próprios gestos e objetos da vida deixam de ser meras metáforas das relações familiares e se afirmam como práticas concretas de (re)agregação. Nos fluxos, esses elementos tornam-se formas pelas quais a *origem* é constantemente (re)negociada e (re)configurada, expressando como as famílias negras se fazem e se refazem no movimento.

O mesmo processo se manifesta no trânsito das *lembrancinhas* na construção da relacionalidade, onde gestos materiais se transformam em formas concretas de memória familiar. A *lembrancinha* não é apenas um objeto; ela opera como uma marca da relação, um vestígio tangível do afeto que circula entre as pessoas. Não por acaso, além de ter geralmente um pequeno valor econômico, há uma certa deferência ao entregá-la, quase sempre acompanhada da clássica frase: "É só uma *lembrancinha*." Essa modéstia, no entanto, não diminui sua importância. Quem dá e quem recebe sabe bem o impacto desse gesto dentro das relações familiares, especialmente em contextos de *encontros* e *reuniões*. A *lembrancinha* carrega um valor simbólico imensurável: é um presente que vai além do momento do *encontro*, funcionando como uma forma de felicitar, retribuir ou simplesmente demonstrar cuidado, prolongando a presença de alguém mesmo na ausência, reforçando e reafirmando vínculos familiares ao longo do tempo.

Ao narrar as histórias dessas famílias negras em fluxo no campo da teoria social, é essencial considerar não apenas a complexidade dos arranjos relacionais que estruturam e reorganizam esses grupos, mas também a materialidade que sustenta essas relações, ancorada nos recursos materiais disponíveis e nas formas como produzem, reinventam e dão continuidade aos seus vínculos em meio ao movimento. O

risco não está apenas na simplificação da experiência negra migratória, mas também na tendência de enquadrá-la exclusivamente dentro das relações e discursos, desconsiderando sua dimensão prática, sensível e cotidiana.

O fluxo não é apenas um fenômeno estruturado por narrativas sobre pertencimento e identidade; ele se manifesta nos gestos concretos de refazer a casa em novos lugares, na circulação de objetos e *lembranças* pelo país, na comida que se carrega na mala e nos modos de sustentar vínculos a despeito da distância. Mais do que um deslocamento físico, o fluxo é um processo contínuo de invenção de laços e de pertencimentos, que se refazem na materialidade da vida cotidiana das pessoas e das coisas.

Por isso, a (re)agregação não poderia se limitar as *lembranças* que são *levadas* e *mandadas*, as comidas que vêm e vão ou os móveis que seguem em caminhões. Esses elementos, embora fundamentais, não operam isoladamente; eles carregam histórias, afetos e estratégias que revelam dimensões mais amplas do que significa estar em movimento e fazer-família. Todos esses itens aqui citados têm destinos que não são aleatórios. Eles seguem para a casa de parentes, amigos e *conhecidos*. São marcas materiais de continuidade e memória, reforçando laços que garantem que o fluxo não se traduza na criação de pessoas *soltas no mundo*.

O ato de colocar esses objetos, itens e comidas em fluxo é, na verdade, uma expressão da vontade das pessoas em fazer-casa, família e presença e, simultaneamente, em permanecer em movimento. Esse processo, embora aqui analisado em dimensões separadas, na prática cotidiana se manifesta de forma entrelaçada e contínua. Fazer-família em fluxo não se reduz à manutenção de vínculos a despeito do deslocamento; ao contrário, é justamente no movimento que esses laços são reforçados, redefinidos e, muitas vezes, solidificados e possíveis. Estar em trânsito não significa estar *solto no mundo*, mas sim encontrar, no próprio fluxo, as condições para a permanência dos afetos e da pertença.

A noção de vida social das coisas, proposta por Appadurai (1986), nos ajuda a compreender como a circulação de objetos e alimentos entre pessoas, mercados e espaços não é apenas um fenômeno econômico, mas um elemento central da vida

social. Mais do que simples trocas materiais, esses fluxos expressam relações, negociações e estratégias fundamentais para a construção e manutenção dos laços familiares.

É nesse contexto que se insere o esforço contínuo das famílias em *mandar/levar lembranças* para aqueles que *voltam* temporariamente à *origem*. Da mesma forma, há um empenho equivalente por parte daqueles que permanecem no lugar de *origem* em *mandar* itens de valor simbólico e material (sobretudo alimentos) para aqueles que estão no *mundo*, isto é, em diferentes lugares. Esses envios não são gestos triviais: carregam a família, permitindo que a distância física não se converta em ruptura relacional.

Esse processo se desdobra também na atuação de figuras como Jackson, cuja profissão se baseia na circulação de bens entre diferentes pontos do Brasil. Profissionais como ele não apenas viabilizam logisticamente esse trânsito de objetos e alimentos, mas se tornam peças-chave na operacionalização de um circuito que sustenta as práticas e estratégias das famílias em fluxo. O trabalho de Jackson e de tantos outros agentes da circulação evidencia que essas trocas não ocorrem apenas dentro dos limites familiares, mas envolvem uma rede ampliada de atores, que garantem a continuidade desse circuito.

Essas “coisas”, sejam móveis, alimentos ou *lembranças*, carregam consigo as dignidades, forças, sorrisos, lágrimas, esperanças e desafios de montar uma vida, estabelecer um lugar e construir um circuito de pertencimento. Elas são veículos de ancoragem social. A circulação se torna, assim, tão essencial quanto a própria família, pois é por meio dela que as pessoas são mantidas vivas, criadas e alimentadas. É no fluxo, que as pessoas materializam suas relações por meio de “coisas” que precisam circular para que os vínculos familiares se fortaleçam e se sustentem ao longo do tempo [de muitas vidas].



APONTAMENTOS FINAIS

O fluxo interno de famílias negras como estratégia de *sobreviver* a antinegritude

A pesquisa e a escrita desta tese foram, antes de tudo, um esforço, e um exercício contínuo, de equilibrar o riso e o choro, o leve e o denso, o silêncio e a fala. Como nos ensina Veena Das (2007), a dor é um exemplo privilegiado para compreender o ceticismo [público, estatal, institucional, social], justamente por ser uma experiência ao mesmo tempo comum e profundamente difícil de expressar em sua totalidade.

É nesse campo de tensões, entre o vivido e o nomeável, que nesta tese busquei formas de articular o inarticulável, especialmente através da escuta atenta das mulheres negras e do modo como, em seus gestos cotidianos, elas constroem e reconstroem a vida após o trauma, a violência, o *sofrimento*, *exploração*, a vontade, o desejo e o medo. Esta tese é, em última [ou primeira] instância, um convite para olhar com cuidado e atenção para as formas nada sutis, persistentes e silenciosas com que a vida se recompõe. Pois é nesse trabalho cotidiano de reconstrução, frequentemente invisível e desvalorizado, que reside uma poderosa forma de criação de vida.

Um esforço feito aqui, foi também o de não deixar que a análise da vida social fosse capturada pela tentação de afirmar que apenas as estruturas determinam a vida das pessoas, como se elas estivessem condenadas a apenas reagir às histórias já escritas pelo *mundo*. Assim como também não ceder ao outro extremo: o de imaginar que os sujeitos com quem dialoguei eram inteiramente autônomos, livres para fazer o que quisessem, como se suas decisões não estivessem atravessadas por múltiplas camadas de opressão, violência, amor e estratégias. Foi preciso recusar essas dicotomias (estrutura ou agência, dominação ou liberdade) e circular entre elas para me aproximar de uma compreensão mais honesta daquilo que vi, ouvi e vivi ao longo do caminho.

O que esta tese demonstrou é que eu não conseguia dar conta dessas memórias-histórias de *famílias espalhadas* se não aceitasse que elas são muitas coisas ao mesmo tempo: fases de diferentes vidas, projetos que, em alguns momentos, deram certo coletivamente, mas também experiências de quem ficou *solto no mundo*, com

fome batendo à porta e vendo a esperança sendo sustentada por um fluxo que se apresentava, insistentemente, como uma forma de fazer-família. A vida é complexa, e o que nós (eu, interlocutoras e parentes) tentamos, constantemente, é dar conta dessa complexidade.

Analisar essas famílias negras e seus fluxos, como foi possível acompanhar, implicou também olhar para dentro da minha casa. E esse movimento, embora fundamental, foi, muitas vezes, doloroso. Em alguns momentos, a escrita simplesmente não saiu. Era como se a caneta pesasse mais do que eu pudesse sustentar, principalmente quando eu era convidada a revisitar histórias que eu conhecia de perto: de vizinhas, amigas e as minhas próprias. Recordei, por exemplo, de uma noite da infância em que pedi algo para comer e minha mãe me respondeu, com doçura e firmeza, que eu precisaria dormir e esperar o dia seguinte. Lembro de tê-la visto sair bem cedo no outro dia e voltar, horas depois, com a comida que me alimentaria. Demorei mais de duas décadas para entender. Não, não foi somente entender. Eu demorei mais de duas décadas para aceitar aquele dia. Aceitar que havíamos passado por isso. E verbalizar para mim mesma que naquela noite, não havia o que comer em casa. E acolher também que eu não tinha como tocar naquele assunto com minha mãe - nem naquele dia e tampouco agora. E admitir que, naquele gesto de sair logo cedo, minha mãe se punha em fluxo: atravessava a cidade, os silêncios e os estigmas, movida pelo desejo de sustentar a vida da sua família (e a sua própria).

Foi justamente por esse motivo que precisei escolher com cuidado quais histórias contar para construir uma tese sobre os fluxos dessas famílias. A tarefa de narrar não é neutra. Implica escolhas, recortes e edições. Muitas histórias ficaram de fora desta tese, não porque fossem menos importantes ou menos reveladoras, mas porque tocavam em feridas abertas demais, sensíveis demais para serem expostas em um texto acadêmico. Algumas dessas histórias carregavam violências que, mesmo compartilhadas comigo em confiança, pediam silêncio. Outras não pertenciam só a quem me contou, mas atravessavam múltiplas pessoas e contextos, exigindo um tempo e um cuidado que talvez esta tese não pudesse oferecer.

Além disso, havia um limite ético que eu não podia, e não queria, ultrapassar: o de transformar o *sofrimento* dessas mulheres e de suas famílias em objeto de expiação de forma descuidada, como se suas vidas pudessem ser reduzidas a narrativas de falta, dor e privação. Essa não é a história delas. Ou, pelo menos, não é apenas essa. Recontar essas experiências exigia mais do que sensibilidade: exigia responsabilidade com a complexidade dessas vidas, com o modo como o *sofrimento* se enreda com a *luta*, a criatividade, a resistência cotidiana e o afeto.

João Vargas (2020) argumenta que o conceito de "racismo" é insuficiente para explicar a opressão negra, pois ignora a condição ontológica única da negritude na modernidade. Ele define a "antinegritude" como uma lógica estrutural que exclui o ser negro da humanidade, ao mesmo tempo que o usa como fundamento do "humano" não negro. Diferente do racismo (passível de reformas), a antinegritude exige uma transformação radical da noção de humanidade e sociedade, já que a modernidade se constrói sobre a negação sistemática da existência negra.

Dentro desse cenário, me peguei construindo a presente tese seguindo essas perguntas: o que as famílias negras fizeram no contexto pós-abolição no Brasil? Como construir a vida diante de um *mundo* fundado na antinegritude? Como fruir a vida (Hartman, 2022) com o constante processo de desumanização das pessoas negras que continua operando após a escravidão, especialmente na forma como corpos negros são policiados, domesticados e vigiados? O que fazer (Ferreira, 2018, p. 408) quando observamos que os "tempos de outrora" da vivência da escravidão são constitutivos do presente e do futuro? Diante disso, como cultivar a vontade de viver dentro de uma liberdade prometida à população negra, mas que nunca é plena, sendo sempre mediada por mecanismos de controle e punição? Ou ainda, como fazer-família quando a "linha de cor" é vista como o principal desafio do século XX, em que as desigualdades racializadas são estruturantes da sociedade moderna, influenciadas pelo capitalismo global e pelos processos coloniais (Du Bois, 1901)? Ou quando a existência da vida é pautada por "dispositivos de racialidade" (Carneiro, 2023), que atuam tanto na dimensão material (morte física) quanto na simbólica (morte intelectual) das vidas e histórias negras?

O que pude constatar é que o fluxo interno de famílias negras é uma tecnologia de fazer vida que busca justamente construir uma “cultura do fluxo” e um “território do parentesco” para *sobreviver* a antinegritude. Um movimento de vida onde o corpo negro se produz enquanto uma confluência em direção a vida. Nesse sentido, a categoria *luta* emergiu não apenas como uma forma êmica de organizar a experiência do *mundo/origem*. *Lutar*, para essas mulheres e famílias, não significava apenas enfrentar *dificuldades*, mas insistir na vida, sustentar os seus, mover-se quando necessário, reconstruir a *origem* quando tudo parece desmoronar. O fluxo de famílias negras é uma ética da persistência, uma estratégia de reinvenção contínua. E se a vida exigia *luta*, elas lutaram e foram bem-sucedidas em seus projetos de *criar* filhos, erguer casas, formar famílias, circular no país e produzir pertencimentos, mesmo nas condições mais adversas do *mundo*.

Não por acaso, depois de uma entrevista especialmente difícil com minha tia Rai, marcada por longos silêncios, pausas, olhares desviados, choro dela e meu, e respiros profundos, ela olhou ao redor da cozinha da minha casa, onde estávamos *reunidas* em 2024, e disse: *Mas nós vencemos. Nós conseguimos.*

Naquele momento, as palavras dela me atravessaram, mas eu não compreendi de imediato o que significava exatamente esse *conseguir*. Foi só algum tempo depois, revendo a cena na memória e percebendo o modo como ela olhava para mim, para suas filhas, para minhas primas, suas irmãs e tias, que entendi: o *conseguir* não dizia respeito à superação plena das *dificuldades, necessidades e sofrimentos*, nem à realização de um ideal de sucesso individual. O *conseguir* é um processo mais amplo: estar viva, manter os seus vivos, chegar até *ali* juntas, apesar de tudo e contra tudo.

A frase da minha tia não era apenas uma lembrança de vitória, mas um diagnóstico sobre a continuidade da vida. Era um testemunho de que o que importa, muitas vezes, não é vencer no sentido que o *mundo* espera, com estabilidade econômica e com patrimônio, mas vencer na medida em que se sustenta a rede de parentesco, se *cria* os filhos, se faz casa, se movimenta. Isso é o que estava em jogo. E isso, por si só, já é uma vitória imensa. Uma vitória que desafia os critérios convencionais de êxito e nos

obriga a repensar o que, afinal, queremos dizer quando falamos em uma existência "bem-sucedida" (Souza, 2021) na contemporaneidade.

Diante disso, comprehendi que, mais do que qualquer outro compromisso, eu tinha o dever ético e político de mostrar a dignidade das nossas histórias. Em um país que constantemente se recusa a olhar para essas vidas com a devida atenção, respeito e reconhecimento, minha tarefa era também insistir na memória, na restituição, no valor e na beleza que há na *luta* cotidiana das famílias negras. No primeiro capítulo, escrevi que tinha certeza de que essas histórias não eram só minhas. E, ao final deste percurso, posso reafirmar com ainda mais convicção: elas não são, e nunca foram, apenas minhas. Elas são muitas, *espalhadas* e ressoantes.

Quando iniciei a escrita desta tese, a vida continuou a acontecer, porque essa é, afinal, a forma da vida: uma contínua promessa de movimento. E, nesse processo, uma história de família mobilizou de forma singular estas páginas conclusivas. No fim de 2024, tio Carlindo *saiu* de Canto do Buriti junto com Conceição, sua companheira, para que pudesse iniciar um tratamento de saúde em São Paulo, onde alguns de seus filhos moravam. Antes de seguirem viagem, *passaram* pelo Distrito Federal e ficaram na casa de uma de suas filhas que *ali* viviam. Aproveitaram a oportunidade para *visitar* a mim, minha mãe e minha avó.

Poucos dias depois, eles seguiram para São Paulo, e chegando *lá*, tio Carlindo acabou tendo um mal súbito e faleceu. Houve uma mobilização da família para que seu corpo *voltasse* para Canto do Buriti, para que ele pudesse ser enterrado. Minha mãe, aqui do Distrito Federal, afirmou que era justamente por isso que ela pagava um plano funerário para minha avó Anita. Para que, quando essa viesse a falecer, seu corpo *voltasse* para Canto do Buriti. Perguntei à minha mãe se ela gostaria que eu fizesse o mesmo por ela, no que essa me respondeu: *Por mim tanto faz. Eu e as meninas (suas irmãs) já estamos no mundo. Não tem precisão de voltar pra lá só o corpo, não.*

Essa história demorou para ganhar espaço no papel, justamente por apontar como a “gramática dos fluxos internos” ganha corpo nos mais diversos acontecimentos da vida das *famílias espalhadas*: aparece no nascimento de um novo membro da família que precisa de cuidados, na tentativa de livrar alguns parentes de situações de violência,

na busca por *melhorias de vida na origem e no mundo*, na morte de um parente que precisa *voltar* e ser *levado* para que tenha seu descanso no local que julgava adequado, ou ainda naqueles familiares que afirmam que seus corpos já estão no *mundo* e por lá podem *ficar*.

O que se evidencia aqui nesta tese é também um modo específico de *criar* pessoas ao redor das políticas de antinegritude, isto é, de prepará-las para o movimento e a *luta*, de maneira que o *espalhamento* da família não represente desestruturação, desordem ou ruptura. Como foi possível observar, essas famílias negras estão imersas em fluxos atravessados pela reciprocidade, pelo cuidado e pela manutenção do afeto e da presença.

A extensão dessas relações de reciprocidade não apenas sustenta os laços familiares, mas também constitui os próprios sujeitos envolvidos nelas. O gesto de *criar* pessoas para o fluxo revela que esses deslocamentos não emergem no vácuo: eles são historicamente estruturados, continuamente atualizados e retroalimentados. Assim, essas famílias não apenas enfrentam o movimento, mas produzem uma “cultura do fluxo”, fazendo dele mais do que uma simples condição, transformando-o em uma verdadeira tecnologia de vida e de continuidade familiar diante das *necessidades, sofrimentos e explorações*.

É justamente por isso, que a categoria *criar* dialoga diretamente com a noção de “pessoa”, conforme formulada por Mauss (1974 [1938]). A pessoa não é um ente isolado, mas um ser composto de relações, alguém que possui uma história, uma *origem*, redes sociais e uma dignidade/honra. A pessoa não é “qualquer um”, mas alguém cuja existência é fundamentalmente relacional e essa relacionalidade do fluxo se alinha ao parentesco. É nesse entrelaçamento que se constrói um modo de vida sustentado pelo fluxo interno. Parece que o que posso apontar é que uma “pessoa-corpo-família” modula uma noção interconectada de existência, onde indivíduo, a corporeidade e laços familiares não podem ser pensados separadamente.

A pessoa-corpo-família sugere que a experiência do sujeito negro em fluxo não pode ser reduzida a um único nível de análise (individual, corporal ou familiar), mas deve ser compreendida como um entrelaçamento dessas dimensões. Isso ressoa, como

vimos, por exemplo, na centralidade das redes de parentesco na experiência negra e os modos pelos quais o fluxo é também atravessado pela antinegritude.

Revela também a dimensão relacional entre *origem* e *mundo*, apontando para uma dinâmica familiar sempre em movimento. Esse processo dá contorno ao que nomeio aqui como uma “cultura do fluxo”, na qual a raiz não está fincada em um solo específico, mas se expande por aquilo que chamo de “território do parentesco”: um lugar afetivo, movente, tecido nas redes familiares, nas memórias compartilhadas, na reciprocidade, nas histórias de família, na comida, receitas e nas práticas cotidianas de comunicação e cuidado.

Diante disso, podemos apontar que a “cultura do fluxo” dessas famílias negras se constitui em um lugar contínuo de recomposição da vida, no qual diferentes movimentos se articulam como estratégias para escapar das precariedades estruturais que as atravessam historicamente. Assim, esta tese argumenta que não é possível, como fez grande parte da antropologia voltada aos fluxos internos no Brasil, tratar a construção do fluxo apenas como pessoas que estão em deslocamento.

O que esse mesmo *mundo* produz, na verdade, são sujeitos racializados em constante movimento, e esse fluxo não é apenas um dado empírico, mas uma condição estruturante de sua (in)visibilidade social. O movimento, nesse caso, não é escolha nem acaso, mas feito dentro de uma estrutura racial que organiza quem pode permanecer em determinados locais e quem precisa se deslocar para *sobreviver* e ter *melhorias de vida*. Trata-se de uma matriz de percepção e controle, em que o deslocamento não é apenas físico, mas também simbólico, afetivo, racializado, generificado e político, uma marca interseccional que define, desde o início, onde certos corpos podem ou não estar.

Contudo, o que as famílias negras *espalhadas* entre diferentes estados demonstram é que, apesar das tentativas do Estado de fixá-las a lugares específicos e a condições de existência precárias, elas também caminham, transitam e *criam* rotas alternativas. Esse fluxo tensiona os limites do controle estatal e desafia as geografias impostas. A pessoa-corpo-família negra resiste, inventa caminhos e insiste na vida, mesmo em confronto direto com o projeto necropolítico (Mbembe, 2018) que busca administrar, aniquilar, apagar e conter suas existências.

Por outro lado, vimos também o papel fundamental das mulheres negras na sustentação da vida de suas famílias. Elas estão presentes nos momentos de nascimento, na transmissão do “habitus” para o fluxo, no cuidado contínuo em *reunir* e fazer *encontros*. Com vida, suor e *luta*, forjam o que podemos chamar aqui de uma verdadeira “tecnologia de caminhos”: estratégias sensíveis e práticas para que a vida continue a germinar, mesmo em contextos adversos.

Nesse processo, enfrentam diretamente aquilo que Lélia Gonzalez (2020) conceitua como a tripla opressão de classe, raça e gênero, e é justamente a partir dessa encruzilhada que *criam* modos de vida. A “cultura do fluxo” que elas cultivam pode ser lida como expressão dessa inteligência ancestral e, ao mesmo tempo, como projeto político de invenção da vida.

Não por acaso, as histórias que essas mulheres negras repetidamente contam sobre suas famílias tornam-se mais do que memórias-histórias, são dispositivos orais de narrar não só sobre suas famílias, mas também de contar sua própria versão da história deste país. Se a terra foi negada à população negra, a “cultura do fluxo” não é apenas adaptação, mas ato de insurgência, onde essas famílias constroem um “território do parentesco” móvel, desafiando a fixação racial do espaço.

E, se a condição de estudar o fluxo é estar atenta a diversas influências, processos, histórias, coisas e afetos que atravessam as pessoas, a interseccionalidade (Collins; Bilges, 2016) se apresenta não apenas como ferramenta analítica ou um dispositivo heurístico, mas como própria condição do estudo sobre o fluxo que percorre a experiência dessas famílias negras. O entrelaçamento de raça, gênero, geração, escolaridade, parentesco, classe e local não é acessório, mas estrutural na produção de fluxos.

Pensar o fluxo de maneira interseccional é reconhecer que os corpos que se movem, vivos ou mortos, carregam consigo histórias marcadas por desigualdades estruturais e, ao mesmo tempo, modos de reinvenção da vida. A “cultura do fluxo” que emerge dessas travessias, fronteiras (Anzaldúa, 2000, 2021) e fissuras, revela que os deslocamentos não operam em campos neutros: são orientados por vontades, desejos, estratégias, organizações e projeto de fazer que moldam quem pode circular, com que

recursos, por quais caminhos e a que custo. Ao mesmo tempo, afirmo que só é possível compreender os fluxos internos no Brasil quando os lemos a partir das encruzilhadas criadas pela antinegritude que os constituem, assim como a partir das tecnologias de vida *criadas* por essas famílias feitas para produzir *mundos* possíveis para a existência negra.

VISAGENS ETNOGRÁFICAS

Rosto, Careta, Carranca, Aparição, Fantasma, Assombração

A partir do que vi⁸⁶ e não vi ao longo dos últimos anos de trabalho de campo, compartilho aqui o que passei a chamar de "visagens etnográficas". Uma forma de olhar, sentir e registrar que mergulha na memória, sempre parcial e seletiva [sem legendas]. "Visagem" é uma palavra antiga, carregada de múltiplos sentidos e assombrações. No dicionário, é definida como rosto, careta, carranca, mas também como aparição, fantasma, assombração.

E é exatamente nesse cruzamento entre o que mostra e o que escapa, entre o invisível e o que insiste em aparecer, entre os que ainda estão vivos e os nunca mortos, que situo essas foto-visagens. Elas são, antes de tudo, tentativas. Tentativas de movimento para mostrar como o fluxo-vida de famílias negras não apenas acontece, mas se reinventa, se *cria* e se faz. São fotos que não registram um instante congelado, mas que carregam o rastro do gesto e do afeto.

Cada visagem é uma aparição que busca interpelar. São cenas em que o campo se manifesta como experiência compartilhada, onde a pesquisa não se separa da vida, da família e o etnográfico se mistura ao cotidiano, às histórias de família, aos silêncios, as pausas e às presenças que nos acompanham mesmo quando não estão mais aqui.

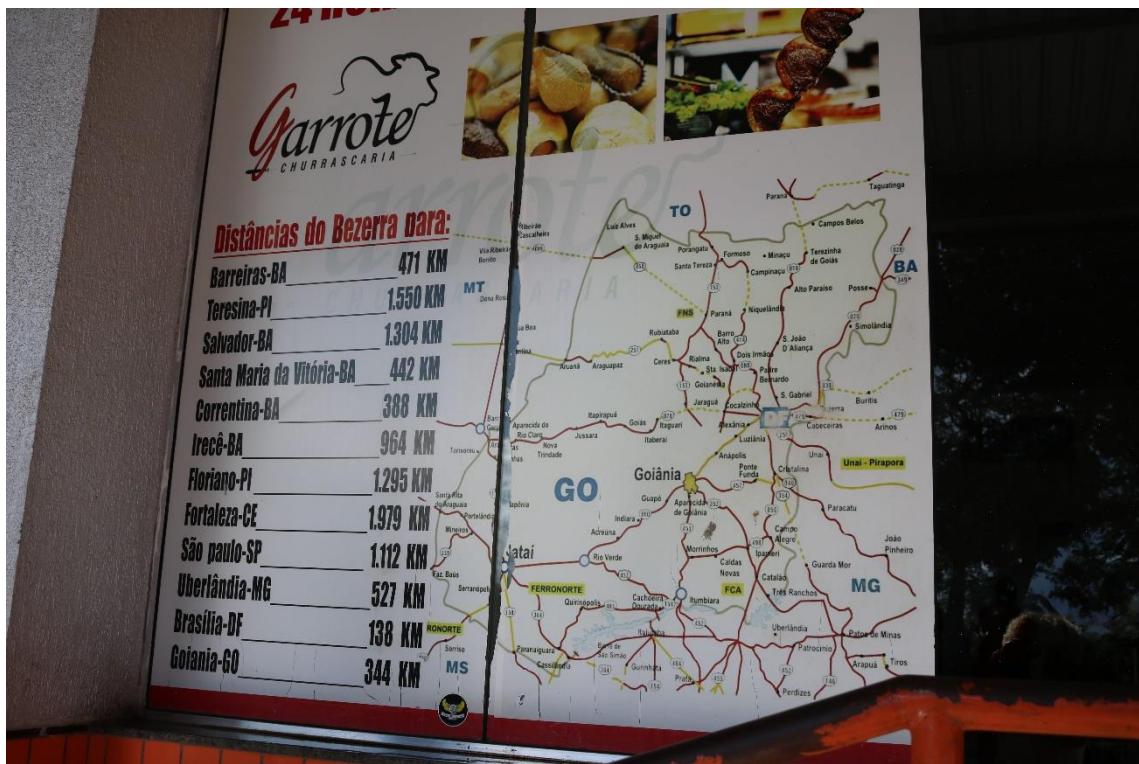
Essas visagens insinuam, sugerem, assombram. Porque ver, nessas condições, é sempre um gesto político. É se deixar tocar pelas formas de existir que cantam, mesmo sob as pressões do apagamento e das diversas formas de opressão. Assim, as "visagens etnográficas" são dispositivos de presença. São modos de convocar a memória, de reorganizar o sonho e o lugar, de reivindicar a permanência daqueles e daquelas que, tantas vezes, tentaram empurrar ao esquecimento. Só que, as visagens nos olham de volta (e, ao fazê-lo, também nos pedem).

⁸⁶ A ausência de legenda aqui é proposital: as *visagens* se sustentam no movimento constante entre o que foram, o que são e o que ainda podem vir a ser. Seu sentido não está fixado, mas se constrói na própria composição e naquilo que permanece com o leitor após o contato com o texto.





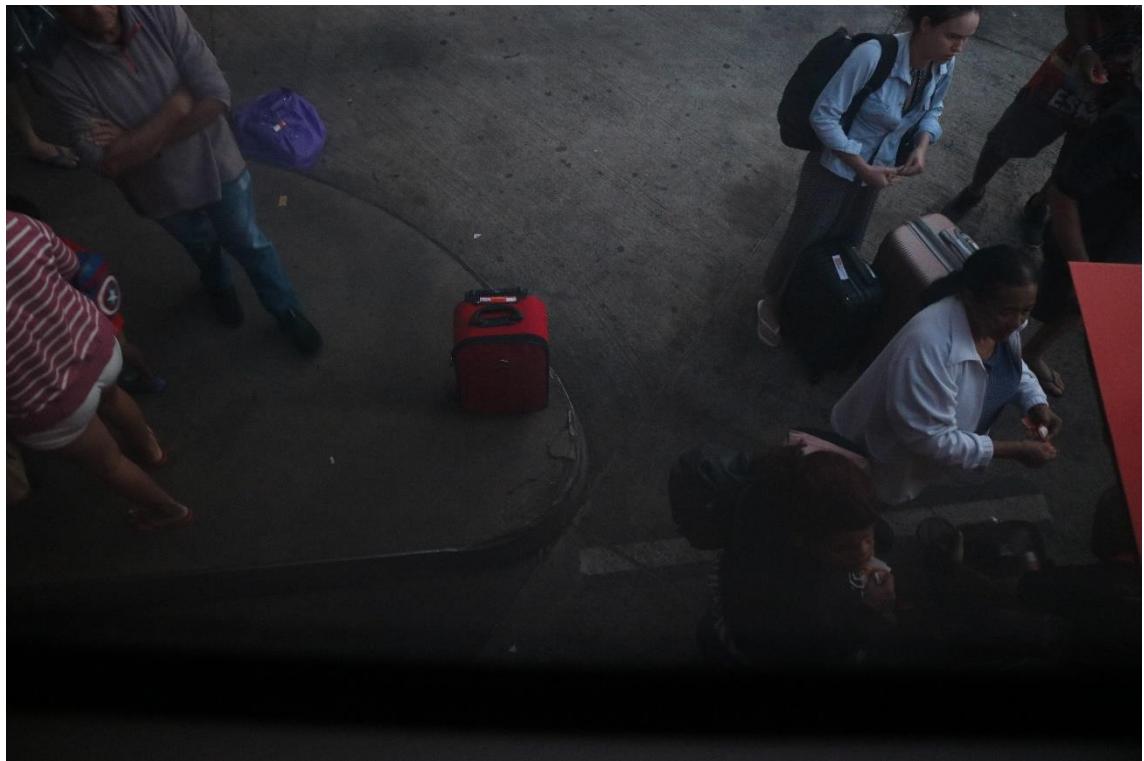
























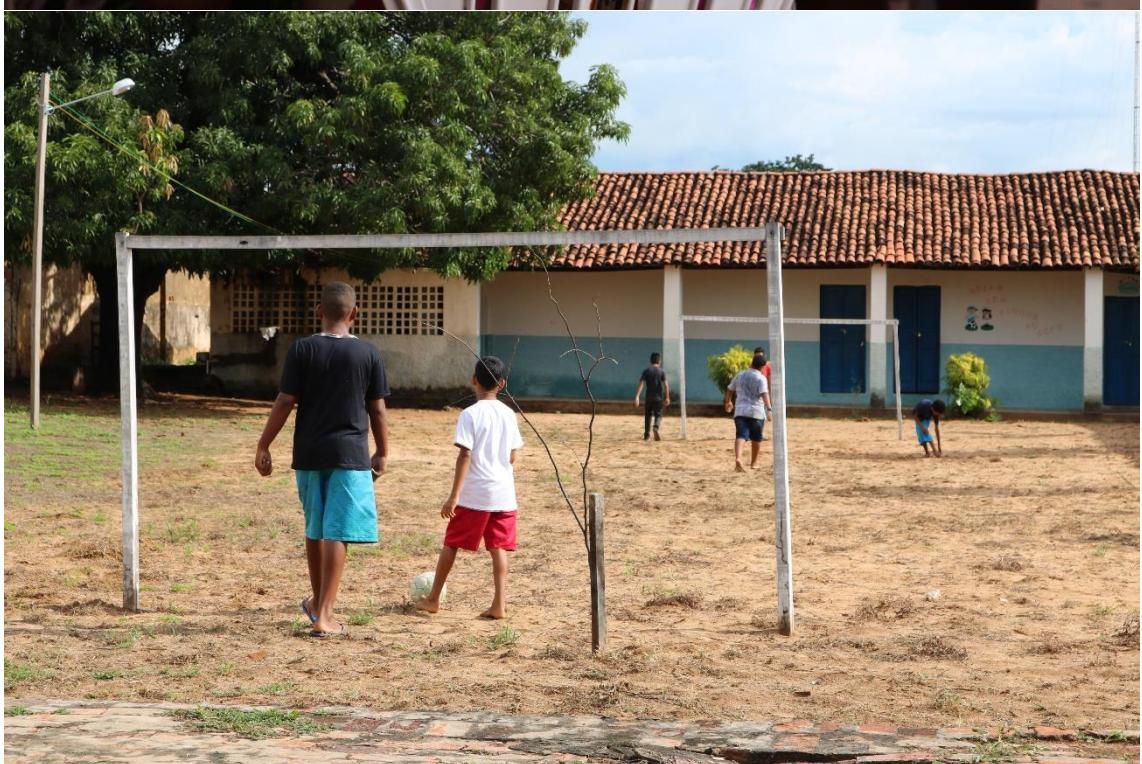
































REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAGA, Antônio. O que se leva, o que se traz: fluxos migratórios e fluxos de mercadorias entre o interior do Piauí e a cidade de São Paulo. In: TEIXEIRA, P. E.; BRAGA, A. M. C.; BAENINGER, R. (org.). *Migrações: implicações passadas, presentes e futuras*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020. p. 233-253.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

AGUIAR, Keila de Sousa. *Quando é da família, é melhor!: família e casamento entre cearenses em Santarém-Pará*. 2009. 100 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2009.

AQUINO, Carlos Roberto Filadelfo de. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino. De problema à solução (1877–1922)*. 1988. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

ALVARENGA, Marcos. *Cozinha também é lugar de magia: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ALVES, Yara de Cássia. *Nos rastos do passado: costuras do tempo na construção do parentesco e da socialidade entre quilombolas do Vale do Jequitinhonha - MG*. 2022. Tese (Doutorado em Ciência Social – Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

ALVES, Yara de Cássia. 2016. A casa raiz e o vôo de suas folhas: Família, Movimento e casa entre os moradores de Pinheiro – MG. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo – USP.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Tradução de Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229, 2000.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: a mercadoria sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: EduFF, 2008. (Obra original publicada em 1986).

ASAD, Talal (Org.). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

AUGÉ, Marc. *Os domínios do parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*. Tradução Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1975. (Col. Perspectivas do Homem, n. 2).

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

BAENINGER, Rosana. Migração, migrações. *Ideias*, Campinas, SP, v. 2, n. 1, p. 31–41, 2011.

BAENINGER, Rosana. Migrações internas no Brasil século 21: evidências empíricas e desafios conceituais. In: CUNHA, J. M. P. (org.). *Mobilidade espacial da população: desafios teóricos e metodológicos para o seu estudo*. Campinas: Nipo/Unicamp, 2011. p. 71-93.

BAENINGER, Rosana. Migrações internas no Brasil: tendências para o século XXI. *Revista NECAT*, Florianópolis, v. 4, n. 7, 2020.

BAENINGER, Rosana. Região, metrópole e interior: espaços ganhadores e espaços perdedores nas migrações internas no Brasil, 1980-1996. 1999. Tese (Doutorado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

BALÁN, Jorge. Migração e desenvolvimento capitalista no Brasil: ensaio de interpretação histórica comparativa. In: BALÁN, Jorge (org.). *Centro e periferia no desenvolvimento brasileiro*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.

BARBOSA, Fernando Cordeiro. *Nordestinos no Rio de Janeiro: alteridades e legados culturais*. 1. ed. Niterói: Eduff, 2021. v. 1. 204 p.

BARROS, Miriam Lins de. *Autoridade & afeto: avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFE-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998 [1969]. p. 185-227.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Nacional, 1959.

BATISTA, A. S. et al. Metropolização, homicídios e segurança pública na área metropolitana de Brasília: o município de Águas Lindas de Goiás. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 2, p. 433–457, maio 2016.

BEHAR, Ruth. *The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press, 1996.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 114.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BENTO, Cida. *Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BEOZZO, José Oscar. *Brasil: 500 anos de migrações*. São Paulo: Edições Paulinas; Centro de Estudos Migratórios, 1992.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI/UnB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023. 112 p.

BOHANNAN, Paul. Some principles of exchange and investment among the Tiv. *American Anthropologist*, v. 57, 1955.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, R. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-155.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

BRANDÃO, Carlos. Parentes e parceiros. In: KOFES, Suely (org.). *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. P.

BRITO, Fausto. *As migrações internas no Brasil: um ensaio sobre os desafios teóricos recentes*. Belo Horizonte: Cedeplar, 2009. (Texto para Discussão, n. 366).

BRUNER, Jerome. The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 18, p. 1-21, 1991.

CAHEN, Michel. *Colonialidade: um apelo à precisão de um conceito*. Paris: Éditions Karthala, 2024.

CAIADO, Maria Célia Silva. Deslocamentos intra-urbanos e estruturação socioespacial na metrópole brasiliense. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 19, n. 4, p. 64-77, out./dez. 2005.

CARDEL, Lídia Maria Pires Soares. *Migração, liminaridade e memória: um estudo sobre o choque entre imaginários e (re)construção de identidades*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. Tradução de Vitor Hugo Kebbe. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2014.

CARSTEN, Janet. *After kinship*. New York/London: Cambridge University Press, 2004.

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays of Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 223-241, 1995.

CARVALHO, José Jorge de. Cotas étnico-raciais e cotas epistêmicas: bases para uma antropologia antirracista e descolonizadora. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 3, p. e2830402, 2022.

CARVALHO, Marcus. *Liberdade: rotinas e ruptura do escravismo do Recife, 1822–1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

COLLAÇO, Janine. Restaurantes de comida rápida, os fast-foods, em praças de alimentação de shopping-centers: transformações no comer. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 1, n. 33, p. 116–135, 2004.

COLLAÇO, Janine. Um olhar antropológico sobre o hábito de comer fora. *Campos* (UFPR), Paraná, v. 4, p. 171–193, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press, 2016.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. 1st ed. London: Routledge, 1992.

COMERFORD, John. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, p. 107-142, 2014.

COMERFORD, John; NEIBURG, Federico. A casa e a invenção da família afro-americana: vinte e cinco anos depois. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. e272550, 2021.

DAINESE, Grazielle; CARNEIRO, Ana; MENASCHE, Renata. Casa e corporalidade em contextos camponeses e de povos tradicionais. *Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 4-8, jul./dez. 2018.

DAMÁSIO, Ana Clara. “Agora sei o que você faz, você conta histórias!”: notas etnográficas sobre um diário de campo visual público, alteridade, colonialidade e posicionalidade. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), São Paulo, v. 31, n. 2, p. e191365, 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. “Isso aqui é pros meus netos, pois na hora que eu morrer é pra levar!”: um ensaio visual sobre a devolução de fotografias em campo. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 60, 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. Surras, pisas e coças: práticas familiares de criar pessoas em Canto do Buriti, Piauí, Brasil. *Etnográfica* [online], v. 26, n. 3, 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. A intimidade do parentesco: e os pedaços da minha mãe. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 64, 2023.

DAMÁSIO, Ana Clara. Entre comidas, presenças e distâncias: notas sobre parentes, fluxos e substâncias. *Revista Wamon*, Boa Vista, v. 8, n. 2, 2023.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-família e fazer-antropologia: uma etnografia dentro de casa*. Curitiba: Appris, 2025.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-família e fazer-antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia. *Mediações*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. O caminho do parentesco ou o parentesco como situação inescusável? *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 1–13, 2022.

DAMATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando? Estudos sobre o autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2007.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.

DE GENOVA, Nicholas. O poder da deportação. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, v. 28, n. 59, p. 25-50, 2020.

DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. In: DEBERT, Guita Grin (org.). *Antropologia e velhice*. Campinas: Unicamp, 1994. p. 7-30. (Série Textos Didáticos, nº 13).

DIAS, Luciana de Oliveira. Circuitos antropológicos: por uma antropologia negra no Brasil. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, v. 2, p. 1-15, 2021.

DIAS, Luciana de Oliveira. Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo. *Humanidades & Inovações*, v. 6, p. 8-12, 2019.

DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Tradução de Alexandre Boide. Ilustração de Luciano Feijão. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.

DU BOIS, W. E. B. *O negro da Filadélfia: um estudo social*. Tradução de Cristina Patriota de Moura. São Paulo: Grupo Autêntica, 2023.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. A pesquisa na própria sociedade (e sobre a própria família). In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 31-58.

DURHAN, Eunice. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FELDMAN-BIANCO, Bela; SANJURJO, Liliana; SILVA, Douglas. Migrações e deslocamentos: balanço bibliográfico da produção antropológica brasileira entre 1940 e 2018. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, [S. I.], n. 93, p. 1–58, 2020.

FERREIRA DA SILVA, Denise. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (orgs.). *Histórias afro-atlânticas*. v. 2. São Paulo: MASP, 2018. p. 407-411.

FLEISCHER, Soraya. *Na cozinha da Antropologia*. Papéis Selvagens, Rio de Janeiro, 2023.

FONSECA, Cláudia. Apresentação - de família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 29, p. 9–35, jul. 2007.

FONSECA, Claudia. Família e parentesco na antropologia brasileira contemporânea. In: MARTINS, Carlos Benedito; DUARTE, Luiz Fernando Dias (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOC, 2010. p. 123-154.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

FREITAS, Maria do Carmo Soares de. *Agonia da fome*. Salvador: EDUFBA/FIOCRUZ, 2003.

GALIZONI, Flávia Maria. *A terra construída: família, ambiente e trabalho no alto Jequitinhonha, Minas Gerais*. Fortaleza: Editora do Banco do Nordeste, 2007. 110 p.

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

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAHAM, Douglas; HOLANDA, Sérgio Buarque. As migrações inter-regionais e urbanas e o crescimento econômico do Brasil. In: MOURA, H. (org.). *Migração interna*. Fortaleza: BNB-ETENE, 1980.

GRAHAM, Richard. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 27, p. 121-160, 2002.

GREGORY, C. A. *Gift and commodity*. London: Academic Press, 1982.

GUANAIS, Juliana Biodi. As implicações da migração temporária para as comunidades de origem dos cortadores de cana. In: TEIXEIRA, P. E.; BRAGA, A. M. C.; BAENINGER, R. (org.). *Migrações: implicações passadas, presentes e futuras*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020. p. 209-232.

DUMANS, André. Abrir no mundo, rasgando o trecho: mobilidade popular, família e grandes projetos de desenvolvimento. *Cadernos de Campo (USP. 1991)*, São Paulo, v. 21, p. 137-163, 2012.

DUMANS, André. *O trecho, as mães e os papéis: movimentos e durações no Norte de Goiás*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. 2011. 488 p.

DUMANS, André. Interstícios, distâncias e formas provisórias de existência. *Mana*, v. 27, n. 2, p. e272551, 2021.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, abr. 1997.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, out./1988.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 357 p.

HARTMAN, Saidiya. *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*. São Paulo: Fósforo, 2022.

HENARE, Amilia; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (org.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2006.

HURSTON, Zora Neale. *Olualê Kossola: as palavras do último homem negro escravizado*. Rio de Janeiro: Record, 2021. 240 p.

INGOLD, Tim. Sobre levar os outros a sério; Repensando o social; Antropologia para o futuro. In: INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019. cap. 1; 4-5.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOFES, Suely (org.). *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 204 p.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 117-141, 1994.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EduFF, 2008. p. 89–122.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.

KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne. Introduction: African ‘slavery’ as an institution of marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (org.). *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977. p. 3–77.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROEBER, Alfred. Sistemas classificatórios de parentesco. In: LARAIA, Roque (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969 [1909]. p. 15-25.

LAURENT, Pierre-Joseph. *Amours pragmatiques: familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd’hui*. Paris: Karthala, 2018.

LEMOS, Guilherme Oliveira. No Dilacerar do Concreto: As histórias dos apartheid entre as satélites de Brasília e as townships de Joanesburgo (1955 - 1971). Brasília: Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2022.

LEITE, Miriam Moreira. *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1993.

LOBO, Andréa de Souza (org.). *Entre fluxos*. Brasília: Editora da UnB, 2012. 278 p.

LOBO, Andréa. Elas por elas. *Civitas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 24, 2024.

LOBO, Andréa. Just bring me a little letter?: the flow of things in Cape Verde transnational family relations. *Etnográfica*, Lisboa, v. 18, p. 461-480, 2014.

LOBO, Andréa. Mobilidades e etnografias possíveis: entre migrações, refúgios e trânsitos diversos. *Revista Textos Graduados*, v. 4, p. 08–18, 2018.

LOBO, Andréa. Quando os (des)afetos "fazem famílias": não-ditos, mentiras e fracassos nas trajetórias de migração em Cabo Verde. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, v. 28, p. 205-222, 2020.

LOBO, Andréa. *Tão longe, tão perto: famílias e movimentos na Ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. 1. ed. Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2012. 269 p.

LOBO, Andréa; FURTADO, Cláudio. As pequenas ilhas e o país continental: fluxos entre Cabo Verde e Brasil. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, Brasília, v. 31, p. 55-76, 2023.

LOBO, Andréa; MORAIS, Sara (org.). *Escritas partilhadas: parcerias em produções etnográficas realizadas em contextos africanos*. 1. ed. Brasília: ABA Publicações, 2023. v. 1. 263 p.

LOPES, Juarez. *Desenvolvimento e migração: uma abordagem histórico-estrutural*. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 6, 1973.

LOPES, Juarez; PATARRA, Neide. Redistribuição regional e rural-urbana da população brasileira. *Cadernos CEBRAP*, São Paulo, n. 20, 1975.

MACHADO, Taís de Sant'Anna. *Um pé na cozinha: uma análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil*. 2021. 305 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. *Man*, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 19-29, 1930.

MARCELIN, Louis Herns. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MARTINS, José de Souza. Migrações temporárias – problema para quem?. *Travessia*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 5-8, 1988.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultura, 1982. (Obra original publicada em 1867).

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399–422.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-1924].

MAYBLIN, Maya. 2012. "The madness of mother: Agape Love and the maternal mith in Northeast Brazil". *American Anthropologist*, 114(2): 240-252.

MENEZES, Marilda. *Da Paraíba prá São Paulo e de São Paulo prá Paraíba: migração, família e reprodução da força-de-trabalho*. 1985. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1985.

MILLER, Daniel. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.

MILLER, Daniel. Materiality. In: MILLER, Daniel (org.). *Materiality*. Durham, NC; London: Duke University Press, 2005. p. 1–50.

MILLER, Daniel. What is a relationship? Is kinship negotiated experience? *Ethnos*, [s. l.], v. 72, n. 40, p. 535-554, 2007.

MORAIS, Sara. Fluxos, viagens, espaço: palavras-chave na busca de um termo além migração. In: LOBO, Andréa de Souza (org.). *Entre fluxos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. p. 9-278.

MOURA, Beatriz Martins. *Mulheres de axé e o território da universidade: encruzilhando epistemologias e refundando pedagogias*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MUNANGA, Kabengele. Racismo: da desigualdade à intolerância. *São Paulo em Perspectiva: Revista da Fundação SEADE*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 51-55, 1990.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sampauleiros traficantes: comércio de escravos do Alto Sertão da Bahia para o Oeste Cafeeiro Paulista. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24, 2000.

NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa*. 2010. 279 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

PAIVA, Odair da Cruz. “Caminhos cruzados: a migração para São Paulo e os dilemas da construção do Brasil moderno”. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

PAIVA, Odair da Cruz. Territórios da migração São Paulo: afirmação, negação e ocultamentos. *RiMe - Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, Sassari, v. 6, p. 687-704, 2011.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. *Série Antropologia*, Brasília, n. 130, p. 1-21, 1992.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377–391, jul. 2014.

PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 32, p. 53–80, jul. 2009.

PALMEIRA, Moacir; BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. “A invenção da migração: relatório de pesquisa”. In *Projeto Emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste*, org. Moacir Palmeira *et al.*, v. 5. Rio de Janeiro: PPGAS/MN. Mimeografado. 1977.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.

PINA-CABRAL, João; SILVA, Vanda Ap. *Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Travessias a caminho: tráfico interprovincial de escravos, Bahia e São Paulo (1850-1880). *Revista África(s)*, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 63-78, jul./dez. 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Sistemas africanos de parentesco e casamento – Introdução. In: MELATTI, Julio Cesar (Org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática, 1978. p. 59-161.

RATTZ, Alex. *O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros*. 2001. Tese (Doutorado em Ciência Social – Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

RECK, Gregory. *Narrative anthropology. Anthropology and Humanism*, Washington, v. 8, n. 1, 1983.

RICHARDS, Audrey. *Hunger and work in a savage tribe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (Originalmente publicado pela Psychology Press)

RIGAMONTE, Rosani Cristina. Severinos, Januárias e Raimundos: notas de uma pesquisa sobre os migrantes nordestinos na cidade de São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca (org.). *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 1996. v. 1, p. 230-251.

RIVERS, William. A antropologia de Rivers. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). *A antropologia de Rivers*. Campinas: Edunicamp, 1991. p. 71-121.

RODRIGUES DE PAULA, Rafaela. Nunca mais consegui ser apenas filha ou apenas antropóloga: pesquisando minha própria mãe. *Novos Debates*, [S. l.], v. 10, n. 2, 2025.

RUMSTAIN, Ariana de Cassia. *A casa e o mundo: família e trabalho na dinâmica das idas e vindas do “mundo da vida” e da “vida do mundo”*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

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

SAHLINS, Marshall. *What kinship is... and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. 120 p.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. *Fiéis-descendentes: redes-irmãndades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SANTOS, Tatiane Silva Cerqueira. *“De lá pra cá”: experiências diáspóricas de baianos e baianas na região da Grande Florianópolis*. 2020. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SARTI, Cynthia. *Família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

SCHNEIDER, David. What is kinship all about? In: REINING, P. (Ed.). *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Washington: Anthropological Society of Washington, 1972. p. 257-274.

SCOTT, Russell Parry. A análise da família e a economia nas migrações de retorno. *Informativo ABEP*, São Paulo, v. 21, p. 4-6, 1984.

SCOTT, Russell Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Maria Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias (estratégias de reprodução social)*. São Paulo: Editora UNESP; NEAD, 2009. v. II.

SCOTT, Russell Parry. O retorno ao Nordeste: refúgio, família e reprodução. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 4., 1986, Águas de São Pedro. *Anais*. Rio de Janeiro: ABEP, 1986. v. 2.

SEYFERTH, Giralda. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 95-131, 1997.

SEYFERTH, Giralda. Concessão de terras, dívida colonial e mobilidade. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 29-58, 1996.

SILVA, Ismael. Campo, corpo e clicks. In: DAMÁSIO, Ana Clara; CABRAL, Flávia; CAVALCANTE, Jordhanna; NEPOMUCENO, José Lidomar; CHAGAS, Juliana (orgs.). *Negras antropologias: onda negra, medo branco*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2025. v. 1, p. 171.

SILVA, Maria. *Errantes do fim do século*. 1. ed. São Paulo: Edunesp, 1999. v. 1. 367 p.

SILVA, Mayara Plásido. “Revolução sem sangue” na “decantada pátria de Lucas”: experiências de trabalhadores/as negros/as e migrantes no pós-abolição. Feira de Santana (1890-1930). 2017. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SINGER, Paul. *Desenvolvimento econômico e evolução urbana*. São Paulo: Nacional; USP, 1968.

SINGER, Paul. Migrações internas: considerações teóricas sobre seu estudo. In: _____. *Economia política da urbanização*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

SOUZA, Cristiane Santos. *Trajetórias de migrantes e seus descendentes: transformações urbanas, memória e inserção na metrópole baiana*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2013.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 135 p.

STALLYBRASS, Peter. O Casaco de Marx: roupas, memória, dor. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. 160 p.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TEIXEIRA, Luana. *O comércio interprovincial de escravos em Alagoas no Segundo Reinado*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

TEIXEIRA, Jorge Luan. 2014. *Na terra dos outros: Mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão de Inhamuns (CE)*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional – UFRJ.

THOMAS, Keith. Introduction. In: BREMMER, Jan; RODENBURG, Herman (ed.). *A cultural history of gesture*. Cambridge: Polity Press, 1991.

TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2012.

TRAJANO FILHO, Wilson. O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 233–266, 2008.

TSING, Anna. Sorting out commodities: how capitalist value is made through gifts. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 1, p. 21–43, 2013.

VARGAS, João. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, v. 18, n. 45, 2020.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VIANA, Nayanne Magna Ribeiro. *Traquejos e labutas: trabalhadores escravizados no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, segunda metade do século XIX)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2018.

VIRGÍLIO, Nathan. *Pensa que é só dar o de-comer? Criando e pelejando com parente e bicho bruto na comunidade do Góis-CE*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

VIRGÍLIO, Nathan. *Esses bichos sugam a vida da gente: relações de criação e cultivo da vida no Góes-CE*. 2014. 75 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

WIDLOK, Thomas. *Anthropology and the economy of sharing*. Oxon: Routledge, 2017.

WOORTMANN, Ellen. A comida como linguagem. *Habitus*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5–17, 2013.

WOORTMANN, Ellen. Da complementariedade à Dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades "pesqueiras" do Nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 7, n. 18, p. 41-61, 1992.

WOORTMANN, Ellen. Prefácio. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (org.). *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2010

WOORTMANN, Klaas. Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 19, 2008.

WOORTMANN, Klass. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 87, p. 11-73, 1987.

WOORTMANN, Klass. Implicações sociais do desenvolvimento e da urbanização. *Educação e Ciências Sociais*, Salvador, v. 20, ano VII, p. 110-119, 1962.

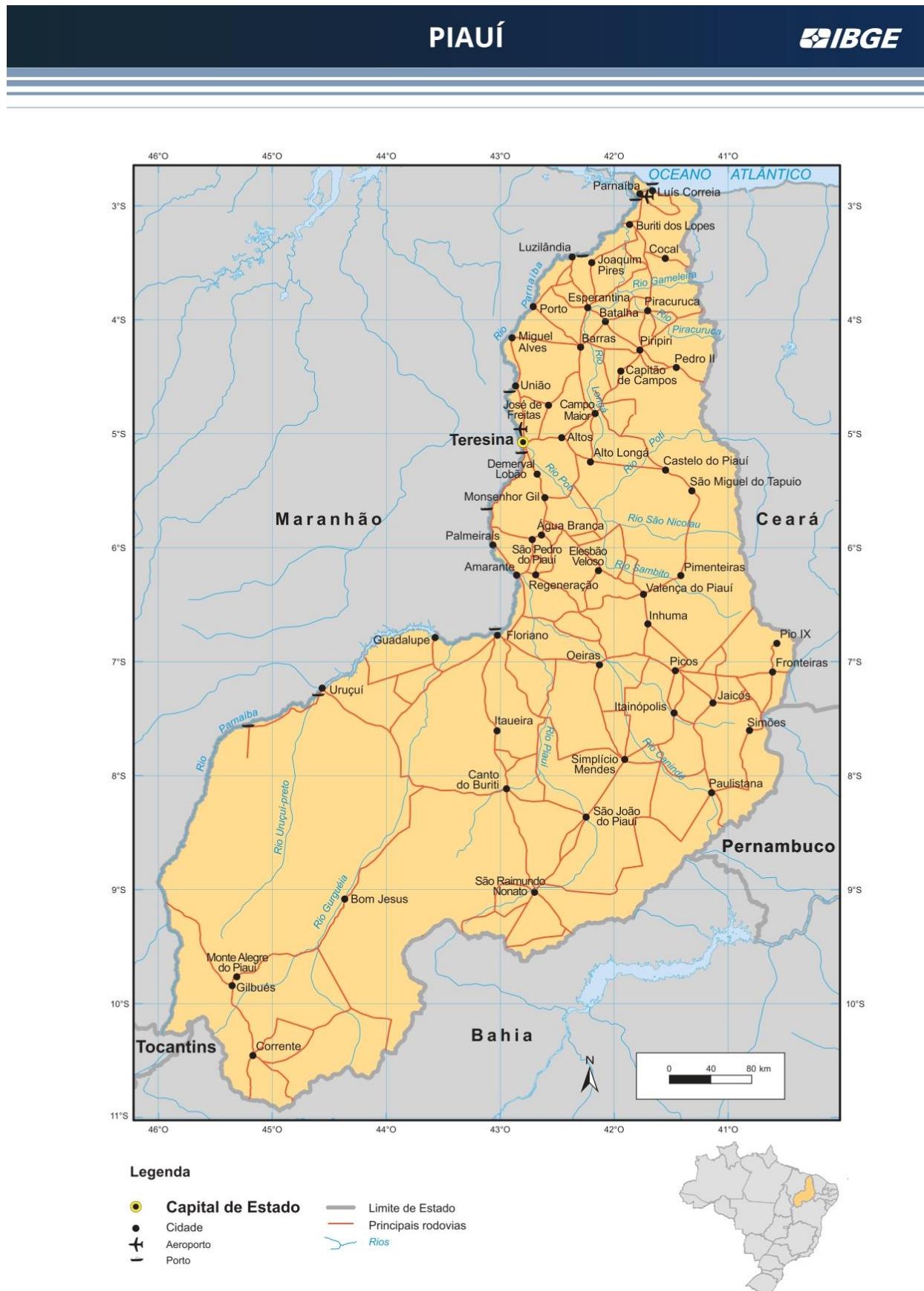
XAVIER, Lara. *Entre decretos e portarias: a regulamentação das vidas sociais de documentos e migrantes por meio da Lei nº 13.445/2017*. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

YANG, Mayfair Mei-hui. Putting global capitalism in its place: economic hybridity, bataille, and ritual expenditure. *Current Anthropology*, v. 41, n. 4, p. 477–509, 2000.

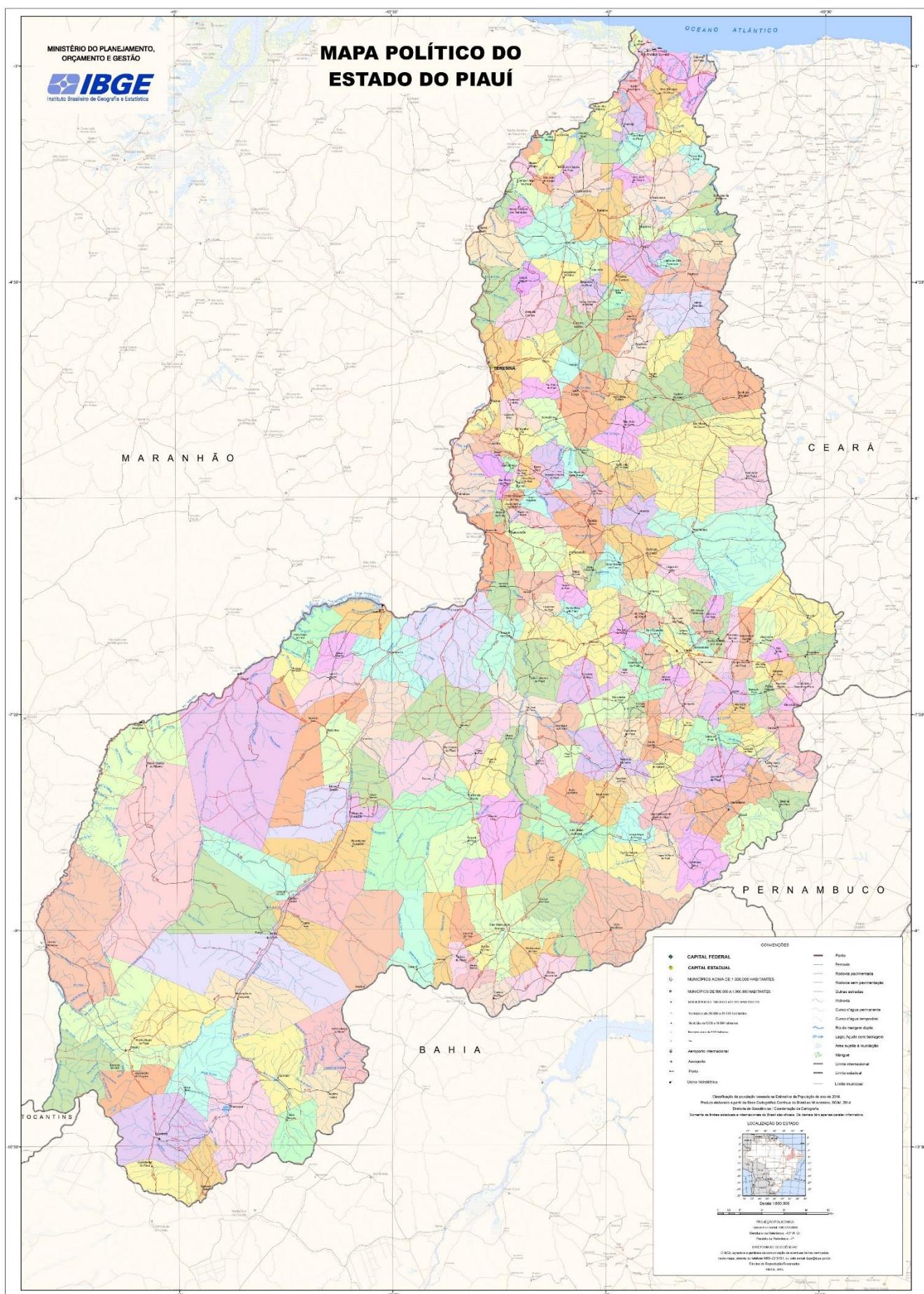
ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Italianidade: pertencimento, reivindicações e negociações identitárias na região central do Rio Grande do Sul, Brasil. *Visões* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. jul., p. 49-60, 2007.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 13, p. 521-547, 2007.

ANEXO (MAPAS)



MAPA POLÍTICO DO ESTADO DO PIAUÍ



CANTO DO BURITI - PI

2202307

