

O estudo da migração desde uma perspectiva *Ch'ixi*

Ismael Eduardo Schwartzberg Arteaga

1 INTRODUÇÃO

Este texto apresenta as ideias principais de uma experiência *sentipensante*, como acadêmico e como ser humano que reflete sobre sua própria experiência como imigrante, uma experiência total entre o pensar e o sentir na qual não existe separação e, sim, momentos nos quais o olhar se torna mais focalizado e crítico sobre alguns aspectos, e o sujeito pesquisador faz parte do contexto que estuda.

Em minha experiência como imigrante situa-se a razão da pesquisa que realizei no mestrado sobre as lógicas de existência que grupos de bolivianos e bolivianas reproduzem em São Paulo¹ e que decidi repensar a partir do conceito não colonial do *Ch'ixi*, aforismo aymará que a socióloga e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui² teorizou, proporcionando uma ferramenta conceitual que permite ter uma perspectiva crítica sobre a ideia de mestiçagem, de sincretismo, de hibridismo cultural, e pensar a realidade das pessoas que têm a identidade *ch'ixi*. Isto é, uma identidade manchada, justaposta, consequência do fato colonial, uma identidade que coexiste em dimensões de pensamento e tempos diferentes, reinventando o passado no presente, com novas características que se adaptam a contextos, territórios e espaços distintos.

E a metodologia que utilizei em minha pesquisa foi a da sociologia da imagem, uma proposta metodológica que também Rivera Cusicanqui (2015) vem elaborando para desconstruir a ideia hierarquizada que considera a escrita como principal meio de conhecimento. Trata-se de uma metodologia que não é só uma análise de imagem nem só de fotografias: utiliza-as, principalmente, em todos os sentidos que permitam visualizar e apresentar uma descrição densa, produto de uma profunda relação do pesquisador com seu entorno. Uma “artesanía intelectual” advinda do construto da experiência individual, que, com um olhar focalizado, crítico, vê seu entorno como fonte de pesquisa, em que a própria experiência do pesquisador faz parte do conhecimento.

Por isso, o texto é escrito em primeira pessoa porque minha experiência é a experiência de quem está dentro do campo de estudo, que não faz observação participante porque já participa do contexto, que vive a experiência migratória e que convive não só como um pesquisador que estuda um fenômeno social, mas que reproduz sua existência no contexto migratório que estuda.

Com estas considerações, divido o texto em: primeiro, as reflexões que surgiram em meu trabalho de pesquisa, tanto na parte teórica como

metodológica, a partir de minha experiência *sentipensante* (FALS BORDA, 2009); em seguida, apresento o conceito do *ch'ixi* para finalizar com o resumo de um capítulo da minha dissertação, no qual explico como se reconhece esse conceito nas lógicas de existência de bolivianos e bolivianas que moram em São Paulo.

2 O ESTUDO DA MIGRAÇÃO A PARTIR DE UMA SOCIOLOGIA DA IMAGEM

Como explica o sociólogo argelino Abdelmalek Sayad (1998), a migração é um fato social total, ou seja, engloba um processo de partida e de chegada, não podendo haver imigração sem emigração. Portanto, as características do contexto histórico, social, econômico do país de origem e as razões pelas quais as pessoas decidem adquirir o status de emigrante, ao deixarem seu local de origem para adquirir um novo status, não podem ser ignoradas na análise da chegada a um país de acolhimento com um contexto econômico, jurídico, social e linguístico diferente.

Entendo também que cada processo migratório gera um habitus migratório que é fruto de suas próprias características e lógicas. Ignorá-lo seria ignorar a historicidade dos sujeitos, seu passado, sua memória, suas práticas culturais e organizacionais. Portanto, há que se considerar uma perspectiva teórica que reconheça a heterogeneidade e a diversidade cultural.

Uma leitura fundamental para me situar teoricamente frente ao meu objeto de estudo foi a entrevista que o Colectivo Situaciones e o Colectivo Simbiosis Cultural (2011) realizaram com Silvia Rivera Cusicanqui sobre as oficinas têxteis da cidade de Buenos Aires, Argentina. Na parte introdutória, eles afirmam algo que penso estar acontecendo também no Brasil: visibilidade-invisibilidade:

muitas vezes a visibilidade é usada de forma invisível. Tanto mostrar como tornar visíveis as oficinas têxteis a partir de um determinado ponto de vista faz com que o seu significado se enquadre, os estereótipos ganham mais peso e, por fim, os preconceitos são ratificados (COLECTIVO SITUACIONES/COLECTIVO SIMBIOSIS, 2011: s/p.).

O meu trabalho também foi baseado na proposta da socióloga argentina Veronica Gago que analisa a migração de bolivianos em Buenos Aires a partir de uma perspectiva extramoral, porque abandona o registro metafísico da moralidade. O “extramoral”, como explica a autora, significaria “abandonar o registro metafísico (no sentido de uma metafísica ocidental que separa o ser em uma instância espiritual ativa e uma material passiva a saber - governar) da moralidade (seja do trabalho ou dos costumes decentes ou, numa versão ética, do bom selvagem)” (GAGO, 2014. p.25).

A autora propõe que

o desafio é pensar formas variáveis de comunidade que seja ao mesmo tempo transnacional, que esteja em trânsito, que misture economias e que administre de maneira precisa um saber-fazer e uma riqueza comunitária que está em permanente tensão entre exploração e reinvenções do popular (GAGO, 2014, p.126).

Minha condição de imigrante boliviano e pesquisador da migração boliviana representou uma posição vantajosa para desenvolver o trabalho, pois me permitiu entrar em espaços em que as situações podiam ser presenciadas “de dentro” do grupo, sem ser visto como um estranho. Isso possibilitou que as pessoas se expressassem livremente.

No entanto, surgiu o conflito de como separar a situação pessoal do papel do pesquisador, como sistematizar as informações das conversas informais como informações relevantes e como explicar aos meus interlocutores que o que eu estava fazendo em minha pesquisa era algo importante para dar uma percepção mais ampla do que a comunidade boliviana representa, de suas próprias lógicas de organização, de seus diversos processos migratórios e diversas experiências familiares e pessoais.

Para isso, foi importante que as pessoas que me relataram ou expressaram seus conhecimentos, suas experiências, conhecessem minha percepção e até mesmo o meu posicionamento político sobre aspectos que estavam intimamente relacionados à situação social dos/as imigrantes bolivianos/as, o que, ao longo do tempo, gerou uma *relação significativa* com muitas das pessoas que conheci.

Como indiquei, utilizo a sociologia da imagem como metodologia na qual a memória, a história oral e a fotografia tornam-se importantes fontes de conhecimento para a construção de uma perspectiva analítica contra-hegemônica, como outra versão da realidade e da história. E, para isso, considerei o livro de Silvia Rivera Cusicanqui “Sociologia da imagem: miradas ch’ixi da história andina” (2015). Nesta obra, a autora explica que a transição da oralidade para uma metodologia mais ampla, como a sociologia da imagem, surge como uma necessidade da experiência do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA). Nesse espaço, os resultados eram investigados, editados e devolvidos às comunidades com as quais se dialogou, e isso se deu por meio de comunicação não escrita: performance teatral, radiodrama, vídeo e exposição fotográfica.

A linguagem não verbal, para Rivera Cusicanqui, possui vários aspectos que a diferenciam da perspectiva antropológica e indica o seguinte:

[...] la sociología de la imagen sería entonces muy distinta de la antropología visual, en tanto que en esta se aplica una mirada exterior a lxs ‘otrxs’ y en aquella el/ la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve. En la antropología

visual necesitamos familiarizarnos con la cultura, con la lengua y con el territorio de sociedades otras, diferentes a la sociedad eurocéntrica y urbana de la que suelen prevenir lxs investigadorxs. Por el contrario, la sociología de la imagen supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito. La antropología visual se funda en la observación participante, donde el/la investigador/a participa con el fin de observar. La sociología de la imagen, en cambio, observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento de servicio a la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 21).

A sociologia da imagem não busca registrar ou classificar o outro para fazer uma representação dele a um público acadêmico. Ao contrário, considera todas as práticas de representação como foco de seu interesse. Esta seria a totalidade do visual incluindo a memória que se torna visível através da oralidade e suas formas narrativas (RIVERA CUSICANQUI, 2015)

Na sociologia da imagem, o/a pesquisador/a não é alheia/o ao objeto de estudo, não é observador participante de um fenômeno social no qual não está imerso. Na perspectiva da sociologia da imagem, o autor sabe que está dentro do espaço do fenômeno social, seu status é igual aos dos outros com os quais se relaciona ou com os quais dialoga, na construção de seu próprio conhecimento.

3 O CONCEITO *CH'IXI*: UMA PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA CONTRA-HEGEMÔNICA PARA O ESTUDO DA MIGRAÇÃO

Cusicanqui explica o *Ch'ixi* como uma zona de contato na qual dois opostos se encontram, reproduzindo cada extremidade no impacto. Não vindo a fundir-se em algo novo, mas, sim, a coexistir, não se repelem nem se contradizem, complementam-se, em constante dinamismo. O *Ch'ixi* é algo que é e não é ao mesmo tempo. Para expor isso, a autora utiliza a teoria das cores e indica que o *Ch'ixi* é como a cor cinza, que dá a impressão, quando observada à distância, de ser outra cor. Mas, quando essa cor cinza pode ser observada mais de perto, percebe-se que, na realidade, a fusão não existe totalmente e, sim, que há uma justaposição de pontos pretos e brancos, tão próximos um do outro que, à distância, dão a sensação de uma única cor cinza (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Esse cinza a que se refere Rivera Cusicanqui seria a sociedade boliviana, constituída por um complexo processo histórico que resultou em uma mistura, uma fusão que se chama sincretismo ou mestiçagem. No entanto, quando o presente é observado a partir de um profundo conhecimento do passado e não da história oficial, e, sim, da memória coletiva que reconhece as revoltas indígenas e a

resistência subalterna, seria o início para a compreensão da variação social, ou seja, dizer que tanto o sincretismo quanto a mestiçagem seriam parte de uma miragem construída pela violência das políticas de esquecimento e um constante processo hegemônico de recolonização. As contradições do passado permaneceriam sem solução e apareceriam cotidianamente, coexistindo no tempo presente, que Rivera Cusicanqui sintetiza como heterogeneidade multitemporal.

Como explica Cusicanqui, a construção do conceito de *Ch'ixi* vem da ideia de “*Abigarrado*”, elaborada pelo sociólogo René Zavaleta Mercado (1935 – 1984). O filósofo boliviano Luis Tapia é um dos intelectuais mais dedicados ao estudo da obra de Zavaleta Mercado. Em seu livro “A produção do conhecimento local: história e política na obra de René Zavaleta” (TAPIA, 2002), ele indica que há uma noção marxista de formação socioeconômica que pressupõe um dos meios de produção dominar os outros e acaba por rearticular, na totalidade, uma forma que seja funcional ao seu padrão de produção e reprodução expandidas. Esse modo de produção nos tempos modernos seria o modo capitalista (TAPIA, 2002, p.307).

Tapia (2002) observa também que, geralmente, o pressuposto da formação socioeconômica explicaria a existência de vários modos de produção ou de heterogeneidade ao nível do momento produtivo, uma unidade de base e superestrutura, na qual a superestrutura seria aquela que dá unidade à diversidade de modos de produção em nível do Estado. Tapia ainda nota que alguns considerariam que esse Estado, responsável pela unidade no nível da superestrutura, contém elementos de tradições anteriores, refuncionalizados pela sociedade capitalista, que acabam por fazer parte de uma nova qualidade político-social (TAPIA, 2002).

Em sociedades como a boliviana, onde o capitalismo se desenvolveu de forma débil e, conseqüentemente, a transformação e articulação de outras qualidades sociais são altamente parciais, Tapia dirá que a noção de “*abigarrado*” de Zavaleta parece resolver o problema da falta de articulação dos modos de produção e das demais dimensões da vida social, principalmente a política, portanto, o tipo de unidade política que pretende articular no nível do Estado seria inexistente, ou nos termos de Zavaleta, seria aparente (TAPIA, 2002, p.307).

Tapia, ao explicar Zavaleta, indica que “uma formação social *abigarrada* se caracteriza, primeiro, pela coexistência de várias temporalidades ou tempos históricos” (TAPIA, 2002, p.307) no nível do momento produtivo. É importante destacar que tempo histórico e modo de produção não seriam equivalentes, pois, quando Zavaleta se refere ao tempo estacional da agricultura, nesta cabem vários modos de produção.

En una formación social abigarrada no solo coexisten varias relaciones sociales y jurídicas de producción, sino que básicamente se trata de una heterogeneidad de tiempos históricos. Este es un tipo de diversidad profunda, ya que en la medida que existe la diferencia, también hay diferencias

en las estructuras políticas y la cultura general, diferencias que son más o menos irreductibles. Otra característica de una formación social abigarrada es la diversidad de formas políticas y de las matrices sociales de generación (TAPIA, 2002, p.309).

Além disso, na concepção de uma formação social abigarrada, como explica Tapia, há um estado político nacional, ou que se diz nacional, e com características jurídicas formais mais ou menos modernas; por outro lado, há um conjunto de estruturas autárquicas que também seriam diversas e que não corresponderiam à representação local do governo nacional, uma vez que também não são por ele designadas, mas representam a forma de organização endógena e mais ou menos ancestral de vida social. Isto, na maioria das vezes, implica que nesses territórios a separação do político ainda seja vivenciada endogenamente, algo que ocorre ao nível do chamado estado nacional e que se configurou de forma deslocada em relação a essas comunidades, ou com alto grau de exterioridade e em decorrência de imposição (TAPIA, 2002).

Uma formação social seria um processo de unificação que ocorre de duas maneiras: por um lado, é um processo de unificação realizado pelo modo de produção dominante que passa a articular as demais formas produtivas, na medida em que isso transforma ou vai unificando parcialmente as margens onde um tipo de temporalidade ainda se expande. Esse modelo seria o da articulação e unificação real e orgânica, descrita na teoria ocidental do Estado-nação. Por outro lado, na segunda forma, a Formação Social Abigarrada, a unificação é aparente. Tudo o que não foi transformado em termos da estrutura do tempo histórico e da homogeneização da substância social é aparentemente unificado no nível superestrutural do estado político, mas não no nível real da base, exceto de forma violenta e limitada (TAPIA, 2002).

Quando Zavaleta explica que a Bolívia é uma Formación Social Abigarrada dirá:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (...) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco, (...) verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que

unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos (ZAVALETA MERCADO, apud RIVERA CUSICANQUI, 2018, p.16).

Cusicanqui indicará que a análise de Zavaleta parte da ideia de estado cêntrico do Estado-nação como objetivo último da unificação social, política e cultural da diversidade.

[...] la disyunción política que este hecho supone es vista por Zavaleta como un bloqueo a la “cuantificación uniforme del poder”, condición imprescindible, según él, para el ejercicio de la democracia y la constitución de una sociedad política nacional. Pero a pesar de este desliz estado céntrico, podemos asumir la idea de lo abigarrado como el pie de un buen comienzo para una reflexión destinada a pensar lo colonial en tiempo presente (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p.17).

A partir do conceito de *Formación Social Abigarrada*, Cusicanqui explicará que o conceito de *Ch'ixi* vê na heterogeneidade e nos anacronismos sociais fatos contudentes. O *Abigarrado* é fruto de um passado não digerido que está sendo reproduzido em diferentes espaços e territórios onde o social se reestrutura.

Essa perspectiva é essencial para poder entender que o passado se reinventa e aparece como algo não resolvido, com uma força criativa nas esferas social, econômica e cultural, mas que também se expande para além das fronteiras por meio de processos migratórios.

Esses conceitos podem interpretar o que acontece com os imigrantes que vivem fora do país, mas que, de alguma forma, tentam manter suas formas anteriores de organização social e autonomia econômica ao mesmo tempo que vivem novas experiências. O que determinaria uma aparência do Estado no que diz respeito às formas como se desenrolam os processos migratórios, das idas e vindas de milhares de pessoas que constroem sua existência entre dois ou mais mundos, ou que não entram nos esquemas da formalidade de trabalho, não só por uma razão cultural, mas também por uma razão econômica, de exclusão do Estado, mas, ao mesmo tempo, de autonomia.

O heterogêneo pode ser entendido na perspectiva do *Ch'ixi* a partir do não nacional, quando muitas das práticas econômicas e sociais são reproduzidas fora das fronteiras, [fora] do trabalho familiar e das redes de parentesco como formas de organização do trabalho e que são reproduzidos por décadas sem entrar totalmente em um modo de produção principal. Além disso, articula-se a um mundo festivo, um espaço social onde se ampliam os parentescos, reafirmam-se laços sociais e laborais baseados numa economia moral e de prestígio, constituindo um mercado transfronteiriço.

Pode-se dizer que os processos migratórios carregam essa construção do *Ch'ixi* de seu lugar de existência, pois reproduzem lógicas e estratégias sociais e

econômicas que escapam às leis do Estado, pois vivenciam sua heterogeneidade e sua diferença em relação a outros processos migratórios, pois a especificidade que os caracteriza como um fato social total, estaria muito distante das abstrações que homogeneizam os sujeitos e seus processos migratórios e que se elaboram na burocracia jurídica, intelectual e onde justamente os protagonistas da história são os excluídos.

Como explica Tapia, o *Abigarrado*, para Zavaleta, consiste em entender aquelas articulações não resolvidas dos modos de produção, entendendo aquela heterogeneidade e aquele problema como “tudo o que não foi transformado em termos da estrutura do tempo histórico e da homogeneização da substância social” (TÁPIA, 2002, p.309).

Em sua proposta teórica, que se nutre da noção de *Abigarrado* em direção à epistemologia *ch'ixi*, Rivera Cusicanqui faz um esforço intelectual para desconstruir os binarismos da ciência social hegemônica, sendo sua estratégia utilizar conceitos-metáforas que, ao mesmo tempo, descrevem e interpretam as complexas mediações e constituição heterogênea de sociedades complexas como a boliviana. Afirmará que, nas décadas de 1970 e 1980, o debate intelectual deu como certa a iminente homogeneização ou hibridização cultural das sociedades latino-americanas, mas que, desde meados dos anos 1990, vive-se a multiplicidade de passados não digeridos (RIVERA CUSICANQUI, 2018).

4 O CH'IXI, UMA PERSPECTIVA MAIS PROFUNDA QUE APENAS TRADIÇÃO CULTURAL

Para começar esta parte do texto, devo fazer algumas considerações sobre o conceito de comunidade, o qual deve ser analisado criticamente porque sua utilização, principalmente pela mídia, construiu um imaginário coletivo cheio de preconceitos que se percebem nas atitudes e nos diálogos que acontecem na vida cotidiana entre bolivianos/as e brasileiros/as.

De forma geral, utiliza-se o termo comunidade para designar um grupo de pessoas que têm características ou interesses em comum ou, especificamente, em relação à migração ou lugar de procedência. Neste sentido, todas as pessoas que vêm da Bolívia seriam parte da mesma comunidade boliviana.

Porém, quem define o que seria ou não uma comunidade, nesse caso a comunidade boliviana, é o Estado Brasileiro que, desde um olhar panóptico e civilizatório, tem o poder de nomear, de selecionar, classificar, separar aos grupos de imigrantes segundo seu lugar de origem. Hoje, o termo que se utiliza é o de “comunidade”, antes se dizia também “colônia boliviana” e “coletividade boliviana”; essa mudança nas formas de nomear poderia estar relacionada a mudanças nas políticas públicas e também aos estudos acadêmicos que se fizeram anteriormente sobre os diversos grupos de bolivianos/ as no Brasil.

Na pesquisa que realizei, utilizei o conceito de “comunidade imaginada”, teorizado por Benedict Anderson (2008), no qual o autor explica a transição dos

grandes sistemas culturais dos impérios monárquicos aos estados nacionais como formas de dominação. O autor diz que, nos impérios monárquicos, a religião foi o sistema cultural que mantinha as pessoas em submissão à monarquia; mas, com o surgimento dos estados nacionais, criaram-se novos aparatos culturais para manter a ordem.

Anderson identifica dois aparatos culturais importantes nesse sentido, o jornal e a novela; ambos os aparatos motivaram a percepção do tempo homogêneo, o que se tornou simultaneamente essencial para a construção do imaginário de nação (ANDERSON, 2008).

Sobre o jornal, dirá que se reproduz de forma massiva e, a partir da leitura cotidiana, cria-se a ideia de uma cerimônia simultânea realizada ao mesmo tempo por milhares de pessoas. E sobre a novela, indicará que foi uma forma literária posterior à poesia e ao conto e que traz a ideia de tempo homogêneo ou sentido de simultaneidade nas ações dos personagens e, para os leitores, a ideia abstrata de pertença.

No caso da denominada comunidade boliviana, esta teria então uma dupla concepção: a primeira, criada pelo Estado desde um olhar classificatório, e a outra, através dos próprios sujeitos, grupos, coletivos e instituições os quais produzem o sentido de pertença a partir do festivo religioso.

E um fato que representa esse sentido de pertença se expressa de forma mais visível e se repete há vários anos no Memorial de América Latina, onde se realiza a festa maior da Comunidade Boliviana, em São Paulo. O objetivo principal desta festa é homenagear, com uma entrada folclórica, a devoção que os bolivianos e bolivianas têm às Virgens de Copacabana e de o Urkupiña, como também uma vocação cívica porque se lembra a fundação da Bolívia, o dia 6 agosto de 1825.

A Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB) é a encarregada de realizar o evento, o qual é dividido em 3 categorias: *autóctona*, pesada e leve. A categoria pesada esta constituída pelas denominadas *Morenadas*: distinguem-se das outras agrupações pois, em sua maioria, estão conformadas por donos de oficinas de costuras, empresários da área têxtil, o que atribui uma especificidade importante a estas agrupações porque, na dança, estariam representando, além da estética, as duas faces que caracterizam o processo migratório atual dos/as bolivianos/as no Brasil, o trabalho e a festa.

Um aspecto importante nessa festa é o fato que revela a devoção às duas Virgens, já que, na Bolívia, a devoção tem um caráter regional; assim, a devoção à Virgem de Urkupiña é realizada no estado de Cochabamba, e a devoção à Virgem de Copacabana, no Estado de La Paz, o que é interessante porque, a partir da devoção, se pode identificar a conformação regional da comunidade boliviana.

Assim, evidencia-se que a comunidade boliviana tem maior quantidade de pessoas que vêm de ambos os Estados, Cochabamba e La Paz, e isso se reflete nas formas organizacionais de realizar as festas devocionais e na quantidade de pessoas que estas festas conseguem atingir. Esta situação é explicada pelo padre

Alejandro Cifuentes, que foi coordenador da Pastoral do Migrante na Missão Paz. Ele conheceu vários aspectos significativos que se apresentam atrás do sentido devocional dessas representações da Virgem Maria.

Existe un grupo fiel devoto de la Virgen de Urkupiña, principalmente los cochabambinos pero no solamente ellos. Existe una gran devoción por parte de muchísimas personas que han acompañado, solo que si nosotros vemos aquí en esta comunidad, la migración más antigua parecería que son aquellos fieles de la virgen de Urkupiña, existen muchos médicos, existen muchas familias, que tienen bastantes años aquí, y que son aquellos que han fomentado la devoción a la virgen de Urkupiña, que es algo particular, que es algo que se diferencia de la virgen de Copacabana, para la virgen de Copacabana son más paceños, aunque si existe una convivencia serena y tranquila entre las personas, creo que eso ha ido mejorando y ha ido progresando la cuestión de la devoción, no tanta diferencia como había en cierto momento³.

Cifuentes também explica algumas diferenças que existem na organização dessas festas:

Hoy tenemos también bastantes grupos que participan dentro de nuestra comunidad y es esta siempre la intención de crecer. La fiesta es dada para alguien dos años antes, entonces dos años antes se escoge a los que van a pasar la fiesta, existe esto, la preparación por parte de las familias para llegar a la gran fiesta. La fiesta que es bastante diferente de la virgen de Copacabana, porque aquí la participación y la organización son hechas por familias, en Copacabana son la fraternidades los pasantes, entonces son fraternidades que van pasando la imagen, a diferencia que Urkupiña que son familias.

Como explica Cifuentes, a festa da Virgem de Copacabana é organizada apenas pelas Morenadas, graças à sua estrutura organizacional e poder econômico que são transversalizados pelo aspecto geracional. Isso demonstra as principais diferenças entre os nomes das danças leves e das danças pesadas.

Pode-se compreender como o espaço de trabalho se articula com o festivo; a participação em uma fraternidade, ou grupo folclórico, adquire um significado para além do lúdico ou do estético. É a representação de uma ascensão social, encontrando-se socialmente por outro tipo de lógicas, que não são as da distinção das elites “brancas”, nem bolivianas nem brasileiras.

A mobilidade social – ou status social – se expressaria por meio do papel ou função que um sujeito desempenha em determinado grupo ou fraternidade.

O encontro social seria determinado por outras categorias sociais de distinção, mas que obviamente também seria determinado pelo material e diretamente relacionado com a valorização do trabalho manual, e todo o conhecimento que se adquire em torno do “saber costurar”.

O simbólico não é algo menos real, pois as dimensões simbólicas são indissociáveis da realidade e resultam das concepções e experiências que dela temos. Assim, a prosperidade econômica de um imigrante boliviano/a tem relação direta com a fé que ele/a tem na Virgem. Assim, ética do trabalho e religiosidade, os planos material e espiritual, coexistem e reproduzem o *Ch'ixi*.

Isso responde não apenas a um processo migratório diferente, mas principalmente a uma ética econômica em que não há contradição entre o econômico e o espiritual porque um impulsiona o outro e vice-versa.

Compreender a festa a partir das próprias lógicas que a constituem, é compreender as estratégias que os grupos subalternos desenvolvem em resistência ao poder hegemônico estatal. Estrutura social que se reproduz paralelamente aos ritos de unidade nacional criados pelo Estado. Nesse processo e nesses espaços simbólicos é onde se manifesta o *Ch'ixi*, um constante processo onde se reinventam as relações sociais desde baixo, desde os sujeitos sociais, e não a partir do Estado. Um processo que vai recriando a estrutura social de forma expansiva no âmbito do festivo religioso.

O *ch'ixi* rompe com essa ideia dicotômica de tradição e modernidade e propõe que existem outras formas de modernidade que coexistem em um mesmo tempo e espaço social, que se justapõem, com base em uma temporalidade e formas organizacionais diferentes das propostas pelas ideias eurocêntricas de modernidade; por não estarem totalmente articuladas em uma ideia linear e única de história, ou mesmo a um modo de produção principal, elas mostram essa “*formação social abigarrada*”

É no festivo que se expressa a melhor forma desse *abigarramiento social*, pois as diferenças se exaltam mas, ao mesmo tempo, a estrutura social se reinventa como consequência de uma memória coletiva baseada no longo e curto horizonte da história, onde lutas indígenas, reivindicações simbólicas, como a elaboração teórica contra-hegemônica, têm sido fundamentais.

Assim, as tropas de dançarinos que exibem a elegância de suas vestimentas com tecidos importados da China ou luxuosas jóias de ouro que cobrem pedras preciosas, feitas por artesãos e ourives da rua Buenos Aires ou da rua Los Andes do Bairro Ch'ijini na Zona Gran Poder na cidade de La Paz, descrevem a continuidade de um circuito comercial estendido, que transcendeu o espaço e tempo.

Este circuito comercial, que se estrutura a partir de uma extensa rede de parentesco e laços sociais, expande-se e reafirma-se a cada batismo e casamento. O *Preste*⁴ se refere ao fato de que a amizade se transforma em uma relação social mais comprometida que se expressa no *compadrazgo*, forma específica de uma extensa estrutura social.

Isso significa, para os sociólogos Alfonso Hinojosa (2009) e Germán Guaygua (2003), um *habitus* baseado em matrizes culturais e dinâmicas populacionais, referindo-se ao “macrossistema econômico” que as sociedades andinas desenvolveram no período pré-incaico, chamado “controle vertical de um máximo de pisos ecológicos” (MURRA, 1975), que consistia na troca de produtos de diferentes ecossistemas entre diferentes etnias em um território extenso e que se estruturava verticalmente (HINOJOSA, 2009). Uma estrutura social que se legitima na base moral da reciprocidade, dos acordos verbais e da confiança, importante para manter o prestígio social, bem como obter possíveis benefícios econômicos.

Olhar o *Preste* sair da igreja com a Virgem nos braços para depois receber por horas o abraço e felicitações de centenas de pessoas, além de presentes como bonecos em forma de bichos de pelúcia, mistura na cabeça como uma serpentina ao redor do pescoço, tudo isso expressa o reconhecimento social pelo fato de organizar a festa, o que equivale a um importante esforço econômico.

A comunidade se estrutura a partir do rito. Na performance de dança, os passos e gestos dos dançarinos simbolizam o contrário dos mitos sem base histórica dos escravos negros que foram levados para trabalhar no espaço colonial andino, ou das versões estigmatizadas da escravidão moderna, em que todos/as bolivianos/as imigrantes chegaram para sofrer e para serem explorados pela indústria têxtil.

O ritual festivo expressa o contrário, representa a mobilidade social de milhares de migrantes vindos de diferentes províncias da Bolívia e, principalmente, da região altiplana do lago Titicaca, de pescadores e agricultores que, por falta de incentivos do Estado na reativação do mercado interno, tiveram que emigrar como seus tios, padrinhos, amigos, e iniciar a tão esperada prosperidade na trajetória migratória.

O primeiro passo, trabalhar em uma máquina de costura, na oficina de um tio, primo ou mesmo irmão no melhor dos casos, para, depois de um tempo, comprar suas próprias máquinas, deixar de ser operário para trabalhar por conta própria; e assim por diante, em uma cadeia sem fim que, com o passar das gerações, se traduz em uma forma de existência.

O bem-sucedido imigrante boliviano retornará à cidade de origem, passará alguns dias de férias, dançará em uma fraternidade ou, no melhor dos casos, demonstrará sucesso na jornada migratória, aceitando ser o *Preste*, e organizará a festa. Ele também recrutará novas pessoas que, inspiradas por ele, migrarão para o Brasil em busca de prosperidade. Dessa forma, será dada continuidade à grande cadeia migratória.

No entanto, enquanto a comunidade afetiva vai sendo ampliada e reafirmada por meio da festa, também vão sendo criadas hierarquias, reconhecimento pessoal, interesses individuais se justapõem e se formam grupos privilegiados que buscam ser interlocutores junto às autoridades brasileiras e bolivianas na busca de projeções políticas e econômicas.

Assim, uma quantidade cada vez maior de pessoas migrantes bolivianos/as tornou-se socialmente empoderada a partir da ampliação de uma estrutura social composta por lógicas comunitárias e de reciprocidade que têm a festa e o mercado como núcleos de uma *ensamblaje* (GAGO, 2014); uma estrutura social que se reproduz, cresce e legitima a partir da criação de uma institucionalidade baseada na criação de associações folclóricas, mas que aspiram a ser interlocutores perante as autoridades governamentais.

Nesse processo, surgiram grupos de pessoas que, com experiência, conhecimento, criaram suas próprias instituições e, com essa autonomia, deixaram de depender de ONGs, fundações e outras instâncias que, como interlocutoras, tornam-se tradutoras das necessidades dos subordinados perante o Estado, e que, graças à função ventriloqua e vínculos – baseados em prebendas com alguns interlocutores que ocupam posições-chave de poder em instituições públicas relacionadas à migração e direitos humanos –, tentam manter a dependência dos grupos subalternos migrantes.

NOTAS

¹ Este artigo é parte da minha pesquisa de (mestrado), intitulada *Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo – Brasil*, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Universidade de São Paulo, sob orientação da profa. Dra. Vivian Grace Fernández Dávila Urquidí. Ver mais em: (SCHWARTZBERG, 2018).

² Silvia Rivera Cusicanqui es una intelectual y militante boliviana vinculada al indígena. Fundadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA) el año 1983, y autora de varios libros entre ellos: *“Oprimidos pero no vencidos”: Luchas del campesinado aymara y qhichwa de Bolivia, 1900-1980* (1984/2003), *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (1988), *Principio Potosí Reverso* (2010), *Sociología de Imagen* (2015), *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis* (2018).

³ Entrevista realizada em 02 – 08 – 2016

⁴ O *Preste* é o responsável pela realização da grande festa que se realiza de forma devocional. Esse seria o seu significado já dentro da temática festiva e urbanizada. No entanto, sociologicamente, o *Preste* é uma instituição social baseada na reciprocidade e que decorre de lógicas comunitárias, que em aimará se chama *Ayni*, trabalho comunitário desde que seja retribuído posteriormente. É uma forma de organização comunitária baseada na ética e que possui uma estrutura de rodízio temporário. O *Preste* dentro da organização festiva é a figura principal, o organizador do festival, mas é também a forma como o *ayni* se reestrutura no festivo. O *Preste* está encarregado de administrar a festa e gastar dinheiro significativo, mas também fará isso em troca de outros *Prestes* anteriores que receberam alguma ajuda dele para realizar a festa. Ou seja, se alguém trouxer 40 caixas de cerveja para o festival de um ano x, a pessoa que recebeu essas 40 caixas será moralmente obrigada a devolver as 40 caixas e mais. Se o pagamento da dívida não for cumprido, recebe-se a reprovação social de sua fraternidade ou organização, ou seja, uma punição moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo**. México: FCE, 1983.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **Respuestas**. por una antropología reflexiva. México: Grijalbo, 1995.
- COLECTIVO SIMBIOSIS/ COLECTIVO SITUACIONES. **De chuequitas y overlockas**. Un discurso en torno a los taller textiles. Buenos Aires: Tinta Limón/ Retazos. 2011.
- ELIAS, N. Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**. núm. 104, pp, 219-251. Madrid – España, 2003.
- FERRAROTTI, F. Las historias de vida como método. **Convergencia Revista de Ciencias Sociales**. México: UNAM, 2006
- FALS BORDA, O. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Argentina: CLACSO, 2009.
- GAGO, V.. **La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- GARCÍA, C. N. **Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo, 1989.
- GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2003.
- GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GUAYGUA, G. La fiesta del gran poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia. **Temas Sociales** [online]. 2003, n.24, pp. 171-184. ISSN 0040-2915.
- HINOJOSA, A. **Migración transnacional y sus efectos en Bolivia**. La Paz: PIEB, 2009.
- HALBWACHS, M. **La memoria colectiva**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- MILLS, C. W.. **La imaginación sociológica**. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica [1959]2009.
- MURRA, J. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. In: _____. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: IEP, 1975.
- POLLACK, M. Memoria, esquecimento, silencio. **Estudos Históricas**. Rio de Janeiro, v. 2, 1989. p. 3-15.
- PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**. v. 15 (1997): JUL./DEZ. ÉTICA E HISTÓRIA ORAL. São Paulo/PUC, 1997.

- RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible**. ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **“Oprimidos pero no vencidos”**: luchas del campesinado ayma y ohechwa, 1900 -1980. Ayaviri: Hisbol, 2003[1984]. Vol. 2 de Serie Movimientos sociales
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Las fronteras de la coca . epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca**: el caso de la frontera boliviano – argentina. La Paz: IDIS-Ayaviri. 2003.
- RIVERA CUSICANQUI, S. El mito de la pertenencia de Bolivia al mundo occidental. Réquiem para un nacionalismo. **Temas Sociales – Revista de Sociología**, Nº 24. “Medio siglo de la Revolución Nacional de 1952” IDIS. UMSA. La Paz, 2003.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen**: ensayos.-1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia Andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Memoria, mercado y colonialismo**. Ensayos desde un presente en crisis. 2017. No prelo.
- RIVERA CUSICANQUI, S.; LEHM, Z. **Los artesanos libertarios y la ética del trabajo**. La Paz: THOA, 1988.
- RIVERA CUSICANQUI, S. y EL COLECTIVO. **Principio potosí reverso**. 1ª edición. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- SAYAD, A. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.
- SANJINÉS, J. **El espejismo del mestizaje**. La Paz: PIEB, IFEA y Embajada de Francia, 2005.
- SCHWARTZBERG, I. E. A. **Principio potosí reverso**. 1ª edición. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- SCHWARTZBERG, I. E. A. **Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo – Brasil**. Tese. (Mestrado em Estudos Culturais) Escola de Artes e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 114. 2017.
- SCOTT, J. **Los dominados y el arte de la resistencia**. México: Era, 2000.
- SILVA, S. **Costurando sonhos**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- TAPIA, L. **La producción del conocimiento local**. historia y política en la obra de René Zavaleta. La Paz – Bolivia: Muela del Diablo Editores CIDES-UMSA, 2002.
- ZAVALETA MERCADO, R. Lo nacional-popular en Bolivia. In: _____. **Obra Completa, Tomo II**, pp. 143-379. La Paz, Plural, [1984]2013.

RESUMO

Este texto apresenta as ideias principais de uma experiência *sentipensante*, como acadêmico e como ser humano que reflete sobre sua própria experiência como imigrante, uma experiência total entre o pensar e o sentir na qual não existe separação e, sim, momentos nos quais o olhar se torna mais focalizado e crítico sobre alguns aspectos, e o sujeito pesquisador faz parte do contexto que estuda. Em minha experiência como imigrante situa-se a razão da pesquisa que realizei no mestrado sobre as lógicas de existência que grupos de bolivianos e bolivianas reproduzem em São Paulo e que decidi repensar a partir do conceito não colonial do *Ch'ixi*, aforismo aimará que a socióloga e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui teorizou, proporcionando uma ferramenta conceitual que permite ter uma perspectiva crítica sobre a ideia de mestiçagem, de sincretismo, de hibridismo cultural, e pensar a realidade das pessoas que têm a identidade *ch'ixi*. Isto é, uma identidade manchada, justaposta, consequência do fato colonial, uma identidade que coexiste em dimensões de pensamento e tempos diferentes, reinventando o passado no presente, com novas características que se adaptam a contextos, territórios e espaços distintos.

Palavras-chave: Ch'ixi; bolivianos; festas devocionais.

ABSTRACT

This text presents the main ideas of a feeling-thinking experience, as an academic and as a human being who reflects on his own experience as an immigrant, a total experience between thinking and feeling in which there is no separation, but moments in which the gaze it becomes more focused and critical on some aspects, and the research subject is part of the context he studies. In my experience as an immigrant lies the reason for the research I carried out in the master's degree on the logics of existence that groups of Bolivians and Bolivians reproduce in São Paulo and that I decided to rethink from the non-colonial concept of *Ch'ixi*, an Aymara aphorism that Bolivian sociologist and activist Silvia Rivera Cusicanqui theorized, providing a conceptual tool that allows one to have a critical perspective on the idea of miscegenation, syncretism, cultural hybridism, and to think about the reality of people who have the *ch'ixi* identity. That is, a tarnished, juxtaposed identity, a consequence of the colonial fact, an identity that coexists in different dimensions of thought and times, reinventing the past in the present, with new characteristics that adapt to different contexts, territories and spaces.

Keywords: Ch'ixi; Bolivians; devotionals parties.