

TRAVESSIA



CEM
CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

revista do migrante 96

Publicação do CEM - Ano XXXVI, Nº 96 - Janeiro - Abril/2023



Celys Pratoante

DOSSIÊ "BORDERS AND BELONGINGS/FRONTEIRAS E PERTENCIMENTOS"

Scalabrini

Bolivianos

Militarismo

Angolanos

Etnomusicologia

Gênero

Bengalis

Racismo

Sexualidade

Haitianos

Favela

Identities

TRAVESSIA - Revista do Migrante

Publicação do CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação Internacional dos CEMs J. B. Scalabrini), de natureza interdisciplinar, que visa contribuir para o intercâmbio entre a ampla e diversificada produção do conhecimento e aqueles que atuam em movimentos sociais e pastorais junto aos migrantes.

Diretor do CEM

Paolo Parise

Editor Chefe

José Carlos Pereira - CEM/MISSÃO PAZ

CONSELHO CIENTÍFICO

Alfredo José Gonçalves (Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos/Scalabrinianos),
Carlos Bernardo Vainer (IPPUR/UFRJ), Dulce Maria Tourinho Baptista (PUC/SP),
Francisco Nunes (Casper Líbero), Giralda Seyferth (Museu Nacional/PPGAS/UFRJ)
José Jorge Gebara (UNESP), Lelio Alberto Mármora (Universidad de Buenos Aires),
Lorenzo Prencipe (CSER/Roma), Marcia Anita Sprandel (ABA e CEMI/Unicamp),
Maria Aparecida de Moraes Silva (UFSCar), Oswaldo Mário Serra Truzzi (UFSCar),
Sidney Antonio da Silva (UFAM), Heinz Dieter Heidemann (USP),
Mariagrazia Santagati (Università Cattolica – MILANO)

COMITÊ EDITORIAL

Ana Carolina Gonçalves de Leite (UFES), Ana Cristina Arantes Nasser (USP),
Carlos Freire Silva (USP), Darlene Aparecida de Oliveira Ferreira (UNESP-Rio Claro),
Derek Pardue (Aarhus University, Denmark), Érika Pires Ramos (USP),
Fernando Antonio Lourenço (CERES/IFCH/Unicamp), Gustavo Dias (UNIMONTES),
Helion Póvoa Neto (NIEM e IPPUR/UFRJ), Léa Francesconi (USP),
Luis Felipe Aires Magalhães (PUC-SP), Margarida Maria de Andrade (USP),
Marilda Aparecida de Menezes (UFABC), Neusa de Fátima Mariano (UFSCAR),
Odair da Cruz Paiva (UNIFESP), Patrícia Villen (UNICAMP),
Rosana Baeninger (Nepo/IFCH/Unicamp), Rosemeire Salata (UNESP/CAR),
Sidnei Marco Dornelas, cs (CEMLA), Tatiana Waldman (Museu da Imigração),
Valéria Barbosa de Magalhães (EACH/USP), Verônica Pessoa (UFCEG)

COLABORADORES

Yara Silvia Tucunduva, Dirce Trevisi P. Novaes (PUC-SP)

EDITORA DE LEIAUTE

Renata Peres (UAM)

Raquel Peres (UNIP)

CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

Rua Glicério, 225 - Bairro Liberdade

01514-000 - São Paulo / SP - Brasil

Fone: (11) 3340-6952

travessia@missaonspaz.org

cem@missaonspaz.org

www.missaonspaz.org

Capa - Sergio Ricciuto Conte

sergioricciuto@gmail.com

www.sergioricciutoconte.com.br

É na literatura brasileira, mais do que nas Ciências Sociais, que essa dimensão sociológica fundamental aparece de modo nítido. Macunaíma, personagem de Mário de Andrade, é o herói sem nenhum caráter, o indefinido, o híbrido. Mas é em Guimarães Rosa que esse traço fundante da história social do país e da cultura brasileira está posto do modo mais belo e mais claro: a travessia. É na travessia, na passagem, no inacabado e no inconcluso, no permanentemente incompleto, no atravessar sem chegar, que está presente o nosso modo de ser – nos perigos do indefinido e da liminaridade, por isso viver é perigoso. Esta é uma sociedade fraturada entre o fasto e o nefasto, que se necessitam dialeticamente, o rio que divide nossa alma e nossa consciência, nossa compreensão sempre insuficiente do que somos e do que não somos e queremos ser. E mais que tudo, é nessa ideia de uma consciência literária dos duplos, das formas do falso, dos avessos, do descolamento entre forma e conteúdo, expressão do inacabado e inacabável, que está também posto o nosso justo medo da travessia, nossa condição de vítimas, mais do que de beneficiários, da modernidade (MARTINS, 2012, p.22)

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples:** cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Contexto, 2012.

SUMÁRIO

DOSSIÊ: “BORDERS AND BELONGINGS/FRONTEIRAS E PERTENCIMENTOS”

Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos05
Fabio Santos e Derek Pardue

Diálogo sul-Atlântico na favela: narrativas da imigração angolana por uma companhia de teatro brasileira..... 11
Nicolas Quirion

“We ‘Hill’ Bengalis are deprived”: Innovations in Bengali identity construction in a Highland Asian borderland..... 33
Nasrin Siraj, Ellen Bal and Ton Salman

Produzindo territórios festivos em São Paulo: as fraternidades folclóricas bolivianas como experiência e pertencimento53
Vinicius de Souza Mendes

“Viemos de muito longe com um som novo para vocês”: a dimensão sônica da migração haitiana no Brasil e os desafios à imaginação política77
Daniel Stringini

“Die schwarze Venus aus Rio de Janeiro”: notes on race, nationality, class, gender, and sexuality in an artistic career between Brazil and Germany 97
Rubens Mascarenhas Neto

ARTIGO

São João Batista Scalabrini: pés no chão, olhos em Deus, mãos solidárias 127
Alfredo José Gonçalves

ENSAIO

Por onde se cruza o rio 149
Derek Pardue

POEMA

A amizade entre a flor e a abelha..... 157
Luiz Kohara

Fabio Santos*
Derek Pardue**

INTRODUCTION

In his fierce critique of increasingly strict border regimes and the denial of people's multiple belongings and their intersecting motives to move across spaces, Arjun Appadurai tackles a number of intricate questions that conventional migration studies, not to mention official migration policies, have not yet resolved: "How", he asks, "do we create stories based on imagined future citizenship in a context where the past (birth, parenthood and blood) is still the currency of most citizenship laws? How can longing be turned into belonging? How can hospitality to the stranger be made a legitimate basis for the narrative of citizenship?" (APPADURAI, 2018).¹

The present dossier seeks to address these and related issues by way of excavating migrant archives, conceptualized by Appadurai as "aspirational maps" defying the singular spatiality of identity and the linearity of biographies expected from migrants by state institutions. By taking seriously the lived experiences of those on the move – or those prevented from moving – more often than not, we encounter individuals with varying situated belongings across borders that challenge the hegemonic, racialized, gendered, and classed politics of belonging (YUVAL-DAVIS, 2006). The articles collected in this dossier problematize binary and exclusionary models of belonging and the border politics predicated upon them. They do so by ethnographically and historically zooming in on the rich and oftentimes creative practices and perspectives of migrants, thereby offering counter-narratives, or drawing "aspirational maps", towards multiple belongings: the authors of the set of articles collected here interpret migratory trajectories in-between Brazil, Angola, Haiti, Bolivia, Germany, and Bangladesh.

* Postdoctoral Researcher and Lecturer at the Institute for Latin American Studies, Freie Universität Berlin. Fabio Santos is the author of *Bridging Fluid Borders: Entanglements in the French-Brazilian Borderland* (Routledge, 2022) and will be a Visiting Scholar in Berkeley during the academic year 2023-24, with a double affiliation at the German Historical Institute and the Institute for European Studies at UC Berkeley. More information on his work can be found here: <<https://www.lai.fu-berlin.de/en/homepages/santos/index.html>>.

** Associate Professor in the Global Studies Department at Aarhus University, Denmark. Derek Pardue's most recent book is an edited volume, *Sonic Signatures: Music, Migration and the City at Night* (Intellect/University of Chicago Press, 2023). More information on his academic profile can be found here: <[https://pure.au.dk/portal/en/persons/derek-pardue\(877987c9-d91a-49fb-a0cc-15a7ce023a7c\).html](https://pure.au.dk/portal/en/persons/derek-pardue(877987c9-d91a-49fb-a0cc-15a7ce023a7c).html)>.

Implied above is the idea that social and spatial experiences and affiliations are often not straightforward and do not necessarily correspond solely to where one physically is, as shown in our previous work on urban migrant spatialities (PARDUE, 2022) and entangled colonial borderlands (SANTOS, 2022). The first two articles develop this idea further and demonstrate that within one neighborhood socio-cultural difference between residential communities can involve other places and multiple histories thereby transforming the extreme locality of, for example, a *favela* into a global production. In Nicolas Quirion's *Diálogo sul-Atlântico* the reader discovers the conflictual convivialities inside the Complexo da Maré neighborhood in Rio de Janeiro as symbolic of ongoing negotiations of racial and ethnic tensions as well as national differences between Brazil and Angola expressed in musical theater by nationals of both countries. Conflicts between indigenous groups and recent migrants, even those who are "domestic" in the framing ideologies of the nation-state, can also become physically dangerous and ultimately fatal. Siraj, Bal and Tolman's collaborative essay interprets the complexity and ambiguity of state measures of securitization in one tumultuous area of the South-East borderland of Bangladesh. The authors go to length to show that the case is much more than a simple clash between non-Muslims (locals) and state-sponsored Muslim communities (migrants). Ethnographic methods are central to the authors' analysis.

While policymakers and politicians often limit themselves to quantifiable data in order to measure belonging and citizenship, migrants themselves invest significant energy in qualitative expressions of self and belonging. These expressions are dynamic, encounter-based, and are made manifest through multiple modalities of representation including sonic, kinetic and visual. Authors Vinícius Mendes, Daniel Stringini and Rubens Mascarenhas Neto take this approach to understand the complex experiences of belonging of Bolivians in São Paulo, Haitians in Chapecó, Santa Catarina, and Brazilians in Berlin. Mendes makes the point that as part of the folkloric festivals many Bolivians occupy the city through performance and thus add a spatial dimension to their presence beyond the typical imaginary of manual labor. Moreover, Mendes focuses on the intra-urban logistics and trajectories as constitutive of these folkloric spaces thereby adding experiential complexity to the case study. For his part, Stringini takes an ethnomusicological approach to analyze the significance of local rapper Malko J and the group Sociedade Rap de Rua (SRR) to the overall Haitian presence in the city through what he calls "sonic belonging." Finally, Mascarenhas features one person, the historical figure of Mylena de Souza, a Brazilian trans artist who lived and performed in West Berlin starting in the 1970s and died there in the late 1980s. While his focus is on just one person, Mascarenhas highlights the deep collective imaginaries of gender, sexuality and race through an anthropological interpretation of Souza's transgender performative art and the local gazes of exoticization and erotic desire as a way to queering the study of borders and belongings.

All papers question assumptions of what it means to belong in one place or another, with (national) places often wrongfully equated with allegedly homogenous societies (WIMMER; GLICK SCHILLER, 2002). In avoiding the traps of methodological nationalism and identitarian essentialism, they contribute to a recent surge in re-thinking migration studies by “de-migrantizing” the field (DAHINDEN, 2016) and instead considering that the figure of the migrant is socially produced (AMELINA, 2021). Connected to these discussions are pleas to examine the nexus between migration and coloniality or, in other words, the long shadow cast by the history of colonialism on current migration patterns and politics (BOATCĂ; SANTOS, 2023; FAVELL, 2022; MAYBLIN; TURNER, 2021). We believe that the articles collected in this dossier offer ample evidence for the argument that in re-connecting such ties across time and space, and in focusing on lifeworlds overlooked by dominant research, that a truly critical approach on borders and belongings can flourish.

This volume also includes the article, “São João Batista Scalabrini: pés no chão, olhos em Deus, mãos solidárias” , by Alfredo José Gonçalves; the essay, “Por onde se cruza o rio”, by Derek Pardue; and the poem “A amizade entre a flor e a abelha”, by Luiz Kohara.”

Good reading!

INTRODUÇÃO

Em sua crítica contundente aos regimes de fronteira cada vez mais rígidos e à negação de múltiplos pertencimentos de pessoas e de suas motivações interseccionais para se deslocar, Arjun Appadurai aborda uma série de questões complexas que nem os estudos convencionais sobre migração, nem as políticas oficiais de migração, resolveram ainda: “Como”, pergunta ele, “criamos histórias baseadas em uma futura cidadania imaginada num contexto em que o passado (nascimento, parentesco e sangue) ainda é a norma da maioria das leis de cidadania? Como a saudade/nostalgia [*longing*] pode se transformar em pertencimento [*belonging*]? Como a hospitalidade com o estrangeiro pode legitimar a narrativa da cidadania?” (APPADURAI, 2018).²

O presente dossiê busca abordar essas e outras questões relacionadas ao tema, por meio da escavação de arquivos de migrantes, conceituados por Appadurai como “mapas aspiracionais”, os quais desafiam a espacialidade singular da identidade e a linearidade das biografias dos migrantes, esperadas por instituições estatais. Ao levar a sério as experiências vividas por aqueles que estão em movimento – ou impedidos de se mover –, na maioria das vezes, encontramos indivíduos com diferentes pertencimentos que se situam além das fronteiras postas, e isso desafia as políticas hegemônicas de pertencimento, frequentemente repletas de desequilíbrios de poder em termos de raça, gênero e classe (YUVAL-DAVIS, 2006). Os artigos reunidos neste dossiê problematizam

modelos binários e excludentes de pertencimento e as políticas de fronteira baseadas neles. Nesses artigos, isso é desenvolvido por meio de uma aproximação etnográfica e histórica das práticas e perspectivas ricas e, muitas vezes, criativas dos migrantes, oferecendo, assim, contranarrativas ou desenhando “mapas aspiracionais”, abrindo espaço para múltiplos pertencimentos. Os autores do conjunto de artigos aqui reunidos interpretam trajetórias migratórias entre Brasil, Angola, Haiti, Bolívia, Alemanha e Bangladesh.

Acima, está implícita a ideia de que as experiências e afiliações sociais e espaciais muitas vezes não são simples e não correspondem, necessariamente, apenas ao local onde estamos fisicamente, conforme demonstrado em nosso trabalho anterior sobre espacialidades urbanas de migração (PARDUE, 2022) e fronteiras coloniais entrelaçadas (SANTOS, 2022). Os dois primeiros artigos deste dossiê desenvolvem ainda mais essa ideia e demonstram que, em um bairro, a diferença sociocultural entre comunidades residenciais pode envolver outros lugares e múltiplas histórias, o que pode transformar o espaço de uma favela, por exemplo, em uma produção global. Em *Diálogo sul-Atlântico*, de Nicolas Quirion, o leitor descobre que a convivialidade conflituosa no Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, simboliza negociações de tensões raciais e étnicas, bem como diferenças nacionais entre Brasil e Angola, expressas no teatro musical por cidadãos de ambos os países. Os conflitos entre grupos indígenas e migrantes recentes podem se tornar fisicamente perigosos e, em última instância, fatais, mesmo aqueles que são “domésticos” nas ideologias de enquadramento do Estado-nação. O ensaio colaborativo de Siraj, Bal e Tolman interpreta a complexidade e a ambiguidade das medidas estatais de securitização em uma área tumultuada da fronteira sudeste de Bangladesh. Os autores se empenham para mostrar que o caso é muito mais do que um simples confronto entre não muçulmanos (habitantes locais) e comunidades muçulmanas patrocinadas pelo Estado (migrantes). Os métodos etnográficos são fundamentais para a análise dos autores.

Enquanto os formuladores de política e os políticos geralmente se limitam a dados quantificáveis para medir pertencimento e cidadania, os próprios migrantes investem uma energia significativa em expressões qualitativas sobre si mesmos (*self*) e sobre pertencer/pertencimento (*belonging*). Essas expressões são dinâmicas, baseadas em encontros, e se manifestam por meio de várias modalidades de representação, inclusive sonora, cinética e visual. Os autores Vinícius Mendes, Daniel Stringini e Rubens Mascarenhas Neto adotam essa abordagem para entender as complexas experiências de pertencimento dos bolivianos em São Paulo, dos haitianos em Chapecó, Santa Catarina, e dos brasileiros em Berlim. Mendes ressalta que, como parte dos festivais folclóricos, muitos bolivianos ocupam a cidade por meio de performances e, assim, acrescentam uma dimensão espacial à sua presença, além do imaginário típico do trabalho manual. Além disso, Mendes enfoca a logística e as trajetórias intraurbanas como constitutivas desses espaços folclóricos, acrescentando assim uma complexidade experimental ao estudo de caso. Por sua vez, Stringini adota

uma abordagem etnomusicológica para analisar a importância do rapper local Malko J e do grupo Sociedade Rap de Rua (SRR) para a presença haitiana na cidade, por meio do que ele chama de “pertencimento sônico”. Por fim, Mascarenhas apresenta a figura histórica de Mylena de Souza, uma artista brasileira trans, que viveu e fez performances artísticas em Berlim Ocidental a partir da década de 1970 e morreu lá no final da década de 1980. Embora seu foco seja em apenas uma pessoa, Mascarenhas destaca os profundos imaginários coletivos de gênero, sexualidade e raça por meio de uma interpretação antropológica da arte performática transgênero de Mylena de Souza e dos olhares locais de exotização, como uma forma de “queering”³ os estudos sobre fronteiras e pertencimentos.

Todos os artigos questionam as suposições sobre o que significa pertencer a um lugar ou a outro, sendo que os lugares (nacionais) são, frequentemente e erroneamente, igualados a sociedades supostamente homogêneas (WIMMER; GLICK SCHILLER, 2002). Ao evitar as armadilhas metodológicas do nacionalismo e do essencialismo identitário, os textos contribuem para uma recente tendência de repensar os estudos sobre migração, “desmigratizando” a área (DAHINDEN, 2016) e considerando que a figura do migrante é socialmente produzida (AMELINA, 2021). Conectado a essas discussões está o apelo para que se examine o nexo entre migração e colonialidade ou, em outras palavras, a sombra longínqua lançada pela história do colonialismo nos atuais padrões e políticas de migração (BOATČA; SANTOS, 2023; FAVELL, 2022; MAYBLIN; TURNER, 2021). Acreditamos que os artigos reunidos neste dossiê ofereçam ampla evidência para o argumento de que, ao reconectar esses laços ao longo do tempo e do espaço e ao focar em vivências negligenciadas pela pesquisa dominante, uma abordagem verdadeiramente crítica sobre fronteiras e pertencimentos pode florescer.

Esta edição ainda traz o artigo “São João Batista Scalabrini: pés no chão, olhos em Deus, mãos solidárias”, de Alfredo José Gonçalves; o ensaio “Por onde se cruza o rio”, de Derek Pardue; e o poema “A amizade entre a flor e a abelha”, de Luiz Kohara.

Boa leitura!

NOTAS

¹ We would like to thank Jose Carlos Alves Pereira for his tireless support, the numerous anonymous reviewers who helped shape the articles of this dossier, and Ana Paulla Braga Mattos for her valuable feedback on this introduction’s language and coherence.

² Gostaríamos de agradecer a José Carlos Alves Pereira por seu incansável apoio, aos inúmeros pareceristas que ajudaram a moldar os artigos deste dossiê e a Ana Paula Braga Mattos por seu valioso feedback sobre a linguagem e a coerência desta introdução.

³ Neste contexto, “queering” significa um questionamento que desestabiliza as categorias convencionais (tais como gênero) e, pois, a epistemologia de um assunto, no caso, “estudos sobre fronteiras e pertencimentos.”

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES / REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMELINA, A. After the reflexive turn in migration studies: Towards the doing migration approach. **Population, Space and Place**, v. 27 n. 1, 2021, pp. 1–11. <https://doi.org/10.1002/psp.2368>.
- APPADURAI, A. 'Aspirational Maps: On Migrant Narratives and Imagined Future Citizenship.' **Eurozine**, 2018, disponível em: <www.eurozine.com/aspirational-maps/>. Acesso em 15 de junho de 2023.
- BOATCĂ, M.; SANTOS, F. Of Rags and Riches in the Caribbean: Creolizing Migration Studies. **Journal of Immigrant & Refugee Studies**, v. 21 n. 2, 2023, pp. 132–145. <https://doi.org/10.1080/15562948.2022.2129896>.
- DAHINDEN, J. A plea for the 'de-migranticization' of research on migration and integration. **Ethnic and Racial Studies**, v. 39 n. 13, 2016, pp. 2207–2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>.
- FAVELL, A. **The integration nation: Immigration and colonial power in liberal democracies**. John Wiley & Sons, 2022.
- MAYBLIN, L.; TURNER, J.B. **Migration Studies and Colonialism**. Cambridge: Polity Press, 2021.
- PARDUE, D. Are you in the club?: The ambivalent role of youth clubs for Muslim immigrant youth at night in Aarhus, Denmark. **JEMS (Journal of Ethnic and Migration Studies)**. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2022.2077181>.
- SANTOS, F. **Bridging Fluid Borders**. Entanglements in the French-Brazilian Borderland. Abingdon: Routledge, 2022.
- WIMMER, A.; GLICK SCHILLER, N. 2002. Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. **Global Networks**, v. 2 n. 4, 2002, 301–334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.
- YUVAL-DAVIS, N. Belonging and the Politics of Belonging. **Patterns of Prejudice**, v. 40 n. 3, 2006, pp. 197–214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>.

Diálogo sul-Atlântico na favela: narrativas da imigração angolana por uma companhia de teatro brasileira*

*Nicolas Quirion***

1 INTRODUÇÃO

Localizado na zona norte do município do Rio de Janeiro, o “Complexo da Maré¹” é um vasto agrupamento de favelas e de conjuntos sociais degradados no qual moram ao redor de 140 000 pessoas. Desde a segunda metade da década de 1990, algumas localidades deste bairro acolhem uma população de imigrantes angolanos conhecida por ser relativamente importante. Esta situação tem despertado frequentemente a curiosidade de observadores externos. De fato, a concentração duradoura de estrangeiros em um bairro pobre é bastante incomum no Brasil contemporâneo. Poder-se-ia também supor que a demografia das favelas do Rio de Janeiro (cuja maioria da população é negra²) bem como a prática de uma língua comum³ permitiriam que os imigrantes angolanos gradualmente “se fundissem na massa”. No entanto, como veremos adiante, vários fatores contribuíram para a essencialização do grupo. Bem além da própria favela, notícias sensacionalistas conferiram, inclusive, a esta população uma reputação desproporcional em relação à sua verdadeira importância numérica. É assim que, no imaginário carioca, ainda hoje, o angolano, muitas vezes, representa o tipo ideal do imigrante africano, uma figura de alteridade às vezes cercada de representações negativas e medos.

No final de 2019, durante o trabalho de campo realizado como parte de uma pesquisa de doutorado⁴, pude acompanhar alguns ensaios, bem como assistir a duas apresentações da nova criação de um grupo de teatro sediado na Maré: a Companhia Marginal – “Cia. Marginal”. Atuante desde 2005 e próxima de uma importante ONG⁵ que trabalha pelo desenvolvimento da cidadania na favela, a companhia em questão se posiciona politicamente ao se declarar composta por

*O presente artigo é uma adaptação de um trabalho publicado em francês na revista Lusotopie (QUIRION, 2020).

**Doutor em Migrações e Relações Interétnicas pela Universidade de Paris, e em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fellow do Instituto Convergences Migration (ICM).

“jovens ativistas, que buscam transformar a realidade que os cerca”⁶. Em sua comunicação, a Cia. Marginal também insiste no fato de que quase todos seus atores residem na Maré, e são majoritariamente negros. Os atores são também apresentados como cocriadores das peças em que atuam.

Figura 1: ilustração que acompanha o press kit da mostra



Foto: Gê Vasconcelos, 2019

A obra que será discutida aqui — que leva o título “Hoje não saio daqui” — me chamou fortemente a atenção. De fato, este espetáculo busca capturar a experiência migratória dos angolanos na favela para tornar particularmente visíveis certas questões relacionadas às discriminações que atingem uma população muito maior. Durante uma entrevista que me concedeu, Isabel Penoni, diretora da companhia, declarou assim que a peça nasceu de uma intenção de “pensar o acirramento da xenofobia e do racismo no mundo, a dificuldade de relacionamento com o outro”. Ora, segundo ela, a trupe queria “tratar destes temas a partir da comunidade angolana da Maré”. Decidiu-se assim recrutar cinco atores angolanos e um diretor musical angolano-congolês. Estes aparecem efetivamente na peça, ao lado dos habituais membros da companhia, e também contribuíram para o desenvolvimento da encenação.

Conforme sugerem as palavras usadas pela diretora da companhia, veremos que, na Maré, o grupo angolano é frequentemente percebido como formando uma “comunidade” dentro da favela. Aos olhos de muitos moradores, os angolanos comporiam também um grupo que se caracteriza não apenas por

certos identificadores étnicos (pele mais escura que a maioria dos brasileiros negros, código de vestimenta particular etc.), mas também por práticas e um “jeito de ser” reputados diferentes do resto da população local.

Este artigo não é uma resenha da peça *Hoje não saio daqui*. Trata-se, antes, de apreender alguns pontos destacados pelo espetáculo para inscrevê-los em um contexto mais geral. Isto nos leva a formular as questões em torno das quais nossa reflexão girará: sobre que bases se constroem as relações entre brasileiros marginalizados e uma população imigrante originária de um país como Angola? Que laços ou rupturas entre os dois países são destacados pelas dificuldades e os dilemas específicos enfrentados pelos angolanos no Brasil – e mais especificamente dentro da favela onde um número significativo deles se estabeleceu? Por fim, que contribuição para a histórica relação sul-atlântica (ALENCASTRO, 1986) pode ser sugerida pela experiência migratória angolana na Maré, aqui contada de forma teatral e militante?

Ao abordar essas questões, este artigo contribui para repensar os estudos de migração, conforme proposto neste dossiê (SANTOS; PARDUE, 2023), com foco nas experiências concretas e nas resistências criativas dos migrantes: o Complexo da Maré é um espaço de vários pertencimentos que são levados ao palco. Em uma linha semelhante, o artigo é um exercício na crioulização dos estudos de migração (BOATCĂ; SANTOS, 2023), recuperando formações periféricas e invisibilizadas – como o mundo sul-Atlântico.

Para responder a essas questões, analisaremos o desenrolar da peça, focando mais particularmente em uma cena (chamada “Batalha”) durante a qual os atores brasileiros e angolanos confrontam as representações que cada grupo construiu sobre o outro dentro da favela. As situações dramáticas também serão comparadas com elementos empíricos coletados durante a pesquisa de campo realizada na Maré. Mas, para começar, a fim de melhor entender o tema da peça, faremos uma breve caracterização do espaço urbano em questão; em seguida, daremos alguns elementos relativos à população angolana que ali se assentou.

2 MARÉ, UM TERRITÓRIO COMPLEXO

O bairro hoje conhecido como Maré já correspondeu a uma vasta área de manguezais, ao longo da Baía de Guanabara. A ocupação informal da área começou na década de 1940, e se acelerou nas décadas seguintes devido à expansão das atividades industriais em direção ao norte da cidade, como evidenciam os muitos galpões (muitas vezes abandonados) que margeiam a favela. Assim, a longa franja pantanosa foi gradualmente povoada por trabalhadores pobres, geralmente oriundos da região nordeste do Brasil. As casas autoconstruídas sobre palafitas, ligadas entre si por frágeis passarelas, representaram, durante décadas, a forma emblemática do habitat local (DINIZ, 2013). Mas a precariedade desses barracos,

muito visíveis ao longo das vias expressas que ligam o aeroporto ao centro da cidade, era constrangedora para o poder público. Inúmeras intervenções urbanas ocorreram assim na região, incluindo várias fases de aterro, bem como a construção de conjuntos habitacionais sociais. Inicialmente planejados pelo Estado, estes rapidamente se deterioraram e se transformaram, dando lugar a um vasto complexo de favelas (JACQUES et al, 2002).

Hoje em dia, as percepções em relação à Maré são extremamente contrastantes. Por um lado, a imprensa e as autoridades locais pintam regularmente esse lugar como uma espécie de centro nevrálgico do crime organizado na cidade. De fato, os conflitos armados entre grupos rivais do narcotráfico, bem como entre eles e a polícia, são particularmente frequentes e violentos. Mas a Maré também é conhecida por sua história de mobilizações populares (LEITE, 2013), pelo vigor atual de sua sociedade civil e pela intensidade de suas manifestações culturais e artísticas. O dinamismo criativo local é, aliás, favorecido pela existência de equipamentos culturais em proporção maior do que o habitual nas favelas cariocas. Frequentemente administrados por ONGs, os museus e as salas de espetáculos surgiram em galpões abandonados, nas fronteiras entre a cidade formal e as favelas, sugerindo a formação de um “novo território cultural” (VAZ, 2010) onde estaria brotando toda a riqueza criativa dos grupos sociais marginalizados.

3 A PRESENÇA ANGOLANA NA MARÉ

Luiz Felipe de Alencastro (1986) documentou, com grande precisão, as relações econômicas que foram tecidas entre diferentes portos brasileiros e o de Luanda (Angola), a partir do século XVI. A maioria das pessoas deportadas da África, para serem escravizadas no Brasil, vinham da área que corresponde hoje à República de Angola. A proibição do tráfico transatlântico, em 1850, provocou a interrupção dos fluxos humanos entre essas duas margens do Atlântico Sul. Contudo, de acordo com fontes históricas, as deportações continuaram até a década de 1860 ⁷

Em escala e por razões profundamente diferentes, a imigração angolana representa, desde a década de 1970, o principal fluxo de pessoas da África para o Brasil. A importância relativa dessa presença pode ser explicada de maneira muito geral pela comunidade linguística, bem como pelo desenvolvimento de dinâmicas diplomáticas, culturais e industriais-comerciais complexas entre as duas nações nos últimos 45 anos (MUÑOZ, 2016).

No entanto, tanto a natureza quanto a importância da imigração angolana para o Brasil variaram muito de acordo com os eventos que abalaram o país da África Subsaariana (AYDOS, 2010). A fase que nos interessa corresponde ao movimento migratório mais importante, ocorrido durante os anos 1990 e até o início dos anos 2000, quando uma população relativamente grande de jovens

fugindo das “rusgas” (recrutamento militar obrigatório) se estabeleceu preferencialmente na cidade do Rio de Janeiro. Geralmente oriundos das camadas pobres da população e ex-moradores dos “musseques” (bairros operários de Luanda), grande parte desses indivíduos gradualmente se concentraram em uma série de favelas pertencentes ao bairro da Maré. Esta implantação residencial foi motivada principalmente pelo menor custo do alojamento, pela proximidade do aeroporto internacional (o que facilitava a prática da “mukunza”, o comércio informal transnacional), bem como pela formação gradual de uma rede de solidariedade entre compatriotas (PETRUS, 2001). No entanto, essa população estrangeira foi regularmente alvo de rumores e suspeitas formulados pela polícia, pela mídia, bem como por alguns atores políticos locais. Com efeito, segundo uma pista de investigação policial (nunca esclarecida, mas amplamente divulgada), alguns angolanos teriam proporcionado aos traficantes de drogas locais um treinamento nas técnicas de guerrilha urbana, com base na experiência supostamente adquirida por eles nas guerras civis do seu país de origem (QUIRION, 2018). Além disso, os imigrantes foram vítimas de várias discriminações dentro da própria favela, onde uma reputação de estelionatários os seguia (SANTANA, 2016). Assim, até hoje, no imaginário coletivo, a figura do imigrante angolano é, muitas vezes, associada a representações negativas abrangentes.

Por outro lado, a importância numérica da população angolana na Maré também tem sido objeto de muitas especulações. Embora a mobilidade muito alta dos migrantes de primeira geração possa ter dificultado qualquer estimativa, hoje em dia essa presença parece ter se estabilizado em um nível baixo. Um censo recente, realizado por uma organização local (REDES DA MARÉ, 2018, p. 32-33), mostrou que, mesmo os angolanos representando o único grupo estrangeiro com presença expressiva no território, apenas 195 indivíduos originários desse país estariam vivendo nas favelas da Maré⁸. Entre eles, 151 homens e apenas 43 mulheres. O perfil desses estrangeiros na favela também mudou significativamente desde a fase inicial, devido a uma sensível mobilidade econômica ascendente, assim como à chegada de indivíduos mais escolarizados e de categorias sociais um pouco mais altas.

Embora hoje limitado a um pequeno número de indivíduos espalhados por todo o bairro, a presença migratória na Maré distingue-se pelo funcionamento de locais de sociabilidade (bares, restaurantes e outros negócios) administrados e frequentados, sobretudo, por angolanos. No coração da favela Vila do Pinheiro, uma intersecção de ruas, conhecida localmente como “esquina dos angolanos”, se consolidou enquanto ponto de encontro entre paisanos. É importante notar que imigrantes da mesma nacionalidade, vindos de outros bairros ou mesmo de outras regiões, também frequentam esses locais, causando assim um fluxo regular de pessoas externas que aumenta a visibilidade do grupo na favela.

Figura 2: “Mufete”, especialidade angolana servida em um restaurante da Maré



Foto do autor, 2018

As relações sociais observadas na Maré até os dias atuais mostram que os imigrantes angolanos, antigos ou recentes, representam um grupo social considerado à parte, cuja cor (geralmente mais escura que a dos brasileiros negros) se soma a outros sinais distintivos (sotaque, uso de gírias específicas etc.) para produzir um regime de alteridade. Se numerosas interações podem, de fato, ser observadas entre o resto dos moradores da favela e os angolanos, a autosegregação permanece importante entre estes últimos. Essa separação pode corresponder tanto a afinidades específicas do grupo em questão, como também se manifestar em resposta a uma certa rejeição por parte do resto dos habitantes.

Neste aspeto, as declarações e o perfil de Nzaje⁹, 21 anos, um dos atores da peça, são particularmente interessantes. Nzaje nasceu em Angola, mas chegou ao Brasil com os pais em 1999, com dois anos de idade. A importância da preservação cultural entre os angolanos transparece fortemente em sua fala:

Dentro de casa, a cultura sempre foi africana. Quanto mais eu puder manter essa cultura em mim, melhor. Da porta para fora, tem o Brasil; e da porta para dentro, é outra coisa. Em casa, pelo menos 50% do dia a gente fala no sotaque africano.

Além disso, se as palavras de Nzaje destacam seu caráter profundamente bicultural (pois ele foi criado no Brasil), elas também indicam uma segmentação bastante usual dos círculos sociais entre seus compatriotas presentes na Maré:

A questão é... sei lá, eu separo muito. Tenho meus amigos angolanos e brasileiros. (...) Por mais que é legal quando eles estão juntos, mas parece que rola uns pequenos conflitos de cultura. Não são discussões, mas as pessoas falam: “Isso aqui é estranho, isso aqui é estranho...”. E aí você tem que explicar: “Não, é que no Brasil é assim, mas lá em Angola é assim”. Mas mesmo assim, essa cultura africana, eu tento não perdê-la.

4 APANHADO GERAL DO ESPETÁCULO

Se a apropriação e conversão para fins culturais de equipamentos industriais é uma característica marcante da Maré (VAZ, 2010), a peça que será discutida aqui foi apresentada em um dos únicos espaços verdes existentes dentro do complexo de favelas: o Parque Ecológico Municipal da Maré. Esta pequena colina coberta de vegetação já foi uma ilha, antes de uma vasta operação de aterro da Baía de Guanabara a anexar ao continente na década de 1980.

Dois ciclos de encenações da peça *Hoje não saio daqui* se produziram: de 7 a 22 de dezembro de 2019, e logo de 24 de janeiro a 9 de fevereiro de 2020. O espetáculo foi oferecido sob a forma de um passeio dentro do Parque Ecológico. Com duração de mais de duas horas, a peça é dividida em três movimentos, que correspondem aos deslocamentos físicos realizados pelos atores e o público entre três pontos distintos do parque. O espaço natural e o da favela ao redor são amplamente utilizados como suportes dramáticos. Para acionar o primeiro movimento e assim iniciar a performance, os espectadores são recebidos em um dos acessos ao parque, localizado próximo a uma pequena horta comunitária. Nzaje, o ator angolano cujo perfil esboçamos na parte anterior, mistura-se então com o público e declama alguns versos de um rap de que ele próprio é autor:

Hoje os poetas são heróis
Mudam vidas com suas palavras
Agora o meu povo vai ter voz
E não esconderão nossas palavras¹⁰

Figura 3: Apresentação musical de Nzaje na Maré



Foto do autor, 2019

Esta introdução anuncia a intenção que está no âmago do espetáculo: a de devolver ao sujeito subordinado uma voz que lhe seria historicamente confiscada. Mas também podemos entender, desde já, que as histórias de vida que serão apresentadas fazem parte de um exercício poético – e, portanto, são, provavelmente em parte, imaginárias. Outro jovem ator de origem angolana junta-se então à plateia e incita os espectadores a trilhar um caminho íngreme com ele. Durante o deslocamento, ele relata brevemente o “amor proibido” que uniu seus pais e os obrigou a fugir de Luanda para o Brasil, país onde ele mesmo nasceu. Uma vez no alto da pequena colina, uma atriz, suntuosamente vestida, emerge de entre as árvores e se apresenta ao público como a rainha africana Nzinga Mbandi¹¹. Ela fala alternadamente em lingala¹² e em um português levemente tingido de sotaque francófono¹³. “Minha casa era linda, mas a guerra a destruiu”, explica essa nova personagem, antes de evocar seu casamento forçado, e logo a fuga seguida de uma longa peregrinação pelo mundo, para finalmente encontrar refúgio no Brasil, na favela: “Na Maré eu remo agora, essa é minha família, meus amigos, minha história”, declara ela. O percurso segue por uma parte verde do parque. A “rainha” examina várias plantas e folhas, referindo-se a elas por seus nomes africanos e apontando suas

virtudes curativas ou culinárias. A personagem questiona o público sobre o uso que é feito dessas mesmas espécies no Brasil. O passeio botânico oferecido pela personagem da peça denota, portanto, um desejo de resgatar os laços que unem os dois continentes, destacando o valor epistemológico de uma cultura africana, muitas vezes, desvalorizada no Brasil¹⁴.

A próxima cena nos leva à parte mais alta do parque, onde se abrem vistas espetaculares sobre a cidade ao redor. Todos os membros brasileiros e angolanos da companhia estão agora reunidos para o que se apresenta como uma “festa na laje”¹⁵. Uma atmosfera festiva é criada pelos atores, que tiram alguma roupa e dançam enquanto as percussões ressoam, conduzindo os espectadores.

Figura 4: Ensaio da peça no topo do Parque Ecológico da Maré



Foto do autor, 2019

Na Maré, os numerosos eventos festivos que se produzem — muitas vezes no meio da rua — são oportunidades para aproximar brasileiros e angolanos. Para além das diferenças culturais que, por vezes, alguns apontam, um certo hedonismo e o gosto por relações calorosas parecem ser partilhados por todas as partes envolvidas. Segundo Bruno, um angolano de 34 anos que vive na Maré desde 2012:

O povo carioca é muito parecido com aquele de Luanda. O povo gosta de uma balada, de uma curtição, de uma cervejinha. (...) São esses aspectos que a gente tem em comum. Você chega a um lugar sem conhecer ninguém, e você sai com um milhão de amigos.

Na performance teatral que estamos analisando, se a laje sobre a qual a festa se desenvolve é apenas imaginária, a posição dos atores e do público — que se encontram agora no ponto mais alto do parque ecológico — permite efetivamente que todos observem o espaço urbano que se estende mais abaixo. Os espectadores são incentivados a identificar em qual direção fica o centro da cidade, localizado a cerca de dez quilômetros de distância. Mas uma das atrizes declara que, para ela, o centro de sua existência está logo abaixo, na favela. Mais particularmente em uma laje onde se encontra uma cisterna de água azul na qual ela entrava quando criança, para se banhar quando o calor era intenso demais. Fica mais uma vez evidente o posicionamento militante que anima as criações da companhia: trata-se aqui de recolocar a periferia no centro das atenções, além de conferir legitimidade a certas práticas populares muito comuns, como o desvio de uma reserva de água doméstica para fazer uma piscina improvisada.

Uma das fontes de inspiração, reivindicadas pela Cia. Marginal, é o “Teatro do Oprimido”¹⁶. Esta experiência eminentemente política, liderada a partir da década de 1960 por Augusto Boal, serviu para desenvolver um método dramatúrgico ainda hoje aplicado por diversos grupos ao redor do mundo. Para o dramaturgo e ativista carioca, “não é suficiente que o espectador reflita, é necessário que ele aja, que se movimente, que ele faça” (BOAL, apud PEREIRA, 1998, p. 160). Na tentativa de colocar esses princípios em prática, ao final da cena anterior, os atores conduzem o público para um segundo movimento em direção a outro ponto do parque. Monta-se então um dispositivo lúdico em que se solicita a participação dos espectadores. A “brincadeira” começa com propostas anódinas, como por exemplo: “quem já subiu ao topo da Pedra da Gávea?”. As pessoas que se reconhecem nesta frase devem então desfilar no meio do corredor, ao ritmo de um tambor enérgico e de canções animadas. Mas o clima frívolo fica gradualmente tenso à medida que perguntas mais perturbadoras começam a ser feitas pelos atores, principalmente relacionadas às discriminações estruturais que persistem na sociedade brasileira. “Quem já escondeu seu celular ao ver um negro na rua?”, pergunta-se, por exemplo, ao público participante, enquanto se instala uma atmosfera de desconforto. Outras questões lançadas completarão a transformação da brincadeira em um momento de reflexão coletiva em torno do racismo e sua negação no contexto brasileiro.

O debate sobre a adoção de medidas para combater a discriminação baseada na cor da pele geralmente não tem acontecido sem provocar atritos no Brasil. Com efeito, a narrativa nacional, vigente desde a primeira metade do século XX, alegava a virtual ausência de preconceito racial. A influência da obra de Gilberto Freyre (2005) na formação desse mito moderno da brasilidade é bem conhecida. A ideia de um país geneticamente e culturalmente mestiço, fruto da antiga promiscuidade entre senhores brancos e pessoas escravizadas negras, difundiu-se muito amplamente na sociedade a partir da década de 1930. O regime reformista e autoritário de Getúlio Vargas aproveitou a visão social sugerida pela obra de Freyre (associada ao conceito posteriormente criado de

“democracia racial”) para torná-la “uma espécie de ideologia não oficial do Estado, mantida acima das clivagens de raça e classe e dos conflitos sociais que se precipitam na época” (SCHWARCZ, 1993, p. 325). Em contraste, notadamente, com a situação nos Estados Unidos, onde a segregação regia estritamente as relações entre grupos étnicos antagônicos, o Brasil forjou assim de si uma representação a priori mais positiva, caracterizada por um suposto talento para unir e amalgamar as diferentes raças de forma tendencialmente harmoniosa. No entanto, já na década de 1950, essa descrição quase idílica das relações raciais brasileiras fora questionada por intelectuais nacionais e estrangeiros que examinaram empiricamente essa questão (MAIO, 1999). Ao mesmo tempo, as organizações militantes continuaram a denunciar vigorosamente o lugar sistematicamente subordinado dos negros na sociedade, formulando reivindicações para compensar a ausência de medidas em favor da integração e capacitação dos descendentes de pessoas escravizadas após a abolição — tardia — de 1888 (NASCIMENTO, 1978). Nas últimas décadas, em sintonia com os debates que agitam a América Latina, as questões relacionadas à etnia e à raça adquiriram cada vez mais importância no Brasil, tornando-se uma chave importante para interpretar o conflito social (COSTA, 2016; VERDO; VIDAL, 2012). Apesar das medidas, altamente comentadas, em relação às ações afirmativas (SANTOS, 2018), as políticas sociais voltadas para o enfrentamento desse problema continuam insuficientes.

5 UM DIÁLOGO NO QUAL OS IMAGINÁRIOS DO ATLÂNTICO SUL SE CONFRONTAM

Essa contextualização referente à primeira parte da peça resulta útil para compreender melhor uma cena posterior – chamada “Batalha” – que me chamou particularmente a atenção. Durante esta cena, os atores são divididos em dois grupos: de um lado, os brasileiros; do outro, os angolanos. Ao destacar, por meio da caricatura, os principais desentendimentos culturais decorrentes da convivialidade na favela, a troca que se segue revela as representações e os preconceitos construídos por um grupo sobre o outro.

Uma atriz angolana declara assim que, antes de vir para o Brasil, pensava que só encontraria nestas terras “pessoas brancas, edifícios altos e uma cidade limpa”. Embora possa parecer surpreendente, a resposta corresponde fielmente às declarações de um grande número de angolanos encontrados na Maré quando questionados sobre as representações deles antes da migração. Quando indagava meus interlocutores em relação à ideia que eles tinham do Brasil antes da sua chegada, em geral obtinha o mesmo tipo de respostas. Por exemplo, para Carlos, 43 anos, originário de Luanda e que mora no Rio de Janeiro desde 1997,

A imagem que a gente tinha era mais através das novelas mesmo. A novela, ela entrava nas nossas casas, e ela entra até hoje. Então a primeira vez, quando vim por aqui, falei “vou morar em Copacabana, vou pegar aquelas brasileiras brancas, de olhos verdes, do cabelão.” É, era essa a imagem!

Todos os depoimentos recolhidos, seja em entrevistas ou conversas informais, não deixam dúvidas de que, em Angola, as telenovelas brasileiras são muito seguidas e apreciadas¹⁷. Se acreditarmos no discurso geralmente mobilizado, o Brasil, tal como imaginado pelos angolanos, seria, sem dúvida, determinado pela imagem promovida pela indústria do entretenimento de massa. Ora, essa “fábrica de sonhos” utilizou regularmente um Rio de Janeiro altamente idealizado e glamourizado para a encenação de suas produções audiovisuais. Um fato surpreendente decorre da influência das novelas nas representações dos angolanos: meus interlocutores muitas vezes afirmaram que desconheciam pura e simplesmente a existência das favelas antes de chegarem ao Brasil. Helena, uma mulher angolana de 47 anos que veio ao Rio pela primeira vez em 2011, foi muito clara nesse sentido:

Epa, pensei que Brasil era um país que não tinha por exemplo, como posso falar, favelas, do jeito que vejo aqui né. Pensei que estava tudo como Copacabana. Vemos novelas brasileiras, eu fui me inspirando mesmo. Só chegando aqui para ver a realidade. Em Angola eu já vivia numa favela, que a gente chama musseque, então, a minha esperança era que o Brasil fosse um país onde estava tudo bonitinho, tudo regradinho, sem nenhuma bagunça, que não tenha favela.

Mas, na peça, se a aparente ingenuidade do personagem angolano provoca imediatamente o sarcasmo dos brasileiros, o jogo de estereótipos segue uma construção em espelho. Assim, dirigindo-se ao público, um comediante brasileiro começa a sonhar com uma viagem a Angola na chegada da qual “vai ter uma multidão de pretos retintos me esperando: ‘Seja bem-vindo, irmão.’”. É nesse momento que um ator angolano o interrompe, para lhe dizer que, lá, ele seria considerado antes como um branco, e não necessariamente um “irmão”. Esta alegação provoca indignação no brasileiro. “No máximo, mulato”, matiza outro angolano. O brasileiro, dotado de cabelos crespos, mas com um tom de pele relativamente claro, se irrita ainda mais: “Não aceito. Mulato aqui é filho da mula, em Angola é o quê?”; “Sinônimo de gente rica”, lança então um angolano, fazendo todos rirem.

Esta parte do diálogo destaca um entrelaçamento de questões que é interessante destrinchar. Podemos, em primeiro lugar, reparar uma certa visão idealizada da África no Brasil – sugerida pelo personagem brasileiro quando

começa a sonhar com as fraternidades transatlânticas. Na aceitação mais abrangente do termo, o pan-africanismo considera como membros de uma diáspora os descendentes de africanos em graus variados que vivem fora do continente¹⁸. Essa comunidade transnacional estaria baseada em uma linhagem, mas sobretudo em uma herança cultural fortemente híbrida (GILROY, 2003). O projeto de reunir a África com sua diáspora tem sido frequentemente apoiado por intelectuais (como W. E. B. Du Bois) ou ativistas e empresários (por exemplo, Marcus Garvey) baseados nos Estados Unidos. Para os afro-brasileiros, o desenvolvimento de uma identidade coletiva valorizante também passou muitas vezes por uma aproximação emocional, religiosa, estética, artística ou mesmo política com a África. Assim, dinâmicas de reafirmação têm sido observadas, seja por meio de uma busca de “pureza” do rito religioso na prática do candomblé (CAPONE, 2000), ou ainda com o surgimento de formações carnavalescas movidas por uma afirmação identitária (AGIER, 2000), por exemplo. No entanto, até recentemente, o afã de considerar África para fins de regeneração cultural, psicológica ou espiritual limitava-se principalmente a uma vanguarda sociocultural impregnada de cultura militante; enquanto para a maioria da população afrodescendente, a África continuava sendo percebida como um símbolo de atraso.

Para Paul Gilroy, existe o risco de uma abordagem tendenciosa da África por parte de certos americanos em busca de suas origens. Essa situação poderia levar à formulação de uma “Africanidade fortemente mitificada, que encontra sua origem não na África, mas em uma variedade de ideologia pan-africanista produzida muito recentemente pela América negra” (GILROY, 2003, p. 123). No entanto, o ideal pan-africano deparou-se, desde as suas origens, não apenas com o soberanismo refratário de certos líderes e as tentativas de sabotagem orquestradas pelo Ocidente, senão também com as variadas percepções (ou mesmo a indiferença) dos africanos continentais em relação uns aos outros — e ainda mais em relação aos membros da “diáspora”. No caso que nos interessa, o livro de Joana Neitsch e Juliana Passos (2010) sobre o cotidiano dos brasileiros em Luanda mostrou em particular a assimetria que caracteriza certas relações entre expatriados (mesmo negros) e locais em Angola. A tendência emergente do Brasil de exercer o “subimperialismo” econômico na África lusófona (RIDDERBUSCH, 2018) também pode, às vezes, ser uma fonte de tensão.

Além disso, devido ao processo colonial, a elite luandense era tradicionalmente composta por numerosos mestiços (SANTOS NASCIMENTOS, 2018). Após a independência em 1975, alguns permaneceram próximos aos estratos do poder (MABEKO-TALI, 2001) e mantiveram certo controle sobre a economia ou ainda o setor cultural. Em contraste, as camadas empobrecidas das grandes cidades e do interior são quase hegemonicamente constituídas por indivíduos de pele escura. Assim, embora demograficamente a população

branca seja muito minoritária hoje em Angola, uma pele um pouco mais clara (comparável à de muitos brasileiros que se autoidentificam como negros) é geralmente associada a uma posição privilegiada na sociedade. Isso explica a equivalência feita por uma atriz entre “mulato” e “rico”.

No final da cena da “Batalha”, angolanos e brasileiros brigam novamente ao evocar a colonização de seus respectivos países por Portugal. No entanto, acabam desenvolvendo uma cumplicidade em torno de certos termos que são comuns no Brasil, mas cuja etimologia se refere às várias línguas tradicionalmente faladas em Angola (por exemplo, “berimbau”, “dendê”, “cafuné”, “quilombo”, “senzala”, “capanga” etc.). O confronto, então, toma um rumo musical e coreográfico: os atores se misturam e dançam ao ritmo de um “funk carioca”, antes de operar uma transição para os movimentos frenéticos de “kuduro”¹⁹. Uma nova canção é então tocada e cantada por todos (incluindo o público, convidado a juntar-se à celebração): trata-se da música *Hoje não saio daqui*, da banda angolana “Gang Machado”, que deu seu título ao espetáculo.

Ao visualizar o videoclipe que acompanhou o lançamento da canção²⁰, parece sem dúvida possível que a mensagem desse hit afro-house de 2013 se refere à atmosfera desenfreada das boates (“Hoje não saio daqui, só saio amanhã de manhã” cantam os intérpretes repetidamente). No entanto, este texto leve evoca uma correspondência paradoxal com as palavras de uma conhecida canção brasileira: “Opinião”, de Zé Ketí. A letra desta composição, lançada em 1964, representou um canto de revolta contra as ameaças de despejo que o governo fazia pairar naquele momento sobre os moradores de muitas favelas do Rio de Janeiro. “Podem me prender, podem me bater, podem até deixar-me sem comer, que eu não mudo de opinião” canta a intérprete Nara Leão na gravação original²¹, antes de concluir, desafiadoramente: “Daqui do morro eu não saio não”.

“Hoje não saio daqui” e “Daqui do morro eu não saio não”: a aproximação entre esses dois refrões – um, caracterizado pelo hedonismo noturno; o outro, por uma postura de resistência popular – parece à primeira vista um contrassenso absoluto. No entanto, uma conexão improvável é estabelecida entre eles por uma fala da cena final, quando uma atriz brasileira proclama, se referindo à favela em que ela vive:

Aqui, tudo era só mato. Não tinha luz, não tinha gente. Eu gosto daqui (...). Tantas foram as tentativas de me tirar, remover, matar. Mas nem adianta insistir, me invadir, iludir, porque hoje, HOJE NÃO SAIO DAQUI!

Realiza-se assim a transfiguração de um refrão festivo em grito de guerra contra a opressão de que são vítimas (e combatentes ativos) os moradores das favelas, traçando uma continuidade entre práticas recreativas e cultura política.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo sul-atlântico entre Angola e Brasil parece ter sido feito ao longo de séculos de sucessivas reaproximações e desavenças. Como sugeriu Alencastro (2020), alguns elementos indicam que “o século XXI está presenciando um novo encontro entre as duas margens do Atlântico Sul”. Esse fenômeno seria favorecido, segundo o autor, pela exportação de igrejas evangélicas e de produtos culturais brasileiros para o outro lado do oceano; mas também pelo surgimento de uma corrente migratória entre a África subsaariana e o Cone Sul da América. Os termos de troca, no entanto, parecem profundamente desiguais. A esse respeito, o escritor angolano Pepetela lamentou, durante uma entrevista à imprensa,²² o fato de existir uma profunda assimetria na relação de estima entre Brasil e Angola:

Os angolanos olham para o Brasil, mas os brasileiros de um modo geral não olham para Angola. Desconhecem, não sabem que existe, isso é muito desigual. Os angolanos, em seu imaginário, têm o Brasil como uma das referências principais, ao passo que os brasileiros não têm a Angola sequer como uma referência.

A fixação residencial de angolanos há mais de vinte anos no Rio de Janeiro insere-se assim em um quadro complexo, que, muitas vezes, tende a penalizá-los. Ainda hoje, a inserção desses estrangeiros na sociedade brasileira continua precária. Ainda mais particularmente, os indivíduos residentes na Maré encontram-se no centro de dinâmicas de discriminação que se cruzam — pois são estrangeiros, negros, geralmente bastante pobres e residentes de um espaço simbólico e fisicamente degradado. Além disso, as relações desses imigrantes com os demais moradores da favela são, por vezes, marcadas por tensões e desentendimentos mútuos.

O espetáculo *Hoje não saio daqui*, da Cia. Marginal, representa uma tentativa de narrar a presença angolana nas favelas da Maré. O dispositivo dramaturgico da obra se baseia em grande medida no fato de os atores angolanos (ou descendentes diretos de angolanos) realizarem um espetáculo que visa corresponder (para melhor responder) a determinados preconceitos e idealizações que se manifestam nas interações com seus vizinhos brasileiros. A participação deles permite, assim, destacar a dimensão situacional e socialmente construída da alteridade étnica (BARTH, 1995).

Figura 5: Festa de lançamento da peça na frente de um restaurante angolano da Maré



Foto do autor, 2019

A peça sugere ainda que uma nova etapa na relação entre Angola e Brasil poderia estar se desenvolvendo nesse bairro periférico simbolicamente degradado do Rio de Janeiro. O encontro de atores/criadores brasileiros e angolanos, dentro de uma trupe teatral, indica que um diálogo pode se desenvolver de forma horizontal. Em comum entre os dois grupos, como sugere a peça, existe um gosto acentuado por certas festividades que frequentemente reúnem os moradores da favela. Mas a criação teatral também mobiliza a experiência angolana para tornar particularmente visível a questão do racismo — que atinge todas as pessoas percebidas como “negras” no Brasil. Neste sentido, para os brasileiros que vivem na favela, bem como para os imigrantes angolanos, diante da hostilidade de uma parte da sociedade e de sua lógica de exclusão, resulta necessário pensar na mobilização política. Se essa resistência nem sempre se manifesta de forma unitária, as vivências observadas na Maré permitem imaginar pontes a serem criadas entre “diferentes”. As pesquisas de campo confirmam a intensidade das interações que se desenvolveram entre brasileiros e angolanos dentro do espaço característico das favelas da Maré. Trata-se de uma relação complexa, feita de conflitos — bem como de convivialidades (COSTA, 2019).

NOTAS

¹ De acordo com a categorização proposta em 2010 pela Secretaria Municipal de Habitação e Cidadania (SMHC) do Rio de Janeiro, os conjuntos de favelas, que formam uma única mancha urbana, são considerados como “complexos” de favelas.

² O “Censo populacional da Maré” (2018) estabeleceu que 62,1% dos habitantes do bairro da Maré pertenceriam à categoria censitária “Negro” (concebida como a junção das categorias “Pardo” e “Preto”).

³ Para uma discussão aprofundada em torno do conceito de “lusofonia” e seu uso político, ver em particular Cahen & Dos Santos (2018).

⁴ Dentro desse quadro mais amplo, tratou-se de observar os conflitos, mas também as convivialidades que se teceram a partir do estabelecimento de imigrantes internacionais de diversas origens em determinados bairros informais da cidade do Rio de Janeiro. Um dos campos desta pesquisa, baseada em mais de quatro anos de observações participantes, estava justamente localizado na Maré (QUIRION, 2021).

⁵ Trata-se da ONG REDES da Maré <<https://www.redesdamare.org.br>> acesso 05/04/2023.

⁶ <<https://pt-br.facebook.com/ciamarginal>> acesso 05/04/2023.

⁷ <<https://www.slavevoyages.org/voyage/database>> acesso 05/04/2023.

⁸ Os organizadores do estudo, no entanto, apontam, relevantemente, que este número pode estar subestimado devido ao medo dos indivíduos de se declararem estrangeiros, isso “por uma possível ilegalidade do processo migratório”.

⁹ Escrevi um retrato desse jovem artista para uma revista comunitária distribuída na Maré <<https://mareonline.com.br/nzaje-a-cultura-como-refugio/>> Acesso em 06/04/2023.

¹⁰ Aproveito para agradecer à diretora, Isabel Penoni, por me enviar o roteiro completo da peça.

¹¹ Figura histórica, que governou o Reino do Ndongo (correspondente à atual Angola) no século XVII. Apesar das controvérsias históricas em torno de suas ações, a figura de Nzinga é hoje, muitas vezes, mobilizada como símbolo do poder das mulheres africanas e da resistência à colonização europeia.

¹² O lingala é uma das línguas bantu faladas no norte de Angola, na República Centro-Africana e, sobretudo, nos dois Congos.

¹³ A persistência desse sotaque é compreensível diante do itinerário biográfico da atriz Ruth Mariana. Embora afirme ter nascido angolana, passou grande parte de sua juventude na República Democrática do Congo, antes de retornar à Angola para escapar de conflitos violentos e, finalmente, emigrar para o Brasil.

¹⁴ Em um artigo de divulgação muito estimulante, Alencastro (2019) mostrou “a ubiquidade da mestiçagem alimentar”, ocasionada por séculos de trocas entre “culinárias africanas e afro-americanas”. Durante o processo colonial, certas plantas, frutas, hortaliças e amidos foram transformados em “culturas verdadeiramente pantropicais”. O historiador sublinhou notadamente que o “o saber etnoecológico e as preferências alimentares dos africanos foram

determinantes para a elaboração de culturas e pratos das comunidades coloniais e nacionais americanas”. Todavia, como sinalizou o autor, essa herança africana foi frequentemente eludida nos manuais culinários de referência, apesar de os nomes de certos pratos brasileiros e dos ingredientes revelarem claramente suas origens transatlânticas.

¹⁵ Nas favelas do Rio de Janeiro, as lajes das moradias autoconstruídas são espaços emblemáticos, dotados de importantes funções práticas (armazenamento de equipamentos, secagem de roupas etc.), mas, muitas vezes, são também destinadas ao uso recreativo. Além disso, devido à sua natureza privada, a laje é um elemento que contribui fortemente para a diferenciação residencial dentro dos próprios bairros desfavorecidos: “Elas são um valorizado patrimônio, um símbolo de status, um privilégio invejado” (FREIRE-MEDEIROS, 2010, p. 6).

¹⁶ Para uma discussão mais ampla sobre a prática do Teatro do Oprimido na Maré, ver ARNULF, 2021.

¹⁷ Também podemos citar uma informação tão inusitada quanto edificante: no Sambizanga, nos arredores de Luanda, um complexo comercial informal, muitas vezes considerado o maior mercado a céu aberto da África, recebeu popularmente o nome de “Roque Santeiro”, que nada mais é do que o nome de uma novela de sucesso da Rede Globo, exibida em meados dos anos 1980. Esse mercado popular foi encerrado pelas autoridades angolanas em 2011.

¹⁸ A União Africana também reconhece oficialmente “o importante papel que a diáspora africana deve desempenhar no desenvolvimento do continente” <<https://au.int/fr/implication-diaspora-societe-civile>> Acesso em 05/04/2023.

¹⁹ Estilo de música eletrônica angolana, geralmente acompanhado por coreografias enérgicas.

²⁰ <https://youtu.be/W_-SfmhsHbU> Acesso em 06/04/2023.

²¹ <<https://www.youtube.com/watch?v=yxvjtMYKORg>> Acesso em 06/04/2023.

²² <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/09/110908_angola_entrevista_jc> Acesso em 06/04/2023.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, M. **Anthropologie du Carnaval**. La ville, la fête et l’Afrique à Bahia. Paris, Éditions Parenthèses, 2000.

ALENCASTRO, L. F. L’Atlantique Sud. **Portail Transatlantic Cultures**. 2020. <<https://www.transatlantic-cultures.org/fr/catalog/l-atlantique-sud>>. Acesso em 06/04/2023.

ALENCASTRO, L. F. Viagens culinárias entre a África e a América. **Revista Quatro Cinco Um**. 2019. <<https://quatrocinco.um.folha.uol.com.br/br/artigos/historia/viagens-culinarias-entre-a-africa-e-a-america>>. Acesso em 06/04/2023.

ALENCASTRO, L. F. **Le commerce des vivants: traite d’esclaves et Pax Lusitana dans l’Atlantique Sud, XVIe siècle-XIXe siècle**. Tese (doutorado) em história, Université de Paris-X – Nanterre, Paris, 1986.

- ARNULF, F. L'art de résister : de la pratique théâtrale à la lutte pour la reconnaissance dans les favelas de Rio de Janeiro . **IdeAs**, n. 17, 03/2021.
- AYDOS, M. R. **Migração forçada**: uma abordagem conceitual a partir da imigração de angolanos para os estados do Rio de Janeiro e São Paulo, Brasil (1970-2006). Dissertação (mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2010.
- BARTH, F. Les groupes ethniques et leurs frontières In: Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. (Orgs.). **Théories de l'ethnicité**. Paris: PUF, 1995, p. 203-249.
- BOATCĂ, M.; SANTOS, F. 2023. Of Rags and Riches in the Caribbean: Creolizing Migration Studies. **Journal of Immigrant & Refugee Studies**, v. 21 n. 2, 2023, p. 132-145. <<https://doi.org/10.1080/15562948.2022.2129896>>.
- CAPONE, S. Entre Yoruba et Bantou. **Cahiers d'études africaines**, n. 157, 2000, p. 55-78.
- CAHEN, M.; DOS SANTOS, I. Lusotopie, Lusotopy. What Legacy, What Future? **Lusotopie**, XVII (2), 2018, p. 187-203.
- COSTA, S. Dilemmas of Inter-American Anti-Racism. Re-Visiting 'On the Cunning of Imperialist Reason'. In: Raussert, W. (Org.): **The Routledge Companion to Inter American Studies**. London: Routledge, 2016, p. 338-349.
- COSTA, S. The neglected nexus between conviviality and inequality. **Novos estudos CEBRAP** v. 38 n. 1, 2019, p. 15-32. <<https://www.scielo.br/j/nec/a/zxmJqDDPDBVtmCXym3NMJMb>>.
- DINIZ, E. **Memória e identidade dos moradores do Morro do Timbau e Parque Proletário da Maré**. Rio de Janeiro, Redes da Maré, 2013.
- FREIRE-MEDEIROS, B. Casa, Rua & Laje: O caso da favela globalizada. Paper apresentado durante o **Seminário Internacional de Sociologia: 50 anos de Brasília e 40 anos da Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília – UnB**, 9 a 12 de novembro de 2010.
- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. 50ª edição, Rio de Janeiro, Global Editora [1933], 2005.
- GILROY, P. **L'Atlantique noir**. Modernité et double conscience. Paris, Kargo, 2003.
- JACQUES, P. B.; Varella, D.; Bertazzo, eds. **Maré: Vida na Favela**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2002.
- LEITE, B. Paixão. **Com organização e luta construindo a Maré que queremos**: experiências de mobilização popular em Nova Holanda. Monografia de Especialização, Rio de Janeiro: UFRJ, IPPUR, 2013.
- MABEKO-TALI, J.M. **Dissidências e poder de estado**: o MPLA perante si próprio (1962–1977): ensaio de história política. Luanda, Nzila, 2001.

- MAIO, M. C. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 14 (41), 1999, p. 141-158.
- MUÑOZ, E. E. Ed. Dossiê: A cooperação Sul-Sul do Brasil com a África. **Caderno CRH**, v. 29 n. 76, Salvador: UFBA, 2016.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NEITSCH J.& PASSOS, J. **Fixe malaike**: o cotidiano dos brasileiros em Angola. Departamento de Jornalismo, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- PETRUS, M. R. **Emigrar de Angola e imigrar no Brasil**. jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro: história(s), trajetórias e redes sociais. Dissertação (Mestrado), Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ, 2001.
- PEREIRA, A. A poética do oprimido e o papel do espectador no jogo e debate teatrais. **Caravelle**, n. 70, 1998, p. 151-164.
- QUIRION, N. Um triplo grau de alteridade: representações midiáticas sobre migrantes da África Central nas favelas do Rio de Janeiro. **Anais do III Urbafavelas**, Salvador, 21 a 23 de novembro de 2018, Salvador, UCSal.
- QUIRION, N. Dialogue sud-atlantique dans la favela : mise en récit de l’immigration angolaise par une compagnie de théâtre brésilienne. **Lusotopie** n. 19, 2020, p. 213-234.
- QUIRION, N. **Convivialidade e conflitos às margens da cidade**: a presença de Africanos e Europeus nas favelas do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) em planejamento urbano e regional, IPPUR, UFRJ, 2021.
- REDES DA MARÉ (Eds.). **Censo Populacional da Maré**. Rio de Janeiro, Redes da Maré, 2018.
- RIDDERBUSCH, J. **Cooperação Sul-Sul entre o Brasil e a África subsaariana**: A política externa brasileira em Angola e Moçambique. Dissertação (Mestrado) em Estudos Latino-americanos, Políticas Públicas. Leiden: Universidade de Leiden, 2018.
- SANTANA, J. A. C. **Imigrantes africanos em um Conjunto de favelas no Rio de Janeiro**: redes sociais, disputas, trabalho informal e ilegalismo. Mémoire (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- SANTOS, F.; PARDUE, D. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos. **TRAVESSIA – revista do migrante**, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SANTOS, R. E. N. D. Ações Afirmativas no combate ao racismo: uma análise da recente experiência brasileira de promoção de políticas públicas. **Revista Quaestio Iuris**, v.11, 2018, p. 2101-2128.
- SANTOS NASCIMENTO, W. Trânsitos, pertencimentos e resistências da elite mestiça de Luanda, Angola (1950 – 1980). **Revista Territórios e Fronteiras**, XXI (1), 2018, p. 341-357.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das raças** – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

ULHOA, L. M. Les images des villes brésiliennes dans les manuels scolaires de France et du Brésil : entre mythes et réalités. **Confins**, n. 33, 2017.

VAZ, L. F. 2010, Um território híbrido na Maré, RJ. Novo território cultural? Comunicação apresentada durante o **Seminário Internacional de Política cultural**: teoria e práxis, 22-24 setembro 2010, Rio de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa.

VERDO, G.; VIDAL, D. L'éthnicité en Amérique latine: un approfondissement du 9/démocratique? **Critique internationale**, v. 4 n. 57, 2012, p. 9-22.

RESUMO

Pela observação de uma criação teatral (*Hoje não saio daqui*), o presente trabalho procura indagar sobre as relações entre moradores brasileiros das favelas e imigrantes angolanos no bairro de Maré, no Rio de Janeiro. Algumas questões levantadas pelo espetáculo são confrontadas com dados etnográficos coletados no campo, isso a fim de propor uma reflexão sobre as relações entre Angola e Brasil, dois países de língua portuguesa ligados pelo Atlântico Sul.

Palavras-Chave: Angola; Brasil; Migração; Favela; Racismo

ABSTRACT

Through the observation of a theatrical production (*Hoje não saio daqui*), this paper seeks to investigate the relationships between Brazilian slum dwellers and Angolan immigrants in the Maré neighborhood of Rio de Janeiro. Some questions raised by the play are confronted with ethnographic data collected in the field, in order to propose a reflection on the relations between Angola and Brazil, two Portuguese-speaking countries linked by the South Atlantic.

Keywords: Angola; Brazil; Migration; Favela; Racism

“We Hill Bengalis are deprived”: Identity innovation in an Asian Highland borderland

Nasrin Siraj, Ellen Bal and Ton Salman

1 INTRODUCTION

State-making processes, including the state-supported migration of Bengali Muslims into the South-East borderland of Bangladesh (also known as the Chittagong Hill Tracts) have drastically altered the lives of the local, non-Bengali, borderlanders¹. Where these non-Bengali, non-Muslim communities used to constitute the majority population in the Hills, they are now the minority in their own original habitat. Ever since the emergence of Bangladesh, these local Hill communities (hereafter also referred to as indigenous or ethnic minority communities or minorities) have faced severe consequences of state-making projects including economic development, state-supported transmigration and resettlement projects, and a de facto military occupation. Very recently, however, the Bangladeshi state has modified its policies. Today, the state is less univocally supportive of Bengali Muslims (im)migrants in the Hills, at least according to the Peace Accord that was signed in 1997 between the government of Bangladesh and the politico-military party of the minorities (namely, PCJSS).

According to the Peace Accord, the state partially accommodates the demands of the indigenous Hill communities and grants them a degree of autonomy (VAN SCHENDEL, 2009, p. 27, 213). That is, unlike in the rest of Bangladesh, in the Hills the state continues with some historical regional provisions and administrative arrangements that originated in the British colonial period. One such is a degree of indirect rule by chiefs and rajas of the three *tribal* circles (tribal is the official term used in the Peace Accord for the indigenous minorities); another is a local system of taxation and land rights, and the third is particular forms of representations such as a regional council. However, in practice the Peace Accord has been far from being implemented and the central government, the national ruling political party and the military remain the key authoritative actors in the Hills (MOHSIN, 2003; ADNAN, 2004; IWGIA, 2012; ARENS, 2013, BRAITHWAITE and D’COSTA, 2018; CHAKMA and GERHARZ, 2022).

The Hill communities, the state and the Bengali migrants all have their own - oftentimes distinct - perceptions of the recent transformations. While both the state approach and that of indigenous activists have received significant attention in the recent literature, a detailed analysis of the ideas and perspectives of Bengalis

who have settled in the Hills is still missing. This article draws on ethnographic materials and focuses on the views of the Bengali Muslim (im)migrants on the shifting government strategies. It addresses the following questions: how to conceptualise the Bengali (im)migrants' perceptions of indigenous autonomy in the Hills? Why and under what conditions do (im)migrants oppose or support indigenous autonomy? And what does this do with their self-identification as Bengalis in the Hills?

Reports in national and international media as well as of human rights organisations, generally portray the Bangladeshi state as the protagonist of the Bengali (im)migrants. Bengali (im)migrants are therefore expected to be cheering the state. In this article, we will demonstrate that the current state approach and governance in this borderland, like in many other borderlands, increase insecurity and fear among all inhabitants, also amongst the recent Bengali Muslim (im) migrants (cf. AZAD, 2022). Militarised border control, especially when it takes the shape of intimate surveillance and prying into people's quotidian businesses, does not ease life for the alleged beneficiaries either. Rather, it triggers more conflict, insecurity, anxiety, and distrust amongst and between all communities living in the borderland and further complicates the relationship between the immigrant majority and the indigenous minority communities (cf. BARUAH, 2020). This complex presence of securitisation and the state demonstrates the multiple bordering practices theorised in current attempts to rethink migration studies (SANTOS; Pardue, 2023).

First, let us very succinctly recall the recent history of conflict in the Chittagong Hills. The Hills, located in the South-East border region of Bangladesh, separate the country from Northeast India and Myanmar. They are part of a much larger geographical highland region, also referred to as *Zomia* (VAN SCHENDEL, 2002; SCOTT, 2009). This entire area is characterised by a diverse range of languages, cultures and identities, as well as different forms of conflict, violence, and resistance (see also MICHAUD, 2002; RAMIREZ, 2014; KARLSSON, 2011; BARUAH, 2005; VAN SCHENDEL, 2005). The Chittagong Hills, which constitute a meeting zone of highland(er)s and lowland(er)s, are the traditional home to twelve different ethnic communities. Historically, these non-Bengali, non-Muslim Hill people had closer connections with Highland Asia than with the Bengal deltaic plain, where the Bengalis are the main dwellers. Bengalis from lowland Bengal would enter the Hills for trade and employment purposes, but their immigration was limited (VAN SCHENDEL, 1992; VAN SCHENDEL, MEY and DEWAN, 2000). Recent history, however, brought together local ethnic minority populations with a huge number of Bengali migrants, who settled in the Hills through a state-supported immigration programme in the late 1970s and 1980s.

Since its inception in 1947, the Eastern wing of independent Pakistan was considered, by its political elites, as a Bengali-Muslim dominated region (MOHSIN, 2002). Non-Bengali, non-Muslim communities have suffered from various forms of exclusion and violence by the state ever since. The Bangladeshi state, which

came into being in 1971, continued to exclude ethnic minority communities, for example by the official statement that all Bangladeshis are Bengalis (THE CONSTITUTION OF PEOPLE'S REPUBLIC OF BANGLADESH, PART II, SECTION 9).

In response to the state's exclusion, ethnic minorities in the Hills organised political and armed resistance that fought for regional autonomy. The state interpreted the autonomists as secessionists and launched a counter-insurgency programme in 1976, through which the Hills became flooded with the Bangladeshi army, and two years later, with Bengali Muslim immigrants.

The underlying motives for bringing poor and landless Bengalis to the Hills were three: i) to help and support the (purportedly national) ethnic majority community with land and new opportunities; ii) to make sure that the border region was peopled by those who could be trusted to be patriots, and iii) to better control (or even convert) the untrustworthy indigenous minorities. The scheme fuelled the (armed) conflict, guerrilla activities, violence, insecurity, repression, and strategies to protect the new Bengalis against the original inhabitants – the indigenous minorities.

In the longer run, the Bangladeshi state received increasing national and international criticism. Bangladesh was accused of repression and even systemic and long-term elimination of the Hills' local ethnic minority communities, denying their identities and rights. In response, the state slowly but surely changed its strategy and in 1997, the government signed a treaty with the autonomists. The treaty declared the Hills as a "tribal inhabited region" that recognises the indigenous minorities as the original owners of the lands of the Hills (THE CHITTAGONG HILL TRACTS ACCORD OF 1997). It also, by different provisions of section *Kha*, introduced and sanctioned priority to the Hill District Council (in short Council) and the Ministry of Chittagong Hill Tracts Affairs than the government, even the parliament, in protecting the representation, concerns and interests of the *tribals* in the Hills. Additionally, by provision 3 of section *Kha*, the treaty, for the first time formally contested the permanent residency of (any) migrant Bengalis in the Hills. Furthermore, by provision 9 of section *Kha*, it created doubts regarding voting rights of the immigrant Bengalis in selecting the non-tribal/immigrant Bengali members of the Council. This way the treaty has fed the fear of expulsion amongst the Bengali (im)migrants who had been brought (directly or indirectly) by and received protection from the state. This way the treaty has also fuelled the rejection of the signed agreements amongst the (im)migrant Bengalis.

In this article, we have identified a set of critical issues that challenge the common analyses by different human rights organisations of the Bengali (im) migrants' agitation against the Peace Accord. Firstly, we will draw attention to the prevailing notion that (im)migrant Bengalis - considered by the state as the true and loyal citizens- receive state protection against the original inhabitants of the area. We found that the presence of the state in the form of military rule does not always contribute to the sense of safety and security of many

Bengalis in the Hills. Based on our ethnographic materials, we will demonstrate how army presence obstructs the intentions and attempts of the Bengali (im) migrants to accommodate, find arrangements, and build routines of peaceful encounters and exchanges. Secondly - somewhat contradicting and complicating the above observations - some Bengali voices do insist on further unconditional protection by the military and resist any decrease thereof. Thirdly, most researchers (for instance, IWGIA, 2012) assume a unilinear connection between Bengali organisation formation and the unambiguous support of the army. We observed that Bengali organisations and their relations with, and demands and expectations from the state, are more complex than that.

In order to understand this complexity, we have mapped and studied different grassroots organisations and associations that Bengali Muslim (im) migrants have established at the moment that they began to doubt the state's unconditional support. In our ethnographic section, we will demonstrate that members of these organisations simultaneously distance themselves from and engage with state-initiated schemes, law enforcement and identities, while deploying "languages of stateness" (HANSEN and STEPPUTAT, 2001), that refer to the constellation of widespread top-down accounts of governance and authority that dominate the process of contemporary state formation worldwide. We will demonstrate that the Bengali Muslim (im)migrants create small-scale trade - and business-oriented self-help groups that show much more compromise and connection with the indigenous minorities than what state discourse and interventions suggest. However, in this approach, the (im) migrants embrace the idea shared in large parts of the world that the state is the sole protagonist of their safety and security. Often, they interpret their own (public/overt) acts of accommodating indigenous Hill communities as a response to the state's failure or dysfunction to protect its *true* citizens - the Bengalis. Bengali (im)migrants also protest publicly against the state and/or its policy changes. In that case, they highlight their feelings of fear and deprivation by using the "language of stateness" (HANSEN and STEPPUTAT, 2001) in the form of "border militarisation" (JONES and JOHNSON, 2016) and assert their citizenship to the Hills even more. That is to say, they endorse the state's narrative of sovereignty that highlights its exclusive power and authority (and not a shared sovereignty with indigenous peoples); they support the importance of borders as the last bulwark of sovereign states that need to be protected with heavy border military force and equipment from any intruder and invasion; they agree with the dehumanisation of dissent and/or "other" citizens as internal danger and the elimination of them by bringing war logic. They also assert their belonging to the Hills by introducing a new term - *Parbatya Bengalis* (or Hill Bengalis in English) in opposition to *Paharis* (lit. Hill People, including all local indigenous Hill communities) to assert that they are as local as the local indigenous communities, and are not the "non-permanent residents" (as mentioned in the Peace Accord).

2 THE SIMULTANEITY OF RESISTANCE AND ASSISTANCE TO THE STATE

Scholars working on the state have long acknowledged the paradox of populations all over the world challenging the authority of the state and undermining its functionality, while at the same time demanding from the state to fulfil all their safety and security needs. Acknowledging this paradox is vital to grasp “the ambiguities of the state” as both illusory and a set of concrete institutions; distant/impersonal as well as localised/ personified; violent/ destructive as well as benevolent/productive (HANSEN and STEPPUTAT 2001, p. 5). Both scholars also argue that the “modern forms of state are in a continuous process of construction, which takes place through invocation of [a] bundle of widespread and globalised registers of governance and authority, or (...) “language of stateness”” (ibid; see also HANSEN 2001; STEPPUTAT 2001). In other words, they question the binary thinking in which resistance to the state and trust in the state are put in opposition to each other. People also should not be considered as passive victims, but as active agents in the innovation of state’s ruling and citizen’s entitlements.

These reflections also remind us that there is hardly ever a direct and unequivocal impact or consequence of state policies. In the nearby Indian state of Assam, for instance, the updating project of the National Register of Citizens (NRC) of 1951, (de)stabilises Indian citizenship of the migrant Bengali Muslims, known as Miya community (BARUAH, 2022). In Bolivia, to mention another case, a new constitution to legitimise indigenous rights did not produce enthusiasm amongst all those, who allegedly would also benefit from the change. Rather it is challenged by some indigenous groups (CANESSA, 2014).

People’s responses to new state discourses on border security, national or minority identities and rights, will vary according to their assessment of new dangers and new opportunities. In addition, they will also fall back on *old* memories of encounters with the ethnic *others* who had earlier been portrayed as a hazard for national or personal security.

In line with Jonkman (2019) and Uddin and Gerharz (2017), for instance, we argue that the state is not one singular actor. It is unpredictable how formal policies land in real societies and communities. New situations are always co-constituted by unsynchronised state entities that communicate, forward and implement new laws in heterogeneous ways. Local reinterpretations, reconceptualisations and juggling with the perceived consequences of new state policy, play a very important role in this policy realisation.

3 ORGANISATIONS OF AGGRIEVED BENGALIS

This article focuses on grassroots organisations of aggrieved Bengali Muslim (im)migrants and their supporters that were organised in response to the Peace Accord in 1997. These organisations, we believe, are a suitable medium to

study the (formal) reactions of Bengali (im)migrants to new state discourses and priorities. Some of the organisations we studied were already mentioned and researched by others. In our view, however, most reports are incomplete. According to IWGIA (2012), for example, the most prominent organisation of the migrants *Sama-Adhikar Andalan* (Equal Rights Movement) and its student wing *Parbatya Bengali Chatra Parishad* (Hill Bengali Students Council) were established mainly in collaboration with the army and politicians from the pro-military Bangladesh Nationalist Party (BNP). This idea seems to be illustrative of the widespread belief that the BNP, which is one of the two major political parties that dominate national politics, originated from the army, and for its existence still depends on it, as well as on right-wing organisations and religious extremists. This idea also implies that the other dominant national political party Awami League (AL) that presently governs the country, is secular and anti-military (cf. SCHULZ, 2020).

This binary way of thinking is problematic because it presumes that Bengali Muslim migrant organisations in the Hills are simply an extension of one particular political party or state apparatus. Most importantly, it disregards the accounts of the Bengali Muslim (im)migrants who are actually involved with the organisations. In doing so, such analyses decontextualise the conflicts over power and authority in the Hills, between the Bangladeshi army - allegedly biased in favour of protecting Bengali and Islamic idea(l)s and ideologies - and the indigenous movement with demands of autonomy. This history, and the conflicts it embodied, are not the outcome of just one state entity and its followers in the form of local organisations. It is also a history of real people, meeting other real people, and building a life history of good and bad, reconciliatory and conflictive, and approaching and distancing. Rather than state dictums, these life histories inspire people's responses to national political facts.

Hereafter we use our ethnographic materials to investigate the conditions under which the Bengali Muslim (im)migrants' organisations came into being, and what aspects of daily life motivate their members. We will show that the (im)migrants are not organised in one singular way. Besides organisations such as the Equal Rights Movement and the Hill Bengali Student Council, they have also arranged themselves in many self-help grassroots organisations. In joining these, Bengali Muslim (im)migrants express a whole series of individual interests. In addition, they in various degrees, share a collective frustration that the state and the political leaders, whom they believed to be Bengali-Muslim-centric, were failing to protect them. They perceive the introduction of indigenous minorities' relative autonomy as real danger and local existential threat. Hence, a more in-depth examination of such organisations on a case-by-case basis provides a better understanding of the complex interethnic and societal-state relationships in the Hills.

4 BENGALI RESPONSES TO NEW STATE POSITIONS: COMPROMISING WITH INDIGENOUS COMMUNITIES

Our research reveals that the migrants in the Hills were, and still are, largely organised in dozens of *samabay samity*, a term that can be translated as informal cooperatives or savings groups. These *samabay samity* organisations were mainly initiated and constructed by (im)migrant labourers and petty traders of various informal sectors such as tricycle rickshaw pullers and cart or van pushers, construction workers, seasonal fruit vendors, betelnut, leaves, and tobacco shop owners, and motorised vehicle owners and drivers. Many of these organisations had begun to assemble their members long before the implementation of the Bengali population relocation scheme, at a time when the inter-community relations between the Bengali Muslim (im)migrants and the indigenous minorities were less fraught². The motorised vehicle owners' and drivers' association is the oldest organisation started by Bengali Muslim (im)migrants. We discovered they also had members from the local ethnic minority communities. The inclusion of minorities in the Bengali organisation indicates that the relations between the (im)migrants and the locals were not quite oppositional and adversary. However, we also found that in the early 21st century, the indigenous people established a separate association of motorised vehicle owners and drivers, as they felt the (im)migrants' association was becoming too dominant in the transport business sector. It remains unclear in how far migration-accompanying state discourses stimulated the creation of a separate association of the indigenous minorities.

Despite regular disbanding, the migrants still look for a way to stick together with similar people, as they grapple with uncertainty and their unfamiliarity with the Hills. In several interviews, they emphasised that since the population relocation scheme had recruited participants not from one region, but from all over the country, most (im)migrants were strangers to one another. At the beginning of the implementation of the relocation scheme, thus, they sometimes distrusted each other and quarrelled because of this, while at the same time understanding that despite their differences, they still shared certain commonalities, such as their ethnic and religious identities, as well as their impoverishment. The Hills today are also home to many regional associations. The associations based on employment or trade also gradually became more popular amongst them, because like the regional associations, they provided a strong network to influence employers and to negotiate wages in the Hills. A state that communicated Bengali similarities, instead of emphasising internal heterogeneity, and focused on ethnic and religious differences with the indigenous locals possibly also helped strangers to easily become friends.

However, while ensuring economic security was critical, it was not the only reason why (im)migrants organised themselves into these associations. Our interlocutors repeatedly told us that the organisations helped both to prevent

confrontation with activists from regional indigenous groupings, and to facilitate agreement on aspects of small-scale trade. Bengali organisations thus were vehicles for a smoother exchange with the indigenous locals. Throughout our fieldwork, we observed the existence of interactions which reflected a mutual respect between (im)migrant Bengalis and indigenous peoples, despite their unequal power relations. Moreover, in the savings groups of members of the informal economy, as well as in various economic and political endeavours, collaboration across ethnic boundaries was conspicuous. So, although the organisations were primarily based on economic hardship and ethnic identities, it was not a medium to set the (im) migrant Bengalis apart from the indigenous communities. In the following passage, we will introduce Abu Isa, and provide excerpts from a conversation between him and Nasrin, to further illustrate this idea.

Abu Isa, a Bengali Muslim immigrant, spent almost his whole life in the Hills and when Nasrin met him, he was almost thirty years old. He owned a motorcycle and provided transportation services to the daily commuters in the Hills. He was a member of the motorised vehicle owners and drivers' association. One day, while Nasrin was travelling on the back of his motorcycle from Khagrachhari to Rangamati, he explained to Nasrin why he found it necessary to stick together with other Bengali motorcycle drivers and owners like himself in the Hills.

Sometimes the indigenous activists demonstrate on the roads or block them. So, we need to coordinate with other motorcycle drivers to stay updated about the situation of the roads. Sometimes an ordinary demonstration can turn violent and escalate to an ethnic riot. So, we need to move very carefully on the roads to protect our lives and our motorcycles. Sometimes, when we encounter motorcycle stealing or robbery on the road, the samity leaders use their connections to recover it.

Although Abu Isa had received armed training from the military, he believed that problems with indigenous activists on the roads could better be resolved peacefully through civility and speaking in their languages, and most importantly, by convincing them that he was not a collaborator of the Bangladesh military. Considering the de facto military rule in the Hills, Nasrin was surprised by his perspective. She asked why he thought the connection with the military would bring trouble for him and why did he not consider the military as the provider of security? Abu Isa responded astonished:

Huh, how can they [the military] protect us when they are busy protecting themselves [from the indigenous rebels and from joblessness] and hiding inside their camps [in fear of indigenous political activists]!

Local organisations, overall, seem to function in such a way that they enable interactions rather than increase antagonisms between (im)migrant Bengalis and indigenous citizens – even though interethnic relations are often not intimate, and multi-ethnic organisations are not the rule.

Mohammad Asgar, another motorcycle driver, aged 26, told Nasrin almost the same thing. In addition, he explained how different power holders share their authority regarding vehicle movement on Hills roads. According to him, one driver gets receipts (tokens to prove that he paid for the right to drive there) from different parties, such as from indigenous autonomists as well as from the Bangladeshi police. This ensures free movement without harassment from either party. The motorised vehicle owners' and drivers' *samity* itself coordinates the collection of the money from each driver and the distributions of the receipts amongst them. It also pays courtesy visits to the two parallel authorities when changes in leadership or officers in charge take place. However, the system in place does not mean that the military do not pay attention to vehicles and people's movements on the roads of the Hills. When they were crossing a river, Mohammad Asgar received calls from the military to inquire about Nasrin's whereabouts. The calls did not bother him and he told Nasrin that it was a routine check. Nasrin very often encountered these kinds of routine checks on the roads in the Hills, in non-governmental offices, and even in government facilities like the public hospital. The incidents indicate that the state forces were active in surveillance, no matter what informal system the *samity* and different state actors and indigenous autonomists were following.

During our fieldwork it was intriguing to observe that the Bengali (im) migrants were less critical of the informal payments to state agents such as the police than to indigenous parties. The latter they considered unacceptable and a form of extortion. For instance, in one conversation with a construction supervisor, he shared with Nasrin that he was once captured by one of the autonomists' parties because he had not paid them for the right to work and thus had broken the agreement between the *samity* and the autonomists. His family and colleagues submitted a request to the military to rescue him, as one would do in a *normal* state situation. The state agents, however, could not help him. He was freed only after the agreed tax was paid to the autonomists via the *samity*. According to the supervisor:

They (the indigenous autonomists) are not afraid of the police or the military. Rather it is the opposite. If you hear any story of the military rescuing anybody, that means the military has already paid the ransom. Otherwise, the dead body (of the defaulter) would be found. They (the autonomists) do not torture. That is not their objective. The collection of the tax by creating fear is their objective.

The distrust of state actors like the police and the military to ensure justice and social order has not been limited to male Bengali migrants. One of our female respondents, a resident of one of the settlers' villages, regularly complained that wife-beating and sexual harassment by male villagers were routine happenings. Appeals to police and military did not bring any solution, which encouraged men to become even more violent. Many times, she expressed to Nasrin her wish to form a women's *samity*, through which women could organise themselves and punish the male perpetrators. While women were suffering gender-based violence and from a lack of protection, they often came forward to rescue their husbands, brothers and other male counterparts, particularly from the police. The same respondent, for instance, shared with Nasrin that women from settlers' villages were actively involved in resisting the police when they came to the village to arrest those allegedly involved in racial violence against indigenous minorities. According to her, the allegations were not always true, and the cases were often staged by the powerholders to harass or eliminate political opponents.

Nevertheless, police and army power were not seen as equal. The following interview excerpt explains it in a meticulous way. It illustrates how Bengali migrants view the army as the sole representative of the nation and abide by the sovereignty of the state. Any harm to the army means harming the nation, the state as well as the sovereignty of the state.

The riot broke out because one indigenous woman slapped a man in an army uniform in the bazaar. She accused the man of sexual harassment. But raising one's hand to an army personnel is like raising your arms against state independence and sovereignty. Bengalis [the nation who fought for Bangladesh's liberation in 1971] cannot tolerate that.

Many respondents expressed distrust of any party charged with maintaining socio-economic and political order in the Hills, such as the autonomists, the police and the army. One respondent told Nasrin that the autonomists are making a lot of money by collecting the so-called taxes and by building luxurious houses abroad in preparation for migration. Likewise, the army was accused of making plenty of money from the ration distribution and by sustaining the conflicts in the Hills through creating factions amongst the autonomists and setting up one indigenous party against another (this is also evident in BRAITHWAIT and D'COSTA, 2018).

5 BENGALI RESPONSES TO NEW STATE POSITIONS: INNOVATION OF HILL BENGALI IDENTITY

In the previous section, we addressed how Bengali migrants in the Hills cope with a situation in which - in their perspective - the state fails to ensure

their day-to-day security. They do this by organising self-help groups and unions that facilitate cross-ethnic conversations, degrees of collaboration and synchronisation – even if real friendships remain far away. This also means that they do not aim to correct the state, nor do they demand to change or abolish the Peace Accord.

This section analyses a very different kind of response from the Bengali (im) migrants, in which the (im)migrants make use of the “language of stateness” (HANSEN and STEPPUTAT, 2001) that is particularly entangled with “border militarisation” (JONES and JOHNSON, 2016). In this approach, indigenous minorities are perceived as the (*internal*) *enemy of the state*, and as the *other*. Bengali (im)migrants, on the other hand, portray themselves as the *true* citizens of the state, and accordingly demand from the state its (exclusive) protection and expect the use of force and even violence against the *problems* (i.e., the indigenous minorities). Their state-confronting activism includes public demonstrations to influence the imagined decision makers, such as the Bangladeshi educated middle class, district administrators, and members of parliament. This approach undeniably adds fuel to the antagonism between the Bengali (im)migrants and the local indigenous communities.

In the following section, we will explore the concerns regarding safety and security that Bengali migrants in the Hills commonly share. These concerns are often expressed through opposition to indigenous autonomy or the idea of a “parallel state” (in their words). They actively rally Hill Bengalis against these notions, organising and mobilising their identity. They believe that due to alleged state support for indigenous autonomy, they have lost their favoured position in the region. Consequently, they fear being unable to continue their (illegal) occupation of land and settlements, eventually facing displacement from the Hills. Unlike the previous section that highlighted a more accommodating attitude among the (im)migrants, the narratives discussed in the following subsections portray an attitude of incompatibility and conflicts that also exist within the region.

6 THE EFFECT OF WAR ON HILL BENGALI IDENTITY INNOVATION

Many researchers have documented the importance of wartime memories in identity formation and solidification. Nasreen (2017), for instance, has reported the impact of the Hills’ war, which took place from 1976 to 1997 between the Bangladeshi military and the minority autonomists, on the shaping of the imaginaries of indigenous people and their identities, especially of indigenous women. Elsewhere (BAL and SIRAJ, 2017), we have demonstrated in detail that Bengali (im)migrants refer to the stories of suffering and uprooting during the war to justify their claims to indigeneity in the Hills (and of the country for that matter). When conducting interviews with the Hill Bengali Student Council members, similar kinds of stories about their experience of *atyachar* (tyranny)

were shared with Nasrin, to emphasise the (im)migrants' actual and imaginary victimhood during the war.

According to unofficial estimates, thirty thousand Bengali migrants died in the war. However, our conversations with people who had experienced and survived the war revealed an ambiguous and complex situation. For instance, many respondents explained that the indigenous autonomists' attacks on Bengali (im)migrants were a result of the misbehaviour by Bengali (im)migrants themselves, which included stealing indigenous communities' fruits, crops, and cattle, and sexually harassing the women. Many interlocutors also criticised the wrongdoings by the powerful amongst them, such as the leaders of village level paramilitary platoons, who had angered the indigenous autonomists in the first place. According to many Bengali survivors, they had in fact survived because their indigenous neighbours and friends directly and indirectly warned them to stay away from their villages on the actual date of indigenous autonomists' operations. They survived because the indigenous combatants gave Bengali migrants time to seek for shelter behind nearby bushes. This once again illustrates that the region is *not* an example of successful state-promoted rivalry between two internally homogeneous groups with incompatible perceptions of their worlds. Again, it turns out to be the often differing and even contradictory reconstruction of events and of people's fates, that is decisive for their current assessment of the conflict, including new state policies and discourses.

We also interviewed ex-combatants of the indigenous autonomy politico-military movement. Their accounts suggest that the indigenous military force (namely, *Shanti Bahini*) had conducted one so-called insurgency attack on the state-constructed villages (*settler's villages*, according to our interlocutors) for the (im)migrants only in 1986, in which not more than 2000 combatants were involved. The insurgency was not the long-standing, massive and bloody war that some state accounts suggest. One ex-combatant told us that the operation was conducted strategically to create fear among the (im)migrants, so that they would evacuate the Hills "spontaneously". Even if this is not exactly talking about allies, neither does it point to attempts to eliminate whole populations.

The impact of the autonomists' actions, however, had a mixed outcome. While some Bengali migrants decided to leave the Hills, many chose to stay. Furthermore, a sense of unity was reinforced through shared experiences and a common history, which included memories and stories of Bengali victimisation. These narratives were repeatedly told and circulated, playing a crucial role in fostering a collective mobilisation among Hill Bengalis, highlighting their victimhood and connection to the region. In these accounts, the storytellers adopted the language of the state, framing indigenous resistance as "insurgency" and the military's actions against minorities as "counter-insurgency." They conveyed a narrative that portrayed Bengali (im)migrants sacrificing their lives to combat disloyal tribals in the Hills, who were seen as a threat to the unity and sovereignty of Bangladesh. Therefore, the recent policy shift by the state to

allow some level of autonomy for indigenous minorities was viewed as a national defeat and a victory for the minorities. This also meant the resurgence of an (imagined) tyranny by indigenous minorities over Bengali (im)migrants, akin to wartime conditions.

7 THE EFFECT OF THE PEACE ACCORD ON HILL BENGALI IDENTITY INNOVATION

Beside the alleged tyranny of the indigenous autonomists, the feeling of betrayal by the state as manifested in different clauses of the Peace Accord also played an important role in the mobilisation of a sense of Hill Bengali collectivity. Almost all Bengali (im)migrants in the Hills looked at this state policy change as the ultimate threat to their mere existence in the region and they expressed anxiety about being expelled from the Hills.

The most contentious clause of the Peace Accord, as identified by our interlocutors, was the establishment of the Chittagong Hill Tracts Regional Council, which aimed to address the autonomists' demand for decentralisation of government in the Hills. The Accord officially identifies the Hills as a *tribal inhabited* region and consequently recognises the authority of three *tribal chiefs*. It also gives priority to the *tribal communities* in the election of council members, the chairman, and the chief executive officer of the regional council. However, in practice, the central state and the ruling party still exert control over the regional council by selecting indigenous members affiliated with the ruling Bengali party (Awami League). Nevertheless, the recognition in the Peace Accord of the Hills' indigenous peoples as *the locals* triggered a sense of threat among Bengali (im) migrants, who feared for the security of their settlements in the Hills.

In their protest against the state's recognition of the Hills, activists from the Hill Bengali Student Council primarily direct their attention towards Bengalis in positions of power within the government. They openly criticize and target prominent state institutions such as district commissioners, (potential) members of Parliament, and the Supreme Court. When publishing documents aimed at influencing decision makers, they primarily rely on two clauses from the Constitution as their main points of reference.

First, "all citizens are equal before law and are entitled to equal protection of law", and second, "the state shall not discriminate against any citizens on the basis of ethnicity, religion etc" (THE CONSTITUTION OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF BANGLADESH).

Bengali (im)migrants commonly express opposition to another provision of the Peace Accord, which pertains to the recognition of customary indigenous land tenure in the Hills. During interviews, our interlocutors conveyed their fear that this particular clause would legitimise their eventual eviction from the Hills, intensifying their concerns. This fear was underscored by pointing to the

provision of the Peace Accord that allows the *tribal chiefs* to determine the status of the actual *non-tribal permanent resident* of the Hills. In their explanation, state-questioning activists said that the land occupation of the Bengali migrants should not be adjudicated by *tribal chiefs* as this undermines the authority of the Bangladeshi state. In these discussions, the notion of indigenous land tenure was frowned upon and rejected, with the *tribal chiefs* framed as *primitive*. Bengali land tenure arrangements, on the other hand, were labelled as *civilised*. The notion that indigenous peoples had suffered displacement was also ridiculed. Many respondents told us that “they were not settled in one place” and that “they were always on the move from hill to hill” (see also BAL and SIRAJ 2017). The state scheme of Bengali population relocation in the Hills, consequently, was viewed as introducing the only legitimate land ownership policy.

8 THE EFFECT OF DEMILITARISATION ON HILL BENGALI IDENTITY INNOVATION

Finally, reference in the Peace Accord to military withdrawal from the Hills has also played an important role in adopting the Hill Bengali collective identity. As stated earlier, our focus is not on the actual implementation of the treaty and the role of the state in it but on the Bengalis’ perceptions of the measures and the effects they anticipate and fear. In their protests, the activists who question the role of the state, demand its support for the building of new camps for the military divisions assigned to protect the border. Furthermore, they object against the provisions of the Peace Accord that would result in the withdrawal of a range of temporary military camps. These Bengali protesters fear that without the intensive presence of the military in the region, their community will face expulsion from the Hills. In different interviews and conversations, this fear was expressed through statements such as: “The Bengalis would not survive in the Hills even for a day if the military left”. Our interlocutors would also emphasise that the Bengali (im)migrants were still in a state of war with indigenous minorities. Simultaneously, interactions in quotidian encounters continue. In most of their demonstrations, Hill Bengali activists highlight the kind of state discourses that legitimate militarisation of the Hills, saying that “the Bangladeshi army is the sole agent of security and sovereignty in Bangladesh” and that the state of Bangladesh should allow one army constituted by, and for Bengalis alone.

9 CONCLUSION

Adopting a bottom-up ethnographic approach to the concepts of state and citizenship, this article sought to address three key questions. Firstly, we aimed to identify the vocabulary employed by Bengalis to express their concerns and

vulnerability following recent shifts in state policies that promise to share power and authority with indigenous autonomists in the Chittagong Hill Tracts. In this regard, terms such as equality and non-discrimination based on ethnicity or religion were frequently used, although their perspectives often rested on the paradoxical assumption that the Bengali Muslim majority would be the primary beneficiaries of such equality. Secondly, we explored the expectations held by Bengali (im)migrants from the state. We found that they perceived the state as biased, weak, corrupt, and indecisive, consequently failing to provide the necessary security and protection for them in the Hills since the signing of the Peace Accord. Lastly, the article delved into the specific images of the state and citizenship cherished by Bengali (im)migrants in the Hills. It examined how these images contribute to the construction of their sense of belonging to the Hills.

During our field work, we actively interacted with several Bengali grassroots organisations. Through analysing the perspectives and experiences of Bengalis who were directly or indirectly involved with these local organisations, we discovered a complex dynamic in which they simultaneously (needed to) both trust and distrust the state regarding its ability to ensure their safety and security (cf. HANSEN and STEPPUTAT, 2001).

Despite the official demilitarisation process initiated in the Hills following the signing of the Peace Accord in 1997, the reality on the ground still reflects a significant presence of border militarisation in the region (cf. JONES and JOHNSON, 2016). The interpretation of this ongoing armed state presence, however, is ambiguous.

It has led to a prevailing belief among Bengali (im)migrants that the Peace Accord establishes a form of parallel regulation or even legal support for the indigenous populations. Their expectations, which they previously took for granted and cherished, regarding the absolute sovereignty and comprehensive nature of the Bengali ethnic nation and the Bangladeshi state, have been disrupted by the Accord. In response, they have introduced alternative constitutional and legal terms, such as identifying themselves as Hill Bengalis, to challenge the state's new position.

In sum, this article aimed to present various perspectives of Bengali (im)migrants regarding the 1997 Peace Accord, which promises a degree of self-autonomy for indigenous communities in the Hills. According to these perspectives, the Peace Accord is seen as favouring indigenous peoples at the expense of Bengali Muslim (im)migrants residing in the Hills. Consequently, this has led to feelings of insecurity, anxiety, and mistrust. However, it has also sparked the emergence of new forms of self-organisation and identification among Bengali (im)migrants in the Hills, as they strive to navigate the changing socio-political dynamics in the border region.

NOTES

1 The ethnographic materials on which this article is based were primarily collected by Nasrin as part of her PhD project. She and her supervisor Ellen Bal visited all three Hill districts together. Nasrin chose to base herself in Khagrachari where one can find the largest concentration of Bengali Muslim (im)migrants in the Hills. She lived in this town from August 2013 to September 2014 while conducting her fieldwork. During her fieldwork she focused largely on the Bengali (im)migrants. Ellen visited Nasrin in Khagrachari three times. Together they made different field visits and had several informal conversations with locals. Ton Salman, Nasrin's co-supervisor, joined Nasrin and Ellen in one of the follow-up visits to Khagrachari in 2016. Since the region has been experiencing severe ethnic tension and intense military presence, we were cautious about our own safety and security as well as of our interlocutors, and carefully protected our notes and tapes. Foreigners need special permission to enter the Hills. We managed the permission via our influential indigenous friends living in the capital, Dhaka. As a Bangladeshi national, Nasrin did not need any permit to live and work in the Hills.

2 Many Bengali Muslim refugees and displaced people migrated into remote areas such as the Chittagong Hill Tracts after the split of the Bengal delta between India and Pakistan (later Bangladesh) in 1947 (see also ALEXANDER et al, 2016). In the Hills, these Bengali Muslim (im)migrants are known as *Adi-Bengalis* (old immigrants). In Khagrachari we found five such families. Beside state-sponsored (im)migrants and old or *Adi* migrants, however, there are many 'self-reliant' Bengali migrants who settled in the Hills on their own account. They started to move into the Hills after the Pakistan regime lifted the ban on Bengali migration into the Hills. These Bengalis identify themselves as local (*sthaniyo* in Bengali) Bengalis (for more details see SIRAJ and BAL, 2017).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ADNAN, S. **Migration, land alienation and ethnic conflict**: Causes of poverty in the Chittagong Hill Tracts of Bangladesh. Dhaka: Research and advisory services, 2004.
- ALEXANDER, C., CHATTERJI, J., & JALAI, A. **The Bengal diaspora**: Rethinking Muslim migration. London and New York: Routledge, 2016.
- ARENS, J. Militarization of the CHT and its impact on the people. In P. GAIN (Ed.), **The Chittagong Hill Tracts**: Man-nature nexus torn. Dhaka: SEHD, 2013, p. 281–311.
- AZAD, A.K. **Understanding statelessness and resilience in Assam, India**. PhD Thesis, Vrije Universiteit, Amsterdam, 2022.
- BAL, E. & SIRAJ, N. Highlanders and lowlanders in Bangladesh: Reflections on borders, connectivity and disconnection in Highland Asia, In WOUTERS, J. J. P. & HENEISE, M. T. eds, **Routledge handbook of Highland Asia**. London & New York, Routledge, 2022.
- BAL, E. & SIRAJ, N. "We are the true citizens of this country": Vernacularisation of democracy and exclusion of minorities in the Chittagong Hills of Bangladesh. **Asian Journal of Social Science**, 45, p. 666-692, 2017.

- BARUAH, S. **Durable disorder**: Understanding the politics of Northeast India. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- BARUAH, S. **In the name of the nation**: India and its Northeast. Stanford & California: Stanford University Press, 2020.
- BARUAH, S. The politics of non-citizenship in Assam. **Seminar** 749, January 2022, p. 1-4.
- BRAITHWAITE, J. & D’COSTA, B. **Cascades of violence**: War, crime and peace building across South Asia. Anu Press, 2018.
- CANESSA, A. Conflict, claim and contradiction in the new indigenous state of Bolivia. **Critique of Anthropology**, 34 (2), 2014, p. 153-173.
- CHAKMA, B. & GERHARZ, E. Samaj as form of self-organisation among village communities in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh. In D. NEUBERT, H. J. Lauth & C. MOHAMAD-KLOTZBACH (Eds.), **Local self-governance and varieties of statehood**: Tensions and cooperation. Cham: Springer International Publishing, 2022, p. 139-156.
- HANSEN, T. B. Governance and state mythologies in Mumbai. In T. B. HANSEN & F. STEPPUTAT (Eds.), **States of Imagination**: Ethnographic Exploration of the Postcolonial State. Durham: Duke University Press, 2001, p. 221–254.
- HANSEN, T. B., & STEPPUTAT, F. Introduction: States of imagination. In T. B. HANSEN & F. STEPPUTAT (Eds.), **States of imagination**: Ethnographic explorations of the postcolonial state. Durham: Duke University Press, 2001, p. 1–40.
- IWGIA. **Militarization in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh**: A slow demise of the region’s indigenous peoples. Copenhagen: Author, 2012.
- JONES, R., & JOHNSON, C. Border militarization and the re-articulation of sovereignty. **Transactions of The Institute of British Geographers**, 41, 2016, p. 187–200.
- JONKMAN, J. A different kind of formal: Bottom-up state-making in small-scale gold mining regions in Chocó, Colombia’. **The Extractive Industries and Society**, 2019, 6, p. 1184–1194.
- KARLSSON, B.G. **Unruly Hills**: Nature and nation in India’s Northeast. New Delhi: Orient Blackswan, 2011.
- MICHAUD, J. **Turbulent times and enduring peoples**: The mountain minorities of the South-East Asian Massif. Curzon Press: London, 2000.
- MOHSIN, A. **The politics of nationalism**: The case of Chittagong Hill Tracts Bangladesh. 2.ed. Dhaka: The University Press Limited, 2002.
- MOHSIN, A. **The Chittagong Hill Tracts, Bangladesh**: On the difficult road of peace. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2003.
- NASREEN, Z. **The indigeneity question**: State violence, forced displacement and women's narratives in the Chittagong Hill Tracts of Bangladesh. Unpublished doctoral dissertation, Durham University, Durham, 2017.

- RAMIREZ, P. **People of the margins: Across ethnic boundaries in North-East India**. Delhi: Spectrum Publications, 2014.
- SANTOS, F.; PARDUE, D. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos. **TRAVESSIA** – revista do migrante, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SCHULZ, M. ‘That was a good move’—Some remarks on the (ir)relevance of ‘narratives of secularism’ in everyday politics in Bangladesh. **Contributions to Indian Sociology**, 54(2), 2020, p. 236–258.
- SCOTT, C. J. **The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia**. Yale: Yale University Press, 2009.
- SIRAJ, N., & BAL, E. “Hunger has brought us into this jungle”: Understanding mobility and immobility of Bengali immigrants in the Chittagong Hills of Bangladesh. **Social Identities**, 23(4), 2017, p. 396–412.
- STEPPUTAT, F. Urbanizing the countryside armed conflict, state formation and the politics of place in contemporary Guatemala. In T. B. HANSEN & F. STEPPUTAT (Eds.), **States of imagination: Ethnographic exploration of the postcolonial state**. Durham: Duke University Press, 2001, p. 284–312.
- THE CONSTITUTION OF PEOPLE’S REPUBLIC OF BANGLADESH. <<http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-367.html>>. Accessed on 21 jun. 2023.
- THE CHITTAGONG HILL TRACTS PEACE ACCORD OF 1997. <<https://www.pcjss.org/cht-accord-of-1997/>>. Accessed on 21 jun. 2023.
- UDDIN, N. & GERHARZ, E. The many faces of the state: Living in peace and conflict in the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh. **Conflict and society: Advances in research**, 3, 2017, p. 208–226.
- VAN SCHENDEL, W. **A history of Bangladesh**. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009.
- VAN SCHENDEL, W. Geographies of knowing, geographies of ignorance: Jumping scale in Southeast Asia. **Environment and Planning D: Society and Space**, 20, 2002, p. 647–668.
- VAN SCHENDEL, W. **The Bengal borderland: Beyond state and nation in South Asia**. London: Anthem Press, 2005.
- VAN SCHENDEL, W. The invention of the ‘Jummas’: State formation and ethnicity in Southeastern Bangladesh. **Modern Asian Studies**, 26 (1), 1992, p. 95–128.
- VAN SCHENDEL, W., MEY, W. & DEWAN, A. K. **The Chittagong Hill Tracts: Living in a borderland**. Bangkok: White Lotus Press, 2000.

RESUMO

No mundo contemporâneo, a importância da política de identidade é cada vez mais proeminente, particularmente no domínio da governação e da reivindicação de direitos e prerrogativas por parte do Estado. O presente trabalho de investigação centra-se na zona fronteiriça do sudeste do Bangladesh, onde indivíduos com origens étnicas diversas têm estado envolvidos em processos de inclusão e exclusão para fazer valer os seus direitos. Historicamente, esta zona fronteiriça foi o lar ancestral de doze comunidades "tribais" distintas. Contudo, em resultado dos esforços de construção do Estado, estas comunidades foram gradualmente marginalizadas politicamente e ultrapassadas em número pela comunidade maioritária nacional, os muçulmanos bengalis. Este artigo centra-se especificamente na mudança de atitude do Estado, que recentemente passou de uma atitude pró-bengali pura e simples para uma política que sanciona oficialmente as reivindicações das populações tribais ou montanhesas locais no sentido de um certo grau de autonomia. Esta mudança levou ao aparecimento de numerosas organizações que representam os recém-chegados bengalis, que procuram dar resposta às suas preocupações em matéria de segurança e de sentimento de pertença na região. Com base num ano de investigação etnográfica, este artigo explora as origens destas organizações e as motivações que levam os seus membros a aderir. Argumentamos que a interação entre a presença e as intervenções do Estado na região e as interações cotidianas entre as comunidades locais das montanhas e os imigrantes bengalis dão origem a um vasto leque de estratégias inovadoras, algumas das quais visam apaziguar, enquanto outras facilitam o conflito. As estratégias bengalis e, em particular, a invenção de uma identidade "Hill" bengali refletem os sentimentos de insegurança e exclusão vividos pelas maiorias migrantes na região.

Palavras-chave: Fronteiras; Militarism; (In)segurança; Inovação identitária; Chittagong Hill Tracts no Bangladesh

ABSTRACT

In the contemporary world, the significance of identity politics is increasingly prominent, particularly in the realm of governance and the assertion of rights and entitlements from the state. This research paper focuses on the South-eastern borderland of Bangladesh, where individuals with diverse ethnic backgrounds have been involved in processes of inclusion and exclusion to assert their rights and entitlements. Historically, this borderland served as the ancestral home of twelve distinct 'tribal' or hill communities. However, as a result of state-building efforts, these communities gradually became politically marginalised and outnumbered by the national majority community, the Bengali Muslims. This paper specifically focuses on the shifting attitude of the state, which has recently transitioned from a straightforward pro-Bengali attitude to a policy that officially sanctions the local tribal or hill people's demands for a certain degree of self-autonomy. This change has led to the emergence of numerous organisations representing Bengali newcomers, who seek attention for their concerns regarding security and a sense of belonging in the region. Drawing on one year of ethnographic research, this paper explores the origins of these organisations and the motivations that drive their members to join. We argue that the interplay between the state presence and interventions in the region and the day-to-day interactions between the local hill communities and Bengali immigrants give rise to a wide range of innovative strategies, some of which aim to appease while others facilitate conflict. The Bengali strategies and particularly the invention of a Hill Bengali identity reflect the feelings of insecurity and exclusion experienced by the migrant-majorities in the region.

Keywords: State-border; Border-militarisation; (In)security; Identity innovation; Chittagong Hill Tracts of Bangladesh

Produzindo territórios festivos em São Paulo: as fraternidades folclóricas bolivianas como experiência e pertencimento

Vinícius de Souza Mendes

1 INTRODUÇÃO: JOGANDO LUZ NAS FRATERNIDADES

Na metade de abril de 2022, a festa de aniversário de 15 anos (*quinceañera*) de uma garota de uma família boliviana residente em São Paulo chamou a atenção da imprensa local pela primeira vez. Embora o circuito festivo boliviano na metrópole já esteja consolidado há alguns anos (MENDES, 2021), com um calendário temporal e espacial complexo e protagonizado, sobretudo, pelas fraternidades folclóricas que existem na cidade, aquela aparição praticamente inaugurou o interesse orgânico dos veículos jornalísticos pelo assunto. Não foi para menos: segundo a reportagem¹, seis mil pessoas passaram pelo salão de uma antiga fábrica de eletroeletrônicos na cidade vizinha de Guarulhos naquela noite, muito mais atraídas pelos convidados musicais do que pela comemoração *quinceañera*. No palco, nomes como os do cantor argentino L-Gante e o do grupo de *cumbia* Jambao – celebridades incontestáveis na América hispânica – se revezaram com bandas peruanas e bolivianas, conformando um verdadeiro *setlist* paralelo à comemoração. O texto jornalístico ainda conta que, na transmissão ao vivo feita por uma equipe audiovisual para as redes sociais, outras milhares de pessoas assistiram a tudo à distância, principalmente da Bolívia – dias depois, o número de visualizações chegaria a 700 mil em páginas do Facebook. O relato termina, então, com o repórter surpreso em ver um evento daquelas dimensões não possuir nenhuma intermediação de órgãos públicos, como a companhia responsável por gerir o tráfego urbano, por exemplo:

Na saída da festa, como é praxe nas grandes cidades do continente, um congestionamento se formou. Nesse caso, porém, não havia representantes do poder público, como se vê em eventos de grande porte. Nem CET, nem polícia, nem nada. *Ninguém parecia saber da quinceañera de Litzi, a não ser a imensa comunidade boliviana que vive em São Paulo.*

Festividades como as daquela noite vão além dessa dimensão física imediata. Como pretendo argumentar ao longo deste artigo, elas têm sido acontecimentos sociais determinantes na experiência das milhares de famílias bolivianas pelo espaço urbano de São Paulo, à medida em que essas festas *produzem territórios próprios* dentro da cidade (GONZÁLEZ, 2020) e, em paralelo, conformam uma nova *condição* a esses sujeitos em suas relações sociais na e com a metrópole – condição marcada pelo ato festivo e por um folclore “típico”, que se sintetizam em grupos chamados na Bolívia, historicamente, de *fraternidades folclóricas*. Neste processo, não apenas a presença boliviana se transforma dentro de um “contexto migratório” (FREITAS, 2012), como o faz transformando também a cidade em que o fenômeno se materializa. Ele se percebe melhor observando o movimento desses conjuntos pelo mapa urbano ao longo dos seus “ciclos de festas”, isto é, calendários de eventos religiosos, civis e seculares que se concretizam no tempo dos fraternos, mas também em diferentes lugares e regiões de São Paulo – ora áreas já experimentadas pelos bolivianos em seu cotidiano, ora desconhecidas por eles. Nesses sentidos sociogeográficos contribuirei a uma produção de conhecimento alinhado com a nova abordagem aos estudos migratórios, proposta por este dossiê (SANTOS; PARDUE, 2023).

Novidade para o repórter e fora do radar de um serviço rotineiro de administração urbana, como o controle do trânsito de automóveis, a grandeza da festa daquele mês de abril, narrada pela reportagem, não era surpresa para essa pequena parte da população da cidade, a de bolivianos e seus familiares (filhos, sobrinhos e netos nascidos no Brasil), que, desde meados dos anos 2000, irrompeu e hoje produz esses territórios à sua maneira no mapa da cidade. No entanto, o relato como um todo oferece uma perspectiva relevante para entender a relação dos veículos de imprensa e dos órgãos públicos com a presença boliviana em São Paulo.

De um lado, os meios produziram primordialmente imagens e narrativas dessa presença como permeada por “migrantes” que, ou são mão de obra clandestina e barata nas oficinas de costura, ou são habitantes de casas em condições insalubres nos bairros centrais ou, enfim, são sujeitos passivos na trama de agenciamentos para o trabalho no ramo têxtil entre São Paulo e regiões do altiplano boliviano. Longe de ser irrelevante, já que essa é, de fato, uma situação comum de muitos bolivianos nas cadeias produtivas em que estão inseridos, esse foco uníssono também acabou por determinar uma visão estereotipada do fenômeno como um todo – que é contestada por muitos dos seus próprios atores.

A literatura sociológica do período procurou atender essa mesma demanda, encontrando, assim, importantes padrões nos fluxos de trabalhadores entre os dois países (SILVA, 2008, FREITAS, 2012), iluminando as dinâmicas e os arranjos das oficinas de costura (CÔRTEZ, 2013) e abordando as mobilidades transnacionais que elas motivavam (ROLNIK, 2010), assim como as consequentes transformações no espaço urbano paulistano (PUCCI, VÉRAS, 2017). De outro lado, a atuação

estatal também se pautou pela lógica do trabalho: para além da anistia oferecida pela União a todos os estrangeiros indocumentados que viviam no Brasil na metade de 2009 – que beneficiou, de imediato, milhares de bolivianos² –, se sobressaíram, ao longo desses anos, os esforços de instituições como polícias civis, secretarias de justiça e núcleos especializados ligados a governos estaduais e municipais, em flagrar e autuar oficinas de costura irregulares em que, não raro, se encontravam trabalhadores em situações análogas à escravidão. A principal exceção a essa regra foi quando a prefeitura de São Paulo criou a Praça Kantuta, no Pari, região central da cidade, em uma intermediação de conflito entre bolivianos e moradores do bairro, em 2004³.

Se dinâmicas como essas foram bem exploradas pelos relatos jornalísticos e pela literatura sociológica, assim como se materializaram em ações judiciais e policiais mobilizadas pelo poder público, outros fenômenos socialmente relevantes da presença boliviana em São Paulo ficaram às suas margens, como justamente as imensas festas religiosas, as celebrações familiares, os rituais *aimarás* e *quéchuas* que acontecem pelas ruas e praças da cidade, os vários encontros protagonizados por fraternidades folclóricas, como ensaios, festivais e premiações, além de grandes eventos particulares, tais como as próprias *quinceañeras* e aniversários de *bloques* e das próprias fraternidades.

Isso aconteceu porque, de um lado, as festas bolivianas foram ascendendo e tomando diferentes espaços da cidade à medida em que esses sujeitos se estabeleciam tanto como trabalhadores quanto como sujeitos festivos. De outro lado, quando muitos filhos e filhas de famílias bolivianas da primeira geração (BAENINGER, 2012) chegaram à juventude, buscaram resgatar a “cultura perdida” dos seus pais nas danças, no folclore e em outros símbolos típicos da Bolívia que já circulavam pela comunidade em São Paulo – fenômeno que revigorou a própria Praça Kantuta, por exemplo, que até então servia como um espaço de lazer e de agenciamento de trabalho ao mesmo tempo, e que se expressa também nas dimensões das festividades *quinceañeras*, como a de abril de 2022 em Guarulhos.

Foi assim que, quando o antropólogo Sidney Silva etnografou muitas das festas bolivianas em São Paulo, em meados dos anos 2000, encontrou celebrações ainda restritas, frequentemente organizadas nas casas dos seus interlocutores, com poucas pessoas e sem os elementos que hoje transformam as datas comemorativas e os rituais religiosos em grandes eventos. Nos relatos de Silva, as festividades aparecem como “pequenos “momentos de ressocialização dentro da própria cultura” (SILVA, 2002, p. 171), verdadeiros encontros de sujeitos em um contexto “estrangeiro” que, juntos, ritualizavam a nacionalidade boliviana por meio da religião, da tradição e do próprio ato de festejar.

Hoje, ao contrário, são as fraternidades folclóricas os principais atores dentro dos diferentes “ciclos de festas” bolivianos em São Paulo, embora as festividades não se restrinjam a elas: há mais de duas dezenas desses conjuntos na cidade, cada uma congregando, no máximo, dois tipos de danças e reunindo

entre 50 e 100 membros (ou *fraternos*). Coordenadas por uma associação inexistente à época do antropólogo – a Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB) –, elas organizam seus próprios calendários festivos, figurando em festivais, encontros, *recorridos*, eventos culturais, competições artísticas, aniversários, rituais religiosos e comemorações cívicas, se movimentando por diferentes espaços da metrópole e fazendo circular com elas uma miríade de mercadorias (MÜLLER, 2022), objetos, dinheiro, imagens, narrativas, ideias e outras pessoas (FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020). Quando não são protagonistas das festas, as fraternidades surgem, em segundo plano, como grupos sociais que servem para congregar seus organizadores – os *pasantes* e *prestes*, responsáveis justamente por erguer verdadeiros espetáculos a cada nova comemoração. São as fraternidades, porém, que estão à frente do principal acontecimento boliviano em São Paulo: a Fe y Cultura, grande celebração que, até 2019, foi sediada no Memorial da América Latina, na Barra Funda, zona oeste paulistana – que mimetiza a gigantesca e simbólica festa do Señor Jesus del Gran Poder, que ocorre em meados de junho em La Paz, na Bolívia, ao mesmo tempo em que carrega a lembrança da independência do país, em 6 de agosto.

De forma sucinta, as fraternidades folclóricas são conjuntos formados ao redor de várias danças que ritualizam e articulam práticas andinas e devoções cristãs com manifestações sociais diversas – desde a presença indígena no contexto urbano (isto é, do *cholo*-mestiço) até a recepção, adaptação e diálogo dessas práticas com outras instituições, crenças, práticas, costumes e estratos sociais. Até por isso, as danças e as fraternidades foram e seguem sendo instrumentos importantes dentro do jogo de forças político, social e econômico, tanto na Bolívia quanto em contextos migratórios – como em Buenos Aires, na Argentina (GAVAZZO, 2006), em Madrid, na Espanha (HINOJOSA, 2009), em Arlington, nos Estados Unidos (ÁVILA, 2004) e em São Paulo. As origens distintas das danças marcam as diferenças entre cada uma delas e refletem as suas potencialidades para além da *performance* em si (FLORES, 2017). Isso se vê melhor no caso da *morenada*, dança cuja existência desempenha papel-chave nas reivindicações políticas, sociais e identitárias dos *cholos*-mestiços⁴ no contexto *paceño* há décadas (TASSI, 2010; CÁRDENAS, 2019) e que, em paralelo, é associada com a riqueza e a expressão dessa condição por uma “burguesia *chola*” (TORANZO, 1993) ou “elite setorial emergente *chola*” (ESPINOZA, 2013).

Ela é diferente do *caporal*, oriunda dos meios universitários a partir da segunda metade do século XX na Bolívia. Ao contrário da *morenada*, o *caporal* é uma *performance* em que “homens e mulheres com trajes chamativos e sensuais dançam, realizando piruetas que ressaltam seus atributos físicos, pondo em evidência a beleza masculina e feminina” (TAPIA, 2019, p. 104). Assim, “participar desse conjunto requer passar por uma avaliação que destaque a beleza dos postulantes e a sua solvência monetária” (idem). Em São Paulo, essas diferenças são marcantes, à medida que os jovens brasileiros, de segunda geração, engrossam as fileiras das fraternidades de *caporal*, como a San Simón,

por exemplo, enquanto os mais velhos – e bem-sucedidos nas lógicas produtivas da cidade – desfilam e exibem seu status nas *morenadas*, como a Señorial Illimani.

A maioria das danças possui um forte componente cristão ou de suas origens rituais em torno dos ciclos agrícolas andinos (SETO, 2012, FLORES, 2017), sem que se deixe para trás a particularidade inicial de se congregarem *fraternos* por meio das divisões entre grupos profissionais, como é o caso da relação entre fraternidades e sindicatos patronais de La Paz. As danças são divididas em três “categorias”: as *pesadas* são aquelas cujos desfiles reúnem sempre muitas pessoas em trajes volumosos e exclusivos para cada apresentação, caso da *morenada*. As *livianas*, como *tinkus*, *caporal*, *salay*, *diablada*, entre outras, que são menores, reunindo, no máximo, 200 *fraternos*. Por último, há ainda a categoria de danças *autóctones*, cujos membros desfilam tocando instrumentos musicais, como *ronrocos* e *charangos*.

É interessante observar como as fraternidades têm sua gênese em um contexto de lutas étnicas e sociais em La Paz, quando a cidade era dividida racialmente em dois territórios (GUSS, 2006). Naquela época, as grandes festas da cidade, como o Carnaval, expressavam essa conjuntura social: de um lado, grupos de homens brancos que saíam às ruas ironizando o modo de vida dos indígenas que, do outro lado, reagiam com os mesmos chistes. Nos anos 1950, com a intensificação das migrações internas como produto das mudanças políticas – notadamente, a Revolução Nacionalista –, as fraternidades cresceram à medida em que adquiriram um caráter étnico: ao assumirem as danças típicas dos cholo-mestiços e congregarem esses sujeitos em uma miríade de encontros sociais, elas passaram a carregar consigo o peso de um certo pertencimento social. Em La Paz, ele estava profundamente marcado pela cosmologia aimará.

Na literatura acadêmica, há diversas interpretações sobre o fenômeno das fraternidades no contexto boliviano: a perspectiva pós-colonial de Flores (2017) as observa como um “horizonte descolonizador” protagonizadas por um sujeito, o fraterno, que, por meio de sua “dança-ritual”, constrói um novo sentido do mundo – descolonizador e subjetivamente potente. O argumento recorre à ritualidade andina em que a festa, com suas danças e músicas, se integrava ao político, ao religioso, ao social e ao econômico, como reprodução da vida, porque era o momento em que os membros da comunidade – e mesmo de outras comunidades – se encontravam para, por meio da dança, ritualizar tanto a vida coletiva que compartilhavam quanto o ciclo de reprodução agrícola que começava ou terminava (FLORES, 2017, p. 122). Nas minhas incursões ao campo em São Paulo, isso transparecia, sobretudo, quando a motivação que os interlocutores alçavam para explicar sua presença em uma fraternidade ou o compromisso em dançar passava pela alegoria do “folclórico” como um valor em si só, como prática cultural autóctone e simbólica para a herança indígena.

Cárdenas (2019) entrega às fraternidades folclóricas outra potência, presa ao discurso que, nos anos 1970, operou como instrumento de inserção da população cholo-mestiça da cidade na narrativa e na prática do Estado-nação.

A festa adquire contornos reivindicatórios em um contexto urbano particular, marcado tanto por divisões simbólicas quanto étnicas e sociais, mas estabelece certo diálogo com a perspectiva de Flores ao argumentar que “os direitos à vida, ao movimento em seu território e ao manejo de sua economia, assim como o direito a reconhecer a sua identidade real e sua identidade nacional, o direito a sua identidade cultural, a ratificar o pertencimento básico ao solo que habita e o direito a valorizar a si mesmo” (CÁRDENAS, 2019, p. 204) foram todos, simbólica e sistematicamente, negados pelos colonizadores e pelas elites posteriores aos indígenas e cholos marginalizados. Foi a sua grande festa urbana, a do Señor Jesus del Gran Poder, que lhes permitiu ganhar formas de representação e reconhecimento desses direitos por parte de um Estado e de elites ao redor que, até então, os havia excluído de qualquer possibilidade de pertencimento e ascensão social (CÁRDENAS, 2019, p. 258). Da mesma forma, esse argumento ganha corpo ao se notar, como faço ao longo deste artigo, que as fraternidades permanecem existindo como meios narrativos capazes de fazer seus protagonistas superarem barreiras concretas e abstratas – como experimentar novos espaços de uma cidade como São Paulo.

Na esteira de argumentos das fraternidades como recriações constantes do folclórico e, em paralelo, da própria força de uma cultura “nacional” em contextos migratórios, como em São Paulo (SANTOS, 2015), autores como Guaygua e Hinojosa (2015) argumentam que a festa andina é um cenário onde os protagonistas expressam seus processos de modernização e de globalização e, ao mesmo tempo, promovem uma espécie de reivindicação étnica. É ali que os diferentes relatos e representações sociais (a do índio e a do urbano, a do tradicional e a do moderno etc.) se articulam e se visibilizam. É por isso que as celebrações urbanas andinas são também donas de uma estética própria, nada mais do que a “síntese dessa mistura de práticas e representações socioculturais” (GUAYGUA, HINOJOSA, 2015, p. 5). Os autores dão muita importância ao cenário da festa, portanto, como um tempo e um espaço em que diferentes códigos, narrativas, símbolos e práticas se encontram e produzem – em um movimento dialético – suas próprias recriações.

As fraternidades folclóricas permitem, antes de tudo, uma nova experiência urbana dos bolivianos que habitam São Paulo. Assim como a história delas em La Paz, no caso das *morenadas*, elas inserem seus sujeitos na cidade não como costureiros, trabalhadores das oficinas ou como corpos passivos frente às ações estatais de controle de ilegalidades, mas como *fraternos* (MENDES, 2021), isto é, sujeitos festivos que, ao menos dentro do ciclo de festas, se retiram dessas condições prévias. É assim também que eles circulam pelo tempo e pelo espaço da metrópole em regimes e fluxos diferentes do movimento de oficinheiros e de suas produções ou do comércio informal, ou ainda em direção aos espaços de lazer já conhecidos – também chamados de *espacios de bolivianidade* (FREITAS, 2012) – como parques e praças públicas onde eles realizam feiras, organizam campeonatos de futebol ou se reúnem em pequenos grupos.

Na verdade, as circulações das fraternidades estão na dobradura dessas duas esferas: de um lado, a produção dos trajes para as festividades ajuda a ditar o ritmo de trabalho dos costureiros, seja para vesti-los ou para usar o dinheiro recebido pelo trabalho para investir em roupas feitas por profissionais especializados na Bolívia. São mobilidades que fogem às demandas do dispositivo oficina de costura (CÔRTEZ, 2013), como a sazonalidade do mercado têxtil ou a circulação das peças produzidas ao longo do comércio varejista. De outro lado, as festas, os ensaios, as missas e novenas só acontecem fora do espaço e do tempo do trabalho, em salões ou espaços públicos, como a Praça Kantuta, que se transformam em territórios próprios para a produção dos acontecimentos festivos. Assim, tudo acontece como na festa-ritual andina, em que se articulava um “conhecimento profundo da espiritualidade” com o que foi acumulado, “ao longo dos séculos, para a reprodução da comunidade humana, ou seja, a produção, reprodução e transformação do alimento em comida e em bebida” (FLORES, 2017, p. 104).

2 CIRCULANDO PELOS CICLOS DE FESTAS

Ao longo de pouco mais de um ano, utilizei o método móvel (BÜSCHER, VELOSO, 2018; FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020) de seguir os sujeitos da minha pesquisa – isto é, os *fraternos* de diferentes fraternidades folclóricas bolivianas de São Paulo – por entre os vários eventos que eles protagonizam e/ou participam na cidade. Essa metodologia, como defendem Büscher e Veloso (2018), permite compreender de que forma lugares, espaços e subjetividades se produzem no movimento. Para isso, foi necessário “me tornar móvel” não apenas no espaço da cidade como no tempo dos ciclos de festas das fraternidades e da ACFBB.

Isso porque toda essa circulação não acontece sem uma ordem que, no caso das fraternidades folclóricas, existe na conjunção do tempo e do espaço. Ela acontece por meio de um “ciclo de festas”, que aparece como conceito nas etnografias de Silva (2002) e como prática dos dirigentes *fraternos* e das associações culturais bolivianas na cidade. Trata-se um calendário produzido e performado por cada fraternidade, assim como por cada entidade, preenchido por diferentes *encontros festivos* (GONZÁLEZ, 2020) que se sucedem na temporalidade da dobradura entre o trabalho e o lazer e em diferentes espaços da metrópole. Dentro de um “ciclo de festas”, são organizados eventos públicos, como festivais, apresentações, desfiles, celebrações religiosas, procissões e datas comemorativas, como o Carnaval, além da grande festa de agosto, que aconteceu por décadas no Memorial da América Latina. No entanto, também figuram nesse calendário acontecimentos privados, como aniversários, recreações, campeonatos de futebol e rituais religiosos, como *ch'allas*⁵ de residências, oficinas ou lojas.

O movimento é duplo (MÜLLER, 2022): se todos esses encontros têm uma lógica dentro de um calendário extenso, respeitando primordialmente datas religiosas – como a homenagem à Virgem de Copacabana, em setembro, por exemplo – e as festividades próprias das fraternidades, como seus aniversários ou dos seus *bloques*, além de festas particulares, como o caso das *quinceañeras*, também o têm no mapa da cidade, à medida em que esses eventos acontecem sucessiva e paralelamente em diferentes locais da cidade, por necessidade do próprio ciclo de festas que, para se materializar, precisa encontrar novos espaços, isto é, *territórios* onde se produzam o festivo. É assim que eles vão sendo transformados em *territórios de encontro festivo* (GONZÁLEZ, 2020), como é o caso da antiga fábrica de Guarulhos que sediou o evento relatado na introdução deste artigo.

Ali, onde outrora existia o galpão abandonado de uma empresa de eletroeletrônicos, hoje há um lugar marcado pela presença boliviana, que o usa semanalmente para sediar seus shows, musicais, aniversários e festividades de suas fraternidades. Assim, enquanto as festas engrossam o calendário no tempo, em uma organização prévia do ciclo de festas, elas vão precisando de cada vez mais lugares para se materializar no espaço. Essa demanda é suprida pela procura constante dos *fraternos* e dos seus organizadores por outros territórios – públicos ou privados – abertos a essa transformação. Dessa forma, o ciclo de festas é, *sui generis*, um *produtor de territórios* para os bolivianos que vivem em São Paulo. Territórios estes, tão importantes quanto, que são marcados pela lógica festiva, onde se encontra a conjunção entre o trabalho e o lazer desses sujeitos e, assim, a sua própria experiência definitiva com a cidade.

Ao olhar dessa forma, diversas concepções já formadas pela própria literatura em torno da presença boliviana em São Paulo se complexificam. Uma delas, que se prende ao processo histórico, está em ver que os espaços de bolivianidade observados por Silva (2002) e por Freitas (2012), entre outros autores, já não se restringem a locais como a Praça Kantuta, no Pari, ou a Rua Coimbra, no Brás. Em 2023, por exemplo, na ocasião da tradicional festa aimará da Alasitas, foram organizadas festividades com shows, feiras, comensalidade e eventos esportivos em, ao menos, cinco regiões diferentes de São Paulo e da sua região metropolitana. Dito de outra forma, há diversos “espaços de bolivianidade” espalhados pelo mapa urbano, cumprindo a função social de unir *fraternos*, vendedores e famílias bolivianas e brasileiras. Este, aliás, é o segundo ponto de complexidade: se uma autora como Ikemura (2018) notava que esses territórios eram fechados em si mesmos, dedicados às demandas próprias da “comunidade boliviana”, a presença de *fraternos* de outros países, sobretudo do Brasil, além da circulação de mercadorias, narrativas e imagens por entre esses espaços, mostra justamente o contrário. Nesse sentido, vale analisar até que ponto as fraternidades folclóricas não operaram também uma atratividade particular para esses locais que, outrora, eram marcados pelo agenciamento de trabalho e envios de remessas de dinheiro para a Bolívia. Ao longo da minha

pesquisa de campo, por exemplo, não foram poucas às vezes em que, diante de grupos de brasileiros circulando pelas barracas dos vendedores da Kantuta, meus interlocutores não os chamaram de “turistas”.

No movimento das fraternidades, nada é totalmente rígido, e a própria Fe y Cultura o prova: o grande encontro festivo boliviano de São Paulo aconteceu durante mais de uma década no Memorial da América Latina, um amplo espaço dedicado principalmente a acolher eventos sobre povos latino-americanos ou que centralizem a presença de migrantes da região na metrópole. Em muitos dos relatos dos *fraternos* que colhi, entre aqueles que cresceram dançando todo mês de agosto ali, cada um dos lugares do complexo remete justamente a uma memória afetiva ou a um desejo de, no ano seguinte, voltar a participar da festa como *fraterno* ou como público. Em 2020 e 2021, porém, a pandemia de covid-19 fez com que a ACFBB cancelasse a festa, tirando das fraternidades o seu próprio sentido material de existência – à medida que os ensaios e festas de arrecadação dos recursos visam, no fim, ao financiamento e à apresentação das danças na Fe y Cultura. Quando a associação voltou a organizá-la, em 2022, percebeu que o Memorial não tinha mais espaço para abrigar todas as pessoas que por ali circulariam e, em um acordo com a administração municipal, transferiu a festividade para uma grande praça no subúrbio da cidade, a Heróis da FEB, no bairro de Santana. Na história da Fe y Cultura, será o terceiro local diferente de sua realização.

É nesse sentido, então, que a festa boliviana e o caráter de *fraterno*, que entrega à maioria dos seus protagonistas, produzem fluxos e territórios que, de outra forma – pelas lógicas do trabalho e do lazer – não seriam possíveis.

Para se aprofundar nesse argumento, vale refletir sobre como parte da literatura sociológica urbana se acostumou à imagem da cidade apenas como um “mosaico”, onde estão em evidência as posições dos grupos e setores sociais (CAGGIANO, SEGURA, 2014, p. 36). Ela é dividida por “regiões morais” (idem), com suas lógicas próprias marcadas primordialmente pelas relações entre os atores e o espaço. Na perspectiva do “mosaico”, a atenção é exclusivamente direcionada para a “vida social nos espaços residenciais” (idem). Mas há outra imagem presente nas pesquisas, a do “fluxo”, amparada nos deslocamentos e no movimento dos atores por sobre os pontos fixos do “mosaico”. Essa é perspectiva fluida que encontra guarida na virada das mobilidades (FREIRE-MEDEIROS, PIATTI, 2020) na sociologia. Nela, embora existam resistências e fronteiras às circulações, é possível encontrar “um espaço relativamente indeterminado, em que os atores realizam escolhas, inventam trajetos, modelando ao seu gosto (...) a substância urbana a partir de suas inquietudes, buscas e desejos” (CAGGIANO, SEGURA, 2014, p. 36). Nessa imagem do espaço urbano, notam-se as diferentes apropriações que se fazem dele, as desigualdades entre as interações dos atores e a forma como os relatos e as práticas “não se localizam, mas se espacializam, isto é, *produzem espaço*” (idem).

Então, se a primeira perspectiva oferece uma visão estática e fronteira do urbano, a segunda sugere uma perspectiva fluida o suficiente para explorar o movimento, mas também para tirar a relevância das hierarquias que determinam padrões de circulação dos atores.

Nas circulações que protagonizam, mas também nos limites que se refletem nesses padrões, as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo estão *entre* o mosaico e o fluxo. Elas são, assim, a chave que permite superar esse dilema teórico. Em uma dimensão, seus protagonistas estão sujeitos aos padrões fixos de inserção territorial na metrópole, determinados por fatores socioeconômicos como o custo de moradia ou a oferta de trabalho, que geram concentrações geográficas mais ou menos estáveis (ROLNIK, 2010; SOUCHAUD, 2012; PUCCI, VÉRAS, 2017). Antes de *fraternos*, eles se inserem com outras condições nos padrões produtivos – que tendem a se assemelhar: estão majoritariamente envolvidos com as oficinas de costura ou com o comércio têxtil formal ou informal. Além disso, há resistências abstratas à circulação que se dão por fatores como a cor da pele e, no caso dos bolivianos, de casos de xenofobia e racismo que se acumulam nos registros policiais, na literatura acadêmica e nos próprios relatos que eles fornecem sobre suas experiências em São Paulo e em outros contextos migratórios, como Buenos Aires (GRIMSON, 1997), por exemplo. São peças dentro do mosaico e, assim, produzem seus encontros festivos em territórios que costumam ser os mesmos onde, fora do tempo da festa, eles já circulam ou, mais do que isso, onde vivem e trabalham de modo estático.

Em outra dimensão, porém, esses mesmos territórios são os cenários por onde as fraternidades folclóricas vão tecendo, ao longo do tempo dos seus ciclos de festas, a miríade de celebrações que o conformam, percorrendo as “regiões morais” do mosaico conforme as exigências do ciclo de festas. Isso se vê nos momentos em que todas essas festividades acontecem, seja na grande comemoração de agosto, quando as fraternidades, seus músicos e o público se deslocam de diversas regiões da cidade em direção ao local onde ela acontece (o Memorial da América Latina, até 2019, e agora a Praça Heróis da FEB), ou quando uma única fraternidade convoca seus membros e suas plateias para homenagens religiosas, aniversários ou campeonatos dominicais de futebol, por exemplo. Quando vistos sob o prisma das fraternidades, isto é, dos seus fluxos, esses territórios deixam de possuir apenas a condição rígida da casa, do trabalho ou do espaço de lazer, para se tornarem, justamente, *territórios de encontro festivo* (González, 2020, p. 48) – regiões que, habitadas ou não por bolivianos, são consumidas por eles apenas durante suas festas.

Como um operador analítico, esse conceito permite observar a relevância da imobilidade do lugar de trabalho ou de moradia, mas também da mobilidade das festividades que circulam por entre espaços da cidade sem ter que necessariamente corresponder a eles. Em São Paulo, os territórios de encontro festivo são reconfigurados, nos contextos festivos, de suas espacialidades e temporalidades cotidianas, que são distintas – marcadas pela rigidez do dia a

dia do trabalho e pelo movimento ordinário que lhes dá sentido. Um exemplo é a própria Praça Kantuta, principal *espaço de bolivianidade* da metrópole, cuja feira, que acontece comumente aos domingos, é completamente impactada pelas datas celebratórias, se transformando em um território diferente do usual. Outro é a própria Praça Heróis da FEB, que, de lugar cotidiano de passagem de automóveis, se tornou, pela primeira vez na história da presença boliviana na cidade, um território de encontro para sua principal festividade.

Muitos desses territórios são, de fato, espaços públicos, como parques, praças, ruas e escolas. Em São Paulo, além da Kantuta e da Heróis da FEB, eles podem ser bairros inteiros, como a Penha, na zona leste, onde acontecem as *pré-entradas* da festa de agosto, realizadas durante um mês, ou o Bom Retiro, onde as fraternidades desfilam durante os dias do Carnaval, e mesmo o Pari, onde não há um fim de semana em que o visitante não se depare com um ensaio acontecendo nas ruas. É por meio das danças e da comensalidade que, nas palavras de González, “os migrantes constroem sua bolivianidade em um espaço que lhes é próprio” (GONZÁLEZ, 2020, p. 53) e, assim, conformam um ato “de posicionamento identitário e territorial na cidade” (idem).

Como orientadores dos fluxos das fraternidades, por sobre os territórios de encontro festivo circulam – no tempo do ciclo de festas e no espaço urbano – todas as pessoas (*fraternos*, públicos, músicos etc.), os objetos (instrumentos musicais, trajes, adornos, veículos, mercadorias, comensalidades etc.), as ideias (os julgamentos sobre os *pasantes*, as bandas contratadas, a tematização das festividades, as coreografias), as narrativas (as nacionais, regionais, o próprio relato *cholo*-mestiço), as imagens (produzidas em fotografia e vídeo por equipes profissionais contratadas para registrar as celebrações, os convites feitos para atrair o público, as postagens em mídias sociais etc.) e o dinheiro, que dá sustentação a muitos desses fluxos e ainda permite que as festas sejam também locais de consumo (de cerveja, lembranças, presentes etc.). Tudo isso permite apontar que os bolivianos em São Paulo souberam, por meio do seu “folclore”, recriar locais outrora apenas determinados pela rigidez, a casa, o trabalho e/ou pelo lazer, em territórios que ganham outra espacialidade e temporalidade quando no contexto festivo.

3 O MOVIMENTO DAS PESSOAS – E DAS COISAS

A literatura das festas folclóricas na Bolívia é preenchida, em boa parte, por autores que buscam salientar as estratégias elaboradas pelos *fraternos* para encenar e buscar tanto um reconhecimento social alheio como o prestígio entre seus pares por meio das danças e das fraternidades (GUAYGUA, 2003, ÁVILA, 2004). Eles salientam que a posição social de cada um desses atores se reflete não apenas por meio dos recursos que eles possuem, mas, sobretudo, por meio das fraternidades a que eles pertencem, das danças que dançam e do lugar que ocupam dentro desses conjuntos. Em São Paulo, isso passa ainda pela capacidade

que cada um desses atores possui em fazer circular o maior número possível de pessoas, objetos, imagens, ideias e dinheiro, dentro e no entorno do ciclo de festas bolivianas na cidade. É por isso que as festividades são também espaços e tempos potentes para se compreender como as posições sociais são distribuídas dentro da “comunidade”, quais são os meios de se buscar reconhecimento social e, tão importante quanto, o quanto eles impactam nas possibilidades de se mover pela cidade.

Um fator que ajuda a compreender essas hierarquias são os custos das danças e o que se deve pagar para fazer parte de uma fraternidade – assim como na Bolívia, em que os recursos despendidos na e para a festa são também expressão do êxito econômico dos seus participantes. No entanto, como os *fraternos* de São Paulo estão a milhares de quilômetros de La Paz, de onde trouxeram as fraternidades e de onde mimetizam a maioria dos seus eventos, além de ser a cidade em que se encontra todo um setor produtivo festivo – oficinairos, organizadores, músicos etc. –, eles recorrem ao país de origem para se vestirem como se estivessem em um desfile *paceño*. Nesse processo, o movimento é parte inerente do reconhecimento social que buscam ao dançar com os trajes “originais”.

Na verdade, qualquer *fraterno*, de qualquer dança, precisa pagar pelos trajes que serão vestidos nos eventos do calendário anual, por exemplo. Além disso, ainda deve participar de uma espécie de colaboração coletiva para financiar as festas paralelas à Fe y Cultura, em agosto, como a contratação de bandas, a recepção a convidados, a comensalidade etc., e ainda pagar uma taxa anual de inscrição que varia entre cada uma delas. Em São Paulo, assim, há uma hierarquia de danças parecida à que Guaygua (2003) enxerga na festa de La Paz, construída não apenas a partir das diferenças entre os custos de cada dança, mas também pelas justaposições que se estabelecem, sem nenhum controle direto ou explícito, entre as danças, as fraternidades e os atores nelas envolvidos, de forma que, ao final, há uma homologia evidente entre a posição social e a dança que se dança.

Do ponto de vista dos custos para se dançar, a hierarquia tem a *morenada* no topo. Segundo Guaygua e Hinojosa (2015), “é uma dança que outorga muito prestígio a quem a dança, pelo fato de que a pessoa pertence a uma fraternidade que é considerada mais importante do que outras fraternidades” (GUAYGUA, HINOJOSA, 2015, p. 4). Depois da *morenada* está justamente o *caporal*, dança “leviana” (ou seja, com trajes mais leves) cujo prestígio entre os bolivianos em São Paulo se liga à posição social dos seus membros. Na edição de 2019 da festa do Memorial, as fantasias utilizadas pelos *fraternos* da San Simón custaram US\$ 450 (R\$ 2,3 mil, na cotação de hoje) para cada um deles, que ainda precisaram desembolsar outros R\$ 450 para pagar o cachê de um grupo musical e colaborar na organização da celebração privada depois do desfile, cujo valor ficou em cerca de R\$ 18 mil. Um interlocutor da fraternidade de *caporal* San Simón me contou que, em 2018, quando o volume de *fraternos* era maior, eles bancaram

a vinda de uma banda musical da Bolívia, incluindo hospedagens e passagens aéreas e um valor de US\$ 5 mil de cachê (cerca de R\$ 26 mil). Quem dança *salay*, por sua vez, não precisa gastar tanto dinheiro com as roupas e com o ciclo de festas. Primeiro, porque os trajes de uma dança “leviana”, ao contrário dos da *morenada*, são muito menos complexos – vestidos rodados para as mulheres e camisas de botão e eventualmente chapéus de camurça sem adereços para os homens. Em segundo lugar, porque, em São Paulo, as fraternidades de *salay* são onde se encontra a maioria dos recém-chegados da Bolívia, além de costureiros das oficinas (cujos donos geralmente dançam *morenada*) e os comerciantes ambulantes informais do Brás. Até por isso, quando conversei com o fundador de uma das fraternidades de *salay* da cidade, ele expressou repetidamente que essa era a dança mais “democrática” dentre as que são performadas pelas fraternidades, justamente pelo fato de ter uma única exigência: “querer dançar”. De fato, não é necessário pagar nenhum tipo de mensalidade, eles não organizam grandes festas e, invariavelmente, produzem seus próprios trajes ou encomendam de mão de obra local.

Essas diferenças nos custos das danças e das fraternidades são como fronteiras abstratas que organizam os *fraternos* a partir de suas possibilidades econômicas e do seu tempo livre do trabalho, e não em decorrência das suas próprias escolhas individuais. A escolha sobre o que dançar é determinada, portanto, pelos custos que cada uma das danças exige – para os trajes, para os ensaios, para os encontros casuais, para todos os ciclos de festas.

Em São Paulo, entre todas as danças, há um intenso movimento desses objetos têxteis, sobretudo os trajes das festas⁶, que é realizado não só em função de uma demanda prática dos *fraternos* por uma mão de obra especializada e uma matéria-prima (tecidos que, na verdade, são importados da China) que se encontram mais facilmente na Bolívia, mas que também é a materialização de uma narrativa repleta de nuances – que vai da manutenção consciente de laços econômicos com o país de origem até a *função social* (APPADURAI, 1988, p. 38) que as roupas, como mercadorias, exercem. Nesse sentido, a relação dos protagonistas de algumas dessas danças com os trajes se assemelha à forma como Arjun Appadurai observa a circulação de bens de luxo nas sociedades capitalistas modernas: não estando em oposição às necessidades, as principais demandas, de que eles tentam dar conta, são *retóricas* e *sociais* (APPADURAI, 1988, p. 38, grifos originais) porque atuam como *símbolos materializados* cuja validade só pode vir dos outros. Isso significa dizer, segundo ele, que a necessidade que tais bens precisam satisfazer é de ordem eminentemente coletiva, na medida em que são menos uma “classe especial de coisas” e mais um “registro especial de consumo” (idem).

As festas de São Paulo raramente produzem suas próprias roupas, com exceção dos *salays*: ao contrário, elas são encomendadas, produzidas, distribuídas e transportadas em esquemas complexos de mobilidade que atravessam fronteiras continentais e mesmo oceanos, a depender da dança

que se dança. Um bom exemplo é o fraque que os *morenos*, os homens das *morenadas*, costumam usar durante a *entrada*. Como se trata de um traje caro que não é complementar à roupa mais importante – a *parada da chola* –, o mais comum é que ele seja alugado por grandes oficinas bolivianas apenas para o contexto festivo, regressando à Bolívia dias depois que ele termina. Então, as fraternidades ficam responsáveis por realizar a operação de trasladá-los até a cidade, e fazem isso em doses pequenas e mediante diferentes meios. Conta uma interlocutora que:

As roupas não têm nota fiscal, porque os bordadores de lá [da Bolívia] não emitem, [mas] elas entram pela fronteira, né? Alguém que vai pra Bolívia pega as roupas, soca tudo na mala e entra. Tem gente que vai de avião e faz a mesma coisa: volta com tudo socado na mala. Eu mesmo já voltei uma vez da Bolívia com 20 trajes nas minhas malas. Não tem nenhum problema quando chega aqui.

Na festa de 2019 do Memorial, por exemplo, foram encomendadas cinco mil peças de roupas, entre ternos, camisas e calças, e todas chegaram em um único carregamento à fronteira entre os dois países, poucos dias antes do evento. Segundo minha interlocutora, porém, foi preciso costurar um acordo com os agentes da Polícia Federal na hora de cruzar de volta a fronteira entre Corumbá, no Brasil e Puerto Quijaro, na Bolívia:

O problema é que os bolivianos são complicados, porque o acordo sempre estabelece que, se entraram cinco mil peças, têm que sair cinco mil peças. Mas não é isso que acontece sempre. Na hora de sair, não estão lá as cinco mil peças, e daí há que se pagar a taxa de importação. (Entrevista com Judith Seraf, 12 de fevereiro de 2021)

A dinâmica do movimento é a mesma quando se trata das roupas das mulheres das *morenadas*. Encomendadas a grandes oficineiros *paceños* – que, em muitos casos, são os mesmos que costuram as roupas das mulheres da Gran Poder e do Carnaval de Oruro –, elas chegam a São Paulo por meio desse sistema informal em que diferentes atores vão e voltam da Bolívia com as roupas, tentando categorizá-las como objetos usados, não mercadorias sujeitas a taxas legais de importação. Antes, no entanto, não é incomum que a matéria-prima das vestimentas seja importada de países como a China. Os insumos chegam pelo porto de Iquique, no Chile, e são colocados em circulação dentro do território boliviano por esses intermediadores do comércio ilegal que aparecem na literatura (ESPINOZA, 2013; ROSA REA, 2016).

De forma semelhante, os vestidos e coletes dos *caporales*, as saias e sapatos personalizados dos *salays*, assim como as sandálias de borracha, os chapéus e

as vestimentas tradicionais sem as quais o *tinkus* perde a sua caracterização, cruzam as fronteiras nacionais em malas, mochilas, caçambas de caminhonetes, bagageiros de ônibus, barcos ou em voos comerciais, levados por *fraternos*, viajantes usuais, comerciantes ou intermediários que se especializaram nesse tipo de negócio. Todos esses fluxos são orientados pelo espaço-tempo do encontro festivo. Um interlocutor narrava, em 2019, a confusão em torno da chegada dos trajes da San Simón para a festa do Memorial da América Latina do ano anterior:

Por causa dessa gestão atual, que é terrível, teve uma confusão tão grande com essas roupas que, na última hora, estava tudo travado lá na fronteira de Corumbá. A gente ficou completamente desesperado. O pessoal ficava ligando para lá, teve gente que correu lá pra tentar resolver, e todo o resto aqui louco da vida. No final, os trajes chegaram em cima da hora: era, tipo, de manhã, e o nosso desfile seria à tarde, quando os trajes chegaram. Lembro da cena de todo mundo pegando o traje, correndo ali para experimentar, já se arrumando também para a entrada, acho que deve até ter gente que pegou a roupa de outro sem saber [risos]. Foi uma loucura aquele ano.

Esses são fluxos relevantes, assim, porque eles são próprios da demanda festiva. Ou seja: não existiriam se não fossem pelas festas, danças e fraternidades bolivianas em São Paulo. Segui-los permite explorar um universo de vários outros atores – mas também de objetos e de capitais – que circulam por entre fronteiras impulsionados pelas celebrações folclóricas, sobretudo o momento da Fe y Cultura, quando toda essa circulação constante e intensa acontece com o único objetivo de que ela se materialize. Entender o que se move, nesse caso, é, de fato, compreender também o que, ao contrário, permanece estático (HANNAM, SHELLER, URRY, 2006).

4 UMA NOVA CIDADE

Na metade dos anos 1970, após décadas acontecendo nos limites do bairro de Ch'ijini, em La Paz, a festa do Gran Poder superou as fronteiras abstratas e reais da cidade quando as fraternidades chegaram pela primeira vez ao “bastião da elite *criolla*” (CÁRDENAS, 2019, p. 112). A história, contada muitas vezes pela literatura acadêmica, não acabaria ali: nos anos seguintes, com o apoio do então ditador boliviano, Hugo Banzer, autoridades tentariam de diversas formas impedir que a celebração voltasse ao coração da metrópole, embora nunca tenham conseguido. Guss, antropólogo estadunidense que se dedicou a contar essa história em um texto com o sugestivo título “The Gran Poder and the Reconquest of La Paz”, relata que, até aquele momento, a festa não era mais do

que uma “celebração de alguma forma desorganizada e dispersa” (GUSS, 2006, p. 313). A entrada de 1974, feita diante dos olhos de Bánzer, significou para os *cholos*-mestiços de Ch’ijini a possibilidade de colocar o evento em um patamar de importância nacional e, dessa forma, aquela reconquista geográfica, mas também social, nunca mais regrediu.

Embora as dimensões sociais, políticas e até econômicas não sejam as mesmas do contexto *paceño* de meio século atrás, a produção dos territórios festivos, protagonizada pelas fraternidades bolivianas, permite argumentar que um fenômeno parecido está ocorrendo em São Paulo: para além dos deslocamentos de *fraternos*, de seus objetos, imagens e ideias pelo mosaico de São Paulo, já mapeado pela literatura acadêmica (ROLNIK, 2010, PUCI, 2013), as fraternidades também alcançam novos espaços da cidade e do seu entorno quando dançam em festivais, encontros, competições e celebrações particulares que acontecem em lugares em que a concentração boliviana é pequena ou quase inexistente.

Esses acontecimentos podem se concretizar, em alguns momentos, em regiões onde supostamente existiriam mais resistências do que fluxos (CAGGIANO, SEGURA, 2014). São bairros ou mesmo municípios onde há pouca ou nenhuma presença boliviana, e onde ela chega movida pelas exigências dos seus ciclos de festas, como as confraternizações privadas e públicas, os desfiles e as eleições de *reinas*, *misses* e *misters*, *ñustas* e *señoras* que as fraternidades organizam todos os anos às vésperas da Fe y Cultura. Não é à toa que, uma vez coordenadas, essas festas são narradas pelos seus protagonistas como “a ocupação de novos espaços da cidade”, um relato comum quando são mencionadas as apresentações feitas na Avenida Paulista, por exemplo. Esses fluxos são relevantes na medida em que, como afirmam Baeninger, Bógus e Magalhães,

a migração é produto e produtora da forma com que se organiza o espaço urbano em São Paulo. Igualmente, o espaço – ou o local que os diferentes fluxos ocuparão no espaço – é um elemento diferenciador importantíssimo dos fluxos, apontando para seus distintos capitais sociais e econômicos – e suas distintas formas de produzir existência e território na cidade (BAENINGER, BÓGUS, MAGALHÃES, 2018, p. 77, grifos meus).

Os desfiles organizados na Avenida Paulista, por exemplo, são sempre apontados como um trunfo da “comunidade” boliviana. Trata-se de um capital simbólico significativo para não ser enfatizado, à medida em que o território, que é transformado em festivo, ainda que por algumas horas, já é simbolizado antes mesmo de muitos desses sujeitos chegarem a São Paulo – pelos próprios regimes de mobilidade das imagens da avenida como um cartão postal paulistano. Assim, os *fraternos* julgam a sua aparição em um espaço tão simbolizado por meio da importância que eles têm dentro da “comunidade”. Em outras palavras, usam

o fato de dançarem em um local tão simbólico para a metrópole como sinal inequívoco do seu prestígio, da sua memória e do seu pertencimento. É que, de fato, transformá-lo em um território de encontro festivo, modificando sua temporalidade e sua espacialidade de acordo com os critérios dos protagonistas, é uma conquista significativa que todos os demais bolivianos que vivem em São Paulo compreendem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do começo dos anos 2000, uma conjunção formada pela crise econômica da Argentina, então o principal destino de bolivianos no exterior (GUEVARA, 2004), além da instabilidade política e econômica boliviana daquele período e da entrada do Brasil na rota das migrações latino-americanas (BAENINGER, 2012), fez com que o país e, especificamente, a cidade de São Paulo, se tornassem destinos comuns para muitas famílias bolivianas. Isso aconteceu também porque, como consequência do aumento desse fluxo migratório, foi possível estruturar redes transnacionais de agenciamento majoritariamente informal de trabalhadores entre os dois países (SILVA, 2008; CÔRTEZ, 2013; FREITAS, 2014). Foi esse aspecto do fenômeno, ligado à lógica produtiva – ou, em outros termos, ao tempo do trabalho – que ficou sob a lupa da literatura sociológica a partir de então.

No entanto, estavam com esses sujeitos não apenas a mão de obra barata para as oficinas de costura, mas também suas práticas culturais, como é o caso das fraternidades folclóricas, suas festas e seus rituais. Assim, se até aquele período a presença boliviana em São Paulo tinha manifestações artísticas, religiosas e festivas muito restritas (SILVA, 2002), hoje elas são tão relevantes para a presença boliviana na cidade que fornecem, inclusive, uma nova condição a eles na sua relação com a metrópole: a de *fraternos*. Essa transformação aconteceu não apenas por causa do aumento demográfico da população migrante boliviana em São Paulo, mas também pela chegada à adolescência de uma segunda geração, filha desses migrantes – interessada em recuperar uma memória afetiva (SILVA, 2002) dos seus pais. Entra nessa análise ainda a institucionalização da organização das celebrações por meio de entidades políticas, como a ACFBB.

Fato é que as fraternidades e seus *fraternos* são, para além da dobradura entre o tempo do trabalho e do lazer dos bolivianos, também meios utilizados por eles para produzir territórios de encontro festivo (González, 2020) sobre o mapa da cidade, em fluxos que cruzam os mosaicos (ROLNIK, 2010; PUCCI, VÉRAS, 2017) que eles habitam há bastante tempo. É um movimento que se dá tanto no tempo (dos seus ciclos de festas) quanto na cartografia urbana (em lugares diferentes do mapa). Considerando ainda que essas circulações não ocorreriam se não fossem provocadas pelas festas folclóricas – como se vê

em meio à pandemia de covid-19, que causou sua imobilidade total –, afirmo ainda que a *condição festiva* é fundamental para entender como os bolivianos experimentam seus deslocamentos entre caminhos e resistências que persistem na cidade. Eles são diferentes daqueles regidos pelas escolhas individuais e baseadas na demanda de trabalho (ROLNIK, 2010, p. 157), que atravessam as fronteiras nacionais e, em alguns casos, avançam em direção às periferias (OLIVEIRA, 2016). No limite, apesar de articulada a outros condicionantes, como idade, gênero e tempo de residência (CAGGIANO, SEGURA, 2014), além de fatores socioeconômicos (ROLNIK, 2010; SOUCHAUD, 2012), essa condição é relevante para se definir quem circula e por onde.

Em todos esses fluxos, aliás, a *mobilidade* não é só de pessoas, mas também de objetos, imagens, relatos, ideias e dinheiro em diferentes regimes, de pontos de partida diversos e orientados por demandas variadas, embora todas elas *festivas*. Trata-se de instrumentos musicais, trajes, adornos, veículos, mercadorias, comensalidades, julgamentos sobre os *pasantes*, bandas contratadas, coreografias, narrativas nacionais, regionais, o próprio relato *cholo-mestiço*, imagens produzidas em fotografias e vídeos por equipes profissionais, convites, panfletos, *flyers*, postagens em mídias sociais e o dinheiro, que dá sustentação a muitos desses fluxos e ainda permite que as festas sejam também locais de consumo – de cerveja, de lembranças, de presentes etc.

Em todo esse movimento, seria inevitável que a história das fraternidades em La Paz não se repetisse de alguma forma. Com ele, as fraternidades vão lentamente “conquistando” outros espaços urbanos, deslocando fronteiras e resistências urbanas (CAGGIANO, SEGURA, 2014) que gerações anteriores mantiveram erguidas por muito tempo. No futuro, isso pode significar novos critérios objetivos e subjetivos de escolhas (imóveis) de vida, como o lugar de moradia, e mesmo as dinâmicas sociais urbanas, como a concentração em bairros específicos da metrópole.

Seja como for, está posta aqui uma outra territorialidade boliviana em São Paulo, marcada não somente por categorias de *imobilidade*, por abordagens sobre lógicas de trabalho e de produção (têxtil) ou ainda por fluxos apenas de migrantes entre os dois países. Suas dinâmicas internas à “comunidade” da qual fazem parte, suas organizações particulares (de *bloques*, de festas), suas possibilidades de compreender as hierarquias sociais e suas figuras próprias (*pasantes*, *prestes*, *reinas*, *ñustas* etc.) são os motores de um movimento complexo sobre a metrópole, entregando ainda mais relevância para uma presença tão relevante na história recente da cidade.

NOTAS

1 MAIA, Felipe. Festa: 6 mil pessoas se reúnem para ‘quinzeañera’ de filha de bolivianos. In.: **UOL TAB**, 25 abr. 2022, São Paulo. Disponível em: <<https://bit.ly/3uLRNEI>>. Acesso em: 25/06/2022

2 Pyl, Bianca. Anistia a estrangeiros beneficia mais de 40 mil pessoas. In.: Repórter Brasil, 11 jan. 2010, São Paulo. Disponível em: <<https://bit.ly/31FIRrj>>. Acesso em: 27/06/2022

3 Até meados de 2004, a feira boliviana acontecia aos domingos na praça Padre Bento, no bairro do Pari, quando moradores da região entregaram um abaixo-assinado à subprefeitura local, demandando que o evento fosse proibido. Diziam-se “legítimos frequentadores (que) resolveram restabelecer a ‘ordem’ e a ‘tranquilidade’ que ‘eles’ [bolivianos] tiraram” (ALVES, 2011, p. 92). O imbróglio durou dois anos, até que a administração da cidade nomeou de “Praça Kantuta” o espaço sem nome entre as ruas Pedro Vicente, Carnot e Olarias, a alguns metros da Avenida Cruzeiro do Sul, que liga a Zona Norte ao centro paulistano. Desde então, acontece ali uma feira organizada por uma associação com restaurantes improvisados, barracas de artesanato, roupas, alimentos, discos e filmes e alguns daqueles serviços que Silva (2002) descreveu, como corte de cabelo e cabines telefônicas.

4 A definição do *cholo*-mestiço é repleta de discussões em campos diversos da literatura bibliográfica. Do ponto de vista histórico, por exemplo, Huascar García (2010) afirma que a expressão “cholo” surgiu como denominação pejorativa nos Andes no século XVI para se referir aos filhos de mestiços com indígenas (2010, p. 41). Barragán (1992) complementa esse entendimento dizendo que, além de frutos dessa “mestiçagem de sangue”, os *cholos* também eram aqueles que “se encontravam muito perto da sociedade indígena” (1992, p. 87). Desta forma, a *choledad* estava ligada, nos tempos coloniais, tanto às relações entre conquistadores espanhóis e indígenas quanto a uma mestiçagem em sua “dinâmica de mobilidade social e cultural” (1992, p. 100). Autores como Barragán (1992), García (2010), Flores (2017a) e Cárdenas (2019) tendem a entrar em consenso que ele é tanto resultado da mestiçagem biológica desde os tempos iniciais da colonização, nascido das uniões entre espanhóis, mestiços e indígenas, como das dinâmicas “ascendentes” e “descendentes” de mobilidade social e cultural do período posterior à conquista, que dizem respeito tanto à ida de índios e índias para as áreas urbanas, adotando práticas e costumes dos espanhóis, quanto aos casamentos de europeus empobrecidos com pessoas mestiças (BARRAGÁN, 1992, p. 101). É também por isso que, em vez de *cholos*, a maioria desses autores se vale da expressão *cholos*-mestiços: acrescentar o “mestiço” à definição do *cholo* seria uma forma de evitar que as expressões se confundam (2010, p. 16). Ele é *cholo* à medida em que se coloca em intermediação entre práticas, crenças e costumes indígenas e espanhóis, e é mestiço porque é resultado desse complexo processo histórico que teve início com a invasão espanhola nos Andes.

5 A *ch'alla* é, de forma sucinta, uma prática andina de reciprocidade à divindade Pachamama (terra), em que se joga qualquer bebida alcoólica na terra como forma de agradecer ou fazer algum tipo de pedido divino. Nas cidades bolivianas, a *ch'alla* inclui ainda a decoração de casas, automóveis, escritórios ou objetos, como forma de prestar reverência e gratidão a Pachamama. Essas práticas se reproduzem nos contextos das festas bolivianas em São Paulo – assim como nas festividades das fraternidades folclóricas.

6 Esse movimento sugere, como argumenta Appadurai (1988), a importância de seguir “as coisas por si mesmas, pelos significados que estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias” (1988, p. 5). Segundo o autor, é apenas por meio da análise desse movimento que nós “podemos interpretar as transações humanas e os cálculos que animam as coisas” (idem). Tudo se passa no sentido de que são as “coisas-em-movimento que iluminam o contexto humano e social em que elas estão inseridas” (idem).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIS, Thiago, FREIRE-MEDEIROS, Bianca; TELLES, Vera. Por uma teoria social *on the move*. São Paulo: **Tempo Social**, v. 30, n. 2, 2018, p. 1-16
- ARTEAGA, Ismael Eduardo Schwartzberg. **Lógicas Ch'ixi de la migración boliviana en São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) - Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017
- APPADURAI, Arjun. **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- ÁVILA, Leonardo de la Torre. **No llores, prenda, pronto volveré**. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo. La Paz: Institut Français d'Études Andines, 2004
- BAENINGER, Rosana. O Brasil na rota das migrações latino-americanas. In: BAENINGER, Rosana. **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, 2012. pp. 195-210.
- BÜSCHER, Monika, VELOSO, Leticia. Métodos móveis. São Paulo: **Tempo Social**, v. 30, n. 2, 2018, p. 133-155
- CÁRDENAS, Cleverth Carlos. **El cholo danzante**. Las formas de interpelación de la nación boliviana en la fiesta del Gran Poder. Tese (Doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos), Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito, 2019
- CAGGIANO, Sergio; SEGURA, Ramiro. Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires. **Revista de Estudios Sociales**, v. 48, 2014, p. 29-42
- CÔRTEZ, Tiago Rangel. **Os migrantes da costura em São Paulo**: retalhos de trabalho, cidade e Estado. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013
- CYMBALISTA, Renato. ROLNIK, Xavier. A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. São Paulo: **Cadernos Metrôpole**, n. 17, 2007, p. 119-133
- ESPINOZA, Fran. Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación. Madrid: **Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos**, n. 11,), 2013, p. 141-160
- FLORES, Javier. **Potencial político de lo festivo**: aprendiendo de la descolonización. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB, 2017
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Maurício, Piatti. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. Coimbra: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 123, 2020, p. 121-142

- FREITAS, Patrícia Tavares. **Projeto costura:** percursos sociais de trabalhadores migrantes, entre a Bolívia e a indústria de confecção das cidades de destino. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014
- GAVAZZO, Natalia. Las danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e innovación en el campo cultural boliviano. **Jujuy: Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**, Universidad Nacional de Jujuy, n. 31, 2006, p. 79-105
- GUAYGUA CH., Germán. La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia. La Paz: **Temas Sociales**, n. 24, 2003, p. 171-184
- GUAYGUA, Germán; HINOJOSA, Alfonso. La transnacionalización de la fiesta en el altiplano paceño. La Paz: **T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales**, n. 37, 2015, p. 153-172
- GRIMSON, Alejandro. Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos aires. Buenos Aires: **Nueva Sociedad**, n. 147, 1997, p. 96-107
- GONZÁLEZ, Myriam Susan. Territorialidades del encuentro: las festividades bolivianas en Comodoro Rivadavia. In: SASSONE, María et al. **Diversidad, migraciones y participación ciudadana:** identidades y relaciones culturales. Buenos Aires: IMHICHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.
- GUSS, David. The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. American Anthropological Association. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 11, 2006, p. 294-328
- HANNAM, Kevin; SHELLER, Mimi; URRY, John. The new mobilities paradigm. **Environment and Planning**, v. 2, n. 38, 2006, p. 207-226
- HINOJOSA, Alfonso. **Buscando la vida:** familias bolivianas transnacionales en España. La Paz: CLACSO, 2009
- IKEMURA, Aiko Amaral. **Identity, work, and mobility amongst Bolivian market vendors in El Alto and São Paulo.** Tese (Doutorado em Sociologia) – University of Essex, Essex, 2018
- MENDES, Vinícius de Souza. A cidade em festa: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, v. 20, n. 39, 2021, p. 213-236
- MÜLLER, Eva Juliane. **El comercio popular globalizado.** mercado, reciprocidad y acumulación en los Andes bolivianos. La Paz, Plural (2022)
- PUCCI, Fabio Martínez Serrano; VÉRAS, Maura Bicudo. Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade. São Paulo: **Plural**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, v. 24. 2017, p. 276-299
- ROSA REA, Carmen. Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara em Bolivia. Cidade do México: **Revista Mexicana de Sociologia**, v. 78, n. 3, 2016, p. 375-407

- ROLNIK, Iara. **Projeto migratório e espaço**: os migrantes bolivianos na Região Metropolitana de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- SANTOS, F.; PARDUE, D. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: fronteiras e pertencimentos. **TRAVESSIA** – Revista do migrante, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SANTOS, Willians de Jesus. **A reinvenção do folclore boliviano em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2015
- SETO, Junko. **Un estudio antropológico de las fiestas aymaras**: con relación al ciclo agrícola, la sociedad comunal y la ecología del altiplano boliviano. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Iberoamerica, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- SILVA, Sidney Antônio da. **Costurando sonhos**. trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997
- _____. **Festejando a virgem mãe-terra numa pátria estrangeira**: devoções marianas num contexto de permanências e mudanças culturais entre os imigrantes bolivianos em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002
- _____. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. In: BAENINGER, Rosana (Ed.) **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, 2012, p. 195-210
- SILVA, Carlos Freire da. **Trabalho informal e redes de subcontratação**: dinâmicas urbanas da indústria de confecções em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008
- SOUCHAUD, Sylvain. A confecção: nicho étnico ou nicho econômico para a imigração latino-americana em São Paulo? In: BAENINGER, Rosana (Ed.) **Imigração boliviana no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, 2012, p. 75-92
- TAPIA, Bismarck Pinto. El amor romántico en las danzas y canciones de la fiesta del Gran Poder. **Revista Ciencia y Cultura**. La Paz, v. 23, n. 43, 2019. pp. 99-118.
- TASSI, Nico. **Cuando el baile mueve montañas**: religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia. La Paz: Fundación PRAIA, 2010
- TORANZO, Carlos. Burguesía chola, una sorpresa de la sociología boliviana. In.: PACHECO, Mario Miranda (ed.) **Bolivia en la hora de su modernización**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- URRY, John. Sociologia móvel. In: LIMA, Jacob Carlos (Ed.). **Outras sociologias do trabalho**: flexibilidades, emoções e mobilidades. São Carlos: EdUFSCar, 2013, p. 43-72

RESUMO

Para além das oficinas de costura e do trabalho informal, já contemplados pela literatura sobre a presença boliviana em São Paulo, este artigo se propõe a observá-la por meio das fraternidades folclóricas, conjuntos de danças cujos contextos de aparição – de grandes festas urbanas a rituais privados – os recolocam na experiência urbana a partir de outra condição: a de *fraternos*. Nessa mudança, se transforma também a forma como eles experimentam a cidade: figuram nesse novo pertencimento espaços e temporalidades que só são consumidos por ocasião das festividades das fraternidades. É uma outra territorialidade marcada não pela rigidez do trabalho nas oficinas ou pelo lazer em “*guetos étnicos*”, como a Praça Kantuta, mas pelo movimento no tempo e no espaço do mapa urbano. Utilizando métodos móveis, acompanhei as fraternidades em seus calendários festivos, observando como dinamizam uma mobilidade na dobradura entre lógicas produtivas (os *fraternos* trabalham para dançar nas fraternidades) e reprodutivas (os espaços de lazer são lugares de práticas festivas). Nesse processo, repetem, na experiência migrante, a experiência histórica das fraternidades bolivianas na Bolívia andina da segunda metade do século XX, quando foram instrumentos reivindicatórios por novos espaços sociais e políticos.

Palavras-chave: Bolívia; São Paulo; Mobilidades; Migrações; Folclore

ABSTRACT

In addition to the sewing workshops and other informal labor, already covered by the literature on the Bolivian presence in São Paulo, this article proposes to observe it through the folkloric “*fraternities*,” dance groups whose contexts - from large urban festivals to private rituals - reposition them in the urban experience in terms of *fraternos*. Subsequently, the way they experience the city is also transformed: spaces and temporalities that are only consumed on the occasion of fraternity festivities figure in this new belonging. It is another territoriality marked not by the rigidity of labor in the workshops or by leisure in “*ethnic ghettos*” such as the Plaza Kantuta, but by the movement in time and space in the urban landscape. Using methods focused on mobilities, I accompanied the fraternities in their festive calendars, observing how they make mobility dynamic in the interstices between productive logics (the *fraternos* work to dance in the fraternities) and reproductive logics (the leisure spaces are places of festive practices). In this process, they repeat, in the migrant experience, the historical experience of the Bolivian fraternities in Andean Bolivia in the second half of the twentieth century, when they were instruments for claiming new social and political spaces.

Keywords: Bolívia; São Paulo; Mobilities; Migrations; Folklore

“Viemos de longe com um som novo para vocês”: a dimensão sônica da mobilidade haitiana no Brasil e os desafios à imaginação política

Daniel Stringini

1 INTRODUÇÃO

A citação presente no título deste artigo foi enunciada por Nahum, presidente da Associação de Haitianos da cidade de Chapecó (SC), em um evento ocorrido alguns dias antes do Natal de 2019, onde, entre outras atividades locais, uma banda de konpa (gênero musical)¹, composta por doze músicos haitianos, realizava uma apresentação na praça central. A fala de Nahum apresentava a banda haitiana *Valide Konpa* para o público presente naquela praça, brasileiros e haitianos. Como músico e etnógrafo em campo, eu havia sido convidado pela banda para participar desse show como segundo tecladista do grupo².

Começo com este trecho da fala de Nahum porque creio que ele seja emblemático para tratarmos de questões que se referem à presença sonora migrante, à produção de territórios sonoros e de estratégias de pertencimento nesta sociedade local (pertencimentos sônicos). Mais amplamente, o recorte desta fala evidencia os modos como etnograficamente experienciei músicas e sons, participando destes recentes fluxos migratórios no Brasil.

Neste artigo, abordo as práticas e os discursos sonoros através dos quais músicos migrantes haitianos têm tensionado determinadas narrativas naturalizadas ou estabelecidas na sociedade brasileira. Tenho sugerido que tais práticas/discursos têm desafiado as dinâmicas de poder nos contextos de multiplicação das fronteiras (MEZZADRA, 2015), e as reflexões aqui tramadas partem de experiências etnográficas nas quais presenciei processos de deslocamento, rupturas ou fricções performatizadas por meio do sonoro. Enfatizarei, portanto, a dimensão sônica como disparadora de tais questionamentos e irei focalizar situações em torno de uma composição/rap que entendo operar como reivindicações políticas de discursos e territórios nesta “cidade migrante”. Nesses sentidos etnomusicológicos, contribuirei a uma produção de conhecimento alinhado com a nova abordagem aos estudos migratórios, proposta por este dossiê (SANTOS; PARDUE, 2023).

Chapecó é a maior cidade do oeste do estado de Santa Catarina, sul do Brasil. O termo “cidade migrante” tem sido utilizado politicamente por coletivos e sujeitos para se referirem a uma Chapecó que, para além de sua formação histórica (de, por exemplo, migrantes alemães, italianos, poloneses e ucranianos) tem visto, nas últimas décadas, a emergência de migrantes haitianos, senegaleses, congoleses e venezuelanos, para mencionar apenas alguns dos grupos mais expressivos. Com cerca de duzentos mil habitantes, é uma cidade de médio porte, com um perfil desenvolvimentista e é reconhecida por ser um polo agroindustrial, um dos fatores responsáveis pela chegada recente de migrantes naquela região. É a cidade do oeste do estado com maior população migrante: o censo de 2022 apontou a presença de cerca de 20 mil migrantes de 52 nacionalidades diferentes, sendo as comunidades haitianas e venezuelanas as mais numerosas.

Minha intenção neste artigo será considerar, em termos sônicos, o impacto dos recentes fluxos migratórios haitianos sobre determinada paisagem sonora (INGOLD, 2008) daquela cidade, buscando, de posições etnomusicológicas³ e etnográficas, algumas mixagens com o que os estudos trazidos aqui têm pautado⁴. Assim, de uma perspectiva da *autonomia das migrações* e da *negricization de las migraciones* investigo como a dimensão sonora tem desafiado as dinâmicas de poder neste contexto migrante. Proponho aproximar performances sonoras a noções como atos de cidadania (ISIN, 2008) ou cidadanias insurgentes, no sentido de questionar como/de quais formas sons podem ser entendidos como participantes de reivindicações e pertencimento.

Sendo um aspecto fundamental de minha tese de doutorado (STRINGINI, 2023), persisto interrogando, aqui, o papel sensível e o caráter agentivo do som neste contexto migratório (KUN, 2016; OCHOA, 2019), posicionando o sonoro no centro dos tensionamentos experimentados em um campo etnográfico⁵. Colocando, portanto, em relevo situações compartilhadas ao longo de minha etnografia, teço um diálogo com perspectivas teóricas que têm pensado os fluxos migratórios como frentes que impactam e impõem desafios às sociedades, contextos e comunidades locais.

Cabe contextualizar que os deslocamentos haitianos ganharam expressividade no Brasil a partir da última década. Para além da “evidência de que a mobilidade é um fenômeno antigo e estrutural no universo haitiano” (BERSANI; JOSEPH, 2017, p. 9), reconhecem-se os movimentos posteriores ao terremoto que atingiu o país em janeiro de 2010 (THOMAZ, 2011) como um novo grande fluxo migratório e que teve o Brasil, sobretudo, como um de seus destinos mais expressivos (JOSEPH, 2015; 2017). Joseph e Neiburg enfatizam:

A mobilidade é constitutiva das paisagens haitianas, no território nacional e na diáspora. Há décadas, boa parte da população circula em escalas local, nacional e transnacional em busca de uma vida melhor, visando contribuir para a manutenção econômica e emocional das pessoas que ficam. (JOSEPH; NEIBURG, 2020, p. 464)

Neiburg (2019) apresenta os cruzamentos entre as histórias do Haiti e do Brasil, tanto mais recentemente (em torno da controversa Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti a partir de 2004, com forte participação do exército brasileiro) quanto pelos passados escravagistas, pela presença de forças coloniais e imperialistas e pelas diferenças “nas formas como lidar com as desigualdades: o Haiti tendo sido o primeiro país a abolir a escravidão em 1804 e o Brasil, o último, em 1888.” (idem, p.7). Sobre o período pós-2010, Neiburg coloca:

Após o terremoto de janeiro de 2010, a relação entre os dois países ganharia ainda nova dimensão: milhares de haitianos começaram a chegar ao Brasil, a América do Sul passou a fazer parte da geografia da diáspora. Os principais pontos de chegada eram Tabatinga, no Amazonas, Corumbá, no Mato Grosso do Sul e Brasileia, no Acre, mas também os aeroportos internacionais do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Brasília. Filas se formavam na Embaixada brasileira em Porto Príncipe. O governo criou um visto “de permanência por razões humanitárias” para cidadãos do país caribenho (Vieira, 2017). O kreyòl começou a ser ouvido em ruas, locais de trabalho (na construção civil, nos serviços), em igrejas, mercados e universidades. (NEIBURG, 2019, p. 11).

A instituição do visto humanitário pelo governo brasileiro em 2012 se deu como efeito do aumento de pedidos de refúgio de nacionais haitianos, substituindo, então, o antigo e defasado Estatuto do Estrangeiro⁶. Esta alteração contribuiu para a continuidade da mobilidade haitiana em direção ao Brasil ainda que, como aponta Kassoum Dieme (2017), há que se considerar a complexidade de fatores envolvidos no processo destes fluxos haitianos que se tornaram expressivos no Brasil, pois não há uma justificativa única para a proporção que tal diáspora ganhou no país: “No que tange à vinda de haitianos para o Brasil a partir de 2010 [...] a dimensão ambiental é destacada, mas sabe-se que a economia e a política são centrais neste processo. (DIEME, 2017, p. 42).⁷

2 SUBJETIVIDADES SÔNICAS MIGRANTES

Em *Multidão e migrações: a autonomia dos migrantes* (2012), Sandro Mezzadra propõe compreender os movimentos migrantes enquanto movimentos políticos e enquanto comunidades políticas. Sua tese da “autonomia das migrações” situa-se como uma “perspectiva de análise das ‘políticas de mobilidade’ – que enfatiza a dimensão subjetiva no interior das lutas e enfrentamentos que constituem materialmente o terreno dessas políticas” (MEZZADRA, 2012, p.73). O contexto italiano do final da década de 1980, assim

como o das décadas seguintes, dado o aumento significativo de migrantes que se deslocavam para aquele país, foram fundamentais para a elaboração da tese de Mezzadra. As alterações no cenário urbano e no mercado de trabalho, com suas novas dinâmicas de flexibilização e precarização tornaram, segundo o autor, o fenômeno das migrações um laboratório para que se interpretassem as novas composições e mobilidades do trabalho (ibid. p.71), e, de modo mais amplo, as relações entre migração e capitalismo e ainda as resistências e lutas que se formam no interior destes fluxos.

Desde os primeiros anos da década de 1990, o movimento migratório na Itália tem dado vida a uma extraordinária mobilização contra o racismo e em favor da “autorização de permanência” (em conexão com os movimentos dos imigrantes indocumentados em muitos outros países europeus); tem também se caracterizado por um protagonismo no conjunto das lutas sociais (a exemplo das lutas por moradia) e sindicais. (MEZZADRA, 2012, p.71)

Mezzadra afirma que é junto com uma série de outros pesquisadores, os quais têm atuações em diferentes lugares (Mezzadra cita, por exemplo, Moulrier Boutang (1998), Papadopoulos, Stephenson e Tsianos (2008)), que a tese da autonomia das migrações passou a ser desenvolvida⁸. No fragmento a seguir, o autor apresenta algumas colocações a respeito de sua tese:

Esta abordagem chama atenção para a irredutibilidade dos movimentos migratórios contemporâneos às “leis” da oferta e procura que supostamente governam a divisão internacional do trabalho e as políticas estatais que visam regular tais movimentos. Também coloca em destaque a excedência das práticas e demandas subjetivas que se manifestam acima e para além das “causas objetivas” que as determinam. Enfatizam ainda – como sustenta Ranabir Samaddar em sua pesquisa seminal sobre migrações transfronteira entre Bangladesh e Bengala – que com muita frequência “a decisão dos imigrantes de escapar das garras das relações sociais e das hierarquias e do poder entrincheirado em seu lugar de origem, em seu país ou cidade...é, na verdade, sua forma de resistir” (SAMADDAR, 1999, p. 150). (MEZZADRA, 2012, p.81).

Um interesse de Mezzadra reside em compreender, a partir desta perspectiva da autonomia das migrações, as subjetividades e os modos pelos quais o controle opera nas migrações. Assim, conceitos como integração (e suas

implicações nas tentativas de delimitar quem está dentro versus quem está fora) e cidadania (e suas implicações em definir quem é cidadão versus quem não é) são explorados: “a abordagem da autonomia das migrações desloca o foco de atenção para a indefinição de qualquer fronteira clara entre dentro e fora que costuma ser logicamente pressuposta pelo conceito de integração” (ibid.,p.82).

É neste deslocar de conceitos os quais estão presentes nos estudos mais clássicos sobre migração – aqui cabe mencionar a crítica a um nacionalismo metodológico (LOBO, 2012; GLICK-SCHILLER, MEINHOF, 2011) – que Mezzadra explora, portanto, um aspecto que reivindico como central para amarrar os fios sônicos-etnográficos-teóricos neste artigo. Tal aspecto a que me refiro está contido em *Desafiando os limites de nossa imaginação política*, última seção de *Multidão e Migrações* (2012). Neste ponto, Mezzadra aborda a definição política da condição migrante e, delineando estes fluxos migratórios enquanto movimentos sociais, lança algumas perguntas: “de que maneira podemos e deveríamos interpretar politicamente as lutas dos migrantes? Em que perspectiva essas lutas se inscrevem, aqui e agora?” (p.94). Na intenção de apontar os limites de nossa imaginação política, Mezzadra desenvolve seu argumento em diálogo com Jacques Rancière e Bonnie Honig. Focalizo as menções a Honig:

Fazendo uma crítica bastante convincente da homologia entre a imagem “xenofílica” do estrangeiro como alguém que tem algo a oferecer, e da imagem “xenofóbica” do estrangeiro interessado em “tomar” algo da sociedade que ele ou ela escolhe para viver, Honig inverte os termos e propõe que pensemos este “tomar” como aquilo mesmo que os imigrantes têm a nos oferecer (HONIG, 2001, p. 99). Em outras palavras, as práticas pelas quais, de acordo com a autora, a cidadania dos migrantes se expressa (mesmo nas condições de exclusão radical da cidadania juridicamente codificada) são vistas como questionadoras das bases estruturantes da própria democracia. (MEZZADRA, 2012, p.95).

Com estes enquadramentos em torno da ideia de que movimentos e ações dos migrantes podem questionar estruturas locais, proponho aproximarmos tais articulações às experiências sonoras neste contexto de mobilidade que foi objeto de minha etnografia. Nessa direção, coloco também algumas perguntas em evidência: como posicionar os modos através dos quais a dimensão sônica está imbricada nestas questões impostas/colocadas em jogo pelos grupos haitianos no Brasil? Ou ainda: de quais formas tal dimensão sônica tem protagonizado estes encontros e tensionamentos entre grupos migrantes e sociedades/indivíduos locais?

Na sequência do seu argumento em torno de uma imaginação política que seria desafiada, e tecendo um diálogo entre autores, Mezzadra diz que “a referência à Rancière é explícita no trabalho de Honig, em sua concepção

de política em que as reivindicações daqueles que não pertencem, “na perspectiva do regime de ‘polícia’, é que vão promover o surgimento de novos direitos, poderes e visões” (HONIG, 2001, p. 101)”⁹. Coloco, com isto, em relevo a expressão “aqueles que não pertencem”: no meu campo de pesquisa, ainda que todos os interlocutores tenham acesso às necessárias documentações para permanência no Brasil, a expressão “aqueles que não pertencem” chama atenção porque pode ser situada como uma categoria que tem sido acionada pela sociedade brasileira/receptora na tentativa de reforçar uma condição na qual aquelas pessoas em mobilidade estariam (de uma perspectiva local) à margem de uma cidadania, sem os direitos de reivindicá-la ou praticá-la. Mezzadra diz que “é difícil resistir à tentação de ler a referência à ‘parte dos que não fazem parte’ pelas lentes das lutas dos *sans-papiers* de 1996” (MEZZADRA, 2013, p.95), e a este respeito diz que “o próprio Rancière autoriza este tipo de leitura ao destacar como os ‘migrantes’ constituem [naquele momento] sujeitos relativamente novos na França” (p.95). Frente a isto, o que cabe sublinhar é que Mezzadra vai delineando a constituição de uma comunidade política no interior destes movimentos migrantes, e nesta elaboração, se torna central o argumento de que deslocamentos migrantes politicamente produzem e friccionam algo: “a imagem da ‘comunidade política’ que se configura aqui é uma imagem que poderíamos dizer que desafia a nossa imaginação política” (idem). Outra vez em diálogo com Rancière, e agora também com Étienne Balibar e Engin Isin, Mezzadra dirá:

A comunidade política, diz Rancière, “é uma comunidade de interrupções, de fraturas, pontuais e locais, pelas quais a lógica igualitária vem separar de si mesma a comunidade policial” (RANCIÈRE, 1998, p. 137). No que tange às migrações, esta é uma perspectiva que casa perfeitamente com o itinerário de pesquisas de Étienne Balibar, desde seu início de envolvimento teórico e político apaixonado com as lutas dos *sans-papiers*, o que o levaria a propor a fascinante figura da “cidadania insurgente” e do migrante como “híbrido” de ator político e atravessador de fronteiras (BALIBAR, 2010). Converge também para as práticas políticas e teóricas que vimos desenvolvendo no âmbito da abordagem da autonomia das migrações, particularmente, vale repetir, no que concerne ao conceito de cidadania. Tentamos de certa maneira distinguir um movimento de cidadania de seu arcabouço jurídico e institucional, enxergando o movimento de lutas dos migrantes na perspectiva das práticas de cidadania que possibilitam, em suas experiências diárias, aquilo que Engin F. Isin (2008) chama de “atos de cidadania”. Esses atos são

descritos como “aqueles que inevitavelmente envolvem um rompimento dos hábitos” (ISIN, 2008, p. 18). A abordagem da autonomia das migrações se interessa particularmente pelos momentos em que os migrantes exercem diretamente seus direitos através de práticas de cidadania (MEZZADRA, 2012, p.96).

Com este quadro de referências e conceituações apresentadas até aqui, proponho uma aproximação ao trabalho do antropólogo haitiano Handerson Joseph (2015; 2017; 2020; 2021) que vem investigando a diáspora haitiana em diferentes contextos. Joseph, ao abordar as migrações haitianas na América Latina, tem apontado uma leitura que contesta estudos feitos sob a ótica de um nacionalismo metodológico e tem proposto um entendimento sobre os recentes fluxos haitianos pelo mundo que pense tais deslocamentos a partir das próprias perspectivas migrantes. Em especial no seu *Negrización de las migraciones* (2021), ao abordar as migrações caribenhas e africanas ocorridas nas últimas décadas nas Américas, Joseph sublinha os efeitos políticos, sociais e culturais nos territórios de destino. A proposta de Joseph reafirma a ênfase nos protagonismos, produções de subjetividades e nos desafios colocados às sociedades locais:

As configurações migratórias negras na América do Sul, Central e do Norte, compostas por haitianos, cubanos, dominicanos, assim como migrantes de vários países africanos (principalmente Senegal, República do Congo, Angola, etc.) mudaram o perfil da migração nessas regiões, forçando Estados-nação como Brasil, Argentina, etc., a reformular suas políticas migratórias discriminatórias de décadas, com ênfase no branqueamento e no controle das fronteiras para conter os migrantes negros considerados indesejáveis. (JOSEPH, 2021, p.81, tradução minha).

Nesta proposta interpretativa, Joseph nos tem suscitado considerar o quanto a dimensão sonoro-musical tem, de alguma forma, estado em sintonia com os movimentos, associativismos e novas produções migrantes haitianas no Brasil. Nessa direção, por produções tenho me referido aos tensionamentos e mudanças provocadas e àquilo que é produzido a partir das presenças e participações migrantes na sociedade local.

A negrización de las migraciones não se refere apenas ao aumento da população negra entre aqueles que migram, nem ao aumento de sua classe social e de seu nível educacional, mas sobretudo à agência e ao agenciamento dos migrantes negros, às redes criadas e às profundas

mudanças trazidas por eles em termos de educação, cultura, religiosidade, língua e política nos países de residência, em função de suas trajetórias constituídas a partir de seus países de origem. Isto rompe com a ideia de que estes migrantes são essencialmente miseráveis econômica, política e intelectualmente, e também coloca a ênfase no potencial de suas trajetórias individuais e coletivas em múltiplas escalas de temporalidade e espacialidade, permitindo uma interpretação matizada da *negrización* da migração (JOSEPH, 2021, p.79, tradução minha).

Diante disso, proponho considerarmos em termos sônicos as questões colocadas por Joseph quanto aos agenciamentos e redes haitianas no Brasil. Refiro-me a consideramos o quanto shows e festas haitianas, projetos musicais de haitianos no Brasil, as colaborações com artistas brasileiros, as instalações de estúdios organizados por músicos haitianos, os coletivos e bandas, canções, letras, *beats*, rimas e videocliques protagonizam certos aspectos das mobilidades haitianas no Brasil. Sugiro, em última análise, considerarmos tais práxis sonoras (ARAUJO, 2013) enquanto cidadanias insurgentes ou atos de cidadania. Ou seja, uma cidadania que é experimentada, também, por meio das práticas sonoro-musicais.

3 PRESENCAS SÔNICAS NA CIDADE

No campo da etnomusicologia, realizei uma etnografia entre músicos haitianos vivendo, sobretudo, no Sul do Brasil. O ponto de partida desta pesquisa se deu em Chapecó, pois eu havia me mudado para aquela cidade para trabalhar como professor de música na Secretaria de Cultura Municipal, chegando do estado vizinho Rio Grande do Sul. Através dos espaços em que atuei neste novo local, passei a conhecer músicos haitianos que estavam estudando música ou circulando por estes mesmos espaços. A partir destes encontros, fui recebendo convites para integrar bandas e a participar de gravações, ensaios, festas e demais atividades, musicais ou não, já que as demandas em campo passaram a se dar também com relação a assuntos como moradia, saúde, vistos, documentações etc.

A seguir, apresento experiências etnográficas sonoras em torno da performance de um rap e busco articulá-las com as questões trazidas na primeira seção deste artigo.

Figura 1 – Videoclipe Meu Desabafo de Malko J.



Fonte: *printscreens* do vídeo clipe “Meu desabafo” de Malko J., disponibilizado no Youtube

Logo que cheguei na cidade de Chapecó, no início de 2017, ouvi falar do trabalho do artista Malko J. Malko é um jovem rapper e DJ natural da capital haitiana Porto Príncipe e que vive no estado de Santa Catarina há cerca de dez anos. Neste momento em que conheci sua música, ele recentemente havia lançado o videoclipe de “Meu Desabafo”¹⁰, cujas gravações haviam sido feitas em diferentes locais públicos da cidade, sendo o mais emblemático deles o estádio de futebol do time local Chapecoense. Naquela altura, se passavam poucos meses do trágico acidente do avião da equipe¹¹. “Força, Chape! Força, Chape!”¹² são as palavras de Malko que abrem o vídeo, com a performance do músico nas imediações do estádio. Naquele momento, a música e seu respectivo videoclipe repercutiam e circulavam pela cidade.

Posteriormente a este meu primeiro contato com o trabalho do músico, através dessa canção que se relaciona afetivamente com a cidade (ao mesmo tempo em que tece fios poéticos que se conectam ao Haiti), conheci outra composição sua, *Terra de Coronéis*¹³, e que será central nesta seção. *Terra de Coronéis* foi criada em parceria com um coletivo de rappers da cidade, o Sociedade Rap de Rua (SRR), e sua letra retoma um determinado histórico da cidade (recontando um assassinato na principal praça, na metade do século XX), ironiza o slogan de cidade agroindustrial e de cidade do trabalho atribuído à Chapecó, e aponta uma face xenófoba e racista local. Dividida em duas partes, a primeira é cantada por Cristian, do grupo Sociedade Rap de Rua, e a segunda por Malko J.:

[Parte 1]

O Brasil é meu lugar mesmo com tudo bagunçado
Aqui já não é mais só futebol, carnaval
Multiterritorial, cultural, racial, multinacional, o animal irracional
Governo sangue suga até corrupção astral
E quem se salva nessa guerra na luta pelo poder
E quem só quer poder trabalhar sem sofrer
E quem veio pra cá atrás de uma vida melhor
E sente a dor desse maldito algoz
Chegar numa entrevista e a humilhação de ser barrado porque quando te ligaram
tu não disse que era afro
É lamentável, o câncer não curou do passado
Olha o estrago que as mentes do passado ainda causam
E trazem a lembrança da barbárie
Os irmãos queimados vivos por um bando de covardes que levam os nomes de
praças e ruas
Difamando o povo e reprimindo a luta
Sentimento verdadeiro é o amor pelo dinheiro
O ódio e a ganância são os pilares do templo
Com milhões de fiéis adorando o demônio e beijando seus pés
SP, SC¹⁴ a história é a mesma
Safado de barriga cheia roubando merenda
Capital da agroindústria, turismo de negócio, colono escravo no “migué” que era
sócio
E patrocinam o time, financiam campanha, trabalhador explorado já não tem
esperança
Inventam a crise mas tudo milionário, pro povo se humilhar, aceitar qualquer
salário
Artimanhas que vão da prefeitura ao senado, montando o verdadeiro crime
organizado
Morador despejado, índios executados, sem terra ocupa onde impera o descaso
Estudante espancado, professor humilhado pelo direito da escola e condição de
trabalho
De que adianta o poder se o espírito é fraco?
De que adianta a luz e os olhos fechados?
Se o povo não lutar vai viver sufocado, na terra dos coronéis que comandam o
estado

[Parte 2]

É um rapaz caribenho, latino americano
Eu sei que os povos sofrem e eram escravizados
Os negros indignados, indígenas, caboclos, muitos foram matados, calados
Haha Vamos seguindo, haitiano ainda é assassinado, discriminado
Não somos coitados porque somos *Toussaint, Dessalines, Pétion*
Somos humilhados porque aqui não tem ninguém que nos represente
Imigração no Brasil a cada dia fere nosso orgulho
Dão vinagre por água ao negro, e empresário paga metade de um salário mínimo
Um sorriso falso é o pagamento do trabalho
Achar serviço é fácil, mas na hora da entrevista por causa da cor da nossa pele
eles matam nosso currículo
Caraca, século 21 ainda tem o preconceito, até na procura do trampo tem um
conceito
A cidade é um campo, quem fica em pé tá no comando
Sou preto, sim! Abordagem fora da lei eu não aceito e nem me calo
E prefiro voltar do que trabalhar pela força na escravidão moderna por mão de obra
I'm to be haitian, valeu!¹⁵

Figura 2 – Vídeo Terra de Coronéis de Malko J. e Sociedade Rap de Rua



Fonte: *printscreen* do vídeo Terra de Coronéis de Malko J. e Sociedade Rap de Rua, disponibilizado no youtube.

Malko J. e o coletivo Sociedade Rap de Rua (SRR) evidenciam, tanto diretamente na música quanto nos seus discursos em torno dela, uma cidade migrante e, nela, as vivências recentes de sujeitos e comunidades migrantes.

Eles apontam uma cidade/região com um histórico de migrações que remontam àquelas ocorridas no final do século XIX por, por exemplo, italianos, alemães, poloneses e ucranianos, período em que nacionais desses lugares se deslocaram, principalmente, para a Região Sul do país. Malko e o SRR apontam uma cidade industrial que oferece empregos precários, apontam o preconceito da cidade e mencionam um assassinato em praça pública pelos “coronéis daquela terra”¹⁶. O episódio em questão envolve o linchamento e tortura de quatro pessoas ocorrido em 1950, caso que, de muitas formas, ainda ronda o cotidiano e imaginário local e foi retratado recentemente no documentário *A primeira pedra* (2018), de Vladimir Seixas, e no livro *O linchamento que muitos querem esquecer* (2013), de Monica Hass.

Malko J., diferente de outros músicos interlocutores de minha etnografia, tem uma circulação mais ampla no circuito de música local, especialmente na cena rapper, participando da organização de batalhas de MC’s e de festas como DJ em boates centrais. Sobre o rap em questão, Malko me diz que, com essa música, passou a sofrer abordagens policiais mais violentas, atribuindo isto ao teor de provocações que a música contém, expõe e sonifica.

[Malko J.] — Pela música eu fui abordado de uma forma dura. Depois disso me escondi por um tempo.

[Daniel] — A música ficou conhecida, né?

[Malko J.] — Sim, o “Terra de coronéis” tá na boca da gurizada, né. A música viralizou no *youtube*, porém a música viralizou no *whatsapp*, eu lembro que todo mundo compartilhava, e tocava todo domingo nos rolês, programas locais, então a música ficou bem famosa em Chapecó.

As perseguições racistas e xenófobas sofridas até aquele momento se tornavam, então, mais carregadas a partir das performances deste rap. Ressoando este aspecto, Cristian (SRR) me diz que passou a ser comum receberem intimações e ameaças da polícia local. Ele diz que este tipo de violência se deu até um determinado ponto em que os próprios atos violentos passaram a ser inibidos ou constrangidos na medida em que esta música tornou mais visível/audível a cena rap e a própria questão migratória. Parece-me interessante que este tipo de violência, de certa forma, arrefeça uma vez que as questões amplificadas pelo rap são postas no debate público.

[Cristian do SRR] — Esse som...quando foi lançado esse som, nossa! aí foi perseguição total. Só que aí eles pararam, né, porque a gente começou a expor e tal, e aí se eles fizessem alguma coisa contra nós, ia cair a casa pra eles também. Então acabaram deixando quieto.

A perseguição que ambos relatam sugiro ser emblemática de um espaço de tensão que a composição cria. As experiências em torno dessa música me

remetiam a um episódio ocorrido alguns anos antes desse lançamento de Malko e SRR, e que se deu em torno do livro de Hass (2013), mencionado anteriormente, o qual aborda esse mesmo histórico violento da cidade. Assim como ouvi, logo que cheguei naquela cidade, a música de Malko ser comentada na cena musical, ouvi também notícias em torno do lançamento desse livro. Ataques eram endereçados à autora por ter recolocado, publicamente, o mesmo linchamento que era mencionado, agora, na música de Malko e do SRR. Tais ataques eram explicados, então, pelo fato de o livro evidenciar uma elite que atravessa passado e presente local. As perseguições acionadas pela performance de *Terra de Coronéis* receberiam, por sua vez, estas mesmas explicações, tal como me dizem Malko e Cristian.

Tenho indicado, aqui, os espaços de tensão que esta música produziu e cabe salientar os múltiplos elementos que ela coloca em jogo: uma história local, migrações contemporâneas e históricas, trabalho, classe e questões étnico-raciais. Neste sentido, seguindo a noção de nexos, tal como elaborado pelo etnomusicólogo ganense Kwabena Nketia, podemos dizer que esse rap está operando como um nexo entre subjetividades coletivas e individuais e entre experiências do passado e do presente. Como proposto por Nketia, nexo indica “um meio de conexão ou simultaneidade entre domínios – que de outra forma seriam distintos institucionalmente (e analiticamente) – trazidos juntos para dentro da estrutura do evento musical”¹⁷ (CHERNOFF, 1989, p.2). Creio que as experiências em torno desta composição recoloquem questões que são, agora, enunciadas também por um artista haitiano. Creio ainda que experiências em torno deste rap complexifiquem a trama étnico-racial, política e econômica que compõe a cidade e insiram novas camadas de entendimento quanto às noções de pertencimento e cidadanias insurgentes articuladas pelo sonoro. Nesse caminho, autores como Andrisani (2015)¹⁸ e McMahon (2017)¹⁹ têm se referido a uma ideia de cidadania sônica.

Ao mesmo tempo em que os discursos musicais e os discursos em torno deste rap apontam para um campo de enfrentamento, tal como venho apresentando, ainda assim apontam, também, para uma expansão das redes de contato e visibilidades da migração na cidade, para a migração haitiana no Brasil, para as práticas de artistas haitianos e para o rap local na cidade de Chapecó. Cristian diz que a parceria entre o SRR e Malko J. abriu a possibilidade de diálogo com a comunidade haitiana na cidade e ainda com um público que, segundo ele, não se relacionava com o rap local antes desta performance.

[Cristian do SRR] — Acredito que essa música foi um marco pra Chapecó, pra firmar mesmo a questão do rap na cidade. Muita gente que não curtia rap gostou dessa música, elogiou, começou a curtir rap a partir desse trabalho, isso que foi bom. Muita gente falava “ah não curtia muito rap e depois que escutei aquela música de vocês comecei a

escutar outras letras"... pessoal vindo pedir referências de outras músicas...porque é difícil, você não tá no meio, ali, não se interessa muito pela cultura, você vai ouvir 2, 3 músicas que não te agradem, enfim, pessoal começou a se interessar mais pela cultura, os eventos foram mais intensivos, as casas de shows se abriram mais para nós, também, então foi bem interessante.

Sua fala chama atenção para a visibilidade que a música rap na cidade passa a ter a partir de "Terra de Coronéis", para uma escuta local direcionada à questão migratória, e para uma música que passa a circular em setores educacionais e políticos na cidade, pois este rap e suas questões foram desdobradas em conversas e encontros em escolas, universidades e, de forma mais ampla, no debate público.

[Cristian do SRR] — A cena aqui de Chapecó aceitou muito bem [esse rap], foi muito bem aceito, teve alguns eventos que a gente fez que, por conta do Malko, a gente conseguiu se aproximar bastante do pessoal do Haiti [...] A gente foi nas escolas, chamaram a gente nas universidades pra falar sobre a música, fizeram trabalho sobre a música, enfim, foi bem interessante, foi bem proveitoso, posteriormente, pelo resultado que deu, como isso se espalhou.

Tomando os territórios desta cidade e o quanto as migrações contemporâneas os tem reconfigurado, faço uma aproximação com o que Hofman e Atanasovski (2017) apresentam sobre contextos de disputas e grupos minoritários. Mencionam o caso de um coral na capital Liubliana, Eslovênia, cuja proposta é ocupar a cidade através de apresentações em espaços públicos. A base do coral são repertórios musicais que se relacionam com determinados códigos militantes, com "canções políticas" e com registros que fizeram parte de diferentes lutas e resistências. Hofman e Srdan dizem que, desse modo, este coral busca "reintroduzir histórias marginalizadas/'escondidas' da cidade (de mulheres, migrantes, refugiados etc.) no seu mapa e revelar paisagens urbanas 'inapropriadas'" (HOFMAN, ATANASOVSKI, 2017, p.95, tradução minha)²⁰. Memórias sonoras são abordadas pelos autores como sendo intervenções naqueles territórios pós-dissolução da Iugoslávia. Referem-se àquelas ações sônicas em torno do coral como modos de participação política no enfrentamento às políticas urbanas de silenciamento.

No caso em torno da música de Malko J. e do coletivo Sociedade Rap de Rua, ao mesmo tempo em que apresentam e reafirmam questões que se referem às migrações do século XXI, sobre ser negro migrante naquela cidade, trazem à tona um panorama profundo daquela cidade. Mais do que recolocar estes episódios históricos em cena (recolocar o "inapropriado", mencionando Hofman e Srdan), as articulações produzidas em torno desse rap atualizam questões

ligadas ao racismo brasileiro e à experiência haitiana e migrante negra no Sul do Brasil, nestas primeiras décadas do século XXI. A música coloca em relevo essa experiência migrante recente e, diante disto, estabelece pontos de contato e pontos de tensionamentos. Por pontos de contato me refiro à rede criada por Malko entre rappers e outros artistas no Brasil. Por pontos de tensionamentos me refiro aos efeitos violentos amplificados pela performance dessa composição. Creio que, de modo amplo, a migração haitiana seja colocada no debate público através da performance do rap de Malko J. e SRR.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do meu envolvimento com este trabalho etnomusicológicos, percebi e escutei, em campo e nas interlocuções, inúmeras situações etnográficas em que as práticas musicais e sonoras deslocavam discursos e imaginários locais. Estas situações etnográficas passavam, por exemplo, pelas escolhas dos repertórios musicais de haitianos que incluíam músicas brasileiras nos seus trabalhos, o que gerava respostas das mais variadas na sociedade local que, ora buscava reforçar um “imaginário sonoro caribenho”, ora desprezava e interditava as conexões musicais que estes artistas migrantes criavam e têm criado nas cidades brasileiras. Estas situações etnográficas passavam, também, por um deslocar dos códigos estabelecidos nas cenas musicais (CAMBRIA, 2017) locais através das fusões e aproximações propostas por eles (entre konpa haitiano e sertanejo universitário, entre funk carioca e vodu, entre reggae costa marfinense e reggae sul brasileiro, entre rap haitiano e pop brasileiro radiofônico), e de um trânsito entre sonoridades e idiomas cantados.

Para este artigo, escolhi focalizar em um rap que é resultante de diálogos entre músicos haitianos e brasileiros na cidade de Chapecó, e cuja música tem suscitado reflexões sobre os impactos na sociedade local na medida em que tem amplificado questões prementes hoje e lançado no debate público discussões em torno das migrações recentes. Em uma cidade como Chapecó, majoritariamente branca, o fato de músicos brancos transitarem em estúdios, ensaios, shows e festas, pelos bairros periféricos e centrais, em trabalhos com músicos haitianos, já provoca alguma impressão local (como pesquisador e músico branco que tem trabalhado e tocado com músicos haitianos, tenho experienciado isto), e com isto, sugiro que a reverberação em torno deste rap aqui abordado exceda esse lugar e provoque outros questionamentos. Em diálogo com esta experiência performática e situando o quanto as recentes movimentações sônicas haitianas têm desafiado nossa imaginação política, propus uma aproximação a autores que têm abordado os protagonismos migrantes, as estratégias, lutas e reconfigurações de territórios. Um dos interesses deste artigo incide sobre certos ambientes sônicos que se modificam. E por ambientes sônicos me refiro, especificamente aqui, a uma cena rap local que se altera e experimenta novas temáticas, rimas, sons, parcerias e articulações.

Como fechamento, creio que a noção de práxis sonora, tal como desenvolvida por Samuel Araujo (2013), seja fundamental para que os discursos sonoros e os discursos em torno do sonoro sejam tomados como um todo complexo. Araujo dirá que práxis sonora se caracteriza pela

articulação entre discursos, ações e políticas concernentes ao sonoro, como esta se apresenta, muitas vezes de modo sutil ou imperceptível, no cotidiano de indivíduos [...] grupos [...] empresas e instituições [...] tomando como pano de fundo a política e as lutas pela cidadania plena e pelo poder no Brasil hoje. (ARAUJO, 2013, p.8)

Nesta citação, é particularmente interessante quando Araujo menciona a luta por cidadania que subjaz a tais discursos e ações sonoras. Tal aspecto se sobrepõe à minha intenção de situar as mobilizações migrantes em torno do sonoro enquanto presenças e reivindicações territoriais, políticas, de escutas e visibilidades. O sonoro, sendo assim, um lugar de prática e negociação de novos pertencimentos e um lugar possível para que cidadanias insurgentes sejam reivindicadas ou experimentadas.

NOTAS

¹ “O estilo musical haitiano denominado *konpa* ou *compas*, possui os seus mais influentes grupos que dominam o cenário musical (trans)nacional haitiano sediados em Miami (Zenglen, T-Vice, Nu Look, Klass, Disip, Armonik) e em Nova York (Carimi, System Band, Phantom), apelidados de *konpa diaspora*. Esses grupos circulam nos territórios da *diaspora* haitiana nos diferentes países e no Haiti. (JOSEPH, 2015, p. 63).

² Este artigo é parte de minha tese de doutorado em etnomusicologia intitulada “Deixar o som andar”: as mobilidades haitianas no Brasil a partir das performances sônicas e escutas (STRINGINI, 2023), realizada no Programa de Pós-Graduação em Música da UNIRIO com a orientação de Vincenzo Cambria.

³ Etnomusicologia é o campo interdisciplinar que se propõe a pensar a música e o som como algo inseparável de dimensões étnico-raciais, sociais, econômicas, políticas e outras.

⁴ O uso do termo mixagens é inspirado na publicação *Mixagens em campo: etnomusicologia, performance e diversidade musical* (2013), organizado por Maria Elizabeth Lucas.

⁵ A etnomusicologia tem produzido, nas últimas décadas, trabalhos referenciais sobre migração e música, tais como Baily (2005), Hemetek (2005), Sardo (2010), Ramnarine (2007) e Shelemay (1998).

⁶ “O episódio da migração haitiana para o Brasil é parte de um processo bem mais amplo da inserção do país no sistema migratório mundial. A sua relevância estaria ligada não tanto ao número de imigrantes, mas, possivelmente, à forma com que o fluxo migratório teria ocorrido e aos desafios que foram colocados à sociedade brasileira. Por outro lado, a chegada dos haitianos e também de imigrantes de outras nacionalidades mostrou que os mecanismos legais que

dispõem o país não estão adaptados à nova realidade de um mundo no qual as pessoas transitam por diversas razões, sendo a mais importante a migração laboral.” (FERNANDES; FARIA, 2017).

⁷ A entrada de haitianos em território brasileiro expôs as contradições das leis migratórias então vigentes no país, as quais, de certo modo, colaboraram para que esse processo se desse de modo a colocar as pessoas migrantes em situação de subemprego. Para terem um visto de entrada, era preciso terem um reconhecimento de refugiado (o que a maioria não conseguia) ou um contrato de trabalho. Desse modo, a chegada ao Brasil se dava, por vezes, de maneira ilegal e demorada ou a partir de um contrato de trabalho que era fornecido, no caso de Chapecó, pelas indústrias da carne instaladas naquela cidade.

⁸ Uma das primeiras versões foi experimentada em Mezzadra (2004) *Capitalismo, migrazioni, lotte sociali: Appunti per una teoria dell'autonomia delle migrazioni*. In: *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. Roma, Derive Approdi.

⁹ Aqui a noção de “pólicia” se conecta, segundo Mezzadra, ao modo como Rancière se aproxima dos trabalhos de Michel Foucault.

¹⁰ Link do vídeo clipe “Meu desabafo” de Malko J. <https://www.youtube.com/watch?v=Cnv-lrMHxt8>

¹¹ Em 28 de novembro de 2016, o avião que levava a equipe de futebol Chapecoense caiu próximo à cidade de Medellín, Colômbia.

¹² “Chape” é o modo como o time Chapecoense é chamado.

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=75nm2AiOOCw>

¹⁴ Respectivamente, as siglas dos estados de São Paulo e Santa Catarina

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=75nm2AiOOCw>

¹⁶ No vídeo Terra de Coronéis, enquanto a letra da música é mostrada em sincronia com o som, há, ao fundo, a imagem dos dois artistas olhando para uma conhecida estátua de Chapecó, o monumento “O Desbravador”, que simboliza, no histórico local, os processos de espoliação na região. O monumento, que no vídeo aparece coberto de sangue, fica localizado ao lado da igreja da praça central, território que aparece na abertura deste artigo. No vídeo, Malko está cobrindo o rosto com um lenço estampado com a bandeira do Haiti.

¹⁷ Esta tradução, não publicada, foi feita em 2011 pelo Grupo de Estudos Musicais (GEM) ligado ao Programa de Pós-Graduação em Música da UFRGS. Foi traduzida coletivamente por Paulo Muller, Ivan Paolo, Marília Stein, Luciana Prass, Paulo Murilo, Mario Maia, Leonardo Cardoso e Maria Elizabeth Lucas.

¹⁸ “I refer to these everyday moments using the term *sonic citizenship*, which I define as the communal production of acoustic spaces by those without sustained access to political power.” (ANDRISANI, 2015, p. 5).

¹⁹ “In this essay, I explore how citizenship – as a co-constitutive act of performance – can be (re)sounded and unstuck in performance, specifically within plays and theater spaces where audiences have the potential to take up the themes of the play.” (MCMANON, 2017, p. 204).

²⁰ “Their mass singing aims to reintroduce “hidden”/marginalized city histories (of women, migrants, refugees, etc.) on the city map and reveal “inappropriate” city soundscapes.” (HOFMAN, ATANASOVSKI, 2017, p. 95).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

- ANDRISANI, Vincent. "The Sweet Sounds of Havana: Space, Listening, and the Making of Sonic Citizenship." **Sounding Out!**: The Sound Studies Blog. 17 Sept. 2015.
- ARAUJO, Samuel. Entre muros, grades e blindados; trabalho acústico e práxis sonora na sociedade pós-industrial. **El oído pensante** 1 (1), 2013.
- BAILY, John. So Near, So Far: Kabul's Music in Exile. **Ethnomusicology Forum**, vol.14, nº 2, 2005, pp.213-33.
- BERSANI, Ana Elisa; JOSEPH, Handerson (org.). Dinâmicas migratórias haitianas no Brasil: desafios e contribuições. **Temáticas: Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais**. IFCH/UNICAMP, n.49/50, 2017, pp.9-16.
- CAMBRIA, Vincenzo. Cenas musicais: reflexões a partir da etnomusicologia. **Revista Música e Cultura**, v.10, n.1, 2017.
- CHERNOFF, J. M. The relevance of ethnomusicology to anthropology: strategies of inquiry and interpretation. Em: DjeDje, Jacqueline (ed.) **African musicology: current trends**. Los Angeles, Univ. of California Press, v.1, 1989, p.59-92.
- DIEME, Kassoum. O Haiti e suas migrações. BERSANI, Ana Elisa; JOSEPH, Handerson (org.). Dinâmicas migratórias haitianas no Brasil: desafios e contribuições. **Temáticas: Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais**. IFCH/UNICAMP, n.49/50, 2017, pp.17-48.
- FERNANDES, Duval; FARIA, Andressa Virginia de. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Belo Horizonte, v.34, n.1, jan./abr. 2017, p.145-161.
- GLICK-SCHILLER, Nina; MEINHOF, Ulrike Hanna. Singing a new song? Transnational migration, methodological nationalism and cosmopolitan perspectives. **Music and Arts in Action**, v.3, n.3, 2011, p.21-39.
- HASS, Monica. **O linchamento que muitos querem esquecer**: Chapecó, 1950-1956. Argos Editora, Chapecó, SC. 2013.
- HEMETEK, Ursula. Mundos musicais inesperados de Viena: imigração e música. Em: CÔRTE REAL, Maria de São José (org.), **Revista Migrações – Número Temático Música e Migração**, n.7, Lisboa: ACIDI, out.2010, pp.119-146.
- HOFMAN, Ana; SRDAN, Atanasovski. Sonic memory interventions against politics of urban silencing. **МУЗИКОЛОГИЈА / Musicology**. v.22, 2017.
- HONIG, B. (2001) **Democracy and the Foreigner**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- INGOLD, Tim. Against Soundscape. In: CARLYLE, Angus (ed.), **Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice**. Paris: Double Entendre, p.10-13, 2008.
- ISIN, E.F. (2008) 'Theorizing Acts of Citizenship' In: Isin, E.F. Nielsen, G.M. (eds.) **Acts of Citizenship**. Londres: Zed Books, p. 15-43.

- JOSEPH, Handerson. La negrización de las migraciones. In: Miranda, Bruno; Diaz, Mariela; Alfaro, Yolanda; Joseph, Handerson. (Trans) **Fronteriza: mobilidades y diásporas negras en las Americas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, set.2021, pp.76-86.
- JOSEPH, Handerson. Diáspora: Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun. 2015, disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/i/2015.v21n43/>>. Acesso em 15 de mar. de 2021.
- JOSEPH, Handerson. Diáspora. NEIBURG, Federico (Org). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2017, pp.190-215.
- JOSEPH, Handerson; NEIBURG, Federico. A (i)mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.26, n.58, set./dez. 2020, p.463-479.
- KUN, Josh. The aesthetics of allá: listening like a sonidero. In: RADANO, Ronald; OLANIYAN, Tejumola (org.). **Audible Empire: music, global politics, critique**. Duke University Press, Durham, London, 2016, p.95-116.
- LOBO, A.S. Fluxos, desafios ao fazer antropológico? In: Lobo, A.S. (org.). **Entre fluxos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012, p.9-29.
- LUCAS, Maria Elizabeth (Org.). **Mixagens em campo: etnomusicologia, performance e diversidade musical**. Porto Alegre: Marcavizual, 2013.
- MCMAHON, Marci R. Sonic cultural citizenship through performance: CASA 0101's production of Josefina López's Detained in the Desert, **Text and Performance Quarterly**, 37:3-4, 2017, 203-219
- MEZZADRA, Sandro. Capitalismo, migrazioni, lotte sociali. Appunti per una teoria dell'autonomia delle migrazioni. In: **I confini della libertà**. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee. Roma, Derive Approdi, 2004.
- MEZZADRA, Sandro. Multidão e migrações: a autonomia dos migrantes. **Revista Eco-Pos**, 15(2), 70–107, 2013, acessado em: 20 de junho de 2022, disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v15i2.900>
- MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade. **REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, Ano XXIII, n. 44, Dossiê Migrações e Fronteiras, jan./jun. 2015, p. 11-30.
- MOULIER BOUTANG, Yann. **De l'esclavage au salariat**. Économie historique du salariat bridé. Paris: PUF, 1998.
- NEIBURG, Federico (Org). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2019.
- NKETIA, J. H. Kwabena. Problem of Meaning in African Music," **Ethnomusicology** 6(1):1-7. 1962.
- OCHOA, Ana Maria. Afterword: sonic cartographies. In: STEINGO, Gavin; SYKES, Jim (orgs). **Remapping sound studies**. Duke University Press, Durham, London, 2019.

- PAPADOPOULOS, D.; STEPHENSON, N.; TSIANOS, V. **Escape Routes**. Control and Subversion in the 21st Century. Londres–Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2008.
- RAMNARINE, Tina K. Musical Performance in the Diaspora: Introduction. **Ethnomusicology Forum**, v. 16, n. 1, p. 1-17, Jun. 2007.
- SANTOS, Fábio.; PARDUE, Derek. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos. **TRAVESSIA – Revista do migrante**, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SARDO, Susana. Proud to be a Goan: memórias coloniais, identidades pós-coloniais e música. Em: CÔRTE REAL, Maria de São José (org.), **Revista Migrações – Número Temático Música e Migração**, n.7, Lisboa: ACIDI, out.2010, pp.55-73
- SHELEMAY, Kay Kaufman. **Let jasmine rain down: Song and remembrance among Syrian Jews**. Chicago, IL, and London: University of Chicago Press, 1998.
- STRINGINI, Daniel. **“Deixar o som andar”**: as mobilidades haitianas no Brasil a partir das performances sônicas e escutas. 2023. 214 p. Tese (Doutorado em Etnomusicologia). Programa de Pós-Graduação em Música, Centro de Artes e Letras, UNIRIO, Rio de Janeiro.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. **Cadernos de campo**, São Paulo, n.20, p. 273-284, 2011.

RESUMO

Neste artigo, abordo os discursos sonoros através dos quais músicos haitianos têm tensionado determinadas narrativas estabelecidas na sociedade brasileira. Em diálogo com experiências performáticas, e assinalando o quanto as recentes movimentações sônicas haitianas têm desafiado nossa imaginação política, situo o sonoro enquanto um lugar de prática e negociação de novos pertencimentos e um lugar possível para que cidadanias insurgentes sejam experimentadas ou reivindicadas.

Palavras-chave: Etnomusicologia; Etnografia da música; Práticas sônicas; Músicos haitianos; Mobilidades contemporâneas.

ABSTRACT

In this article I discuss the sonic discourses through which Haitian musicians have interrogated certain established narratives in Brazilian society. In dialogue with performative experiences, and through pointing out how recent Haitian sonic movements have challenged the political imagination, I situate the sonic as a place of practice and negotiation of new forms of belonging and a possible place to claim insurgent citizenship.

Keywords: Ethnomusicology; Ethnography of music; Sonic practices; Haitian musicians; Contemporary mobilities

“Die schwarze Venus aus Rio de Janeiro”: notes on race, nationality, class, gender, and sexuality in an artistic career between Brazil and Germany*

*Rubens Mascarenhas Neto***

1 INTRODUCTION

Then came Mylena, from Brazil [...] who has body measurements worthy of being contemplated and a story worthy of being listened. She came to Germany many years ago when she caused a scandal at home: when she was young, she had been elected Miss Rio de Janeiro. (LÜCKMEIER, 24th of Mar. 1980)¹

“Body measurements worthy of being contemplated” and “a story worthy of being listened to” are two expressions that caught my attention as I browsed into a box of newspaper clippings at the archive of the Schwules Museum Berlin in the Summer of 2019. They are part of a small note about the tour stop of a West-Berliner cabaret in Frankfurt am Main in 1980. The journalist mentions two of the cabaret’s many specialties: dance and striptease. Mylena, who was working with the cast in West Berlin at that time, reinforced the group touring in Frankfurt. Her bodily and biographic attributes certainly amazed the journalist and the audience. After all, she came from a faraway land, Brazil, to Germany many years ago. That same country where she caused a “scandal” by being elected Miss Rio de Janeiro. It is unclear in the excerpt that I use as an epigraph, but what was considered a “scandal” was the fact that Mylena was not cisgender.² Like the journalist and the public, I became interested in her art and life. More than just “worthy of being listened to”, her story, like the stories of many transgender people who lived through Brazil’s dictatorial regime and across borders, must be excavated: such

* This discussion is part of an ongoing PhD research concerned with the trajectories of Brazilian travesti, *transformista* and drag queen artists in Germany from 1960s to present times. The research is currently funded by the DAAD and was previously supported by NaFÖG Elsa-Neumann.

** PhD. Candidate in Social and Cultural Anthropology at Freie Universität Berlin.

an endeavour is in line with this dossier's exercise in re-thinking migration studies by reconsidering the multiple belongings people establish, uphold, and are occasionally denied across borders (SANTOS; PARDUE, 2023).

This article centres on the artistic trajectory and the biographic fragments of Mylena³ de Souza (1945 – c. 1990), a Brazilian black transgender performer who started her career in the night entertainment scene of the mid-1960s Rio de Janeiro. Facing the intensification of the dictatorial repression and searching for new professional prospects, she emigrated to West Berlin in the early 1970s, where she lived and worked until passing away in the late 1980s.

This text is the first effort to analyse a group of documentary sources from Brazil and Germany, in which journalists aroused curiosity, amazement, and desire about Mylena's life as a transgender person, her body and her work as an entertainer. Thus, based on discussions about processes of *belonging* (YUVAL-DAVIS, 2006) and *sexoticization* (SCHAPER et al., 2020), I address regimes of difference and inequality and possibilities of agency (BRAH, 2006), analysing how social markers of difference intersect in the professional itineraries and lives of transgender artists.

The documentary sources concerning Mylena's career evidence interdependencies between *axes of differentiation* of gender, sexuality, race, and nationality: such an intersectional approach allows for a better understanding of the ways in which her body – both in terms of ascriptions and agentic performance – played a role in her professional and personal life (CRENSHAW, 1989; BRAH, 1996; MCCLINTOCK, 2012). Several texts have described her on-stage presence, body, and complexion in a profusion of expressions like “mulata” [mulatto], “boneca” [doll], “escurinha” [darky], “que de homem só tem o nome de batismo” [whose only male thing is the christening name], “cor de chocolate” [chocolate-coloured], “boneca cor de jambo” [jambo-coloured doll], and “schwarze Venus aus Rio de Janeiro” [Black Venus from Rio de Janeiro], coined during her period in Germany. Following ethnographic approaches to *belonging* (SANTOS 2018; SCHÜTZE, 2017; SCHÜTZE; HAB, 2021), I argue that such terms, present in newspapers and advertisements, indicate processes of *belonging* she experienced in her life and artistic career (YUVAL-DAVIS, 2006). In this regard, I take *belonging* as a conceptual tool to reflect upon the forms through which Mylena may have navigated contexts of repression and exoticisation in her career. For Yuval-Davis (2006),

belonging can be an act of self-identification or identification by others, in a stable, contested, or transient way. Even in its most stable ‘primordial’ forms, however, belonging is always a dynamic process, not a reified fixity, which is only a naturalised construction of a particular hegemonic form of power relations (p. 199).

Yuval-Davis's analytical framework for research about belonging proposes a differentiation between three interrelated analytical levels. The first, *social location*, concerns the positionality of categories of differentiation in a particular grid of power relations, which are not constructed upon a single power axis of differentiation (p. 199). *Social locations* are also situational and depend on the historical and political context to be analysed (p. 201). The second level of analysis, on *identifications and emotional attachments*, takes identities as narratives that individuals create about themselves or that are forced upon them, that relate to others' perceptions about belonging to a grouping or collectivity (pp. 202-203). The last level of analysis, *ethical and political values*, distinguishes between those who can and those who cannot belong to a specific collective (pp. 203-204).

From this analytical perspective, I suggest that the aforementioned expressions placed her in a *social location* of exotic and erotic other. As the newspapers and advertisements demonstrate, Mylena's public image conjoined processes of exotic and erotic *identifications* that gave her singularity. As I will present further, such identifications also marginalised her, contrasting the *ethical and political values* of the contexts she lived. Furthermore, this conjunction of eroticism and exoticism resonates with what Schaper et al. (2020) conceptualised as *sexotic*:

With the term 'sexotic', we point to the intersection between processes of sexualisation and exoticisation. We thus foreground processes of exoticisation that build on alleged differences in the sexual drive, attitudes towards sexuality and sexual behavior, which construct them as the origin and determinant of the exotic quality. At the same time, we place special emphasis on processes of sexualisation that constructs the 'exotic' as sexually attractive, desirable and stimulating. This dimension of sexotization entails, for example, the sexual fetishization of a certain skin color or images of the beach as a space that facilitates passionate sex. The term *sexotic* thus serves to expose the sexual quality commonly associated with the exotic and the exotic quality associated with sex. (p. 115).

As the sources consulted demonstrate, Mylena was perceived and produced as someone whose image crossed gender identity, complexion, origin, and artistic performance, thus embodying the *sexotic*, both on and off-stage, in Brazil and West Germany. As Schaper et al. (2020) demonstrate: "The media does not only represent knowledge and power relations, but it also produces and reproduces, stabilizes and destabilizes both. The media is thus crucial in all practices of sexotization and its communication (p. 119)." Based on what Schaper et al. propose, I regard the documentary sources as producing and reproducing norms about gender, sexuality, race and nationality. Moreover, they also fostered desire and abjection towards her (JESUS, 2015).

The data consulted for this article was extracted from media clippings, advertisements, and other documentary sources from Brazil and Germany.⁴ I conducted documentary research between 2019 and 2022 at the Schwules Museum Archive in Berlin, the Brazilian Digital Newspaper Collection⁵ and the Facebook page Cabaret Chez Nous Berlin.⁶ I want to stress that the search for more information about Mylena's career in Brazil would not be possible without the help of Suzy Parker, Yeda Brown, Aloma Divina and Paulo Vitor Guedes de Souza.⁷ Additionally, I have resorted to information from three interviews conducted between February and April 2021 with artists that met Mylena or worked in places she previously worked.⁸ Several pieces of information are still missing, making this text an incomplete mosaic of fragments about her life and career. I have not found a specific mention of her date of birth, only about the year she was born. I have not found a register of the date she passed away nor her burial place, even though the interlocutors consulted have been unanimous about the cause.⁹ Another noteworthy aspect of the sources concerns the lack of Mylena's opinion about the facts of her own life. There is only one document in which a journalist quoted her indirectly, limited to a single sentence. Apart from something she said to one of the interlocutors, my only possibility of hearing her voice was, literally, through listening to a song she recorded for a disc in 1979.

This article is organised into five sections. The first will briefly contextualise travesti performances in Brazil during the 1950s and 1960s and present Mylena's first steps in the entertainment sector in Rio de Janeiro. The second part will discuss the centrality of Mylena's body. The third will discuss the violence she experienced in Brazil and how she escaped the dictatorial regime. The fourth will present her artistic career in West Germany, where she passed away in the second half of the 1980s. Finally, in the conclusion, I will analyse her trajectory and discuss her forms of belonging.

2 THE BIRTH OF VENUS

Pioneering and challenging *travesti* performances in revue theatre¹⁰ resulted, right in the 1950s, in a successful theatrical and commercial phenomenon, establishing new standards of luxury in Brazilian performing arts. In the Brazilian context of the 1950s and 1960s, the umbrella category *travesti* mixed gender identities observed since the XVI century, sexual orientation, and artistic performances of "female impersonation" or *transformismo* (KULLICK, 1998; GREEN, 2000; LAGATA/BALZER, 2004, 2005; BENEDETTI, 2005; LEITE JR., 2008; SIMPSON, 2013; GUIMARÃES, 2013; LION, 2015; SOLIVA, 2016; TREVISAN, 2018; JESUS, 2019; VARTABEDIAN, 2018; SOUZA, 2022).

One example of such success was Ivaná/Yvanna (1933-1991), the French-Portuguese *transformista* of Walter Pinto's flamboyant revues, who brought another pinch of glamour to the Brazilian revue scene (NUNES, 2015; LION, 2015, 2020). Due to intense censorship by the regime and the expansion of television,

revue theatre declined in the late 1960s (VENEZIANO, 2010a). The genre survived through the 1960s, 1970s, and 1980s by embracing the format of the so-called “shows de travesti” [travesti-shows], in which many transgender and gender-non-conforming people performed sketches, singing and dancing acts.

A pioneer generation¹¹ of transgender artists emerged in this milieu during the first years of the Brazilian Cis-hetero-military Dictatorship¹² (1964-1985) and succeeded in establishing themselves in Brazil’s entertainment scene. Despite state and societal repression, violence and economic turmoil, this generation displayed new possibilities of existing otherwise (GREEN, 2000; COLAÇO, 2012; SOLIVA, 2016; VERAS, 2017; VARTABEDIAN, 2018; LOPES, 2018, DUARTE & LOPES, 2021; SOUZA, 2022; VIEIRA, 2023).

Mylena de Souza was born in Rio de Janeiro in 1945. According to Emerald, a septuagenarian Black transgender woman who worked with her in Rio in the 1960s, Mylena was abandoned by her mother in the streets of Estácio, a crowded neighbourhood in downtown Rio known for prostitution, where she grew up raised by sex workers. With help from a friend named Soares, Mylena started to perform in the city. Although I have no information on why Mylena’s mother abandoned her in downtown Rio, the fact that she grew up in the streets shows the gruesome reality of historical exclusion imposed upon transgender people in Brazil. Mylena, like many gender-non-conforming people abandoned at a young age, had little access to formal education and employment.

I have not found information on when she started performing or began her gender affirmation. However, between 1965 and 1966, she participated in the Miss Rio de Janeiro beauty pageant. Two German newspapers mentioned, years later, that she won. Nevertheless, her apparent victory was followed by a scandal after the judges “discovered” the winner was a transgender woman. Emerald recalls that her participation in the contest was a marketing strategy from the organisers to draw the public’s attention.

Despite the rampant transphobia, Mylena’s “scandalous” participation in the pageant may have increased her visibility in the artistic scene. Such success secured her a place in the cast of “Alô Bonecas” at the nightclub Stop in Rio de Janeiro in 1966, as one of the first sources I encountered about her suggests. After some cast members left the show, a note in O Jornal introduced her to the public. The journalist described Mylena as “a cunning mulata [mulatto] ‘boneca’ [doll], who sings and dances like no one else, possessing an authentic female bust”. A photo of Mylena wearing a white evening gown illustrated the note with the caption: “MILENE is the ‘travesti’ that has everything to become one of Stop’s main attractions. [She] is saving money to undertake the delicate procedure” (NEIMA, 25th of Sep. 1966).

Such a description of Mylena as a “cunning mulata doll” at the beginning of her career intertwines two specific *social locations* that would mark her artistic trajectory: the *mulata* and the *boneca*. *Mulata* locates her in the place of a sexualised feminine dark-skinned exoticized body, the symbol of samba and

object of lustful male desires, whereas *boneca* (doll), used as a synonym for *travesti*, highlights the supposed “artificiality” of her body in contrast with what understood as “real” women’s body (read cisgender body). Moreover, as this source described, since Mylena already “possessed” a pair of “authentic” “female” breasts, the “logical” step in the reporter’s mind was undertaking the “delicate procedure” (read gender affirmation surgery). It is noticeable that her *corpo-maravilha* (*marvel-body*) (LEITE JR., 2012), a body transformed by hormonal technologies, was taken as a matter of public interest, echoing the media harassment about the new medical technologies, strongly boasted in Brazil since the 1960s.¹³ Nevertheless, more than just the harassment, Mylena, like other people, became a public face for this phenomenon.

At that time in Brazil, what is today known as hormone replacement therapy (HRT) was experimental and its access was limited (VERAS, 2017). Transgender women had to resort to anti-conceptive drugs for their widespread availability and low cost, often without medical support. A story published on May 1967 on *A Luta Democrática* alarmed the readers that “the feminine hormone is causing great danger to homosexuals”, and its use even claimed one artist’s life. This story alerted that “in Rio and São Paulo there is a large number of homosexuals who, to beautify their bosoms, take hormones, often without medical supervision”. As an example of the “risks”, the story mentions three artists who used hormones to change their bodies. The first artist, Carmem Jones, besides “taking large amounts of hormones to have breasts”, was addicted to methamphetamine and “other drugs” and passed away in Uruguay. Despite having medical assistance, the second artist, Teatro Rival’s Jacqueline Dubois, decided to increase the hormone doses to augment her breasts more rapidly; this resulted in long-lasting health issues and ultimately led her to reduce the dosage. Her example is followed by a more successful one, Mylena’s (HORMÔNIO..., 30th of May 1967):

Milene is another travesti that exhibits himself [sic] at that same theatre, where, making use of the gorgeous bust, performs a striptease, by the way, one of a kind in Brazil. Milene informed our reporters that [she] has good health and despite taking hormones, [she] does it with medical assistance and “feels very woman”. Milene, although hired by the businessman Gomes Leal for that kind of show, also presents at Holiday nightclub and is being considered for travelling to exhibit herself abroad.¹⁴

Despite the sensationalistic tone, the journalist portrays Mylena’s example as somewhat successful. Thanks to the usage of hormones and medical assistance, she could perform a second-to-none striptease thanks to her “gorgeous bust”. Furthermore, she was under contract with a famous Theatre,

and other entrepreneurs were considering hiring her for a tour abroad. However, if the journalists acknowledged her artistic capability and body attributes, they mistrusted her affirmation of feminine identity.

Mylena, as the sources mentioned above suggest, destabilised the societal understanding of the cisgender female body. The conjunction of the exoticism and eroticism of the *mulatas* and the eroticism and exoticism of a transformed body granted her uniqueness. Her gender identity affirmation was in confrontation with the Brazilian sexual and gender norms strongly enforced by the dictatorial regime, especially considering “dangerous” new medical technologies. For the authoritarian Brazilian State, preserving the nation’s “moral values” was a cornerstone in the fight against communism (AFONSO ROCHA; MITIDIERI, 2019; AFONSO ROCHA, 2021). Therefore, in the eyes of the dictatorial regime, gender, and sexual dissidents, regardless of their political activity, personified an internal enemy that should be put under surveillance, scrutinized, censored, repressed, jailed, and exterminated.

3 THE “EGYPTIAN SITUATION”

Mylena was quite active in 1967 when she starred in several shows in Rio: “Bonecas em mini-saias” at Teatro Carlos Gomes, “Vem quente que eu estou fervendo” at Teatro Rival, “Coquetel de bonecas número um” and, at the request of her many admirers, “A Dança dos Sete Venus em Travesti” at the nightclub Drink (OLIVEIRA, 8th of Oct. 1967a). The sources have thoroughly reported her dancing, singing, and striptease abilities, highlighting, as usual, her physical attributes. During Teatro Rival’s show in September, O Jornal reported a situation termed “Egyptian”, in which a spectator was feeling deceived once he refused to believe that Mylena was not cisgender (NEIMA, 3rd of Sep. 1967).

An Egyptian situation occurred the other night at Teatro Rival, which, for more than four months, has been presenting the travesti “show” “Vem Quente que Estou Fervendo.” During the session, there is a “striptease” act in which a travesti makes the classic performance and appears with bare breasts, which are, by the way, pretty much developed. A spectator, who had not believed in the miracle, thought that he was being deceived, swearing that the travesti was really a woman disguised as man to impress. The incredulous man started to shout: “I want to see closely. I am like Saint Thomas”. After the show, he made sure he wanted to go to the travesti’s dressing room (apparently, the name of the travesti is Milene). He went there, shouting that he was Saint Thomas and saw... Milene is really a boy [sic] or hermaphrodite, I do not know. The Saint Thomas of Rival left the place very embarrassed after the fuss.¹⁵

Mylena's seductive and transformed body was defying the spectators' "certainties" regarding gender and sexuality, not only for its ambiguity but also for the fascination it caused. As the journalist narrates, the customer, nicknamed "Saint Thomas", felt deceived because her "pretty much developed" breasts resembled those of a cisgender woman. Like the catholic saint, the customer believed he had to see to believe and broke into the dressing room to "confirm" that Mylena was "a boy" [sic] or a "hermaphrodite" [sic]. The arousal of a heterosexual male desire towards Mylena's body was a matter of both conflict and humour in the newspapers.

Mylena's "chocolate-coloured" "sculptural" body and on-stage presence allured some "respectable couples" of Rio's high society, especially the husbands, to her show at the nightclub Drink (MENEZES, 10th of Sep. 1967). That same year, Mylena signed a contract with the London-based Brazilian entrepreneur Eduardo Casalli. Emerald commented that Casalli was impressed by Mylena's talent and promptly invited her for a tour in London and other European capitals. A Luta Democrática provided some details of the transaction (MACHADO, 30th of Sep. 1967a)

Great luck came to the "travesti" Milène, currently an attraction in the revue "Vem Quente que eu Estou Fervendo". The businessman and industrialist Eduardo Casalli have decided to sponsor Milène's tour in Europe, starting the preparation of work contracts in London's clubs and cabarets. Casalli already invested six million [Cruzeiros] in wardrobe and wigs and is bound to spend another fortune with Dr Ivo Pitanguí in charge of making two minor "repairs" in the travesti. [...] Regarding the contract with the travesti, he informs:

- I am sure Milène will be a gold mine in Europe. He [sic] is the only one capable of embarrassing the stars of Chez Madame Arthur and Nouvelle Eve. His [sic] mannequin bust size 44 and his [sic] female shape, plus his [sic] singing and samba dancing skills, will be a hit. Also, he [sic] is an excellent professional, does not drink, does not smoke, and does not gamble. He [sic] is already in a contract with me and is set to depart in November.¹⁶

As reported, Casalli's investment in Mylena was high, but the businessman was sure the profit margin would compensate. Certain expressions, such as "gold mine" and "capable of embarrassing the stars of Chez Madame Arthur and Nouvelle Eve", suggest that the entrepreneur was sure Mylena would provide very satisfying profits. She was physically and artistically gifted enough to be competitive at an international level. She was bound to artistically outperform the Parisian cabaret stars well-known for their access to up-to-date medical and aesthetic procedures. Another note for the gossip

section of *A Luta Democrática* even suggested Casalli would pay for Mylena's gender affirmation surgery in London. However, it soon clarified that the so-called "British procedure" would be an aesthetical surgery to remove a spot, "safeguarding" the "amusement of travesti" (RENATA, 1st of Oct. 1967). The spectacle of difference in which she was the central piece demanded this "ambiguity", even if there was little effort to comprehend it. In November of that same year, *Diário de Notícias* reported that she had suddenly abandoned her spot at the nightclub Drink (MACHADO, 28th of Nov. 1967b). Everything seemed prepared for her departure.

She may have ended up not touring in Europe under Casalli's contract since no sources describe her performing in London and other cities between November 1967 and March 1968. A note in *A Luta Democrática*, from the 29th of October 1967, reports that the police arrested her at a train station in Campos, a city in the state of Rio de Janeiro. She was detained and taken to a police precinct, where she was later released after an unnamed manager paid the bail (OLIVEIRA, 29th of Oct. 1967b). Being a transgender woman, her "crime" was to wear a miniskirt in a public place, an "offence" to "public decency". In other words, wearing a miniskirt was perceived as an affirmation of her feminine identity, which defied conservative gender norms regulating public spaces or, in Yuval-Davis' (2006) terms, the *ethical and political values* of dictatorial Brazil. For the dictatorial regime's censorship offices, Mylena was allowed to perform her femininity on-stage while dancing or acting, even if that meant "confusing" the male desire towards her. However, for the police, public affirmations of her identity off-stage had to be repressed. The note even mentions another previous detainment for allegedly hustling in São Paulo in the same year.

Arbitrary detentions of transgender people by police forces in Brazil at that time were observed in several capitals, as Simões (2021), who analysed this practice in Salvador, points out. The author argues that such detentions were a form of vigilance over gender norms by police authorities at the service of the dictatorship's Department of Censorship and Public Entertainment, a central institution in enforcing the regime's notions of morality. Under the argument of enforcing prostitution, racketeering, vagrancy and drug trafficking, police departments pre-emptively arrested anyone considered a "suspect" (especially sex and gender dissidents, sex workers and Black persons). In many cases, transgender detainees were beaten, raped, and forced to clean police precincts before being released (COLAÇO, 2012; TREVISAN, 2018; SIMÕES, 2021). Ideas of public decency, morality, and family protection were cornerstones in the national security doctrine that defined the regime's internal enemies. With the Institutional Act Number 5, on the 13th of December 1968, the dictatorial regime reduced Brazilians' already weakened individual freedoms, inaugurating its most violent and repressive phase.

4 THE TRAFFICKING OF *MULATAS*

Mylena, like other transgender people in Brazil, was targeted by the regime's moral discourse and suffered brutal repression. She returned to Rio's stages at the end of March 1968 in "A Máquina de Fazer Doido", a satire about the introduction of television in Brazil written by Stanislaw Ponte-Preta, performed at Carlos Machado's high-end nightclub Fred's (MACHADO, 31st of Mar. 1968). On April 1969, Mylena took part in the cast of the travesti variety show "Eles gostam de usar peruca" in the nightclub Casablanca, in Santos (BANDEIRA JR., 18th of Apr. 1969). In December that same year, she joined Teatro Rival's vaudeville "Alô, Alô, Bonecas" for striptease acts (ALÔ..., 13th of Dec. 1969; PINTO, 15th of Dec. 1969). Although this show ran until April 1970, there is little information on whether she performed the entire season.

Complimented by her talents on stage, Mylena's life off-stage was ever more challenging. Emerald mentioned another episode of police brutality Mylena survived in Rio de Janeiro. Police officers violently dragged her out of a supermarket, beaten and arrested her. Again, the "crime" she committed was affirming her gender identity in public.

[...] she was dragged out of a supermarket. Because she walked around as a woman, she used to live there in the sex-work area in Estacio. They named her Cereja [Cherry]. She had a ponytail; she was gorgeous. She had gorgeous breasts. Because of repression, police officers saw her dressed as a woman, took her by force out of the supermarket and beat her. And they took her to the Police Station. She spent three days in prison, cleaning a Police Station. In those days, my dear, it was like that. (Interview, 05.03.2021).¹⁷

In the eyes of the Brazilian dictatorial regime, her existence as a transgender person off-stage was an act of subversion. The violence towards a Black transgender person like Mylena was hardly an exception back then and remains a practice even after the end of the dictatorial regime in 1985. After suffering this aggression, Emerald recalled that Mylena swore she "would leave the country and never return". By 1970, she might have finally succeeded, as the following case shows.

At the beginning of 1970, Brazil's Federal Police uncovered a human trafficking ring from Rio to cities in West Germany (JAMBETES..., 3rd of Feb. 1970). The scheme, headlined as the "Trafficking of Mulatas", was allegedly headed by a West German citizen, nicknamed Fuchs, his daughter and her husband, and counted on the compliance of Brazilian and Italian businessmen and producers, and even a Brazilian vedette, who denounced the scheme (LENOCÍNIO..., 6th of Feb. 1970).

In early February, before Rio's Carnaval in 1970, twenty-four people were detained when boarding flights to Frankfurt am Main and Paris (GANG..., 4th of Feb. 1970). With promises of significant earnings in US dollars and West German marks, the group lured young dark-skinned cisgender women and *travestis* into joining the casts of nightclubs in West Berlin, Frankfurt, and other West-German cities under questionable and unfavourable contracts (CONTRATO..., 3rd of Feb. 1970). The West German public's interest in such exoticized and eroticized Brazilian bodies seemed to be as considerable as the profit margins from this venture (US\$ 95 MIL..., 7th of Feb. 1970).

More than embodying the conjunction of the exoticism and eroticism of the Black body, *mulatas* are considered symbols of Brazilian national identity, as observed by González (2020). According to González, society objectifies the *mulata* as an authentic, "export-type" product representing the country's image of a tropical sexual paradise. The mulata embodies ideas about the country (tropicality, lust, sexual readiness, Carnaval and samba), with an excellent profit margin, even for state-sponsored agencies, like the tourism branch of the Brazilian government in the 1970s (GILLIAM, 1998). In the entertainment business, the *mulata* is also discursively produced as a professional career, excellent for performing in shows. Organising performances of *mulatas* became a profitable activity for entrepreneurs, especially for audiences of wealthy European and US-American tourists. As Correa (1996), Gilliam (1998), Gilliam & Gilliam (1999), Giacomini (2006) and González (2020) point out, this professional aspect, despite the perspective of financial return and an artistic career, highlights the restricted social places for Black women in Brazil. On the one hand, the stories covering the "exodus of Mulatas" contained sensationalist details and a nationalistic tone that commodified them as exportation products (INSPETOR..., 6th of Feb. 1970). On the other, they somehow make evident the precarious working conditions, low salaries, and lack of opportunities in dictatorial Brazil, pushing many artists to such a scheme with the promise of earnings in US dollars or West German marks (ÊXODO..., 5th of Feb. 1970).

Fuchs, the head of the scheme, was released some days later due to the intervention of the West-German Embassy (MULATAS..., 7th of Feb. 1970). After charges were dropped by the Minister of Justice, Alfredo Buzaid, the "mulata hunter" returned to West Germany (LIBERTADO..., 12th of Feb. 1970; CAÇADOR..., 16th of Feb. 1970). Apart from the 24 people detained at Galeão International Airport in Rio, Interpol and the Brazilian diplomatic service contacted ten other people in West Germany who were allegedly trafficked under this scheme. Despite the revelations of the seemingly abusive working conditions, some decided to stay in Germany. According to O Globo, a *travesti* "known as Milène" was among the group that decided to stay (FEDERAIS..., 4th of Feb. 1970). Thus, to escape the risks of everyday life as a transgender Black person in Brazil, Mylena may have opted to leave the country under Fuchs' scheme. A note in Diário de Notícias, from the 16th of April 1971, brought fresh and overall more

positive information about Mylena's whereabouts: She was then performing at West Berlin's Chez Nous, a prestigious cabaret (MACHADO, 16th of Apr. 1971). Chez Nous was founded in 1958 on the western side of Berlin as a cocktail bar and soon became renowned for the quality of its shows. The building was small and opulently decorated with velvet curtains, classic furniture, ornaments, and chandeliers.¹⁸ The upscale ambience aimed to provide an experience of the "belle époque travesti". During the division of Berlin (1961-1989), Chez Nous managed to secure a privileged place in the city's vast entertainment sector. The cabaret became a hot spot by offering high-quality performances of comic sketches, impersonation, live singing, and striptease for international tourists visiting the political enclave of West Berlin, prominent West Berliners and West Germans, local and foreign movie stars, singers, and other celebrities. One of its great features was offering a "Weltprogramm" (World Programme) with artists from around the world.¹⁹

In a chronicle published in 1973 in Recife's *Diário de Pernambuco*, the journalist registered his not-so-positive impressions of West Berlin and its daily life. About the nightlife in the city, he seemed surprised to see a "said-to-be" Brazilian *mulato* (the author intentionally misgendered the performer) performing a striptease on the stage of a luxurious nightclub (ALBERTO, 10th of Nov. 1973). He most likely referred to Mylena, the sole Brazilian member of Chez Nous's cast at that period. It is noticeable the suspicion of the journalist about the nationality of the *mulata* striptease.²⁰ With the opportunity to continue working, Mylena most likely strived to settle in West Berlin. In a note in *O Globo*, another journalist reported, with irony, another happening in her life abroad (NAHAS, 6th of Oct. 1974).

Milene, the travesti that imitates Marina Montini, exported to Germany some time ago, dressed man clothes, covered the shaved eyebrows with dark glasses and presented himself [sic] before a judge to marry a German girl to obtain a residence visa in that country, in which his [sic] talent is very much appreciated. The maestro Carlos Eduardo Prates and his wife Haydée were testimonies of this sacrifice for the love of art!²¹

When described as someone "exported to Germany", the journalist barely recognised her agency in the migration, reducing her to the condition of a commodity (JESUS, 2015). Mylena experienced what Sayad (2006) elaborated as the *provisional condition* of migrants, which defines the immigrant as a subject in the country of migration by their capacity to work. Even with the appreciation of her talent by the West German public, the right to stay in that country depended not only on working regularly as a performer but also on marrying a German woman. If her professional activity depended on the femininity of her body, the right to stay in the country and therefore continue working required a gender

performance of masculinity to celebrate a civil union, a “sacrifice for the love of art,” in the words of the journalist. As the following sources will make clear, the facetious remarks about Mylena’s *social locations* and the *sexoticization* of her image were not limited to the Brazilian media.

5 THE SECRET STAR

According to an undated Chez Nous advertising booklet, Mylena worked at Chez Andrés in West Berlin for four years (CHEZ NOUS, n/d). Topaz explained that the same entrepreneurs administered both venues, and the artists usually performed in both places. A few years later, Chez Andrés and their cast seemed to have been absorbed by Chez Nous. Considering the news in Brazilian newspapers about her, it is possible that she worked in both places between 1971 and 1974 and finally joined Chez Nous’ cast in 1975.

The audience wildly applauded Mylena’s striptease acts, often mentioned as the climax of Chez Nous’ shows (SIE HABEN..., 7th of Feb. 1978). Her beauty and vast experience in Brazil gave her a prominent position among the cast. Nevertheless, as a 1978 booklet highlights: “Mylena can do more than just undress, she proves that in our playback show, in which she parodies the world stars Shirley Bassey and the unforgettable Josephine Baker”²² (CHEZ NOUS, 1978). The association with the Welsh singer Shirley Bassey and the USA-born performer Josephine Baker demonstrated Mylena’s artistic range regarding impersonation. Interestingly, the association with Baker, who became famous in France for her “exotic” dance, also situated Mylena as a *sexoticized* artist. A note in Berlin’s *Morgenpost*,²³ from the 1st of August 1977, registering the guests of a gala premiere, mentioned Mylena’s much applauded Carnival performance and impersonation acts (VIEL..., 1st of Aug. 1977). More than a talented striptease and impersonator, Mylena was also a singer, featuring in Chez Nous’ long-play disk “Herren als Damen” [Gentlemen as ladies] from 1979, performing Ary Barroso’s song “Bahia” in Portuguese. Adding a Brazilian touch to the cast, Mylena took part in Chez Nous’ Europe tours in 1978, 1980 and 1983. A note in the local newspaper *Traunsteiner Wochenblatt*, from the 30th of January 1978, highlights her “feminine voice,” alongside transphobic comments about her “unmistakable arms and calves” and a “small part, which is not yet female” (DIE HEEREN..., 30th of Oct. 1978).²⁴ I understand such performances of dancing, singing, impersonation, and striptease as *sexoticized encounters*, mediated by descriptions of her in the newspapers and advertisements. In such encounters, the European audience could grasp the erotic and exotic ambience of a faraway tropical place like Brazil, represented by a *sexoticized* dark-skinned transgender body amid the sexual experimentation context of the 1970s (SCHAPER et al., 2020).

The West German media was also very interested in the conjunction of Mylena’s body and biography since her presence on- and off-stage seemed to

question the *ethical and political values* of that time. Her participation, and possible victory, in a pageant in Rio de Janeiro in the mid-1960s, added another level of exoticism to her public persona, especially considering the striptease act. A journalist reporting Chez Nous' new show for the German newspaper Der Abend wrote:

The secret star of the new show is Mylena, whose bosom could envy many seasoned women. At the age of 34, she is the second youngest of the ensemble. She came to Germany many years ago when she caused a scandal at home: as a young, she had been elected Miss Rio de Janeiro (LÜCKMEIER, 23rd of Aug. 1979).²⁵

Mylena's body attributes were as mesmerizing as her biography, according to the note, singularizing her as one of the secret stars of the cast. On the 24th of March 1980, this time for Frankfurter Allgemeine, the same journalist reported Chez Nous' tour in the city, repeating the same information about her participation in a beauty pageant in Rio, which I use as the epigraph for this text (LÜCKMEIER, 24th of Mar. 1980). Again, body and biography are combined in a depiction that aims to arouse the spectators' curiosity. For Chez Nous' 25-year anniversary European tour, the following text accompanied the black and white picture displaying her breasts (image 1).

The black Venus from Rio de Janeiro offers every evening a skilful and, above all, elegant striptease on the floor, which makes many men's hearts beat faster. The Neue Rhein Zeitung in Düsseldorf wrote about Mylena: Mylena dropped the covers. When Mylena undressed on the stage of the New Mass, the audience held their breath. Nevertheless, those who had expected attributes of male beauty at the strip in the travesti presentation felt misled: The "lady", who undressed at the show from cabaret "Chez Nous", presented bare breasts. No wonder some viewers were irritated and no longer knew their way around the genders. (CHEZ NOUS, 1983).²⁶

Image 1 – Photo of Mylena for Chez Nous' Programme of the 7th European Tour, 1983.



No information about the author, 1983.

On that tour, she performed a striptease act and an impersonation of Josephine Baker. According to the booklet, she took part in the cast until the 4th of June that year, being replaced by the US artist Duell for filming a television movie (unmentioned in the booklet). After shooting the film, she probably returned to Berlin to join the cast that performed in town during the cabaret's tours. Work in Chez Nous was intense and ran almost the entire year, as explained by Sapphire, another septuagenarian Black transgender woman and dancer who worked there in the 2000s. Until 1986, Mylena was part of the Berlin cast (CHEZ NOUS, 1984, 1985, 1986). The interlocutors I consulted were unsure about her date of

death and place of burial, which presumably happened between 1986 and 1990 in (West) Berlin.²⁷ Nonetheless, they suggested that Mylena passed away due to health complications caused by alcohol abuse.²⁸

Mylena was not the only “Black Venus” within Chez Nous’ cast. At least four other artists were advertised as such; two of them were Brazilian.²⁹ More than a title, “die schwarze Venus aus Rio de Janeiro” was a position among the international cast, which appealed to the public’s curiosity. This epithet uses Roman goddess Venus’s image to symbolise sexuality, attraction, and femininity. Moreover, it seems to draw inspiration not only from the well-known Venus of Milo or Botticelli’s “Birth of Venus” but also from Barthélemy Prieur’s³⁰ “Bather,” a bronze sculpture of a black Venus holding a mirror from the late 16th century. A representation of Black beauty to be contemplated from all sides, inspired by mannerist poems of the 16th century (BLACK..., c2023).

These late-renaissance ideas about the Black Venus collide with symbols of eroticism and exoticism, deeply rooted, as Pelucio (2010) and Leite Jr. (2012, 2014) assert, in the production of difference and hierarchy within European colonialism. It echoes the tragic story of Sartajie/Sarah Baartman (c.1789-1815), who was brought to Europe for human exhibition shows in the first half of the 19th century as the “Hottentot Venus”.³¹ In this sense, “Schwarze Venus” refers not only to Mylena’s complexion but also makes her foreignness to the West German context evident since it connects race, gender, and national origin in the process of othering (EL-TAYEB, 1999, 2011; HARITAWORN 2015). Last, when the “*schwarze Venus*” is qualified as “*aus Rio de Janeiro*” (from Rio de Janeiro), her origin, associated with tropicality, exoticism and sensuality, relates to the dark-skinned feminine body representing eroticism, sexual readiness, and docility. These elements combined produced her as a *sexoticized* subject in this artistic context.

As the “Black Venus from Rio de Janeiro,” Mylena’s *marvel-body* (LEITE JR., 2012) once again produced “uncertainties” about the sexual differences, which awakened desire among the spectators. Moreover, as the sources suggest, her body, especially her breasts, destabilised the societal norms about sexual and gender differences. Her bosom, described as an object of envy by other “seasoned” (cisgender) women, destabilized the social ideas and expectations about female bodies in conservative democratic West Germany, much like they did in conservative dictatorial Brazil. In her striptease performances, the spectators, after seeing her body, were said even to become “irritated” for “no longer” knowing “their way around the genders.” In her dancing performances, the European public could grasp the energy and joy of a Carnival parade in Rio with an “imported” *mulata*. With her voice, when singing in Portuguese, the audience in West Germany could enjoy the melody of foreign rhythms. As a product of overlapping layers of exoticism and eroticism, the epithet of “Black Venus from Rio de Janeiro” synthesised the public image of Mylena as an artist in West Germany and assigned her, for the last time, to a *social location* of eroticism and exoticism.

6 CONCLUSION

Research on Brazilian migrant women in Europe has highlighted the set of racial and national stereotypes that produce them as subjects in countries like Portugal, Spain, Italy, and France (PISCITELLI; ASSIS; OLIVAR, 2011). Among Brazilian women in Germany, stereotypes associated with eroticism and exoticism are present in personal and professional relations, defining limits and creating other possibilities of agency (LIDOLA, 2014, 2011). Studying narratives of Brazilian immigrants in Germany, Feijó (2015) observed the complex production of images of both countries that resorted to common and idealised visions and discourses that position them within German society. Investigating African-Brazilian religious groups in Germany and how culture is objectified, Bahia (2014) observed that “Brazilian bodies have a cultural representation for Germans, who exoticise Brazilians and expect them to use their bodies and senses artistically” (p. 330). In summary, these works demonstrate how nationality, gender, race, class, and body intertwine in the professional itineraries and lives of Brazilian immigrants in Germany. Mylena’s artistic career in Germany, as I demonstrated, was profoundly articulated with the public perception of her body.

The fact that Mylena started her career in a pageant, as a competitor or as part of a marketing strategy, and later in the night entertainment scene shows how Brazilian transgender people have been historically positioned in the labour market. In “Divine Divas” (2017), a documentary about the artistic and personal lives of some members of the first generation of travesti artists in Brazil, Divina Valéria pointed to the intimate relationship between being a singer and cabaret performer and the affirmation of her gender identity. I believe the entertainment sectors of Brazil and West Germany, in which Mylena navigated, had two contradictory senses concerning processes of *belonging*. As the documentary sources suggest, the entertainment sector assigned transgender artists like Mylena to a *social location* of *sexotic* others, whose artistic career and public image are mediated by contracts, entrepreneurs, the media and the audience acclamation. Nonetheless, despite the harassment of the spectators, the transphobic, facetious and ironic descriptions, the censorship and the risk of violence, they were also places where Mylena could affirm her gender identity. Like other transgender artists of her time, Mylena showed other possibilities of existence and carved a place in Brazilian and German societies.

Therefore, pursuing a glamorous career as a star in the entertainment sector was Mylena’s form of occupying a place in a society that responded with prejudice, violence and *sexoticization*. Soliva (2016) points out that it is “from the incorporation of values and senses, especially related to the notion of glamour, that people seen as outside the heterosexual [and I would add cisgender] norm find a place of agency”³² (p. 19). He observes that “Glamour allowed these people to penetrate the norm, endowing them with an ‘exhibition privilege’. In

other words, it constituted a form of visibility management, administrating the stigma associated with moral panics related to non-normative sexualities” (p. 224).³³ In Mylena’s case, glamour was a form of occupying a place as someone outside the cisgender, heterosexual, and racialized norm, as a form of *belonging*. Securing a place in the entertainment market allowed Mylena to be socially recognized, even if partially, and pursue her career in Brazil and abroad. Hence, I argue that for Mylena to conquer a place in Germany as a singular artist, she had to negotiate a set of symbols and stereotypes about her complexion, her body, her gender identity, and her country of origin. The place of *sexotic* to which the public, managers, journalists and authorities submitted Mylena not only put her in a specific *social location* within the scene but also gave her singularity, an *identification*.

Regardless of being in her home country Brazil or as an immigrant in West Germany, Mylena’s career, as narrated by the sources, was crossed by gender, sexuality, race, and nationality markers. Her body assumed a centrality in the media and advertisement narratives as the point at which the *social markers of difference* intersected, delineating her professional and artistic possibilities. The media and the advertisement explored the exoticism of her transgender body by describing her physical attributes as something abject and desirable (JESUS, 2015).

In this process of production of *difference* and *inequality*, present in the texts about her life and art, I wonder about Mylena’s agency. As Alaman & Passamani (2021) demonstrate, “differences, hierarchies and eventual inequalities do not disappear, but are strategically managed in terms of agency (p.14).” Following this proposition, examining forms of agency helps to complexify the scheme of power relations through which Mylena navigated. Understanding the crossings helps us reflect upon the social conditions that allowed a dark-skinned Brazilian transgender woman to emigrate to Europe to work as a performer in the 1970s. However, I also understand that this is hard to assert since none of the documentary sources registered her opinions and points of view about her own life. As seen, the sources described her in the third person, which means that the formulations of Mylena’s agency presented here are an interpretation limited by the empirical data from the sources.

Based on Yuval-Davis’ analytical framework, I argued that Mylena experienced several processes of *belonging* throughout her artistic life. First, the *social locations* the media and the entertainment market placed her, such as *mulata*, *boneca* and “Black Venus”, are positioned along several axes of situational power relations. Moreover, such markers represented opportunities and constraints for her to live and work as a citizen and immigrant and relate to the historical and political contexts of a conservative dictatorial regime and a conservative democratic government. Second, as the sources exacerbated, several *identifications* were imposed upon her. However, she also struggled to reaffirm and reappropriate some identifications, such as her gender identity or

her singularity as a *sexotic* artist. Finally, the *ethical and political values* of the contexts in which she lived have circumscribed her personal and professional possibilities and sometimes resulted in violence, exclusion, and sometimes opportunities.

I believe that the focus on *belonging* was also essential for discussions that arise from biographic fragments since it entangles what Pfaff-Czarnecka (2012) pointed out as a “reversal in the viewing perspective” that “follows the individual dispositions, aspirations and constraints over collective inclusions (p. 49)”. In this sense, Mylena’s incomplete trajectory can contribute to complexifying the understanding of the contexts she lived. As a Black Brazilian transgender woman who grew up on the streets, she survived a cis-hetero-military dictatorial regime and became a star. As a Black transgender Brazilian immigrant, she arrived in challenging conditions in a conservative democratic country where, albeit *sexoticized*, she could perform and live. The life and art of Mylena de Souza encapsulate a transnational queer history: it sheds light on the social context for Black transgender people in Brazil and West Germany in the 1960s, 1970s and 1980s. Furthermore, it is a source of inspiration for fighting against transphobia, racism, and xenophobia.

Acknowledgements

I am grateful to Fabio H. Santos and Derek Pardue (editors of this issue), José Carlos Alves Pereira (editor of *Travessia*), the peer reviewers, the interviewees, Aloma Divina, Andrea Brown, Brume Dezembro Iazzetti, Eugx Grotz, Felipe Caro, Frank Neumann, Guilherme Passamani, Isabela de Oliveira Dornelas, Kelly Cunha, Manel Dalgó, Markues Aviv, Paulo Vitor Guedes de Souza, Stephanie Schütze, Suzy Parker, Vinícius Zanolli and Yeda Brown for their support.

NOTES

¹ In the original: So kam denn auch Mylena aus Brasilien, nicht an der Main, die beträchtenswerte Maße und eine hörensweite Geschichte hat. Sie kam vor vielen Jahren nach Deutschland, als sie daheim einen Skandal verursachte: Als Junge war sie zur Miß Rio de Janeiro gewählt worden. (LÜCKMEIER, 24th of Mar. 1980)

² Cisgender refers to someone whose gender assigned at birth corresponds with the gender identity whereas transgender refers to someone whose gender assigned at birth does not correspond with the person’s gender identity (CAVA, 2016). For a critical genealogy of the term see Vergueiro (2018).

³ In Brazil, the artist was known as Milène, with minor variations. In Germany, she became Mylena, as the German sources shows. Mylena was, apparently, her last name. To honour that, I will use this name to refer to her throughout the text, except when reproducing written sources.

⁴ Passages and excerpts from sources in Portuguese and German were freely translated to English by the author. A substantial amount of the sources consulted were published with transphobic tropes. When reproducing them, I have signalled the misuse of masculine pronouns.

⁵ Available at: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

⁶ The page collects and publishes photographs and advertising material from Chez Nous and its artists, provided by former employees, artists, and fans. See: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100063470201325>.

⁷ I am also particularly grateful to Paulo Vitor Guedes for sharing a documentary source from Mylena's early days in show business.

⁸ All the interlocutors' names are pseudonyms.

⁹ According to an article in *Der Abend* from the 23rd of August 1979, Mylena was 34 years old at that time. This information allowed me to infer her year of birth.

¹⁰ Revue Theatre, also known as Variety Theatre, is a genre of performative art that emerged in France, in the 18th century. The genre arrived in Imperial Brazil, in the beginning of the 19th century and became a beloved form of entertainment at the Empire's capital, Rio de Janeiro (VENEZIANO, 2010a).

¹¹ I follow Duarte and Lopes' (2021) remarks about how these group of artists in the 1960s have formed a first generation of travestis in Brazil due to their investment on assuming an identity beyond the Carnival, in which being *travesti* was commonly seen a transitory state. Duarte and Lopes rightly argue that this generation of artists "dared to make evident and externalize a 'non-adequacy' with the body and the gender image they had of themselves. At that context, they invested in processes of self-determination, through the appropriation of references of femininity (such as those of actresses from the revue theatre, radio singers, vedettes, beauty contest misses or Hollywoodian stars), clothes, accessories, hormone treatments and, later, surgical procedures." (p. 156)

¹² I follow Afonso Rocha & Mitidieri's (2019) and Afonso Rocha's (2021) critiques about the normative aspect in terms of gender and sexuality of the dictatorial regime and how central these norms were to the violent actions carried on by the Brazilian State against sex and gender non-conforming people.

¹³ Brazilian media was elated to report Coccinelle's (1931-2006) daily life after successfully undergoing a gender affirmation procedure in Georges Burou's clinic in Casablanca in 1958. The "Coccinelle effect" has produced neurotic anxiety in media to associate other people with the French vedette's life achievements (FOERSTER, 2012). Despite the exoticising tone of media reports about her, the "Coccinelle effect" helped other transgender people in Brazil to foresee a more tangible existence (SOLIVA, 2016).

¹⁴ In the original: Milene é outro [sic] travesti que se exhibe naquele teatro, onde aproveitando o belo busto, faz strip-tease, aliás único no Brasil. Milene informou à nossa reportagem que tem muita saúde e apesar de tomar hormônios, o faz com prescrição médica e "sente-se muito mulher". Milene, embora contratado [sic] pelo empresário Gomes Leal, para aquele gênero de espetáculo, também apresenta-se na boate Holiday e está sendo cogitada para viajar, a fim de exhibir-se no exterior."

¹⁵ In the original: Situação das mais egípcias aconteceu noite dessas no Teatro Rival, que vem apresentado há mais de quatro meses o "show" de travestis, "Vem Quente que Estou Fervendo". No decorrer da sessão, há um quadro (uma das atrações do espetáculo) de "strip-tease", onde um [sic] travesti faz a clássica encenação e surge de seios a mostra, super-desenvolvidos, por

sinal. Um espectador não acreditou no “milagre”, achou que estava sendo lesado, jurando que o [sic] travesti era, mulher mesmo, passando por homem para impressionar. O incrédulo começou a gritar: - “Quero ver de perto. Sou como São Tomé”. Após o espetáculo fez questão de ir ao camarim do [sic] travesti (parece que o [sic] artista se chama Milene). Foi, tornou a berrar que era São Tomé e viu... o [sic] Milene é mesmo rapaz [sic] ou hermafrodita [sic], sei lá. O São Tomé do Rival saiu muito sem graça com o vexame.

¹⁶ In the original: A sorte grande aconteceu para o [sic] “travesti” Milène, atualmente atração da revista “Vem Quente Que eu Estou Fervendo”. O empresário e industrial Eduardo Casalli resolveu patrocinar a ida de Milène à Europa, começando os contratos de trabalho nos cabarés e clubes de Londres. Casalli já investiu seis milhões em guarda-roupa e perucas e vai gastar mais uma fortuna com o dr. Ivo Pitangui, que será encarregado de fazer duas pequenas “lanternagens” no [sic] “travesti”. Casalli está, praticamente, morando em Londres, onde instala firma de importação-exportação. Sobre o contrato com o [sic] “travesti”, eles nos diz: - Tenho certeza de que Milène será uma mina de ouro na Europa. É o único [sic] capaz de encabular as estrelas do Chez Madame Arthur ou do Nouvelle Eve. O seu busto de manequim 44 e suas formas femininas, mais o seu jeito de cantar e sambar, será um estouro. Além do mais, é excelente profissional, não bebe, não fuma e não joga. Já está sob meu contrato, devendo embarcar em novembro.

¹⁷ In the original: [...] Porque uma vez ela foi posta para fora de um supermercado. Porque ela andava de mulher, e ela vivia aqui na zona, no Estácio. Tanto que o nome dela na época era Cereja. E ela já usava rabo de cavalo, era linda, um busto lindo. E por causa da repressão os policiais viram que ela tava vestida de mulher, tiraram ela a força de dentro do supermercado e deram muita surra nela. E levaram ela presa. Ela ficou três dias presa, limpando uma delegacia. Porque naquela época querido, era assim viu.

¹⁸ Markues Aviv (2021) sensible artistic and archival research provides an excellent overview of Chez Nous’ environment. See “We’re in this together” (2021). Available at: <http://wereinthistgether.de>

¹⁹ As explained by Topaz, a middle-aged white cisgender gay man who started working at Chez Nous in the early 1990s, the fall of the Berlin Wall (1989), the German reunification (1990) and a reconfiguration of Berlin’s entertainment scene in the early 1990s impacted the venue. Years later, in 2008, after struggling with the lack of stimuli to preserve the venue as part of the city’s memory, the owners decided to close doors, ending with a 50-year celebration tour.

²⁰ In the original: A vida noturna de Berlim é muito intensa. Para que vocês tenham uma ideia, na parte ocidental funcionam nada menos que 4 mil clubes noturnos, cifra bem expressiva para uma cidade de dois milhões de habitantes. Comparei a um, de muito luxo, que tinha como principal atração o “strip-tease” de um mulato (travesti) que se dizia brasileiro. Nas emissoras de rádio, ouvi algumas músicas brasileiras, samba principalmente. A free translation: [...] Berlin’s nightlife is very intense. So that the readers can have an idea, there are 4 thousand nightclubs in the western part, an expressive figure for a two-million-inhabitant city. I visited one, very luxurious, which had as its main attraction a “striptease” by a mulato [sic] who was said to be Brazilian. On the radio, I heard some Brazilian songs, mainly samba.

²¹ In the original: Milene, o [sic] travesti que imita Marina Montini, exportado [sic] há algum tempo para a Alemanha, vestiu-se de homem, disfarçou as sobrancelhas depiladas com óculos escuros e apresentou-se diante de um juiz de paz, casando-se com uma alemãzinha, para conseguir visto de permanência naquele país, onde seu talento é assaz apreciado. O maestro Carlos Eduardo Prates e sua Haydeé foram testemunhas deste sacrifício de amor à arte!

²² In the original: Daß Mylena noch mehr kann als sich nur auszuziehen, beweist sie in unserer Playback-Show, in der sie die Weltstars Shirley Bassey und die unvergeßliche Josephine Baker parodiert.

²³ SCHWULES MUSEUM. VIEL Prominenz..., Morgenpost. Clipping, 1st of August 1977.

²⁴ In the original: Gelöste Stimmung macht sich am Schluß einer Striptease-Show von Mylana [sic] breit. Mylana [sic], angekündigt als ‚schwarze Venus‘, steht am Schluß nicht ganz ‚ohne‘ da. Mit durchaus weiblicher Stimme, aber doch unverkennbar maskulinen Waden und Armen, erklärt der junge Mann [sic], daß ein ‚winziges Teil‘ noch nicht ganz Frau ist.

²⁵ In the original: Der heimliche Star der neuen Show heißt Mylena, dessen Busen manche gestandene Frau mit Neid erfüllen könnte. Mit 34 Jahren ist sie die zweitjüngste des ensembles. Nach Deutschland kam sie vor vielen Jahren, als sie daheim einen Skandal verursachte: Als Junge war sie zur Miss Rio de Janeiro gewählt worden.

²⁶ In the original: „die schwarze Venus aus Rio de Janeiro, legt jeden Abend einen gekonnten und vor allem eleganten Striptease aufs Parkett, welcher manches Männer-herz höher schlagen läßt. Die Neue Rhein Zeitung in Düsseldorf schrieb über Mylena: Mylena ließ die Hüllen fallen Als Mylena auf der Bühne der Neuen Messe die Hüllen fallen ließ, hielt das Publikum den Atem an. Doch wer beim Strip in der Transvestiten- schau Attribute männlicher Schönheit erwartet hatte, fühlte sich gefoppt: Die „Dame“, die sich beim Auftritt des Cabarets „Chez nous“ auszog, präsentierte blanken Busen. Kein Wunder, wenn mancher Zuschauer irritiert war und sich mit den Geschlechtern nicht mehr auskannte.“

²⁷ Topaz recalled that when he joined the cast, Mylena was already deceased.

²⁸ Emerald and Topaz recalled Mylena passed Away due to alcohol abuse.

²⁹ The other Venuses were Mel Sugar, later known as Angie Stardust (“schwarze Venus aus Puerto Rico”, “schwarze Venus aus USA,” and “schwarze Perle”) and Marlow (“schwarze Venus aus San Francisco/USA”). On a leaflet from 1995, Elaine, another dark-skinned Brazilian transgender artist, became “die schwarze Venus aus Rio de Janeiro.” In 2007, Andrea Brown, a dark-skinned transgender artist and ballerina from the “exotisches Brasilien”, was occupying the place of “die schwarze Venus aus Rio de Janeiro,” even though she was born in São Paulo.

³⁰ The piece is displayed at the Liebieghaus Sculpture Collection in Frankfurt am Main, the authorship is attributed to the French sculptor Barthélemy Prieur (1536/1540-1611) who produced the statuette around 1600 while at service as court sculptor Henry IV of France (BLACK..., c2023). Apparently, another exemplar of this statuette is part of New York’s Metropolitan Museum of Art collection of European Sculpture and Decorative Arts. About the authorship. the Met suggests that the piece is “probably Netherlandish” and was produced in the late 16th century or the early 17th century (BATHER..., c2023). The piece from Met’s collection, was previously displayed in Berlin’s Alte Museum, in the exhibition ““Von allen Seiten schön: Bronzen der Renaissance und des Barock,” between December 1995 and January 1996.

³¹ The epithet stems from a simplistic depiction of the Khoisan people’s language (Hottentot) and the erotic drive of European men directed to her body (Venus). The young lady from the Khoisan people was exhibited as an attraction in human zoo shows in London and Paris. Shows presented her as a specimen of an “early stage of humanity” from “Africa’s distant and savage territories,” and visitors could see and touch her genitals. She passed away in Paris at

25, after a short life of ordeal. However, her body was dissected to sustain French scientists' racist theories of white superiority and was exhibited at the Musée de l'Homme in Paris until 2002. That year, post-Apartheid South Africa managed to recover her body and bury her in the former Khoisan territory (Fausto-Sterling, 1995; Rago, 2008; Dias & Belizze, 2020).

³² In the original: Sugiro que foi a partir da incorporação de valores e sentidos, sobretudo relacionados à noção de glamour, que pessoas consideradas fora da norma heterossexual encontram um lugar de agência.

³³ In the original: O glamour permitiu que essas pessoas penetrassem na norma, dotando-as de um "privilégio de exibição". Ou seja: constituiu uma forma de gestão da visibilidade, agenciando o estigma associado aos pânicos morais relacionados às sexualidades não normativas.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

AFONSO-ROCHA, R; MITIDIERI, A. Bichas inauguram a utopia: resistência homoerótica na literatura lampiônica. **Raído**, v. 13, n. 32, p. 47-72, 2019.

AFONSO-ROCHA, R. E havia uma ditadura cis-hétero-militar?. **Periódicus**, n. 16, v.2, pp. 17-42, 2021. DOI: 10.9771/peri.v2i16.37241. Available at: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/37241>>.

ALAMAN, J.S & PASSAMANI, G. R. Marcas da 'brasilidade': negociações em torno de gênero, sexualidade e cor em Portugal. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 37, 2021. Available at: <<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21216a>>.

AVIV, M. **We're in this together**: eine künstlerische Recherche zum Cabaret Chez Nous. 2021. Available at: <<http://wereinthistgether.de>>.

BAHIA, J. Under the Berlin Sky. Candomblé on German shores. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 11, n. 2, 2014, pp. 327–370, 2014.

BENEDETTI, M. R. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BRAH, A. **Cartographies of diaspora**: Contesting identities. London: Routledge, 1996.

CAVA, P. Cisgender and Cissexual. In WONG, A.; WICKRAMASINGHE, M., Hoogland, r., NAPLES, N. A. (eds.) **The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies**. Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd., p. 1-4, 2016. Available at: <<https://doi.org/10.1002/9781118663219.wbegss131>>.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, n. 6-7, p. 35–50, 1996.

CRENSHAW, K. W. Demarginalising the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, 1989, p. 139-167, 1989.

DIAS, J. B.; BELIZZE, G. Encenando a diferença em palcos metropolitanos: as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 3, 2020 p. 304–324, 2020.

- DUARTE, M.; LOPES, F. H. A emergência da primeira geração de travestis no Brasil, na década de 1960. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 14, n. 1, p. 151–177, 2021. DOI: 10.22228/rt-f.v14i1.1124
- EL-TAYEB, F. “Blood Is a Very Special Juice”: Racialized Bodies and Citizenship in Twentieth-Century Germany. **International Review of Social History**, n. 44, 1999, p. 149–169, 1999.
- EL-TAYEB, F. **European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- FAUSTO-STERLING, A. Gender, race, and nation: the comparative anatomy of Hottentot women in Europe, 1815-1817. In: Terry, J.; Urla, J. (Orgs.). **Deviant bodies: critical perspectives of difference in science and popular culture**. Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 19-48, 1995.
- FEIJÓ, G. V. **O Brasil lá fora: a invenção de nacionalidades brasileiras na Alemanha e em Portugal (1989-2012)**. Narrativas e Discursos de Identidades. PhD Thesis. Brasília, Jena: USP, FSU, 2015.
- FOERSTER, M. **Elle ou lui ? Une histoire des transsexuels en France**. Paris: La Musardine, 2012.
- GIACOMINI, S. M. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, 2006, p. 85-101, 2006.
- GILLIAM, A. The Brazilian Mulata: Images in the Global Economy. **Race & Class**, v. 40, n. 1, 1998, p. 57-69, 1998.
- GILLIAM, A.; GILLIAM, O. Odyssey: Negotiating the Subjectivity of Mulata Identity in Brazil. **Latin American Perspectives**, v. 26, n. 3, 1999, p. 60–84, 1999.
- GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZÁLEZ, L. (aut.) RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.) **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 95-120, 2020.
- GREEN, J. N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- GUIMARÃES, A. Todas as mulheres do mundo a construção do corpo travesti no Brasil das décadas de 1960 e 1970. In: BRASIL. Ministério da Saúde. **Transexualidade e travestilidade na saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, pp. 09-16, 2015.
- HARITAWORN, J. 2015. **Queer Lovers and Hateful Others: Regenerating Violent Times and Places**. London: Pluto Press.
- JESUS, J. G. de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 3, n. 1, pp. 250–260, 2019.
- JESUS, J. G. Desejo e abjeção no discurso midiático: Uma análise psicossocial e semiótica. In: GEISLER, A. R. (Org.), **Protagonismo trans***: política, direito e saúde na perspectiva da integralidade. Niterói: Alternativa, pp. 55-72, 2015.
- KULICK, D. **Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- LAGATA, C./BALZER, C. The Beauty and the Beast: Reflections About the Socio-Historical and Subcultural Context of Drag Queens and “Tunten” in Berlin. **Journal of Homosexuality**, v. 46, n. 3-4, 2004, pp. 55–71, 2004.
- LAGATA, C./BALZER, C. The Great Drag Queen Hype: Thoughts on Cultural Globalisation and Autochthony. **Paideuma**, v. 51, 2005, p. 111-131, 2005.
- LEITE JR, J. Labirintos conceituais científicos, nativos e mercadológicos: pornografia com pessoas que transitam entre os gêneros. **Cadernos Pagu**, n. 38, 2012, p. 99-128, 2012.
- LEITE JR, J. Travestis brasileiras e exotismo sexual. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 50, n.1, 2014, p. 41-47, 2014.
- LIDOLA, M. Appropriating “die Brasilianerin.” Negotiating Belonging and Unbelonging in Everyday Practice in Berlin. **Zeitschrift für Ethnologie**, v. 136, n. 2, 2011, pp. 379-400, 2011.
- LIDOLA, M. Negotiating Integration in Berlin’s Waxing Studios: Brazilian Migrants’ Gendered Appropriation of Urban Consumer Spaces and ‘Ethnic’ Entrepreneurship. **Journal of Contemporary History**, v. 49, n. 1, 2014, pp. 228–251, 2014.
- LION, A R. C. de. Corporeidades dos femininos no teatro de revista da década de 1950”. In: **XXV Encontro Estadual de História da ANPUH-SP, PUC-SP**. Anais Eletrônicos, 2020. Available at: <https://www.encontro2020.sp.anpuh.org/resources/anais/14/anpuh-sp-erh2020/1601315755_ARQUIVO_90968ffc779a718ae92fd997cc2ee06e.pdf>.
- LION, A R. C. de. Ivaná: a grande dúvida no teatro de revista dos anos 1950. **Albuquerque: Revista de História**, n. 7, 2015, p. 102-120, 2015.
- LOPES, F. Subjetividades travestis no Rio de Janeiro, início da década de 1960. Aloma Divina. **Revista Transversos**, n. 14, 2018, p. 52-69, 2018.
- MCCLINTOCK, A. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- NUNES, D. **Cá e lá: o intercâmbio cinematográfico entre o Brasil e Portugal**. São Paulo: Editora Matarazzo, 2015.
- PATRÍCIO, M. C. Como ser brasileira lá e européia aqui. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 20, n. 40, p. 139–178, 2012. DOI: 10.20396/tematicas.v20i40.11430.
- PELÚCIO, L. Exótica, erótica e travesti: nacionalidade e corporalidade no jogo das identidades no mercado transnacional do sexo. In: CASTRO, A. L. (Org.) **Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias**. São Paulo: Cultura Acadêmica/ UNESP, 2010, p. 197-213, 2010.
- PFAFF-CZARNECKA J. **Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung. Das Politische als Kommunikation, Band 3**. Göttingen: Wallstein, 2012.
- RAGO, M. O corpo exótico, espetáculo da diferença. **Labrys: Estudos Feministas**, jan/jun, 2008. Available at: <<https://www.labrys.net.br/labrys13/perspectivas/marga.htm>>.
- RODRIGUES, R. de C. C. **De Daniele a Chrysóstomo: quando travestis, bonecas e homossexuais entram em cena**. PhD. Thesis. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2012.

- SANTOS, F. Grenzen der Zugehörigkeit. **Soziologische Revue**, v. 41, n. 2: 269-277, 2018.
Available at: <<https://doi.org/10.1515/srsr-2018-0030>>.
- SANTOS, F.; PARDUE, D. Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos. **Travessia** – revista do migrante, n. 96, p. 5-10, 2023.
- SAYAD, A. **L’immigration ou les paradoxes de l’altérité**. Paris: Raisons d’agir, 2006.
- SCHAPER, U; BELJAN, M.; EITLER, P.; EWING, C.; GAMMERL, B. Sexotic: the interplay between sexualization and exoticization. **Sexualities**, v. 23, n. 1-2, 2020, p. 114-126, 2020.
- SCHÜTZE, S. Gender and Belonging: The Political Engagement of Mexican Migrant Leaders in Chicago. **Sociologus**, v. 67, n. 2, 2017, p. 151-170, 2017.
- SCHÜTZE, S.; HAB, J. Estrategias transculturales y de género en el fútbol de migrantes andinos en Brasil. In: FISCHER, T.; KÖHLER, R.; REITH, S. (Orgs.). **Fútbol y sociedad en América Latina** - Futebol e sociedade na América Latina. Iberoamericana Vervuert: Madrid/ Frankfurt a. M, 2021, pp. 273-288, 2021.
- SIMÕES, K. J. F. “Bonecas: faxina depois do desfile”: a atuação da Delegacia de Jogos e Costumes de Salvador na prisão dos corpos dissidentes da cisheteronormatividade nos anos de chumbo da ditadura civil-militar brasileira (1968 a 1978). In: COLAÇO, Rita; SCHIMIDT, Benito Bisso; VERAS, Elias. (Org.). **Clio sai do armário: historiografias LGBTQIA+**. São Paulo: Letra e Voz, p. 131-148, 2021.
- SIMPSON, K. Transexualidade e travestilidade na saúde. In: BRASIL. Ministério da Saúde. **Transexualidade e travestilidade na saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, p. 9-16, 2015.
- SOLIVA, T. **Sob o símbolo do glamour: um estudo sobre homossexualidades resistência e mudança social**. PhD. Thesis. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2016.
- SOUZA, P. V. G. de. **Glamour das divas: uma reflexão sobre espaços de sociabilidade, redes de amizade e subjetividades travestis na cidade do Rio de Janeiro, década de 1960**. Masters Dissertation. Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2022.
- TEIXEIRA, F. do B. L’Italia dei Divieti: entre o sonho de ser européia e o babado da prostituição. **Cadernos Pagu**, n. 31, p. 275-308, 2008.
- TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade**. São Paulo: Objetiva, 2018.
- VALE, A. F. C. do. **O voo da beleza: experiência trans e migração**. Fortaleza: RDS Editora, 2013.
- VARTABEDIAN, J. **Brazilian Travesti Migrations: Gender, Sexualities and Embodiment Experiences**. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- VENEZIANO, N. **As grandes vedetes do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2010a.
- VENEZIANO, N. É brasileiro, já passou de americano. **Revista Poésis**, n.16, p. 52-61, 2010b.
- VERAS, E. **Travestis: carne, tinta e papel**. Curitiba: Prismas, 2017.

- VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgenderidade como normatividade. Master's Dissertation. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2015.
- VIEIRA, H. "Jango Jezebel", fazendo histórias: onde estavam as travestis na ditadura civil-militar no Brasil. In: VERAS, E. F., PEDRO, J. M., SCHMIDT, B. B. (eds.) **(Re)Existências LGBTQIA+ e feminismo na ditadura civil-militar e na redemocratização do Brasil.** Maceio: Edufal, 2023.
- VOGEL, K. "The Mother, the Daughter, and the Cow: Venezuelan Transformistas' Migration to Europe". **Mobilities**, v. 4, n. 3, 2009, pp. 367–387, 2009.
- YUVAL-DAVIS, N. Belonging and the politics of belonging, **Patterns of Prejudice**, v.40, n.3, 2006, p. 197-214, 2006. Available at: <<https://doi.org/10.1080/00313220600769331>>.
- OTHER SOURCES
- ALBERTO, J. O muro da vergonha. **Diário de Pernambuco**, 304, Recife, p. 14. (Hemeroteca Digital Brasileira). 10th of November 1973.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_15/49446>.
- ALÔ, Alô Bonecas. **Jornal do Brasil**, Advertisement, 214, Rio de Janeiro, p. 30, (Hemeroteca Digital Brasileira). 13th of December 1969.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/030015_08/146012>.
- BAHIA. **Interpreter: Mylena**. Composer: BARROSO, A. In: HERREN als Damen. Berlin: Toledo, 1978. Vinyl Record, Side 2, Track 5 (2min and 18sec.).
- BANDEIRA JR. Pelo Paqueta. **A Tribuna**, Shows na Orla, 21, Santos, p. 22, (Hemeroteca Digital Brasileira). 18th of April 1969.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/153931_01/94596>.
- BATHER probably Netherlandish. **The Metropolitan Museum of Art**. European Sculpture and Decorative Arts. New York. [Online resource], c2023.
Available at: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/195447>>.
- BLACK Venus Barthélemy Prieur. **Liebieghaus Skulpturensammlung**. Renaissance to Neoclassicism. Frankfurt am Main. [Online resource], c2023.
Available at: <<https://www.liebieghaus.de/en/renaissance-bis-klassizismus/black-venus>>.
- CAÇADOR de Mulatas já chegou a Berlim. **O Globo**, Matutina, Rio de Janeiro, p. 25, (Acervo Digital Jornal O Globo). 16th of February 1970.
- CHEZ NOUS. **10. Europa-Tournee**. Programmheft. Berlin, (Cabaret Chez Nous Berlin). 1986.
Available at: <<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.547312795401853&type=3>>.
- CHEZ NOUS. **7. Europa-Tournee**. Programmheft. Berlin, 1983.
- CHEZ NOUS. **8. Europa-Tournee**. Programmheft. Berlin, (Cabaret Chez Nous Berlin). 1984.
Available at: <<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.547440805389052&type=3>>.
- CHEZ NOUS. **9. Europa-Tournee**. Programmheft. Berlin, (Cabaret Chez Nous Berlin). 1985.
Available at: <<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.547432572056542&type=3>>

- CHEZ NOUS. **Herren als Damen**. Programmheft. Berlin, (Cabaret Chez Nous Berlin). 1978.
Available at: <<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.549661485166984&type=3>>.
- CHEZ NOUS. **Programmheft Pink 2**. Berlin, (Cabaret Chez Nous Berlin). n/d. Available at:
<<https://www.facebook.com/photo/?fbid=548902838576182&set=a.548902465242886>>.
- CONTRATO em alemão previa para mulatas brasileiras trabalho grátis em Berlim. **Jornal do Brasil**, 256, Rio de Janeiro, p. 28, (Hemeroteca Digital Brasileira). 3rd of February 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/030015_09/179937>.
- DIE HERREN Damen geben sich die Ehre: 20 Jahre Transvestitenshow in Berlin – ‚Alles echt, nur die Dame nicht‘. **Traunsteiner Wochenblatt**. Clipping, Traunstein, (Schwules Museum Berlin). 30th of October 1978.
- DIVINE DIVAS. Director: Leandra Leal. Production: DAZA. Rio de Janeiro: Vitrine Filmes. Portuguese with English subtitles. Color. 110min. 2017.
- ÊXODO de Mulatas. **Correio da Manhã**, 23561, Rio de Janeiro, p.7, (Hemeroteca Digital Brasileira). 5th of February 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/089842_08/1665>
- FEDERAIS fecham saídas ao tráfico de escravas. **O Globo**, Matutina, Rio de Janeiro, p. 15, (Acervo Digital Jornal O Globo). 4th of February 1970.
- GANG do Strip-Tease só queria mulatinhas. **O Jornal**, 14833, Rio de Janeiro, p. 14, (Hemeroteca Digital Brasileira). 4th of February 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/110523_06/81618>.
- HORMÔNIO em demasia provoca doenças e mata. **A Luta Democrática**, 4079, Rio de Janeiro, p. 2, (Hemeroteca Digital Brasileira). 30th of May 1967.
Available at: <<http://memoria.bn.br/docreader/030678/36106>>.
- INSPETOR proporá troca das 10 mulatas que estão na Alemanha por Fuss. **Jornal do Brasil**, 259, Rio de Janeiro, p. 29, (Hemeroteca Digital Brasileira). 6th of February 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/2009>.
- JAMBETES Cariocas para ‘Divertir’ os Alemães. **Diário de Notícias**, 14489, Rio de Janeiro, p. 13, (Hemeroteca Digital Brasileira). 3rd of February 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/093718_05/767>.
- LENOCÍNIO e chantagem no tráfico de mulatas: Gang escraviza as jambetes em Berlim. **O Jornal**, 14835, Rio de Janeiro, p. 13, (Hemeroteca Digital Brasileira). 6th of February 1970. Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/110523_06/81665>.
- LIBERTADO Comprador de Mulata. **Diário do Paraná**, 4373, Curitiba, p. 12, (Hemeroteca Digital Brasileira). 12th of February 1970.
Available at: <<http://memoria.bn.br/docreader/761672/75763>>.
- LÜCKMEIER, P. Revue mit Reizen: Die Herren-Damen lassen bitten: neue Show im Chez Nous. **Der Abend**. Clipping, Berlin, (Schwules Museum Berlin). 23rd of August 1979.
- LÜCKMEIER, P. Die Herren Damen lassen bitten. **Frankfurter Allgemeine**. Clipping, Frankfurt (Schwules Museum Berlin). 24th of March 1980.

- MACHADO, N. Exclusivas. **Diário de Notícias**, 13812, Rio de Janeiro, p. 16, (Hemeroteca Digital Brasileira). 28th of November 1967b.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/093718_04/70893>.
- MACHADO, N. Machado em Tempo de Estréia. **Diário de Notícias**, Noite & Dia, 13914, Rio de Janeiro, p. 30, (Hemeroteca Digital Brasileira). 31st of March 1968.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/093718_04/73590>.
- MACHADO, N. Travesti brasileiro vai a Londres. **Diário de Notícias**, Show, 13765, Rio de Janeiro, p. 14, (Hemeroteca Digital Brasileira). 30th of September 1967a.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/093718_04/69596>.
- MACHADO, N. Vedetas e travestis ganhando em dólar. **Diário de Notícias**, Noite e Dia, 14865, Rio de Janeiro, p. 21, (Hemeroteca Digital Brasileira). 16th of April 1971.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/093718_05/10482>.
- MENEZES, W. “As últimas”, Cartaz, **O Jornal**, 14097, Rio de Janeiro, p. 22, (Hemeroteca Digital Brasileira). 10th of September 1967.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/110523_06/60749>.
- MULATAS: Intervenção Alemã. **Diário de Notícias**. 14493, Rio de Janeiro, p. 2, (Hemeroteca Digital Brasileira). 7th of February, 1970.
Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/093718_05/832>.
- NAHAS, T. Coluna Tetê Nahas. Matutino, **O Globo**, Rio de Janeiro, p. 11, (Acervo Digital Jornal O Globo). 6th of October 1974.
- NEIMA. São Tomé das Arábias. **O Jornal**, Spot-Light, 14091, Rio de Janeiro, p. 15, (Hemeroteca Digital Brasileira). 3rd of September 1967.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/110523_06/60610>.
- NEIMA. Últimas da Madrugada. **O Jornal**, Spot-Light, 13803, p. 15, 25th of September 1966.
Available at: <http://memoria.bn.br/docreader/110523_06/61063>.
- OLIVEIRA, R. de. Show da Noite, **A Luta Democrática**, 4210, Rio de Janeiro, p. 15. (Hemeroteca Digital Brasileira). 29th of October 1967b.
Available at: <<http://memoria.bn.br/DocReader/030678/37335>>.
- OLIVEIRA, R. de. Show da Noite. **A Luta Democrática**, 4192, Rio de Janeiro p. 11, (Hemeroteca Digital Brasileira). 8th of October 1967a.
Available at: <<http://memoria.bn.br/DocReader/030678/37163>>.
- PINTO, E. Gomes Leal volta com Alô, Alô Bonecas. **A Luta Democrática**, A Noite é o Espetáculo, 4097, Rio de Janeiro, p. 13, (Hemeroteca Digital Brasileira). 15th of December 1969. Available at: <<http://memoria.bn.br/docreader/030678/43800>>.
- PRIEUR, B. Bather. ca. 1600. Bronze, Height 30cm. **Liebieghaus Skulpturensammlung**. Frankfurt am Main.
Available at: <<https://www.liebieghaus.de/en/renaissance-bis-klassizismus/black-venus>>.
- RENATA, L. Casali & Boneca. **A Luta Democrática**, O Show de Toda a Gente, 4186, Rio de Janeiro, p. 15. (Hemeroteca Digital Brasileira). 1st of October 1967.
Available at: <<http://memoria.bn.br/DocReader/030678/37111>>.

SIE HABEN das gewisse ETWAS. **Berliner Zeitung**, Berlin, 7th of February 1978 (Cabaret Chez Nous Berlin).

Available at: <<https://www.facebook.com/photo/?fbid=549359608530505&set=a.549352255197907>>.

US\$ 95 MIL na exportação das mulatas. **Diário da Noite**, 13550, Rio de Janeiro, p. 2, (Hemeroteca Digital Brasileira). 7th of February 1970.

Available at: <http://memoria.bn.br/DocReader/221961_05/1103>.

VIEL Prominenz..., **Morgenpost**. Clipping, Berlin, (Schwules Museum Berlin). 1st of August 1977.

RESUMO

O presente artigo analisa fragmentos da vida e trajetória artística de Mylena de Souza (1945-data desconhecida), uma artista negra e transgênero que estrelou em revistas e boates cariocas na segunda metade da década de 1960. Escapando da violenta perseguição a pessoas dissidentes da cis-hétero-norma levada a cabo pela Ditadura Militar brasileira (1964-1985), Mylena emigrou para a República Federal da Alemanha no início da década de 1970. Após se estabelecer em Berlim Ocidental, Mylena integrou o elenco do prestigioso cabaré Chez Nous (1958-2008), onde trabalhou como cantora, dançarina e artista de strip-tease até seu falecimento na segunda metade da década de 1980. Com base em fontes documentais brasileiras e alemãs e entrevistas em profundidade, observo como Mylena navegou em meio a diferentes regimes de erotismo e exotismo que intersectam sexualidade, gênero, raça e nacionalidade no Brasil e na Alemanha Ocidental. Ademais, sustento que sua vida e carreira artística foram perpassadas por múltiplos processos de pertencimento (*belonging*) e sexotização (*sexoticization*) que nos informam sobre as condições de existência e possibilidades migração de pessoas dissidentes da cis-hétero-norma no Brasil e na Alemanha Ocidental.

Palavras-chave: Gênero e Sexualidade; Interseccionalidade; Migração; Raça e Racismo; Pertencimento

ABSTRACT

This article analyses fragments of the life and artistic trajectory of Mylena de Souza (1945-date unknown), a black and transgender artist who starred in magazines and nightclubs in Rio de Janeiro in the second half of the 1960s. Escaping the violent persecution of people dissenting from the cis-hetero-norm by Brazil's Military Dictatorship (1964-1985), Mylena emigrated to the Federal Republic of Germany in the early 1970s. After settling in West Berlin, Mylena joined the cast of the prestigious cabaret Chez Nous (1958-2008), where she worked as a singer, dancer, and stripteuse until her demise in the second half of the 1980s. Drawing on Brazilian and German documentary sources and in-depth interviews, I observe how Mylena navigated amidst different regimes of eroticism and exoticism that intersect sexuality, gender, race and nationality in Brazil and West Germany. Furthermore, I argue that her life and artistic career were permeated by multiple processes of belonging and exoticization that inform us about the conditions of existence and the possibilities for migration of people dissenting from the cis-hetero-norm in Brazil and West Germany.

Keywords: Gender and Sexuality; Intersectionality; Migration; Race and Racism; Belonging

São João Batista Scalabrini: pés no chão, olhos em Deus, mãos solidárias

Alfredo José Gonçalves

1 INTRODUÇÃO

O título procura trazer à luz três características fundamentais da vida e obra de São João Batista Scalabrini. Os “pés no chão” expressam sua meticulosa atenção aos sinais dos tempos, o que o torna uma figura antenada com os acontecimentos que marcaram o século XIX, bem como a virada para o século XX. Entre outros, representa um homem de sua época, atento e sensível aos temores e tremores que sacudiram a Europa e o mundo em transformação. A trajetória de sua existência se confunde com o pulsar de uma época onde reinam, simultaneamente, “a sede de coisas novas” e grande “agitação febril”, para usar as palavras do Papa Leão XIII (1891) na abertura da Carta Encíclica *Rerum Novarum*, documento publicado em maio de 1891 e que inaugura aquilo que viria a ser considerado como Doutrina Social da Igreja (DSI)¹.

Os “olhos em Deus” dão conta de sua profunda espiritualidade, centrada por sua vez na devoção reverente à Eucaristia, à figura de Maria e à Cruz. Deste tríptico poço, rico e abundante, brotará a água viva e vivificante que haverá de alimentar sua trajetória de pastor, como também aquela de pai e apóstolo dos migrantes. São bem conhecidas e notórias as horas passadas diante do Santíssimo, da imagem de Maria e do madeiro onde Jesus ofereceu sua vida. Não seria exagero afirmar que, ébrio de amor e santidade, Scalabrini se prepara para seguir os caminhos e passos tanto de seus fiéis diocesanos quanto dos migrantes.

E por falar nisso, as “mãos solidárias”, enfim, tentam abarcar toda sua obra sociopastoral, seja no zelo apostólico para com a diocese de Piacenza, norte da Itália, porção do Povo de Deus que lhe foi confiada, seja na solicitude social e pastoral para com os conterrâneos que, aos milhares e milhões, embarcavam por mares e oceanos *per far l’America*. Sensibilidade e solidariedade constituem marcas registradas desse pastor intrépido, que, a exemplo de São Carlos Borromeu, cardeal de Milão no século XIV, a quem muito admirava, não hesitará em desfazer-se de seus bens para socorrer os pobres, doentes e desvalidos.

2 PÉS NO CHÃO

Iniciemos este item citando a *Gaudium Et Spes*, do Concílio Ecumênico Vaticano II: “O gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao universo inteiro” (PAPA PAULO VI, 1965, GS, nº 4). Esta frase, embora escrita 60 anos depois da morte de João Batista Scalabrini, aplica-se de forma perfeita ao tempo em que ele desempenhou sua obra, isto é, na segunda metade do século XIX. O mesmo ocorre, como já assinalamos, com a frase de abertura da *Rerum Novarum*: “A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da economia social” (PAPA LEÃO XIII, 1891, RN, nº 1). Não se trata de mera coincidência. Direta ou indiretamente, a figura de Scalabrini contribuiu de maneira decisiva para o contexto histórico de ambos os documentos.

Disso decorre que a vida, os escritos e a obra do bispo de Piacenza constituem um retrato vivo das grandes transformações provocadas pelo auge da Revolução Industrial, com seus efeitos, implicações e consequências. Não é incomum os estudiosos batizarem esse período de “século do movimento”. Movimento de máquinas, de mercadorias e de pessoas. Ao mesmo tempo que os campos se esvaziavam, as cidades inchavam no entorno das oficinas têxteis, metalúrgicas, de couro etc. Enquanto boa parte dos trabalhadores e trabalhadoras são admitidos em semelhantes fábricas incipientes, outra parte vê-se obrigada a deixar o Velho Continente em busca de terras novas do outro lado do Oceano Atlântico. De acordo com as estimativas dos analistas, desde as primeiras décadas do século XIX e as primeiras do seguinte, entre 65 a 70 milhões de pessoas deixaram os países da velha Europa (GAY, 2001; HOBBSAWM, 2013)².

Limitando-nos à Península italiana, entre 1815 e 1915, nada menos do que 25 milhões de pessoas emigraram de seu território. Na década de 1901 a 1910, a média anual de emigrados chegou a 600 mil. O ano de 1913, por sua vez, representa o recorde de saídas: mais de 850 mil pessoas (BRAUDEL, 2017)³. Para se ter uma ideia mais exata do volume de semelhantes deslocamentos humanos, de modo particular entre Itália e Brasil, vale citar os estudos do Pe. Antonio Perotti (2004), no período em que exerceu a função de diretor do CIEM-*Centre d’Information et d’Études sur les migrations*, em Paris, França. Escreve ele: “Nesse decênio de transição do Império para a República, entrou no Estado de São Paulo uma verdadeira avalanche de italianos.”

A comunidade italiana no Brasil, acrescida de 554.000 unidades, chegava, em 1901, a 1.110.000 indivíduos, concentrados, sobretudo, em São Paulo. Em 1897, os italianos constituíam quase a metade da população da cidade: 112.000 sobre 260.000. A cidade de São Paulo viu quadruplicar sua população entre 1890 e 1900: de 64.934, em 1890, para 239.820, em 1900 (GONÇALVES, 2022)⁴. Convém, ainda, citar um historiador brasileiro:

“A situação europeia deslocou o fluxo emigratório para o sul da Itália. As entradas [no Brasil] ascenderam rapidamente dos 13 mil, nos anos de 1870, aos 30 mil, só em 1886; em 1887, chegam a 55 mil; em 1888, da ordem de 133 mil. O total para o último quartel do século ficou acima de 800 mil, sendo quase 600 mil italianos (SODRÉ, 1971, s/p.)⁵.

J. B. Scalabrini, como pastor da Igreja, foi testemunha privilegiada seja dessas modificações profundas, seja do êxodo que elas causaram. E o foi de forma bifurcada: se, por uma parte, ao visitar as paróquias e comunidades da diocese de Piacenza, encontrava quase somente idosos, mulheres e crianças, por outra parte, recebia do outro lado do mar cartas de apelo para que enviasse missionários que ajudassem os emigrados a manter “o sorriso da pátria e o conforto da fé”, como escreverá o bispo, pois “aqui vivemos como bestas, sem a santa missa e sem os sacramentos”. Desde os anos de sacerdote, aliás, já se interessava por aqueles que, devido ao trabalho pelo sustento da família, tinham que deixar sua casa e sua terra por determinado tempo, para a colheita do arroz e do trigo, a fabricação do carvão, entre outros serviços sazonais e que exigiam ausência de alguns meses.

Como se pode verificar, a compaixão evangélica para com os desterrados – primeiramente os mondadores e depois os emigrados – se manifesta e se desenvolve desde muito cedo. Toma consciência do fenômeno das migrações e logo passa a empenhar-se para mitigar e diminuir o sofrimento de tanta gente sem raiz e, não raro, sem rumo. Nisso o bispo Scalabrini soma-se aos chamados “santos sociais” da segunda metade do século XIX: são os fundadores e fundadoras de novas congregações religiosas, de caráter marcadamente apostólicas, voltadas para certas categorias e/ou situações que permaneciam à margem dos benefícios da Revolução Industrial. Vale citar alguns exemplos: João Bosco e os salesianos, no cuidado para com os jovens; Madre Francesca Xavier Cabrini, e sua atenção com os emigrados nos Estados Unidos; Eugênio de Mazenod, fundador dos missionários Oblatos de Maria Imaculada, com os olhos voltados para os países vizinhos; Madre Paulina do Coração de Jesus, fundadora das Irmãs da Imaculada Conceição, preocupada com os órfãos e viúvas, e assim por diante.

Isso sem falar da obra de Frederico Ozanam, e sua assistência às famílias pobres e abandonadas. Embora sua vida se desenrole durante a primeira metade do século, é na segunda metade que sua obra ganhará força e maior abrangência. A Obra Kolping, fundada por Adolph Kolping, em 1850, por sua vez, tendo se originado em Colônia, Alemanha, se organiza como organização internacional de apoio sociopastoral aos operários e seus familiares. No contexto em que nasceram e se multiplicaram, não seria exagero afirmar que esses “santos sociais”, em sua abertura e atenção para os desafios de um mundo em constante mudança, figuram como uma espécie de precursores remotos do Concílio Vaticano II, especialmente no diálogo com os problemas do mundo moderno. Verdadeiros igarapés que irão engrossar o rio caudaloso da Doutrina Social da Igreja (DSI).

A esse respeito, o contexto da época ajuda a compreender por que o subtítulo da Carta Encíclica *Rerum Novarum* – “a condição dos operários” (1891) – praticamente coincide com o estudo de Friedrich Engels ([1844] 2010) sobre “a situação da classe trabalhadora na Inglaterra”, quase com 50 anos de diferença entre ambos. A esta altura, convém cruzar as palavras do Pontífice que iria inaugurar a DSI com as do bispo J. B. Scalabrini. “ O Papa Leão XIII, por um lado, sonha com a ‘suspensão do movimento de emigração: com efeito, ninguém quereria trocar por uma região estrangeira a sua pátria e a sua terra natal, se nesta encontrasse os meios de levar uma vida mais tolerável’ (PAPA LEÃO XIII, 1891, nº 30). Já o apóstolo dos migrantes, por outro lado, escreve que ‘onde está o povo que trabalha e sofre, aí está a Igreja’. Cada um avalia e reconhece a obra do outro, pois, no fundo, trata-se da mesma e única solicitude pastoral, a de estar presente junto aos mais pobres e indefesos, das pessoas cuja vida encontra-se mais ameaçada.

Dois figuras que souberam ser protagonistas do seu tempo. Ao mesmo tempo que o Papa Leão XIII concentra sua atenção sobre a situação concreta dos operários, procurando defender os direitos e a dignidade humana dos trabalhadores da indústria, o bispo J. B. Scalabrini atravessa o oceano e se volta para os emigrados de além-mar e suas famílias. Ambos sinais proféticos de uma época, filhos do contexto de seu tempo. Duas respostas diferentes aos desafios de um mundo conturbado, mas complementares e igualmente evangélicas. O cenário, que é duplo, exige uma dupla resposta pastoral: o incentivo à organização sistemática dos operários das fábricas, por um lado, e, por outro, o acompanhamento dos enormes deslocamentos de massa, o fenômeno das migrações maciças.

Tanto o Papa Leão XIII quanto Scalabrini, com sua vida, obra e palavras, ampliaram a visão universal da Igreja. A sociedade evoluía a passos largos. “O mundo anda depressa e nós não podemos parar”, dizia o apóstolo dos migrantes. Novos caminhos se abriam a partir de veredas trilhadas pelos operários e pelos migrantes. Sonhos e esperanças se quebravam e se reerguiam. Caminhos de dor e sofrimento, sem dúvida, mas também caminhos de fé, teimosia e resistência. No meio do caminho, Leão XIII e Scalabrini: homens de Deus, homens da Igreja, homens dos pobres, homens de sua época, homens do futuro⁶.

Num caso como no outro, transparece a atenção e a profunda solidariedade do Mestre que, “ao percorrer todas as aldeias e cidades”, e ao encontrar as “multidões cansadas e abatidas, sente compaixão, porque eram como ovelhas que não têm pastor” (BÍBLIA, Mt. 9, 35-38). Dessa forma, será lícito concluir que a solicitude de São João Batista Scalabrini para com os emigrados seja contemporânea da nova sensibilidade da Igreja para com a chamada “questão social” dos trabalhadores e trabalhadoras. Numa palavra, é igualmente lícito afirmar que a Pastoral dos Migrantes nasce e se desenvolve no bojo do que viria a se tornar a Pastoral Social. Historicamente, ambas são irmãs gêmeas.

3 OLHOS EM DEUS

A ação social, religiosa e pastoral de Scalabrini, bem como seus numerosos escritos, mergulham suas raízes numa espiritualidade robusta, contemporaneamente profunda e profícua. Se é certo que tinha os pés firmes e solidamente fincados no chão histórico daquela época, é igualmente verdade que se movia com os olhos e o pensamento voltados para Deus. Não será incomum referir-se ao tripé de sua espiritualidade – Maria, a Eucaristia e a Cruz – mas pode-se afirmar com toda a tranquilidade que, tal como um peixe na água, o bispo de Piacenza navegava e respirava no oceano infinito do amor e da misericórdia divina. Homem de Deus, sacerdote, profeta e pastor da Igreja, foi um verdadeiro intermediário entre a terra e o céu. Seu próprio nome contém a escada (*scala* em italiano) que liga e funde a vida humana ao sobrenatural. Hoje, homem reconhecidamente santo, como referência para nossos tempos, em que tantas pessoas seguem deslocando-se aos milhares e milhões.

Voltemos à *Gaudium et Spes*: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (PAPA PAULO VI, 1965, s/p., GS, nº 1) Novamente aqui, 60 anos antes do Concílio Vaticano II, São João Batista Scalabrini já procurava sintonizar as pulsações de seu coração não somente no ritmo de um discípulo de Jesus Cristo, mas também em direção “dos pobres e de todos aqueles que sofrem”. Em sua intensa existência de sacerdote e pastor, Deus e os pobres sempre se encontravam presentes na vida e na oração. A Scalabrini poder-se-ia aplicar o chamado tripé profundamente evangélico de uma espiritualidade cristã: montanha, casa/mesa e caminho⁷.

3.1 Tripé da prática de Jesus

O conceito de *montanha*, na Bíblia, simboliza o lugar da epifania, lugar onde Deus se revela, espaço de luz e de encontro entre o Criador e a criatura. Percorrendo as páginas dos quatro relatos, veremos que, por diversas vezes, tropeçamos em alusões, implícitas ou explícitas, que dão conta do encontro de Jesus com o Pai. Escapa da multidão para rezar, passa a noite em oração, esconde-se no deserto, na montanha ou num lugar à parte. O texto da transfiguração, que precede a tragédia da paixão, por exemplo, ocorre na montanha com seus três discípulos mais íntimos. Com o cenário envolto em luz e em mistério, Pedro até sugere que se façam três tendas para se fixarem por ali. Mas, entre os numerosos exemplos, talvez seja melhor citar um outro: “Senhor, ensina-nos a rezar, como também João ensinou os discípulos dele” pede um de seus próprios discípulos. Estes o haviam encontrado “rezando em certo lugar”. Não será difícil imaginar a

luminosidade e a serenidade que emanava do rosto do Mestre nesses momentos de encontro com o Pai, a tal ponto que o brilho de sua face contamina quem o segue de perto. Desse momento herdamos a oração do Pai Nosso (BÍBLIA, Lc 11, 1- 4). Não passava dia sem que o bispo de Piacenza dedicasse longos momentos à oração, meditação e contemplação.

Já o termo *caminho* pode servir para designar a prática pastoral de Jesus. Em lugar de esperar pelo povo no templo ou na sinagoga, percorre as aldeias e povoados. Pela estrada, vai abrindo poços (encontros) com as pessoas que cruzam sua caravana. Desses poços, emergem sede e água, os valores e contravalores de cada pessoa e de cada cultura. À beira de cada poço, sede e água se misturam e se fundem. E o Mestre ressalta a fé deste e daquele. Existe aqui uma pedagogia de evangelização. Ou seja, evangelho não se leva nem se traz. A Boa Nova já está no coração de cada indivíduo e de cada povo. Parafraseando Paulo Freire, ninguém evangeliza ninguém e ninguém se evangeliza sozinho; a evangelização se dá no caminho, no encontro, à beira do poço. E tem sempre mão dupla: quem pretende evangelizar será evangelizado, e inversamente, o destinatário do ato de evangelizar também evangeliza. A partir de cada poço/encontro, quase todos proibidos pelas leis da época, emerge a fé viva das pessoas, tal como o funcionário romano, a mulher sírio-fenícia, a mulher que perdera o filho, e tantos outros casos. Vale citar o encontro de Jesus com a Samaritana (BÍBLIA, Jo, 4, 1-42). Quem evangeliza, Jesus ou a mulher? E se o poço/encontro for o verdadeiro agente evangelizador? Numa palavra, mais do que semear a Boa Nova, Jesus a colhe junto aos poços. “O Reino de Deus já está entre vós”! Scalabrini ultrapassou as fronteiras de sua diocese para abrir poços/encontros com os migrantes, não só na Itália, mas também em suas visitas ao continente americano.

Por fim, a expressão *casa/ mesa* nos remete à última ceia do Mestre com seus discípulos. Temos em mente, de maneira particular, o relato do Quarto Evangelho, capítulos de 13 a 17. São vários os gestos que se sucedem: a ceia propriamente dita, o lava-pés, o diálogo com os amigos na hora da despedida e a oração sacerdotal de Jesus ao Pai. Esses cinco capítulos já foram classificados de diversas formas: testamento espiritual de Jesus, coração materno de Deus, evangelho dentro do Evangelho. Tudo isso e mais alguma coisa! A verdade é que a própria linguagem ganha um caráter extremamente íntimo e familiar: “filhinhos”; “eu vou para junto do Pai, mas não vos deixarei órfãos”; “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”; “por um pouco não me vereis, depois me vereis de novo”; “na casa de meu Pai há muitas moradas, eu vou preparar uma para vós, para que onde eu estiver, estejais também vós”; “eu sou a videira e meu Pai o agricultor, fiquem unidos a mim” – e assim por diante.

Talvez não seja lícito fazer um paralelo, confrontando, de um lado, esse momento de separação entre Jesus e seus amigos mais próximos e, de outro, o envio que faz J. B. Scalabrini de seus primeiros missionários para as Américas. Guardadas as devidas diferenças, em ambos os casos a linguagem revela uma intimidade e um cuidado supremo entre quem parte e quem fica. Como se o

pai ou a mãe, pressentindo a morte próxima, chamasse seus filhos na hora da última despedida, confiando-lhes um testamento, conferindo-lhes uma missão especial. Casa/mesa, justamente, constitui esse binômio de refúgio, abrigo, conforto, segurança e profunda intimidade. Ambiente em que, ao mesmo tempo que o pão nutre o corpo, a presença, o olhar e as palavras do outro nutrem o coração e a alma. Por isso é que o comer humano, diferente dos animais, representa um momento sagrado. A casa é enfeitada para o banquete, e a mesa tem sua própria liturgia. Mesa que, como veremos adiante, pode transformar-se em altar, cenário privilegiado onde, na Eucaristia, o pão e o vinho transubstanciam-se em Corpo e Sangue de Cristo. De outro lado, a liturgia da mesa explica a festa: ninguém a frequenta porque está com fome, mas porque tem necessidade de ver/rever outras pessoas. Fome, sim, mas de encontro.

O tripé montanha, casa/mesa e caminho – oração, comunhão e missão – forma três dimensões complementares e indissociáveis da prática de Jesus e, por isso mesmo, da prática do cristão. E, como num espelho que reflete essa prática, encontramos as três dimensões na vida e obra de Scalabrini. Profundos momentos longe de todos e junto de Deus e do Santíssimo (montanha); grande empenho para manter unidos os membros do clero da sua diocese e, mais tarde, os missionários e missionárias das Congregações por ele fundadas (casa/mesa); e frequentes visitas pastorais, seja nas paróquias e comunidades da diocese de Piacenza, seja junto aos migrantes e missionários/as de além-mar (caminho). Com efeito, sabia o bispo que, faltando uma dessas dimensões, o tripé não podia sustentar-se. Com maior razão, vale o mesmo para a vida religiosa. Um consagrado ou consagrada que não desenvolve a intimidade com Deus, que não se esmera na vida comunitária e que não se dispõe à missão, poderá ser um bom agente social, sem dúvida, mas não um seguidor de Jesus Cristo.

Quanto mais aprofunda a intimidade com o Pai, na montanha, mais a oração reenvia Jesus ao caminho. E vice-versa, quanto mais se compromete com os pobres, doentes e desvalidos, no caminho, tanto mais terá necessidade de encontrar-se novamente com o Pai. Entre a montanha e o caminho, por sua vez, Jesus cria e recria, com grande frequência momentos de convivialidade e de comensalidade, na casa/mesa, como lares, abrigos e refúgios de retaguarda que nos sustentam nos momentos mais difíceis da existência humana. É comum encontrar Jesus à mesa, inclusive na casa dos publicanos pecadores. Não à toa é chamado de “comilão e beberrão”, em contraste com a intransigência e sobriedade de João Batista, o precursor (BÍBLIA, Lc 7, 31-35). Sempre salvaguardando as devidas diferenças, também Scalabrini: a) cultiva dia a dia sua profunda intimidade com Deus, a ponto de ser reconhecido como santo; b) vive intensamente a vida eclesial e comunitária no ambiente da Igreja de seu tempo; e c) percorre os caminhos mais ignotos e insólitos, seja na diocese que lhe foi confiada, seja no campo das migrações.

3.2 Scalabrini: a Palavra de Deus como fonte de espiritualidade

Ademais do tripé que acabamos de examinar, sobre o segmento evangélico, o bispo Scalabrini orientava sua vida espiritual através de três fontes de luz e paz, de graça e água viva: Eucaristia, Maria e a Cruz. De início, torna-se necessário sublinhar que não se trata de buscar o Deus tão cultuado na passagem da modernidade à pós-modernidade (ou modernidade tardia). Neste caso, a alma profundamente sedenta das sociedades contemporâneas costuma buscar, em lugar do Deus verdadeiro, uma série de ídolos para todos os gostos, sensações e interesses. Existem os *ídolos materiais*, com as raízes mergulhadas no capital financeiro, no dinheiro vivo, no poder e no domínio, na influência, na fama, no jogo, na conta bancária, na moda!... Enfim, em tantos outros atrativos, tão atrativos quanto efêmeros. Desencadeia-se uma corrida frenética a tudo aquilo que possa enriquecer e embelezar a aparência externa, coisas vendidas e compradas nas lojas dos shoppings centers, mas que deixam um sabor amargo na boca e um grande vácuo na alma. Instala-se então um paradoxo: quanto mais produtos a pessoa acumula, maior será o vazio interior de sua existência. O remédio agrava a doença.

Mas existem também os *ídolos espirituais*, cujas raízes, apesar de todos os apelos místicos, se revelam igualmente de barro. Trata-se, neste caso, das devoções intimistas e espiritualizantes, totalmente desvinculadas do contexto socioeconômico e político-cultural. Religiões privadas e privatizantes, que procuram cuidar do espírito, descuidando-se completamente do corpo e de suas feridas e cicatrizes. Nos dias atuais, multiplicam-se por toda parte expressões e práticas exóticas em nome da fé. Não raro, Deus é manipulado e instrumentalizado por interesses de toda sorte: pessoais, familiares, corporativos, partidários, políticos, ideológicos!... Convém aqui recordar a máxima segundo a qual aqueles que, em suas preces e práticas religiosas cotidianas, só têm nos lábios e na mente as “coisas espirituais”, é porque possuem sua vida material muito bem assegurada. Quem nasce em berço de ouro, tende a fazer o possível e o impossível para esquecer as “coisas materiais”. Os pobres e desvalidos, quando clamam aos céus, não podem esquecer o drama de suas vidas carentes e destroçadas pela miséria e a fome. Rezar então será uma súplica no sentido de garantir os direitos humanos básicos e, ao mesmo tempo, uma busca pelo significado mais profundo da existência humana.

Desnecessário assinalar que a espiritualidade do bispo Scalabrini nasce na tradição de uma fonte profundamente impregnada pelo Deus encarnado na pessoa e na trajetória da humanidade. Um Deus que irrompe no tecido da história para nos ensinar a costurar novas relações, seja com os irmãos e irmãs, seja com a natureza e os demais seres vivos. O Deus da aliança, simbolizado no arco-íris, faz um pacto não somente com os homens e mulheres, mas “com todos os seres vivos que estão entre vós e com todas as gerações futuras” (BÍBLIA, Gn

9, 8-17) Um Deus atento a todas as formas de vida – a biodiversidade – mas também com a preservação dessa mesma vida em seus mais variados símbolos, cores e expressões. Dois textos, um do Antigo Testamento e outro do Novo Testamento, podem ilustrar o Deus encarnado a que nos referimos. Não são passagens escolhidas de maneira aleatória. Ao contrário, ambas possuem uma relevância extremamente significativa: a primeira é tida pelos estudiosos como o “credo do Povo de Israel”, quanto à segunda, ainda conforme os analistas, representa um “resumo das atividades de Jesus”.

Vamos então à primeira passagem. Ela tem várias versões, sendo definitiva aquela do Livro do Deuteronômio, que dá origem ao credo (BÍBLIA, Dt. 26, 5-10). Aqui, entretanto, tomaremos em mãos aquela que é mais antiga, entrelaçando os comentários com alguns elementos da que foi citada anteriormente: “Iahweh disse: eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito, ouvi o seu clamor contra seus opressores, e conheço seus sofrimentos. Por isso descendi para libertá-lo do poder dos egípcios e para fazê-lo subir dessa terra a uma terra fértil e espaçosa, terra onde corre leite e mel (...). Por isso vai. Eu te envio ao Faraó para tirar do Egito o meu povo, os filhos de Israel” (BÍBLIA, Ex. 3, 7-10). Notemos, de início, os verbos utilizados na primeira pessoa do singular, atribuídos ao próprio Deus: ver, ouvir, conhecer, descer e enviar.

Os três primeiros verbos – ver, ouvir e conhecer – expressam atenção, sensibilidade e escuta. Iahweh se revela como um Deus que não esquece o povo oprimido, sob a escravidão imposta pelos egípcios. Já os dois últimos – descer e enviar – apontam para a ação. Não basta tomar conhecimento da situação em que vive a população, é preciso agir. Descer, por parte do Senhor, significa humilhar-se a si mesmo, um abaixamento da condição divina, como podemos ler na carta de São Paulo aos filipenses (BÍBLIA, Fl. 2, 6-11). Descida que deverá ser levada à sua plenitude no mistério da Encarnação. De outro lado, a conjunção entre descer e enviar será desempenhada por Moisés, Aarão e os demais líderes da libertação.

A conclusão é que Iahweh, desde os primórdios de Israel, se revela como o Deus que caminha com o seu povo pelas estradas do êxodo, do deserto, do exílio e da diáspora. Toma sobre os próprios ombros a condição dos antepassados mais antigos: “Meu pai era um arameu errante, que desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas. Depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e humilharam, impondo sobre nós uma dura escravidão. Clamamos então a Iahweh!...” (BÍBLIA, Dt. 26, 5-10). Aqui as duas versões do “credo de Israel” se fundem para glorificar o Deus que os tirou do Egito e os conduziu à Terra Prometida.

Passemos à segunda passagem, agora extraída do Novo Testamento: “Jesus percorria todas as cidades e povoados, ensinando em suas sinagogas e pregando o Evangelho do Reino, enquanto curava toda sorte de doença e enfermidade. Ao ver as multidões, teve compaixão delas, porque estavam cansadas e abatidas, como ovelhas sem pastor (BÍBLIA, Mt. 9, 35-36). Novamente, aqui vale a pena

retomar alguns verbos. Primeiramente, o verbo “percorrer” nos apresenta o “profeta itinerante de Nazaré”. Seguindo o Deus do caminho do Antigo Testamento, Jesus percorre as estradas da Galileia, da Samaria e da Judeia onde, como vimos mais acima, vai abrindo poços em que se encontram a água e a sede das pessoas.

Mais contundente é o olhar de compaixão do Mestre sobre as “multidões cansadas e abatidas”. Compaixão é uma palavra composta: com + paixão. “Estar com” nas situações-limites da vida, nas paixões dos aflitos e atormentados. Situações como a doença, a morte, a separação, o abandono, o desemprego, a solidão, a fome, a dor, o sofrimento!... “Estar com” não é dar coisas, e, sim, dar-se a si mesmo. Oferecer o próprio tempo na hora da paixão do outro. “Nada tenho para te dar, mas estou contigo; vamos ao que podemos juntos fazer”. O perdão, a compaixão e a misericórdia formam três faces complementares e convergentes da mesma moeda, as quais caracterizam a passagem de Jesus “que passou pela vida fazendo o bem” (BÍBLIA, At 10, 38).

Tanto a promessa da Antiga Aliança, onde Iahweh não deixa de acompanhar seu povo pelos caminhos do êxodo, do deserto, do exílio e da diáspora, quanto a encarnação do Verbo na Nova Aliança, onde Jesus sente compaixão diante das multidões cansadas e abatidas – ambas terão na figura do apóstolo dos migrantes, São João Batista Scalabrini, um espelho de ampla e profunda transparência. Com efeito, no contexto histórico da Revolução Industrial e das migrações que lhe seguiram, o bispo de Piacenza soube fundir sua oração com a ação pastoral solidária junto aos desterrados e expatriados de sua época, como adiante será mostrado. Com razão, o Papa Pio XI passará a chamá-lo “pai dos migrantes”.

3.3 Eucaristia, Maria e Cruz

a). Eucaristia e Scalabrini são inseparáveis.

Vimos anteriormente que a mesa/casa, no episódio da última ceia com os discípulos e do lava-pés, pode se transfigurar em altar, e este, em cenário da celebração eucarística. Significa que, além de dar-se no pão e no vinho como alimento de seu próprio Corpo e Sangue, Jesus institui o ministério sacerdotal não como poder e glória, e, sim, como serviço aos outros, particularmente aos pobres, excluídos e vulneráveis. O ritual litúrgico da Eucaristia começa no templo, como celebração da Palavra e da memória do Senhor, mas desemboca nas ruas e praças, nas periferias e fronteiras. Desde o ponto de vista scalabriniano, realiza-se lá onde os migrantes lutam, sofrem e esperam. Toda celebração eucarística deve ter desdobramentos concretos no compromisso social com a justiça e a paz. Sem isso, não passará de um formalismo bem executado, sem dúvida, mas vazio e estéril.

Em outras palavras, a Eucaristia nos interpela e nos convida a *eucaristizar* a própria vida e o próprio tempo, seja no cuidado com as coisas e a natureza,

seja nas relações com as pessoas, em especial atenção para com “o outro, o estrangeiro e o diferente”. O verbo eucaristizar se estende sobretudo ao tempo do qual dispomos. Ele pode converter-se em latifúndio, em investimento ou em gratuidade. *Latifúndio*, quando nos fechamos e nos isolamos de tudo e de todos, cultivando o tempo como propriedade própria, a qual, não raro, vazia e improdutiva, transformar-se-á em terreno tomado pelas ervas daninhas. Tudo o que se acumula tende a apodrecer, envenenado pelo ar tóxico e irrespirável. Tempo acumulado vira tempo desperdiçado, vácuo e sem sentido. Forçosamente o tédio bate à porta.

Tempo *investimento* costuma ser marcado pela matemática do cálculo. Quanto vou ganhar se me ponho a “perder tempo com Fulano e Sicrano”? O tempo se converte em mera mercadoria. Investe-se somente, e tão somente, para redobrar o capital. Passamos a tratar o tempo com os critérios capitalistas, onde o lucro é o motor de qualquer ação, qualquer movimento. Segundos, minutos, horas e dias são contabilizados milimetricamente, no sentido de averiguar de forma correta o percentual de dividendos. “*Time is Money*”, dizia Benjamin Franklin. Perder tempo equivale a reduzir o acúmulo de capital, coisa que é absolutamente contrária ao jogo de xadrez do mercado. As leis do tempo e do dinheiro acabam sendo ditadas pelas regras e imperativos do mercado, hoje financeirizado e globalizado.

Tempo *gratuito* coloca-se sensível e solidariamente a serviço dos outros, convergindo de forma natural para onde a vida se encontra mais ameaçada. Tempo oferecido a quem, com ou sem voz, solicita ajuda. Tempo de Jesus, mas também tempo de Scalabrini. Sendo uma dádiva de Deus, o tempo pertence aos pobres, doentes, indefesos, marginalizados. Por isso se vê que a caravana de Jesus nunca ignora nem atropela aquele ou aquela que grita por socorro. Por vezes, os discípulos tentam desviar a atenção, mas o Mestre tem os ouvidos atentos aos clamores que chegam do chão e de fora. São numerosos os exemplos: os cegos de nascença, a mulher que perdera o filho, a mulher que há 12 anos sofria de hemorragia, os leprosos, a mulher sírio-fenícia, o funcionário romano, o publicano Zaqueu – seus apelos jamais se perdem indiferentemente. Diante da dor e do sofrimento, a caravana de Jesus sempre se detém. O caso mais emblemático é a parábola do Bom Samaritano. O “caído” à beira da estrada, e quem sabe da morte, não pode esperar.

Uma vez mais salvaguardando as devidas diferenças, Scalabrini também se mantém atento às cartas e lamentos dos migrantes e de seus familiares. Soube eucaristizar seu tempo com os que se viram forçados a deixar a terra natal e, por isso mesmo, buscam desesperadamente um solo pátrio. Chegou a vender objetos religiosos de grande valor para ir em socorro dos pobres. Sua solicitude sociopastoral, entretanto, sempre se voltou preferencialmente para com as pessoas que migravam de forma mais ou menos compulsória. A fundação de vários institutos voltados aos emigrados, como iremos ver, é prova disso.

b). Maria e Scalabrini também são inseparáveis.

Nela e em sua intercessão, o apóstolo dos migrantes busca proteção para sua intensa e complexa ação sociopastoral. A Virgem Maria estará presente não só em sua ardente devoção, mas também em meio aos fenômenos da migração. Com Maria e José, em sua fuga para o Egito, e com a Igreja, Scalabrini nos ajuda a analisar os deslocamentos humanos em dupla perspectiva. Se, por um lado, reconhece que a mobilidade humana pode constituir um “desígnio de Deus” que enriquece os povos e nações envolvidos nesse intercâmbio permanente, por outro lado não deixa de alertar profeticamente para os “mercadores de carne humana”, denunciando com força e coragem os traficantes que se aproveitavam da extrema necessidade dos migrantes.

Duas lições da casa de Nazaré, se assim podemos dizer, acompanham o bispo de Piacenza. A primeira tem a ver com a escola do silêncio. José, Maria e Jesus pouco ou nunca se manifestam, e, quando o fazem, prevalecem mais as ações do que as palavras. Responsáveis privilegiados do “Verbo que se fez homem e habitou entre nós” (BÍBLIA, Jo 1, 14), sabem que a Palavra verdadeira, no singular e com letra maiúscula, só pode germinar no terreno fecundo do silêncio e da escuta. As palavras, no plural e com letra minúscula, não raro distorcem e escondem a Palavra. Esta última, se e quando criativa, libertadora e portadora de conforto e paz, tem o silêncio como oficina. É aí que se forja a própria História da Salvação. Na verdade, o silêncio é o útero da Palavra. Na escola de Nazaré, e após 30 anos de silêncio ativo pela escuta, Jesus vem a público com a Boa Nova do Evangelho. A Palavra que cria, recria e salva, a mesma que faz avançar a história, é filha direta do silêncio sábio e respeitoso.

A segunda lição vem da própria mãe de Jesus. Por duas vezes o evangelista Lucas, repetindo praticamente as mesmas palavras, diz que Maria “guardava todas essas coisas em seu coração, meditando sobre elas” (BÍBLIA, Lc 2, 19.51). Os verbos guardar e meditar representam um modo todo especial de avaliar os acontecimentos diários e a própria trajetória humana, seja ela pessoal, familiar ou coletiva. Guardar e meditar é observar a história com os olhos do coração, ou com os olhos da fé. Vai bem além do olhar ao nível dos fatos brutos, quantitativos ou sociológicos, entrando na órbita do sentido último e mais profundo da existência. Significa reconhecer as digitais de Deus no pergaminho complexo e contraditório do espaço e do tempo. Por linhas tortas, diz o ditado popular, Deus escreve direito. Novamente aqui, como já tivemos ocasião de ver, Deus irrompe na história para abrir novas veredas e novos horizontes. Maria, José e Jesus, na escola do silêncio de Nazaré, não só se mantêm atentos ao projeto de Deus, mas nele se engajam para dar continuidade à história da salvação.

Mas há um aspecto que, em J. B. Scalabrini, funde a devoção a Maria com a contemplação da cruz. Trata-se da imagem da *Madona Addolorata* (em português, Nossa Senhora das Dores). Imagem que, de resto, ganhou grande popularidade nos meios cristãos-católicos. Quer dizer, Maria fiel até o fim, aos pés da cruz de seu Filho crucificado e atormentado por dores atrozes. Uma

imagem emblemática e extremamente significativa, através da qual o sofrimento do povo se identifica com o sofrimento de Jesus e Maria. Na colossal tragédia da Cruz, desde o encontro com o Pai no Getsêmani – “Meu Pai, se é possível, afaste-se de mim este cálice; porém, não se faça a minha, mas a tua vontade” (BÍBLIA, Mt 26, 39) – praticamente todos os discípulos desapareceram, ao passo que Maria, junto com um pequeno grupo de mulheres, permaneceu firme junto à cruz, participando depois do sepultamento.

c). Por fim, a Cruz e Scalabrini são igualmente inseparáveis.

Fac me cruce inebriare – constitui uma expressão que, por si só, traduz um verdadeiro legado do santo de Piacenza. Legado diante do qual cabe uma pergunta. Que é que fazia inebriar Scalabrini ao contemplar o crucifixo? A verdade é que, como bem o sabemos, o madeiro maldito era um dos instrumentos de tortura mais cruéis do mundo antigo, usado particularmente pelo Império Romano. Condenados a essa morte bárbara, no alto da cruz, costumam ser os piores malfeitores ou grandes traidores. Jesus, portanto, sofreu um castigo da pior espécie, tendo sido inclusive substituído pelo perigoso e conhecido Barrabás, na troca que era costume ser feita por ocasião das festas da Páscoa. À pergunta de Pilatos durante o julgamento de Jesus, e insuflada pelas autoridades judaicas, a multidão não hesitou gritar em uníssono pela soltura do primeiro. “Mate esse homem e solte-nos Barrabás! Este tinha sido preso por causa de uma revolta na cidade, e por homicídio. Crucifica-o, crucifica-o”, gritava a multidão ensandecida (BÍBLIA, Lc 23, 18-21).

Voltemos à pergunta: o que inebriava Scalabrini diante do crucifixo? O fato é que, no alto da cruz, verifica-se um encontro único e irrepetível entre a maior injustiça contra um inocente, por uma parte, e o perdão do Messias divino, por outra. O contraste entre negativo e positivo é tamanho que provoca uma faísca. Faísca de um segundo, efêmera e extremamente luminosa, ao mesmo tempo fugaz e eterna. Nenhum gesto na história da humanidade se compara a esse. Ou seja, a vingança de Deus à injustiça e ao pecado do homem consiste no perdão. Perdão tão gratuito quanto o eram a hostilidade e agressividade. Como afirma o sociólogo francês René Girard (1978), Jesus interrompe a tradição sangrenta do “bode expiatório”.

Aquela faísca acende uma chama tão viva que nem tempestade, nem a fúria do vento e nem a turbulência poderão jamais extingui-la. Essa luz há de brilhar para todos os tempos. Luz que, contemporaneamente, ilumina e ressignifica os escritos do Antigo Testamento e iluminará igualmente os escritos do Novo Testamento. A cruz, de modo particular, se levanta como um marco que divide toda a trajetória humana pela face da terra: antes e depois de Cristo (a.C. e d.C.). Tanto isso é verdade que o madeiro maldito, instrumento de tortura e morte do Império Romano, se converteu em ícone do cristianismo, hoje multiplicado por centenas de milhões de casas, pelas Igrejas e não poucas repartições públicas.

O choque dessa luz com a maldade humana é tão contrastante que produz

uma reação nas fiéis mulheres que estavam junto à cruz, as quais, junto com José de Arimateia, se encarregarão do corpo do Mestre. Os gastos com perfumes caros e panos finos demonstram nelas uma espécie de intuição feminina com aquele personagem que acaba de morrer na cruz. Não seria exagero dizer que ele não será enterrado, e, sim, semeado. Em outras palavras, as mulheres intuem que ali está uma semente que haverá de brotar para toda a história. Não pode ficar oculta no seio da terra, seu brilho fará explodir novos horizontes e novos caminhos para a trajetória humana. Mais do que a ressurreição, é o perdão da cruz que revela o Messias como enviado do Pai, integrante do nome de Deus e da Trindade Santa.

Semelhante testemunho de perdão e de amor, em meio a dores e sofrimentos inigualáveis, será uma luz também para tantos crucificados da história e da economia globalizada que, no dizer do Papa Francisco, “exclui, descarta e mata”. Aos milhares e milhões, indivíduos isolados e/ou famílias são obrigados a abandonar sua terra natal por outra região ou país incerto e incógnito. Inúmeros peregrinos que, ao fazer a travessia de mares, desertos, florestas e fronteiras, acabam morrendo na cruz de tantos naufrágios, do absoluto abandono, do tráfico de pessoas humanas, da perseguição religiosa, política ou ideológica, do desemprego e da fome. “Feições sofredoras de Cristo”, como profetizará o Documento de Puebla (CELAM, 1979). E essas feições serão novamente visíveis no encontro do episcopado em Aparecida (CELAM, 2007), agora com um item reservado exclusivamente à condição vulnerável dos migrantes e refugiados.

Essa tríplice devoção de Scalabrini – à Eucaristia, Maria e à Cruz – constitui a escada que se encontra no seu brasão e em seu próprio nome, e que se torna agora uma ponte de intercessão entre o céu e a terra, entre o povo a caminho e o profeta itinerante de Nazaré, entre o verbo que se fez carne e armou sua tenda entre nós e as frágeis tendas e embarcações de tantos migrantes pelas estradas do êxodo, do exílio e da diáspora. Um santo para os nossos tempos, marcado por tantas mudanças, tantas inquietudes e tantos deslocamentos de massa. Um santo que alimenta e fortalece a fé e a esperança, os sonhos e a utopia, os passos e lutas daqueles que tentam abrir novos horizontes em busca de uma cidadania universal.

4 MÃOS SOLIDÁRIAS

As mãos solidárias de S. João B. Scalabrini se estendem bem além de sua jurisdição ordinária. Já foi dito que o “pai e apóstolo dos migrantes” possuía um coração maior que sua diocese. Uma das características de seu olhar de pastor é a atenção àqueles que, para sustentar a família, devem se ausentar de sua terra natal, seja temporariamente, seja em termos definitivos. Daí sua preocupação

pastoral, como padre, e depois na função de bispo, com trabalhadores sazonais da colheita da cevada, do feno, do trigo, bem como com os carvoeiros. Isso no que diz respeito ao território de suas vizinhanças, ao norte da Itália.

Mais tarde, no cenário da revolução industrial e na agitação febril do “século do movimento”, como vimos, suas mãos solidárias irão se estender ao ultramar, onde seus fiéis conterrâneos se aventuram “*per far l’America*”. Se as pessoas, as mercadorias e as máquinas estão em frenético movimento, Scalabrini não faz por menos. Começa recolhendo missionários e missionárias que se disponham a acompanhar os emigrados italianos no Brasil, nos Estados Unidos, na Argentina e, posteriormente, na Austrália e Nova Zelândia. Sem falar daqueles que migravam no interior do Velho Continente, em direção à Bélgica, França, Alemanha.

5 OS INSTITUTOS QUE HERDARAM O CARISMA SCALABRINIANO

Mas seus braços solidários se estenderão ainda mais a partir da fundação dos institutos criados com a finalidade de seguir seu carisma e sua intuição missionária. Em primeiro lugar, o prelado de Piacenza reproduz, no corredor migratório entre a Itália e as Américas, a Sociedade *San Raffaele*. Tratava-se de uma instituição leiga, já existente em outros países, para facilitar a saída, a viagem e a integração dos emigrados nos polos de origem e destino. Ela funcionou particularmente junto aos portos, por exemplo, em lugares como Boston e New York, Estados Unidos, e em Gênova, na Itália, e em Santos, São Paulo, Brasil.

Depois, veio a fundação da Congregação dos Missionários de São Carlos (scalabrinianos), em 28 de novembro de 1887. Inicialmente não eram muitos, mas enviados com muito carinho e longas recomendações quanto à oração, a vida comunitária e a missão. O símbolo do envio, a cruz que cada um recebia ao partir, tem tudo a ver não só com a espiritualidade de Scalabrini, mas também com as vicissitudes do apostolado. Exortava-os a trabalhar juntos, rezar juntos e juntos se ajudarem uns aos outros. *Mutatis mutandis*, não seria tão exagerado fazer um paralelo entre a ternura paternal (maternal) do Fundador, por ocasião do envio do primeiro grupo de missionários, e as palavras de Jesus aos seus apóstolos, logo após a última ceia, narradas pelo Evangelho de João nos capítulos 13 a 17.

Passados oito anos, em 25 de outubro de 1895, em conjunto com os irmãos Pe. José Marchetti e Assunta Marchetti, J.B. Scalabrini fundará a Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo (Scalabrinianas). Desde os primórdios, aliás, o bispo sonhava com o ramo feminino de sua obra apostólica. Tanto Pe. José quanto Madre Assunta dedicaram-se incansavelmente ao cuidado dos órfãos, filhos e filhas de emigrados que morriam durante a viagem ou nos primeiros anos da chegada no Brasil. Não podemos esquecer que, a partir desses institutos, aos quais se juntam, décadas mais tarde, as Missionárias Seculares Scalabrinianas, hoje os braços do carisma scalabriniano cobrem mais de trinta países espalhados pelos cinco continentes.

A fundação de tais institutos, de resto, está estreitamente relacionada ao nascimento de outras congregações religiosas, especialmente na segunda metade do século XIX. Se é verdade que a Revolução Industrial acarretou uma série de benefícios para o progresso humano (comunicações, transporte, saúde, conforto etc.), também é certo que tais mudanças tecnológicas deixaram um rastro considerável de desafios para as multidões que esvaziavam os campos e se dirigiam às cidades ou aos países novos da América e da Oceania. Daí o surgimento dos chamados “santos sociais”, como vimos mais acima – fundadores e fundadoras de novos institutos religiosos, os quais, além da mística e da vida comunitária, tinham um forte caráter apostólico. Com eles, surgiram várias congregações com o olhar voltado para situações e/ou categorias de pessoas vulneráveis. Vimos anteriormente que emergia uma nova sensibilidade social na Igreja, onde vários igarapés passam a convergir para o grande rio da Doutrina Social da Igreja, cujo primeiro documento – *Rerum Novarum* – é contemporâneo dos padres e irmãs scalabrinianas. Nunca é demais insistir que, por sua abertura, diálogo e pioneirismo com os problemas do mundo moderno, temos aí os precursores remotos do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Convém lembrar, novamente, alguns exemplos e testemunhos de entre esses “santos sociais”, com seus respectivos carismas e atribuições: São João Bosco e a obra dos salesianos, voltada para a educação dos jovens; Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (à qual pertencia Madre Paulina), atentas às famílias viúvas e carentes; vale não esquecer que tanto mineiros quanto operários morriam relativamente cedo; obra dos padres e irmãs Oblatos/as, presentes em meio aos marginalizados de uma época tão conturbada nas cidades inchadas; Frédéric Ozanam e a Obra de São Vicente de Paula, especializada no atendimento às famílias pobres e indigentes; obra de Adolf Kolping, numa tentativa de não perder para o socialismo os operários católicos; obra de Madre Cabrini, com o carisma idêntico ao de Scalabrini, isto é, acompanhar os migrantes nos Estados Unidos (GONÇALVES, 2004).

6 BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO DE SCALABRINI

A vida de J. B. Scalabrini, juntamente com sua obra e seus escritos, levou à sua beatificação pelo então Papa João Paulo II, na cidade do Vaticano, em 9 de novembro de 1997. Vinte e cinco anos mais tarde, precisamente em 9 de outubro de 2022, no pontificado do atual Papa Francisco, Scalabrini vinha a ser canonizado, com a dispensa de um segundo milagre. Não custa perguntar: por que o Santo Padre acelerou o processo de canonização?

A esta altura, podemos retomar uma metáfora já utilizada. Três igarapés relevantes, entre outros, convergiram suas águas abençoadas para que Scalabrini fosse incluído na grande assembleia dos santos, a qual reúne homens e mulheres que ajudaram a engrandecer a história da humanidade. O pontífice reconheceu,

em primeiro lugar, a trajetória de vida de Scalabrini. Homem de Deus, da Igreja e dos migrantes, pela sua solicitude pastoral e dedicação incansável, e já com as forças debilitadas pela enfermidade que o levaria à morte, não hesitou em empreender duas viagens às Américas (Estados Unidos e Brasil). Fez da própria existência um dom de Deus oferecido aos pobres e desvalidos, de maneira especial ao povo sem pátria. Podemos dizer que realizou *avant la lettre* o mandato da “Igreja em saída”, tão caro ao Papa Francisco.

Em segundo lugar, o pontífice quis conferir maior visibilidade aos milhares e milhões de rostos, nomes, histórias, esperanças, sonhos e lutas – tudo isso esquecido pelas tortuosas estradas da migração. “As migrações hodiernas constituem o maior movimento de pessoas de todos os tempos. Nestas últimas décadas, este fenômeno, que envolve atualmente cerca de duzentos milhões de seres humanos, se transformou em realidade estrutural da sociedade contemporânea, e constitui um problema cada vez mais complexo do ponto de vista social, cultural, político, religioso, econômico e pastoral” (PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES, 2003).

Depois de duas décadas, o fenômeno da mobilidade humana só fez aumentar. Segundo a ONU, nos dias de hoje já seriam mais de 270 milhões os cidadãos que vivem fora do país que os viu nascer, isso sem levar em conta os deslocamentos internos. Dentre esses, ao redor de 90 milhões são refugiados, aqueles que não podem voltar atrás, sob pena de perseguição e morte. Numa palavra, no início do terceiro milênio as migrações se tornaram cada vez mais intensas e mais numerosas, mais complexas e mais diversificadas. Uma espécie de Quarto Mundo móvel, num vaivém contínuo, batendo de fronteira em fronteira, tentando fazer da fuga uma nova busca, na esperança de encontrar um novo solo pátrio. Gente que marcha e faz marchar a história. Não só vítimas da “economia que exclui, descarta e mata” (PAPA FRANCISCO, 2020, s/p.), mas também profetas e protagonistas de um amanhã recriado. O simples fato de migrar, por si só, de forma consciente ou inconsciente, questiona o país de origem, os países de trânsito e a sociedade de chegada. Leis mais flexíveis e diferentes relações internacionais se impõem.

Os migrantes habitam a areia movediça e minada da fronteira. Terra de todos, sempre aberta aos forasteiros e viajantes, mas igualmente terra de ninguém. Uma espécie de “não lugar”, uma noção ao mesmo tempo parecida e diferente do conceito cunhado por Marc Augé (1994). No fundo, um lugar incômodo, de passagem, contrário ao lar, onde nada nos é familiar. Ali nos sentimos estrangeiros e estranhos. A pessoa não vê a hora de retornar para a própria casa/pátria. Mas é justamente ali que está a mágica do migrante enquanto artifice de novos tempos. A experiência do “não lugar” pode se converter no “melhor lugar” para lançar os alicerces do “novo lugar”. Quem nasceu e cresceu em berço de ouro, tende a odiar qualquer tipo de mudança. Somente quem passou pelo terreno do “não lugar” pode fazer dele o “lugar privilegiado” para buscar um “novo lugar”. Talvez, por isso, Jesus nasceu e morreu fora dos muros da cidade, num território

de fronteira. O que pode indicar que o Reino dos céus tem suas raízes mais profundas na periferia, na esfera da utopia (“não lugar” em grego).

Por fim, mas em perfeita sintonia com os itens anteriores, o próprio pontífice, desde o dia em que foi eleito para a cátedra de Pedro, em março de 2013, revelou-se um verdadeiro defensor dos direitos humanos, com destaque para o caso dos migrantes e refugiados. Nesse aspecto, podemos tomar emprestada a feliz expressão de um jornalista italiano ao escrever que o Papa Francisco tinha “gestos que valem uma encíclica” (Corriere.it/)⁸. No que se refere ao campo da mobilidade humana, logo em julho de 2013, o Santo Padre fez questão de visitar a Ilha de Lampedusa, no extremo sul da Itália, lugar de chegada para os migrantes que, vindos dos mais variados países da África, tentavam chegar à Europa pela rota mediterrânea. Semanas antes da visita, uma embarcação tinha afundado com cerca de 800 pessoas a bordo, das quais somente uma dezena conseguiu se salvar. Em homenagem aos que haviam perdido a vida nesse grande “cemitério”, o pontífice jogou às águas uma coroa de flores.

Quase três anos mais tarde, ao fazer uma visita ao povo do México, em fevereiro de 2016, Jorge Bergoglio não deixou de marcar presença na fronteira desse país com os Estados Unidos. Trata-se de um lugar de muros, de intolerância e preconceito, de travessia perigosa e de morte para uma multidão de migrantes. Ali, onde tantos sonhos e esperanças foram interrompidas, o Papa se empenhou em ajudar diversas obras de acolhida e de passagem, especialmente em Ciudad Juarez e Nueva Laredo, consideradas das regiões mais violentas para os que tentam um futuro mais promissor no eldorado norte-americano.

Enfim, em dezembro de 2021, o Papa Francisco visitou igualmente a Ilha de Lesbos, na Grécia, porta de entrada para os migrantes que, vindos da África e do Oriente Médio, tentam alcançar os países europeus. Muitos permanecem barrados na Turquia, na Líbia e na Grécia, devido a uma política de segurança nacional que prevalece na União Europeia, quando se trata da chamada “crise humanitária”. Além da presença e da solidariedade aos milhares de migrantes confinados em precários acampamentos, o pontífice trouxe consigo algumas famílias de refugiados sírios, às quais providenciou abrigo na Itália às custas do Vaticano.

Sem dúvida, são gestos que valem uma encíclica. Falam bem mais alto do que as palavras. Mas também estas últimas têm sido usadas pelo Papa para chamar a atenção do mundo e das nações para o drama dos migrantes. Bastaria retomar as mensagens anuais para a “*Jornada mundial do migrante e refugiado*”, celebrada no último domingo de setembro. Na mensagem de 2022, por exemplo, o pontífice convidava a “construir o futuro com os migrantes e refugiados”, o que, como vimos mais acima, pressupõe considerá-los verdadeiros artífices de um mundo sob novas condições e sob novas relações nacionais e internacionais.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apenas umas palavras para colocar um ponto final na reflexão. Toda pessoa, grupo, comunidade ou nação que se abrem ao estranho e ao diferente, pavimentam a via para o Transcendente. Abrir-se ao encontro e ao diálogo com o outro é descortinar horizontes novos e inusitados que levam ao totalmente Outro. Se, para o filósofo J. P. Sartre (1997), o outro representa o “inferno”, para o também filósofo E. Lévinas (1980) o outro “consiste no caminho para chegar a mim mesmo”. E ainda H. G. Gadamer (1999), igualmente filósofo, dizia que “o outro tem algo a dizer não tanto sobre ele, mas sobre nós”. O outro, aquele que se vê e com quem se tropeça no cotidiano, ou Aquele que esconde seu rosto (*Deus absconditus*, de Santo Agostinho), constitui o espelho onde minha existência e minha identidade ganham relevo e algum brilho.

Não basta o conceito de multiculturalidade. Não basta a convivência pacífica ou a coexistência com o estrangeiro. É necessário ir além, muito além! Avançar para o encontro, o intercâmbio e o confronto. Somente o diálogo entre valores e expressões culturais e religiosas pode depurar e purificar as respectivas identidades envolvidas. A identidade de uma pessoa, grupo, comunidade ou nação cresce e se supera através de um confronto aberto, corajoso e permanente. Não existe identidade taxativamente acabada, estática. Ela se faz, desfaz e refaz através do olho no olho, do face a face com o outro/estranho/diferente. Um verdadeiro percurso de espiritualidade se percorre em termos horizontais (na busca e confronto com o outro) e em termos verticais, ou melhor, íntimos (na busca e confronto com o totalmente Outro).

NOTAS

1 DSI – **Corpus da Doutrina Social da Igreja (DSI)** - Conjunto de escritos, cartas, exortações que compõem o que se convencionou chamar de a “Doutrina Social da Igreja” (Católica).

2 GAY, Peter. **Experiência burguesa: da rainha Vitória a Freud**. 5 volumes. São Paulo,, Ed. Companhia das Letras, 2001; HOBBSAWM, Eric. **L'età dela revolucioze**. Ed. Rizzoli, Milano, Itália, 2013.

3 BRAUDEL, Fernand. **Il mediterraneo, lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni**. Milano, Ed. Bompiani, Milano, Itália, 2017.

4 GONÇALVES, Alfredo J. João Batista Scalabrini será santo, in: **Travessia**, revista do Migrantes. CEM -Centro de Estudos Migratórios, Ano XXXV, nº 94, maio-agosto de 2022, pág. 7-20.

5 SODRÉ, Nelson Werneck, **Formação histórica do Brasil**, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1971, 7 edição

6 GONÇALVES, Alfredo J. **Mobilidade humana na Doutrina Social da Igreja**, Edições Loyola, Ipiranga, São Paulo, 2000.

7 GONÇALVES, Alfredo J. Montanha-Casa/mesa-Caminho (oração-comunhão-caminho). **Mímeo**. Esquema utilizado em retiros espirituais. São Paulo, S/D

9 Título de um artigo no Jornal italiano “*Corriere della sera*”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÈ, Marc. **Não-lugares**. Brasília-DF: Papyrus, 1994.

BÍBLIA. Mateus. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. João. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Lucas. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Gênesis. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Deuteronômio. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Filipenses. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Mateus. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

_____. Atos. Português. In. **A Bíblia sagrada**: antigo e novo testamentos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

BRAUDEL, Fernand. **Il mediterraneo**: lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni. Milano: Ed. Bompiani, 2017.

CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **A evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Doc. Puebla. São Paulo: Loyola, 1979. 3ª edição.

CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe**. Doc. de Aparecida. São Paulo/Brasília-DF: CNBB, Paulus e Paulinas, 2007.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Trad. B. A. Schumann; supervisão, José Paulo Netto. - [Edição revista]. São Paulo: Boitempo, 2010. 388p. Col. Marx-Engels

GADAMER, Hans-Georg, **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

- GAY, Peter. **Experiência burguesa**: da rainha Vitória a Freud. 5 volumes. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GIRARD, René. **Des choses cachées depuis la fondation du monde**. Paris/France: Ed. B. Grasset, 1978.
- GONÇALVES, Alfredo José. O que é Doutrina Social da Igreja? in: CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Temas de Doutrina Social da Igreja** - Projeto Nacional de Evangelização “Queremos ver Jesus, caminho, verdade e vida”. Caderno 1. São Paulo/Brasília-DF: Paulus, Paulinas, 2004.
- GONÇALVES, Alfredo J. João Batista Scalabrini será santo. **Travessia**, revista do migrantes. CEM -Centro de Estudos Migratórios, Ano XXXV, nº 94, maio-agosto de 2022, pág. 7-20.
- GONÇALVES, Alfredo J. **Mobilidade humana na Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2000.
- GONCALVES, Alfredo J. Montanha-Casa/mesa-Caminho (oração-comunhão-caminho). **Mimeo**. São Paulo s/d. Esquema utilizado em retiros espirituais.
- HOBBSAWM, Eric. **L'età della rivoluzione**. Milano: Rizzoli, 2013.
- LÉVINAS, Emmanud . **Totalidade e infinito**. Lisboa/Portugal: Edições 70 Lda., 1980
- PAPA LEÃO XIII. **Carta encíclica “Rerum Novarum”** – sobre a condição dos operários. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> . s/d/a
- PAPA FRANCISCO. **Carta do Papa Francisco para o evento “Economy of Francesco”**. [Assis, 26-28 de março de 2020]. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em: 27 out. 2021.
- PEROTTI, Antonio. **Scalabrini e as migrações no contexto histórico das migrações europeias nas Américas**. Vol 1. Roma: Instituto Histórico Scalabrini, 2004.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES . **Erga migrantes caritas Christi**. Vaticano: Ed. Vaticano, 2003. Apresentação.
- SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 5ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997. Págs. 593-595.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1971. 7ª ed.
- VATICANO II. **Gaudium Et Spes**. Roma: Livreria do Vaticano, 1965.

RESUMO

Este artigo procura trazer à luz três características fundamentais da vida e obra de São João Batista Scalabrini. Os “pés no chão”; os “olhos em Deus”; e as “mãos solidárias”. Os “pés no chão” expressam sua meticulosa atenção aos sinais dos tempos, o que o torna uma figura antenada com os acontecimentos que marcaram o século XIX, bem como a virada para o século XX. Entres outros, representa um homem de sua época, atento e sensível aos temores e tremores que sacudiram a Europa e o mundo em transformação. Os “olhos em Deus” dão conta de sua profunda espiritualidade, centrada, por sua vez, na devoção reverente à Eucaristia, à Maria e à Cruz. Desse tríplice poço, rico e abundante, brotará a água viva e vivificante que haverá de alimentar sua trajetória de pastor, como também aquela de pai e apóstolo dos migrantes. As “mãos solidárias” tentam abarcar toda sua obra sociopastoral, seja no zelo apostólico para com a diocese de Piacenza, norte da Itália, seja na solicitude social e pastoral para com os conterrâneos que, aos milhares e milhões, embarcavam por mares e oceanos *per far l'America*.

Palavras-chave: Scalabrini; Pastoral dos Migrantes; Espiritualidade.

ABSTRACT

This article seeks to bring to light three fundamental characteristics of the life and work of Saint John Baptist Scalabrini. The “feet on the ground”; the “eyes on God” and; “Solidarity Hands”. The “feet on the ground” express his meticulous attention to the signs of the times, which makes him a figure in tune with the events that marked the 19th century, as well as the turn of the 20th century. Among others, he represents a man of his time, attentive and sensitive to the fears and tremors that shook Europe and the changing world. The “eyes on God” convey his profound spirituality, centered in turn on reverent devotion to the Eucharist, the figure of Mary and the Cross. From this triple well, rich and abundant, will flow the living and life-giving water that will nourish his trajectory as a shepherd, as well as that of a father and apostle of migrants. The “hands of solidarity” try to encompass all of his socio-pastoral work, whether in the apostolic zeal for the diocese of Piacenza, in northern Italy, or in the social and pastoral solicitude for fellow countrymen who, by the thousands and millions, embarked across seas and oceans *per year. far l'America*.

Keywords: Scalabrini; Pastoral of Migrants; Spirituality.

Por onde se cruza o rio

*Derek Pardue**



Foto: O rio Acre (Derek Pardue, 2017)

Os acadêmicos e os legisladores historicamente têm compreendido migração como um “problema”. Intelectualmente, sabemos que isso acontece devido a uma preocupação humana com a transgressão. Atravessar fronteiras é transformador, complicado e considerado perigoso. Mas é também, como qualquer pessoa minimamente reflexiva e cosmopolita atestaria, edificante, educativo e vital. Pode-se argumentar que o conhecimento em si, ou o processo de saber, é por sua vez um ato de transgressão.

* Associate Professor in the Global Studies Department at Aarhus University, Denmark. Derek Pardue’s most recent book is an edited volume, *Sonic Signatures: Music, Migration and the City at Night* (Intellect/University of Chicago Press, 2023). More information on his academic profile can be found here: <[https://pure.au.dk/portal/en/persons/derek-pardue\(877987c9-d91a-49fb-a0cc-15a7ce023a7c\).html](https://pure.au.dk/portal/en/persons/derek-pardue(877987c9-d91a-49fb-a0cc-15a7ce023a7c).html)>.

Rios, como montanhas, florestas e desertos, frequentemente formam fronteiras naturais. O fluxo da água funciona como um campo, definindo a forma que demarca a terra bem como os ritmos temporais cotidianos da vida nesta terra. As pessoas apreciam se reunir às suas margens e, em tempos modernos, valorizam essas áreas como locais turísticos, onde há em geral uma brisa fresca, mesmo em lugares úmidos e abafados. O asfalto e o concreto refletem impiedosamente os raios do sol aumentando a temperatura, então, nos retiramos para “nosso” lado da natureza “neste” lado do rio. Consumo ostentoso. Casinos algumas vezes flutuam e canoas se alternam num ir e vir contínuo. A maior parte do tempo, a transgressão sobre o Rio Acre, separando o Brasil e a Bolívia (assim como o Brasil e o Peru em uma parte) nos dois sentidos, segue despercebida.

O relacionamento entre água, ecossistemas, seres humanos e animais é dinâmico. Sobem as marés, a demografia muda, cidades prosperam ou sofrem com a seca. Curiosamente, é a água do rio, materialmente a menos estática, a substância em constante movimento, dirigida pelas correntes e a que absorve o tempo inclemente e os resíduos de origem humana, a que também frequentemente deixa as marcas mais profundas numa cidade ribeirinha. Em Brasileira e em Epitaciolândia, no Brasil, assim como em Nova Orleans, Louisiana, Galveston, Texas, Estados Unidos; Winston, em Queensland, na Austrália, e no Distrito de Chikwawa, no Malawi, as pessoas apontam para as marcas da água nas paredes e falam em termos de antes e depois de enchentes.

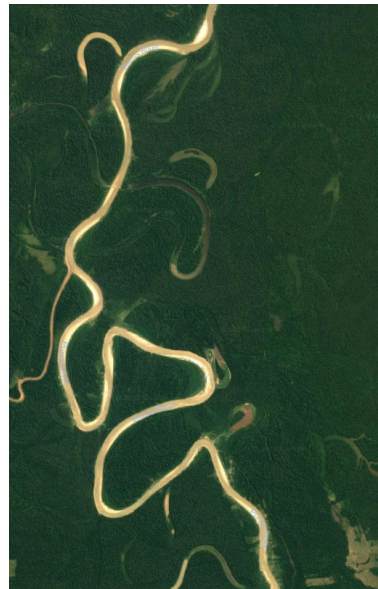
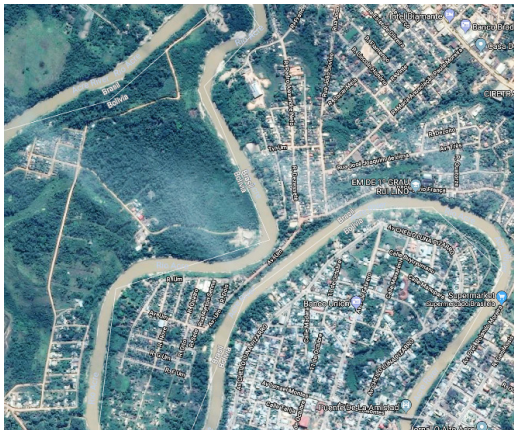


Foto: Mapa dentro da Casa de Chico Mendes (Derek Pardue, 2017)

Em 2012 e em 2015, enchentes destruidoras castigaram Brasiléia e Epiaciolândia, cidades-irmãs localizadas no estado do Acre, numa área que costumava ser parte da Bolívia até a chamada Guerra do Acre, de 1899 a 1903. Brasileiros de uma certa idade ainda se lembram do Acre como mero “território” do Brasil e não como um estado, que foi somente formalizado em 1962. A relação entre o social e a natureza é recíproca. Nós construímos a natureza socialmente dando sentido e, por sua vez, os contornos naturais influenciam o perfil social de uma cidade, de um estado, de uma nação e de uma diáspora. Por exemplo, a escritora haitiana-americana Edwidge Danticat, em seu romance *The Farming of Bones* e em seu conto “*Nineteen thirty-Seven*” (ambos ainda sem tradução no Brasil), narra com muita força a memória de violência e esperança incrustada na paisagem e, mais especificamente, no chamado “Massacre do Rio”(referindo-se ao Rio Artibonite localizado na fronteira norte, entre Haiti e a República Dominicana).

As enchentes foram particularmente perniciosas em Brasiléia e foi aqui que, coincidentemente, um centro de documentação federal foi aberto, para lidar com os dez mil haitianos que entraram no Brasil primariamente via Assis Brasil, um lugarejo 110 quilômetros a oeste de Brasiléia, na fronteira com o Peru.

A tensão era palpável. A história a seguir é baseada em uma curta visita a essa área de fronteira, em 2017, e tem foco nas entrevistas semiestruturadas com ‘personagens’ locais em Brasiléia. Apresenta o funcionário público local responsável pelos processos de entrada de imigrantes haitianos; uma família haitiana; e um ponto de referência local. A convergência das enchentes naturais e inesperadas com a imigração negra forjou amizades e revelou divisões sociais estruturais.



Fonte: Google Maps (edição, Derek Pardue)

O Rio Acre é um tributário estreito e sinuoso do Rio Purus, que por sua vez é tributário do Rio Solimões, um do braços no encontro entre o Rio Negro e o Rio Amazonas, na capital do Amazonas, Manaus. Nenhuma parte deste rio é totalmente reta. Só uns poucos conseguem “navegar” seu sistema, se é que há um, intrincado e imprevisível.

Harold, sua esposa e filho chegaram a Brasília em 2012, vindos de Port-au-Prince, seis semanas depois da primeira enchente. Ele tinha vivido e trabalhado na República Dominicana por um ano antes de chegar à América do Sul e podia falar espanhol o bastante para comunicar coisas básicas em português. Harold se destacou entre os outros haitianos que falavam espanhol porque tinha um sentido de lugar impressionante. Harold sabia onde estava exatamente em relação ao rio e aos vários grupos, aos quais ele foi designado ou sob o qual sua família foi classificada.

Harold tinha duas camisas. Ambas sempre impecáveis, como se passadas a ferro profissionalmente. Na primeira semana, a família morou com outros cinco haitianos em um quarto do Hotel Brasília, modesto ponto de referência da cidade de fronteira. Com capacidade para receber 60 hóspedes, os vinte quartos do hotel se tornaram a casa de mais de 300 haitianos por vários meses, em 2011 e 2012.

Harold conheceu Lauro em Assis Brasil, durante uma das primeiras visitas de Lauro à fronteira, onde ele assumiu suas responsabilidades como representante da prefeitura, junto à Polícia Federal. Os haitianos estavam chegando em números em uma quantidade nunca vista antes. O prefeito de Brasília, conhecido de longa data e amigo eventual de Lauro, o convidou para esta posição como oportunidade de se encontrar profissionalmente. Lauro se via como empreendedor natural com mente e língua igualmente afiadas. Ele se orgulhava de sua capacidade de abordar qualquer situação e ser capaz de enxergar além da superfície. Um cara boa gente e de fala direta, sem enrolações. Pode-se discutir se ele tinha ou não tais qualidades mas a realidade é que ele tinha fracassado como possível estrela do futebol, foi incapaz de prever algumas viradas nas tendências da agricultura durante os anos 2000 que afetaram negativamente uma série de altos investimentos, e deixava transparecer um ego insuportável quando bebia. Na última década, Lauro tinha prejudicado seriamente suas relações pessoais e profissionais na região.

“Eu sou falador. Sempre fui”, confessou Lauro a Haroldo logo depois das apresentações iniciais.

“Olha, eu sei o que você está passando. Eu joguei 10 anos de futebol profissional no Peru. Pode perguntar a qualquer um em Cuzco, Puno e até mesmo em Huancayo e Lima. Eles sabem meu nome. Ainda assim, sempre fui como um estranho lá. Aprendi a língua, fiz amigos, mas sempre dependia de alguém para me ajudar com as coisas. Tipo você neste momento, não é?”

Harold olha, atentamente, direto nos olhos de Lauro, na esperança de enxergar algum sinal. Em seguida, relaxa o olhar, se acomoda melhor na cadeira e olha de relance o agente de fronteira, em sua cabine, em papo preguiçoso com dois motoboys que esperavam pela próxima entrega. Um pouco mais distante, Harold vislumbrou uma fila de táxis, com cartazes feitos à mão colocados nos painéis, indicando o destino: “Brasiléia”.

“Certo. Nós precisamos de um protocolo e um outro documento que nos dê direito a usar o serviço de saúde. Eu li que o Brasil oferece isso. É por isso que estamos aqui. Direitos básicos. Nós somos do Haiti.”

“Claro que são. Eu sei que você não é peruano e com certeza não é boliviano. Olha, eu vivo e trabalho em Brasileia e você e sua família precisam ir até lá para ver tudo isso direitinho. Eu conheço a polícia lá e, na verdade, cuidar dessas questões de vocês aqui é minha função principal esses dias. Por que vocês não vêm comigo e escapam da roubalheira desses táxis? De você eles cobram ainda mais, pode acreditar! Eu vou mostrar pra vocês onde podem comer uma refeição decente e ter um lugar para ficar.”

O letreiro do “Hotel Brasiléia” tinha uma tipografia padrão e um anúncio cobria um terço da parede de entrada do estabelecimento. A fachada ostentava uma mistura de concreto – obtido por Lauro à custa de muita conversa e cerveja, de um primo seu empreiteiro – e uma porção de tijolos supostamente decorativos. De forma geral, o hotel sobrevivia financeiramente do turismo regional, baseado nos festivais anuais, e nas visitas periódicas de políticos de passagem e de ‘homens de negócios’, interessados em estreitar laços com Cobija, uma cidade maior na Bolívia, do outro lado do Rio Acre. Lauro se sentia parte do hotel, de sua história e de sua existência material. Todo mundo concordava que a localização era perfeita, adjacente à praça principal e a um bloco do centro comercial paralelo ao leito do rio, em uma das raras partes em que o curso seguia em linha reta. À época da primeira grande enchente de 2012, Lauro tinha parado de beber e percebido que as rachaduras na fachada do hotel simplesmente expressavam os conflitos familiares que tinham lugar do lado de dentro. No começo, Harold e as centenas de haitianos ocupando o hotel desviavam a atenção da cidade. Agora, porém, em retrospecto, fica claro que a presença deles revelava um outro tipo de ruptura na cidade e na forma como eles viam a si mesmos.



Foto: Albergue em Brasilândia (Derek Pardue, 2017)

Sabe o que parece quando centenas de negros estão andando por aí nas praças e parques da cidade? Deixa o povo nervoso. O que eles procuram? O que eles estão querendo? O que eles estão fazendo? Não gostamos de ver por aí um monte de gente que não tem uma ligação aparente com a cidade. (comentário de Lauro, ‘interpretando’ o que pensam os residentes da cidade)

Com mania de parafrasear a opinião popular, Lauro queimava as duas pontas da vela: por um lado, negociava incansavelmente mais lugares e maiores para os imigrantes haitianos ficarem e, por outro, supria a mídia e sua sede por manchetes lucrativas. Tudo ficou mais difícil com a enchente. Tudo parecia estar em fluxo. Lauro podia falar com qualquer um disposto a ouvir sobre sua situação. Numa ocasião, podia ser encontrado numa barraca de churrasco falando sozinho como se estivesse falando com todo mundo. “Os jornalistas do Brasil inteiro, alguns da Europa, o New York Times, a Al Jazeera estavam todos fascinados com a nossa ‘invasão’ de haitianos. Quem eram esses ‘africanos’ mesmo?”.

Quando as cheias vieram e massivos influxos de água permaneciam, os lírios d'água e outras plantas aquáticas floresciam, ou mais provavelmente, reconheciam uma expansão de seu habitat natural. Outros organismos demandam um maior nível de oxigênio, que é suprimido pelo excesso de água, ou são suscetíveis a fungos desconhecidos e tendem a apodrecer se deixados por muito tempo sob a água. Algumas tentativas de sobrevivência das plantas são inúteis e elas morrem. Pelo menos elas tentam se adaptar. Algumas vezes, parece que os humanos são os seres menos flexíveis neste meio.

No Haiti, Harold tinha sido um geógrafo profissional e em paralelo ainda ajudava a gerenciar uma pequena fazenda com algum sucesso. Nada fácil em um país que, por gerações, tem sofrido com a degradação do solo, uma herança da 'miopia' do colonialismo francês dos séculos XVII e XVIII. Harold entendia o valor da educação e, em poucos dias de sua chegada ao Hotel Brasiléia, perguntou a Lauro sobre como matricular seu filho Marc Pierre em uma escola.

"Matrícula? Isso é fácil, cara." Lauro se lembra bem do semblante de Harold da guarita da fronteira em Assis Brasil. Era um cara sério, um pai dedicado. "Olha, a Glória pode te ajudar com os papéis, certo Glória? Mas você vai precisar de material escolar. Espera uns minutos que eu te levo lá na papelaria, Eu conheço os donos."

A Papelaria Renata é uma empresa familiar e desde o começo se tornou o marco na avenida que margeia o rio e que leva o nome do prefeito "que trouxe o asfalto a Brasiléia" e iniciou o processo de urbanização moderna no início dos anos 60. Renata é a filha do "Doutor" Nilton, um amigo próximo do prefeito Rolando Moreira e um residente nativo e orgulhoso de Brasiléia. A cheia de 2012 afetou várias áreas da cidade mas, talvez mais visivelmente, atingiu essa área comercial. Preocupada com seu negócio e desiludida com a lentidão com que a cidade se recuperava, Renata decidiu mudar sua papelaria do pitoresco centro da cidade para uma área mais alta.

"Quem nós temos aqui, Lauro? Olha, camarada, seja lá o que esse cara te diga é mentira deslavada. Fica comigo que eu te digo o que é o quê", diz Renata que, sem conseguir segurar o riso, entregou que estava brincando e com isso quebrou o gelo com Harold.

"Lauro me disse que posso encontrar material escolar aqui. Meu filho tem 8 anos e começa segunda-feira na escola", explica Harold medindo as palavras de seu *portunhol*. Em poucas semanas, ele já tinha entendido várias diferenças linguísticas e foi gradualmente distinguindo melhor o português do espanhol.

Enquanto Harold olhava o estoque surpreendentemente grande e variado da papelaria, Renata puxou Lauro de lado.

“É legal da sua parte trazer o Harold aqui. Você sabe que a gente precisa de clientes e você sabe que eu não tenho problema com o Harold ou qualquer outro dos haitianos na minha loja. Tem um monte deles, eu sei disso. O que está me chateando são as reações de alguns dos nossos amigos. Gente que cresceu conosco. Você sabe de quem eu estou falando, não preciso dizer, ainda mais pra você. E não estou falando do zé-ninguém que tem boca grande e fica espalhando bobagem sem pensar. Não, falo de líderes da comunidade, Lauro! Tanta sujeira, racismo, xenofobia”.

“Eu lido com essas pessoas todo dia, Renata. Você não precisa me dizer. E isso está me deixando pra baixo. Não sei quanto tempo ainda aguento. As pessoas estão chocadas e não conseguem superar seus preconceitos. Esses caras estão gastando aqui, contribuindo para Brasília. E sabe de uma coisa? Eu estou tentando convencer alguns deles, como o Harold, a ficarem aqui e não se mudarem para Rio Branco ou Manaus ou mesmo, Deus me livre, São Paulo.”

As águas finalmente baixaram mas o antigo comércio nunca mais retornou ao que foi a vibrante Avenida Rolando Moreira, às margens do Rio Acre. Harold e a família dele se mudaram para Rio Branco por um período e de lá seguiram para o Balneário de Camboriú, em Santa Catarina, onde ele foi recrutado pela empresa de construção Imbrasul. Uma enchente ainda mais devastadora aconteceu em 2015 e, quando visitei a área em 2017, encontrei um haitiano que havia se envolvido com uma mulher da região, começou uma família e sobreviveu aos desastres naturais e aos insultos racistas.

No momento em que escrevo este pequeno ensaio, o foco da mídia se deslocou para Roraima, mais particularmente para a municipalidade de Pacaraima, localizada na fronteira do Brasil com a Venezuela. Mais de um milhão de venezuelanos deixaram seu país rumo a muitos destinos diferentes, incluindo o Brasil. Isso devido à falta de comida e à instabilidade política na Venezuela. Somos então lembrados que as rotas da migração mudam com a geopolítica do momento. Tal como as cheias e vazantes dos rios, a demografia humana é fluida. Este estado de coisas é historicamente mais natural do que perigoso. O conceito de “fronteiras” é um exemplo poderoso das interseções entre ambientes naturais e sociais que forjam e testam a humanidade em seus níveis mais básicos.

A amizade entre a flor e a abelha

Luiz Kohara

A flor com toda a delicadeza e acolhida
 Ao ver a abelhinha que sempre foi vivaz
 Chorando aos prantos em um galho seco, perguntou
 Minha amiga, por que choras?
 Todos os dias, desde o nascer do sol
 Você chega entre nós com alegria que nos desperta para o desabrochar
 Dança entre nós de pólen em pólen fazendo germinar os frutos e as sementes
 Ontem, mais de três mil flores ficaram gratas com as suas visitas
 As abelhas eternizam a criação
 As abelhas são as equilibristas da natureza
 Minha amiga abelhinha, não quero vê-la triste e sem forças

Minha amiga flor, obrigada pela atenção
 As nossas vidas foram construídas no mutualismo
 Para que todas as existências se beneficiem das nossas interações
 A nossa amizade sempre foi de trocas e do bem querer
 As flores sempre agraciaram as abelhas com o pólen e o néctar

A minha tristeza é da profunda dor de quem sofre injustiças
 Destruíram os nossos jardins e as lavouras onde floresciam os alimentos
 Sem território, com as flores resistimos como os migrantes
 Que constroem o futuro em diferentes lugares desafiantes
 A nossa amizade de cooperação que gera a sabedoria de nada destruir
 É ainda uma ameaça aos ambiciosos
 As minhas forças estão sendo consumidas pelo desespero
 Milhões das minhas irmãs abelhas quando se aproximaram das flores
 Foram asfixiadas por um ar tóxico que as mataram

A flor, em pranto, acolheu e abraçou a abelhinha
 Juntas com as vozes ofegantes gritaram
 Chega da desumanidade gananciosa que envenena tudo
 Não, não, não ...
 Entre gritos e os pedidos de socorro
 A abelhinha foi perdendo o respiro até desfalecer
 A flor foi murchando, murchando sem que os frutos fossem produzidos
 A maestria de todas as amizades vem das abelhas e das flores

No tempo curto e passageiro compartilham conectadas
Com todas as vidas presentes e futuras
Polinizam em silêncio a vida da mãe natureza,
Distribuem o néctar da felicidade para que todos sejam irmãos
Sem nada destruírem, a amizade entre as abelhas e as flores
É a maternidade do ecossistema, da biodiversidade e dos alimentos saudáveis
A amizade entre a abelha e a flor é proteção do planeta
A troca mútua faz tudo florescer sem o ódio venenoso
Temos que aprender com as abelhas e as flores e protegê-las.

TRAVESSIA agora também ONLINE

Um acervo sem data de vencimento

Já são mais de 80 edições lançadas, com conteúdos para estudo, informação e pesquisa que jamais perdem sua validade. Para aquisição de números anteriores, o valor unitário baixa de acordo com a quantidade solicitada. Aproveite a promoção e pague praticamente a valor da postagem. Entre diretamente em contato conosco.

Valor da assinatura

(3 números por ano)

Nacional

- por 1 ano.....R\$ 20,00
- por 2 anos.....R\$ 35,00
- por 3 anos.....R\$ 45,00

Exterior

- por 1 ano.....U\$ 20,00
- por 2 anos.....U\$ 35,00

Forma de pagamento

Depósito nominal à: **Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos**

Banco Bradesco; Agência 515-0; c/c 23083-9

Após efetuar o depósito, informe por e-mail o valor, a data do depósito, finalidade do mesmo, seu endereço atualizado, sua profissão e/ou área de atuação.

Entre em contato conosco através do e-mail
cem@missaonspaz.org ou através
do novo portal acesse os últimos números
da revista **TRAVESSIA**

www.revistatravessia.com.br

Acesse também o nosso Facebook:

Revista Travessia - Revista do Migrante

www.missaonspaz.org

NORMAS DE PUBLICAÇÃO NA REVISTA TRAVESSIA

A Revista Travessia publica: dossiês, artigos originais, notas de pesquisa, entrevistas, resenhas, relatos, poemas, contos. Os textos podem ser em: português, espanhol, inglês, francês, etc.

ARTIGOS - Até 20 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas - 1,5, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

NOTAS DE PESQUISA – Até 10 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas- 1,5, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

RELATOS – Até 7 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas - 1,5, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

ENTREVISTAS - Até 10 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas- 1,5, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

RESENHAS – Até 5 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas - 1,5, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

CONTOS – Até 5 páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas – 1,2, margens: esquerda e direita – 2,5, cabeçalho e rodapé – 2,5

Obs. Os textos podem conter imagens, preferencialmente em alta resolução

REFERÊNCIAS

A Revista Travessia adota a NBR 6023/2002 da ABNT como norma para referência de documentos em textos acadêmicos. Procurando facilitar o trabalho dos autores de Travessia, apresentamos, abaixo, uma síntese da NBR 6023/2002 tomando como base o seu documento original e ainda o compêndio elaborado por Luciana Pizzani e Rosemary Cristina da Silva (2016). A síntese que se segue não dispensa consulta ao documento (NBR 6023/2002) original e integral da ABNT.

Existem vários meios de informação que podem ser referenciados:

Livros, Dissertações e Teses, Folhetos, Revistas ou Periódicos, Relatórios, Manuais, Eventos, Multimeios, Documentos eletrônicos, Discos e Fitav, Filmes, Fotografias etc.

ALINHAMENTO - A lista final deve ser alinhada à margem esquerda do texto

NOTAS DE RODAPÉ - Em formato numérico, ao final do texto

HAVENDO DUAS OU MAIS REFERÊNCIAS DE UMA MESMA AUTORIA, OBSERVE-SE: a) um só autor: PIZZANI, L.
b) mesmo autor e outro: PIZZANI, L.; SILVA, R.C.
c) mesmo autor e outros: PIZZANI, L. et al.

REFERÊNCIA DE LIVROS/OBRA TRADUZIDA/SÉRIE

Autor, título, subtítulo (se houver), edição, local, editora e data de publicação.

AUGÉ, M. **Não lugares**. Campinas: Papyrus, 2006.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva.

3.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1990.

BRANDÃO, C.R. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1987. 116p. (Coleção primeiros passos, 20).

CAPÍTULO DE LIVRO

Autor, título da parte, subtítulo (se houver), seguidos da expressão "In:" e da referência completa da publicação, número de páginas ou volume.

ROMANO, G. **Imagens da juventude na era moderna**. In: LEVI, G.; SCHMIDT, J. (Orgs.). *História dos jovens 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.7-16.

AUTOR DO CAPÍTULO É O MESMO AUTOR DO LIVRO

SANTOS, R.F. A colonização da terra do Tucujús. In: _____. **História do Amapá, 1º grau**.

2.ed. Macapá: Valcan, 1994. cap.3, p.15-24.

LIVRO DISPONÍVEL NA INTERNET

JUNQUEIRA, L.C.U. **Histologia básica**. 10.ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2004. Disponível em: <<http://www.>>. Acesso em: 30 set. 2007.

ARTIGO DE PERIÓDICO – revista, boletim etc. *Autor, título do artigo, subtítulo (se houver), título da publicação, local da publicação, numeração correspondente ao volume e/ou ano, número ou fascículo, paginação inicial e final do artigo, informações de período, ano de publicação*. Exemplos: DORNELAS, S.M. Entre a Igreja do Brasil e da França: Uma experiência com os portugueses em Paris. **Travessia** – revista do Migrante, São Paulo, ano XXII, n. 65, p. 13-32, set-dez. 2009.

ARTIGO EM PERIÓDICO – revista, boletim etc. disponível em meio eletrônico *Autor, título do artigo, subtítulo (se houver), título da publicação,*

local da publicação, numeração correspondente ao volume e/ou ano, número ou fascículo, paginação inicial e final do artigo, informações de período, ano de publicação, informações pertinentes ao suporte eletrônico.

BASSO, N.A.S. et al. Insulinoterapia, controle glicêmico materno e prognóstico perinatal: diferença entre o diabetes gestacional e clínico. **Rev. Bras. Ginecol. Obstet.**, v.29, n.5, p.253259, maio 2007. Disponível em: <http://www.____>. Acesso em: 16 jan. 2004.

ARTIGO DE JORNAL: Autor, título do artigo, subtítulo (se houver), título do jornal, local de publicação, data de publicação, seção, caderno ou parte do jornal e a paginação correspondente.

NAVES, P. Lagos andinos dão banho de beleza. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 jun. 1999. Folha Turismo, Caderno 8, p.13.

ARTIGO DE JORNAL disponível em meio eletrônico

NAVES, P. Lagos andinos dão banho de beleza. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 jun. 1999. Folha Turismo, Caderno 8, p.13. Disponível em: <http://www.____>. Acesso em: 20 fev. 2004.

MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES, TESES

SILVA, C. F. da. **Das calçadas às galerias:** mercados populares do centro de São Paulo. 2014. 176p. Originalmente apresentado como tese de doutorado em Sociologia. São Paulo: USP, 2014.

MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES, TESES disponíveis em meio eletrônico
RODRIGUES, M.A.Q. **Bandagem ajustável do tronco pulmonar:** comparação de dois métodos de hipertrofia aguda do ventrículo subpulmonar. 2006. 85p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5156/tde-06112006-130715/>>. Acesso em: 20 dez. 2007.

EVENTO CIENTÍFICO: *Autor, título do trabalho apresentado, subtítulo (se houver), seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local de realização, título da publicação, subtítulo (se houver), local de publicação, editora, data de publicação, página inicial e final da parte referenciada, elementos pertinentes a parte referenciada.*

– Quando disponível em meio eletrônico, acrescentar: “Disponível em....”, como no exemplo abaixo.

BENGTSSON, S.; SOLLEIM, B.G. Enforcement of data protection, privacy and security in medical informatics. In: WORLD CONGRESS ON MEDICAL INFORMATICS, 7., 1992, Geneva.

Proceedings... Amsterdam: North Holland, 1992. p.1561-1565. Disponível em: <[http://www._____](http://www._____.)>. Acesso em: 21 jan. 2004.

DOCUMENTO JURÍDICO

Jurisdição (ou cabeçalho da entidade, no caso de se tratar de normas), título, numeração, data e dados da publicação. No caso de Constituições e suas emendas, entre o nome da jurisdição e o título, acrescenta-se a palavra Constituição, seguida do ano de promulgação entre parênteses.

BRASIL. Medida provisória nº 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 dez. 1997. Seção 1, p.29514.

BRASIL. **Código Civil**. 46.ed. São Paulo: Saraiva, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). Emenda constitucional nº 9, de 9 de novembro de 1995. **Lex**: legislação federal e marginália, São Paulo, v.59, p.1966, out./dez. 1995.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. **Diretrizes para a política ambiental do Estado de São Paulo**. São Paulo, 1993. 35p.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Relatório de atividades**. Brasília, DF, 1993. 28p.

IMAGEM EM MOVIMENTO - Inclui filmes, videocassetes, DVD, entre outros *Título, diretor, produtor, local, produtora, data e especificação do suporte em unidades físicas.*

ADEUS, Lenin! Dir. Wolfgang Becker. Alemanha: Prod. X Filme Creative Pool; WDR (Cologne); Arte France Cinéma, 2003. 1 DVD

DOCUMENTO ICONOGRÁFICO -

Inclui pintura, gravura, ilustração, fotografia, desenho técnico, diapositivo, diafilme, material estereográfico, transparência, cartaz, entre outros. Autor, título, data e especificação do suporte.

KOBAYASHI, K. **Doença dos xavantes**. 1980. 1 fotografia.

O QUE acreditar em relação à maconha. São Paulo: CERAVI, 1985. 22 transparências.

MATTOS, M.D. **Paisagem-Quatro Barras**. 1987. 1 original de arte, óleo sobre tela, 40cm x 50cm. Coleção particular.

DOCUMENTO CARTOGRÁFICO - Inclui atlas, mapa, globo, fotografia aérea etc.

Autor(es), título, local, editora, data de publicação, designação específica e escala.

ATLAS Mirador Internacional. Rio de Janeiro: Enciclopédia Britânica do Brasil, 1981. 1 atlas. Escalas variam.

BRASIL e parte da América do Sul: mapa político, escolar, rodoviário, turístico e regional. São Paulo: Michalany, 1981. 1 mapa, color., 79 cm x 95 cm. Escala 1:600.000

BÍBLIAS

BÍBLIA. Língua. Título da obra. Tradução ou versão. Local: Editora, Data de publicação. Total de páginas.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecu-
mênica.

PARTES DA BÍBLIA: Quando se tratar de partes da Bíblia, inclui-se o título da parte antes da indicação do idioma e menciona-se a localização da parte (capítulo ou versículo) no final.

BÍBLIA, N.T. João. Português. **Bíblia sagrada**. Versão de Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Ed. Das Américas, 1950. cap.12, vers.11.

CITAÇÃO DIRETA - TRECHO CITADO MENOR OU IGUAL A 3 LINHAS

As citações diretas, menores ou iguais ao limite de 3 linhas devem ser feitas de acordo com as seguintes especificações: “Sendo necessário citar trecho de obra, sem ultrapassar o limite de três linhas, deve-se fazer a citação no corpo do próprio texto, mantendo o espaçamento adotado, o tamanho de fonte 12, sem itálico, iniciando e terminando com aspas” (SOUZA, 2005, p. 18). Esta regra também confere com a ABNT 6023/2002.

CITAÇÃO DIRETA - TRECHO CITADO MAIOR QUE 3 LINHAS

As citações maiores devem ser feitas seguindo as seguintes especificações:

Sendo necessário citar trecho de obra ou transcrever a opinião de determinado autor ou ainda acórdão, ementa, lei, ultrapassando três linhas, deve-se recuar 4 centímetros à direita com os seguintes cuidados: espaço simples, fonte 10, sem itálico, iniciando e terminando sem aspas. Após, entre parênteses, constar a fonte, com o sobrenome do autor em maiúsculas, o ano de publicação da obra e a página. (SOBRENOME, 2003, p. 10).

O sobrenome do autor, quando colocado entre parênteses, deve ser grafado em maiúsculas.

DOCUMENTO DE ARQUIVO

Obs.:

- 1) Forneça dados para a localização do documento no arquivo: título do fundo ou da coleção, série, subsérie, notação (código do conjunto), instituição de guarda, local (entre parênteses), data do documento.
- 2) No caso de referências a conjuntos ou itens em posse de pessoas, registra-se: "Acervo pessoal de ...").

Com autoria

ARANHA, Luís de Freitas Vale.

Carta a José Pinto. Arquivo Pedro Ernesto Batista, série Correspondência; PEB c

1935.01.15 (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do

Brasil, Rio de Janeiro). 15 jan. 1935.

– Chamada à referência no texto: (Aranha, 15 jan. 1935)

Sem autoria

TERMO...

Termo de obrigação que fazem Manuel Francisco Villar e Antonio Freire de Ocanha.

Códice 296, f.108 (Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa). 2 mar. 1696.

– Chamada à referência no texto: (Termo..., 2 mar. 1696)

PARA REFERÊNCIA DE OUTROS DOCUMENTOS NÃO PRESENTES NESSA SÍNTESE, confira: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação – referências – elaboração. Rio de Janeiro, 2002. 24p.

Disponível também em: <<https://www.ict.unesp.br/Home/biblioteca/6023referenciaeelaborao.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2018.

PIZZANI, L.; SILVA, R. C. **ABNT 6023 Elaboração de Referências**. 87p. Botucatu-SP: UNESP, 2016. Disponível em:

<http://www.biblioteca.btu.unesp.br/Home/Referencias/LuABNT_6023.pdf>.

Acesso em: 02 mar. 2018.

Vol. 31, N° 67 – abril – 2023

REMHU

Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana

ISSN: 1980-8585

Diásporas y movilidades negras
en las Américas



CENTRO SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

REMHU
abril de 2023
Diásporas y movilidades negras em las Américas

SUMÁRIO

EDITORIAL

Mobilidades nas Américas

Roberto Marinucci

Mobilities in the Americas

Roberto Marinucci

Dossiê

Diásporas negras - las negritudes en movimiento y los movimientos de las negritudes

Cédric Audebert, Handerson Joseph, Bruno Miranda

Tropes of social becoming along a history of circulation within West Africa and from there to Latin America

Jonathan Echeverri Zuluaga

As pequenas ilhas e o país continental - fluxos entre Cabo Verde e Brasil

Andrea Lobo, Claudio Furtado

El viento sónico común - escuchando las relaciones comunitarias y los movimientos migratorios de la revolución haitiana en el jazz de Haití y Nueva Orleans

Benjamin Barson

Migración, género y danza - trayectorias de mujeres afrodescendientes en el norte de Chile

Isabel Araya

Habitus e capitais migratórios de haitianos no Paraná - trajetória educacional e inserção profissional em contextos de mobilidades

Márcio Oliveira, Leonardo Cavalcanti

Geografías racializadas de la migración afrocaribeña en la prensa digital chilena - de la caracterización urbana a la amenaza barrial, 2016-2021

Vania Reyes

Representaciones sociales de racismo y exclusión social - migraciones haitianas contemporáneas en América Latina

Hugo Mendez-Fierros, Rodolfo Hlousek Astudillo

Imigração haitiana no Brasil - questão humanitária e reunião familiar

Natália Belmonte Demétrio, Rosana Baeninger, Joice Domeniconi

Migraciones africanas en tránsito por Costa Rica - reflexiones sobre los desafíos de la atención institucional

Verónica Martínez Sánchez, Mara Coelho de Souza Lago

Borders of Citizenship and the everyday life of African migrants' in the city of São Paulo, southeast of Brazil

Caio Silveira Fernandes

Artigos

Sobre a imaterialidade dos corpos imigrantes na Irlanda - esboço de uma teoria a partir do caso dos brasileiros

Igor José de Renó Machado

A montagem como espaço de jogo no filme El mar la mar - limiares e lampejos de uma travessia migratória

Ángela Cristina Salgueiro Marques, Ricardo Lessa Filho, Luiza Araújo Oliveira

Historias negadas - migración forzada de Honduras y El Salvador a España en el siglo XXI

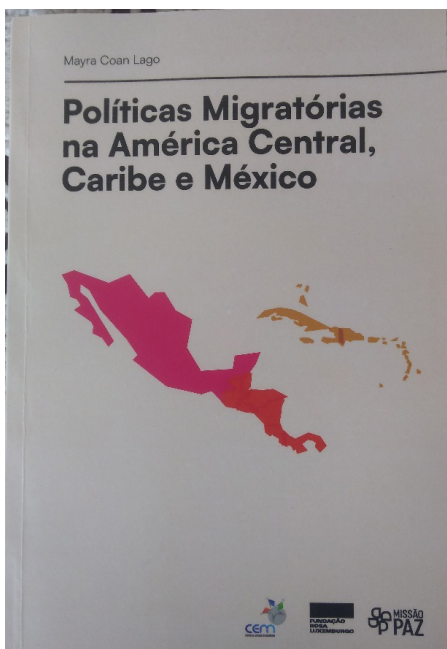
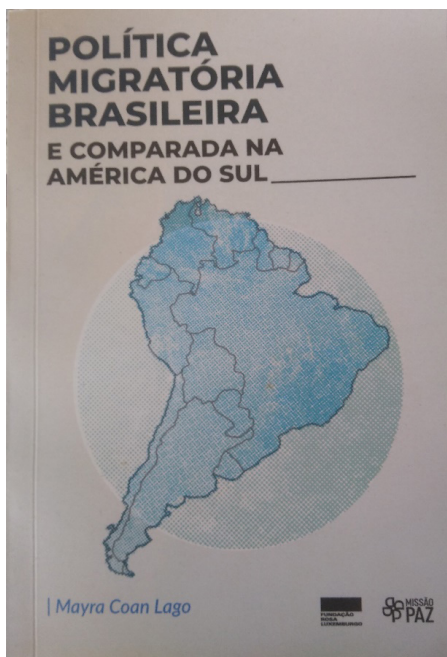
José María García Martínez

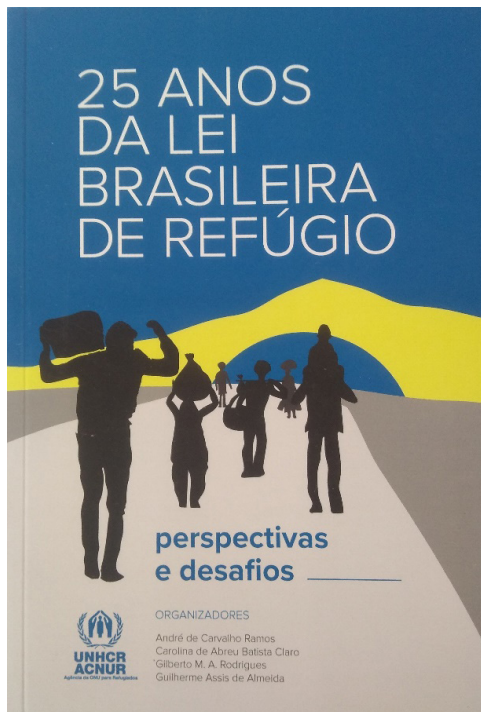
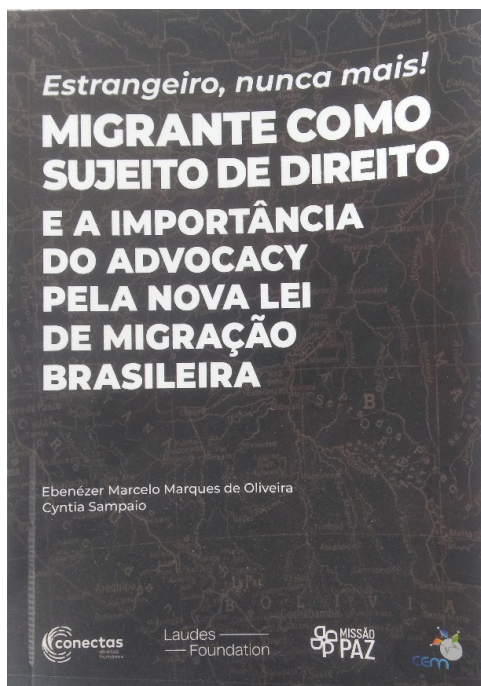
Resenhas

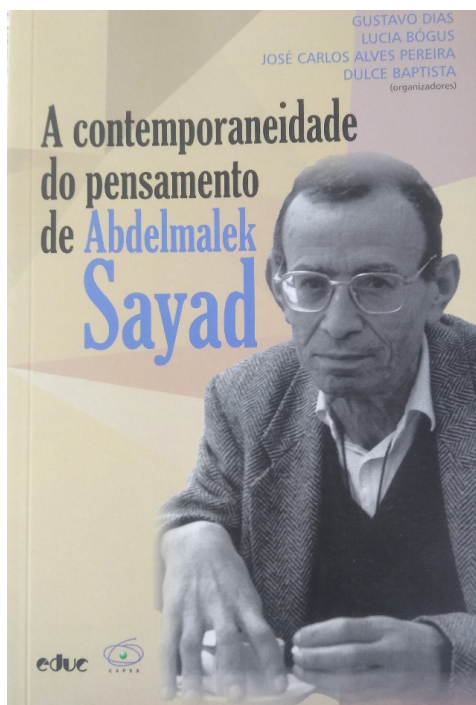
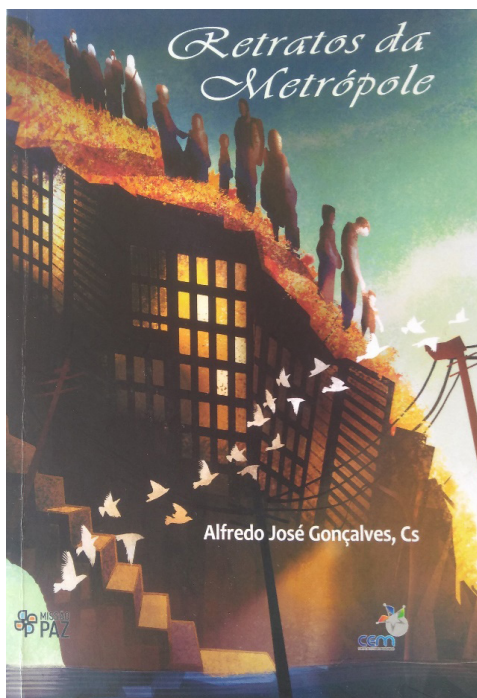
El sistema migratorio haitiano en América del Sur - proyectos, movilidades y políticas migratorias

Marcos Antonio da Silva, Ricardo Ojima

**LIVROS QUE VOCÊ PODERÁ BAIXAR GRATUITAMENTE OU ENCONTRAR NA
BIBLIOTECA DO CEM – CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS**







Seja um(a) Colaborador(a)

Pensou migrante, pensou *Travessia!*

Pensou diferente, pensou *Travessia!*

De estrada palmilhada, por um Conselho Editorial atuante, lá se vão de trinta anos mais.

A temática para a qual você estendeu o seu olhar, é mais do que cantante: **Os migrantes**

Politicamente..... || ora desejados, ora indesejados - sempre estiveram na ordem do dia e, na atualidade, transformaram-se em tema das agendas internacionais de governos;

Culturalmente..... || alguns são homenageados, vangloriados; outros, a maioria, discriminados, vítimas de preconceito, quando não de xenofobia;

Economicamente.. || são integrantes, como fator de maior visibilidade, de um dos eixos constitutivos da modernidade - a mobilidade do trabalho;

Teoricamente..... || abordados a partir de diferentes enfoques, nem sempre conseguem ser suficientemente abarcados.

Se seu horizonte não míngua nos limites do acadêmico, dispute este espaço, pois a *Travessia* transita para além das estantes.

Você encontra aqui um espaço ágil e flexível para socialização

dos seus estudos acadêmicos

da sua produção literária

da sua atuação militante.

A qualquer momento você pode enviar a sua colaboração.

*Dos/as migrantes cabem,
na ginga da Travessia,
as amostras da empiria,
os embates da teoria,
as lutas do dia a dia,
os sonhos da poesia.*

travessia@missaonspaz.org

cem@missaonspaz.org

www.revistatravessia.com.br

www.missaonspaz.org

Sumário

DOSSIÊ "BORDERS AND BELONGINGS/FRONTEIRAS E PERTENCIMENTOS"

Introduction: Borders and Belongings / Introdução: Fronteiras e Pertencimentos

Fabio Santos e Derek Pardue

Diálogo sul-Atlântico na favela: narrativas da imigração
angolana por uma companhia de teatro brasileira

Nicolas Quirion

"We 'Hill' Bengalis are deprived": innovations in Bengali identity
construction in a Highland Asian borderland

Nasrin Siraj, Ellen Bal and Ton Salman

Produzindo territórios festivos em São Paulo: as fraternidades folclóricas
bolivianas como experiência e pertencimento

Vinícius de Souza Mendes

"Viemos de muito longe com um som novo para vocês": a dimensão sônica da
migração haitiana no Brasil e os desafios à imaginação política

Daniel Stringini

"Die schwarze Venus aus Rio de Janeiro": notes on race, nationality,
class, gender, and sexuality in an artistic career between Brazil and Germany

Rubens Mascarenhas Neto

ARTIGO

São João Batista Scalabrini: pés no chão, olhos em Deus, mãos solidárias

Alfredo José Gonçalves

ENSAIO

Por onde se cruza o rio

Derek Pardue

POEMA

A amizade entre a flor e a abelha

Luiz Kohara

travessia@missaonspaz.org

www.revistatravessia.com.br

www.missaonspaz.org

ISSN 0103-5576



0103-5576

TRAVESSIA ONLINE
ISSN 2594-7869