



PÉRIPILOS

Revista de Pesquisa sobre Migrações

VOLUME 05 – NÚMERO 02 (2021)

MOVILIDADES TRANSNACIONALES EN LA VIDA COTIDIANA: PRÁCTICAS Y TERRITORIOS RELACIONALES

Coordinadores:

Daisy Margarit (IDEA - USACH, MOVYT, Chile)

Walter Imilan (CEAUP, UCEN, MOVYT, Chile)

Alejandro Garcés, (UCN, MOVYT, Chile)



PÉRIPILOS

Revista de Pesquisa sobre Migrações

VOLUME 05 - NÚMERO 02 - (2021)

MOVILIDADES TRANSNACIONALES EN LA VIDA COTIDIANA:
PRÁCTICAS Y TERRITORIOS RELACIONALES

Coordinadores:

Daisy Margarit (IDEA - USACH, MOVYT, Chile)

Walter Imilan (CAEUP, UCEN, MOVYT, Chile)

Alejandro Garcés, (UCN MOVYT, Chile)



PÉRIPILOS

Revista de Pesquisa sobre Migrações

PÉRIPILOS - Revista de Pesquisa sobre Migrações é uma publicação do Grupo de Trabalho Migração Sul-Sul do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) em colaboração com o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), da Universidade de Brasília (UnB, Brasil).

ISSN: 2594 7443

http://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos

Tel. +55 61 3107-6039, periplosrism@gmail.com

Volume 05, Número 02, 2021

COMITÊ EDITORIAL

Editores-chefes

Leonardo Cavalcanti (UnB, Brasil)

Claudia Pedone (CONICET, UBA, Argentina)

Carolina Rosas (CONICET, UBA, Argentina)

Conselho editorial

Ana Inés Mallimaci Barral (UBA, Argentina)

Carmen Gómez Martín (FLACSO, Equador)

Carmen Ledo (UMSS, Bolívia)

Caterine Galaz Valderrama (UCHile, Chile)

Cécile Blouin (Pontificia Universidad Católica do Perú)

Cristina Vega (FLACSO, Equador)

Delia Dutra (UDELAR, Uruguai)

Iskra Pávez Soto (Universidade Bernardo O'Higgins, Chile)

Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (UFPR, Brasil)

María Margarita Echeverri Buriticá (Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia)

Martín Koolhaas (UDELAR, Uruguai)

Sebastián Bruno (CONACYT Paraguai)

Victoria Prieto (UDELAR, Uruguai)

Editora executiva

Karin de Pecs e Fusaro

Editoras assistentes

Lorena Pereda Córdova

Maria Fernanda Barrera Rodriguez

Designer

Pedro Fernandes

COMITÉ CIENTÍFICO

Mirza Aguilar Pérez (BUAP, México)
Soledad Álvarez Velasco (King's College London, Reino Unido)
Leticia Calderón Chelius (Instituto Mora, México)
David Cook Martin (NYU, Estados Unidos)
Eduardo Domenech (UNC, Argentina)
Bela Feldman-Bianco (Unicamp, Brasil)
Alfonso Hinojosa Gordonava (UMSA, Bolívia)
Denise Fagundes Jardim (UFRGS, Brasil)
Sandra Leiva Gómez (UNAP, Chile)
Peggy Levitt (Wellesley College y Harvard University, Estados Unidos)
María José Magliano (UNC, Argentina)
Daisy Margarit (USACH, Chile)
Sandro Mezzadra (Unibo, Itália)
Antônio Tadeu de Oliveira (IBGE, Brasil)
María Inés Pacecca (UBA, Argentina)
Sònia Parella (UAB, Espanha)
Anna Perraudin (CNRS, França)
Adriana Piscitelli (Unicamp, Brasil)
Helion Povo Netto (UFRJ, Brasil)
Pilar Riaño Alcalá (UBC, Canadá)
Martha Cecilia Ruiz (FLACSO, Ecuador)
Carlos Eduardo Siqueira (UMass Amherst, Estados Unidos)
Ninna Sørensen (DIIS, Dinamarca)
Amarela Varela Huerta (UACM, México)
Mónica Laura Vázquez Maggio (UNAM, México)
Patricia Eugenia Zamudio Grave (CIESAS – Golfo, México)

ÍNDICE

- Pág. 4** **Movilidades transnacionales en la vida cotidiana: prácticas y territorios relacionales**
Walter Imilan, Daisy Margarit y Alejandro Garcés
- Pág. 13** **La construcción de un territorio transnacional a partir de prácticas religiosas de migrantes mexicanos multiterritoriales en la Ciudad de Nueva York**
Emilio Maceda Rodríguez
- Pág. 36** **Mobilidade transnacional de ítalo-brasileiros de Urussanga-SC para a Alemanha: políticas de identidade, liminaridade e práticas entre lugares**
Diane Portugueis
- Pág. 62** **O cotidiano de três famílias brasileiras em Cali-Colômbia: entre cheiros, texturas e temperos se negociam pertencimentos**
Diana Patricia Bolaños Erazo y Maria Catarina Chitolina Zanini
- Pág. 87** **Dançando pela cidade: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo**
Vinícius de Souza Mendes
- Pág. 114** **Nuevas territorialidades migrantes en Antofagasta: Recreación de la Fiesta de las velitas en la junta de vecinos Villa Chica (diciembre 2020)**
Martina Baeza Kruuse
- Pág. 142** **A Festa da Bandeira haitiana em Encantado, RS, Brasil**
Margarita Mejia Gavéria y Rosmari Terezinha Cazarotto
- Pág. 169** **“(Vene)Solanda”. Una etnografía a escala barrial de la población venezolana en Quito**
Alfredo Santillán Cornejo y Pamela Ramón
- Pág. 193** **Apuestas educativas como forma de territorialización de familias migrantes bolivianas en la ciudad de Córdoba, Argentina**
Florencia Maggi

Movilidades transnacionales en la vida cotidiana: prácticas y territorios relacionales¹

Mobilidade transnacional na vida cotidiana: territórios e práticas relacionais

Walter Imilan ²
Daisy Margarit³
Alejandro Garcés ⁴

¿QUÉ APORTA LA PERSPECTIVA DE MOVILIDADES AL ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES?

Movilidad se ha convertido en un sinónimo de migración. Numerosas publicaciones en tiempo reciente igualan el movimiento de personas a través de fronteras de países con la idea de migraciones internacionales. Sin embargo, en el presente número especial, movilidad es usado en un sentido más preciso, particularmente la presente convocatoria es un intento por traer el “paradigma de la movilidad” (Sheller, Urry, 2006) a la comprensión de procesos y experiencias migratorias de personas latinoamericanas dentro y fuera del continente.

Desde la perspectiva de movilidad el espacio toma un rol central. El espacio, en el caso de las migraciones, es algo más que la idea de territorios estado-nacionales circunscritos por fronteras físicas e institucionales, el espacio es una dimensión de la vida de las personas que se produce a través de las prácticas cotidianas y que, en su producción, posibilitan el encuentro con otras personas humanas y no humanas. De esta forma, el espacio, su producción y experiencia, se encarna en las personas formando parte de sus procesos de construcción de identidad. La particularidad del paradigma de la movilidad respecto a visiones humanistas de la geografía, que también consideran el espacio como un producto de las prácticas de las personas, es su énfasis en el movimiento, enfatizando que es el

1 Este trabajo fue co financiado por ANID – Programa Iniciativa Científica Milenio – Núcleo Milenio Movilidades y Territorios -MOVYT, NCS17_027

2 Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje CEAUP, Universidad Central de Chile. Director Alterno Núcleo Movilidades y territorios MOVYT. Email: wa.imilan@gmail.com

3 Instituto Estudios Avanzados IDEA Universidad de Santiago de Chile- USACH. Investigadora Adjunta Núcleo Movilidades y territorios MOVYT. Email: daisy.margarit@usach.cl

4 Universidad Católica del Norte. Investigador Asociado Núcleo Movilidades y territorios MOVYT. Email: agarces@ucn.cl

movimiento la principal fuerza para la producción y experiencia. No obstante, el paradigma de movilidad no sólo toma atención sobre el movimiento en sí mismo de personas, objetos e ideas, sino es una forma de comprender la vida social en sus dimensiones móviles, lo que permite develar conexiones y aristas que habitualmente no son consideradas desde enfoques que disminuyen el rol del espacio, o que lo hacen a partir de una visión estática y fija, desconsiderando el hecho evidente que nuestras vidas se llevan a cabo en buena parte, y gracias, a las movilidades de todo tipo (Jirón, Imilan, 2018).

Los estudios sobre migraciones en el continente, de reciente y creciente estructuración como campo de estudios, han estado marcados por el referente estado-nacional. Los límites de los estados-nacionales definen las condiciones de ciudadanía de las personas. El estado centrismo en los estudios de migraciones, no sólo en América Latina sino también a nivel global, ha conducido a que los estudios pongan en el centro de los debates los procesos y disputas por el acceso a derechos. La definición de ser o no migrante se basa en una condición de ciudadanía ejercida por los estados nacionales sobre territorios y que, finalmente, opera como fundamento del acceso a servicios, mercados de vivienda y trabajo, experiencias de discriminación, procesos de construcción de identidad y de inserción o integración. De esta forma, los estudios migratorios suelen confinar a las personas migradas a este marco de comprensión (Dahinden, 2010). La perspectiva de movilidad invita a ver las conexiones y relaciones que se producen en las experiencias migrantes más allá de este reducto que fija una condición específica. Ciertamente, la condición de extranjero, no-conciudadano, se combina con otras condiciones interseccionales que son experimentadas de formas diversas que producen territorialidades enmarañadas de sentidos y prácticas.

El paradigma de movilidad propone al menos dos nociones relevantes para el estudio de las migraciones: el concepto de vida cotidiana y de relacionalidad. La vida cotidiana tensiona la tendencia de las ciencias sociales y el Estado de fragmentar la vida de las personas en campos sociales (Lefebvre, 2008). Tanto para el estudio como para la gestión (burocratización de la vida que hablaba Lefebvre) se construyen campos sociales como el trabajo, los cuidados, el esparcimiento y el descanso, la vida familiar, etc., desconociendo que las personas experimentamos las actividades contenidas en ellas de forma continua. Es probable que una sociología forjada al alero de sociedades industriales del norte global encontraba en esta fragmentación del tiempo-espacio y de la vida una forma para su administración. No obstante, las personas solemos no experimentar tal distinción entre espacios, tiempos y funciones, ya que ellos suelen estar relacionados, se encuentran vinculados; son interdependientes. Es probable que esta estrategia formara parte de una aspiración del proyecto moderno, muy bien recogido, por ejemplo, por la arquitectura y urbanismo moderno, sin embargo, en la vida cotidiana, las diferentes prácticas y significaciones están relacionadas. Más aún las actuales tendencias de la informalización del trabajo y el incremento del uso de tecnologías de comunicación evidencian que

cada vez más las divisiones espacio temporales a las que aspiraba la sociedad industrial de corte norte-céntrico tienden a diluirse. Es así que observar la vida en movimiento devela el continuo entre estos campos sociales, las fronteras construidas desde un afán burocratizador son desbordadas por las prácticas y experiencias cotidianas.

Numerosas ideas hablan en la actualidad de las relaciones y conexiones. En los estudios de migraciones en América Latina, la noción de redes ha estado muy presente, sin embargo, estas redes suelen no estar espacializadas (Imilan, Garcés, Margarit, 2014). Perspectivas como el transnacionalismo y conceptos como multiterritorialidad vienen a fortalecer el énfasis en las relaciones más que en los reductos para comprender las experiencias de las personas migrantes. En ese sentido, sentimos que el presente número especial, donde las contribuciones hacen uso de distintas nociones de relacionalidad y vida cotidiana fortalece las reflexiones del campo de reflexión de las migraciones en nuestro continente y junto con ello, comprender las complejas formaciones sociales que vivimos en la actualidad.

Desde el Núcleo Milenio Movilidades y Territorios (MOVYT), como un centro de investigación que se propone traer al primer plano diversos tipos de movilidad en la construcción de territorios, hemos convocado a este número especial con especial interés en la participación de investigadores e investigadoras jóvenes que inician el camino de preguntas y exploraciones en el campo de las migraciones. Particularmente en los artículos publicados en el presente número especial destacan el uso de los conceptos de transnacionalismo y multiterritorialidad, dos nociones que han ganado terreno para comprender, desde perspectivas etnográficas de investigación empírica, las experiencias espaciales de personas migrantes que han migrado y que permiten construir diferentes colectivos de adscripción y apoyo.

Suele decirse que estamos ante un momento transnacional de los flujos migratorios, como una forma de marcar una distancia con los estudios tradicionales de la migración internacional, aquellos que reificaban por un lado la separación de los lugares de origen y destino, y por otro una única direccionalidad de los flujos. Pero ¿cuál es el marco en que emerge la perspectiva transnacional y qué dimensiones comprende? En primera instancia, la perspectiva transnacional parte de la constatación de la creciente internacionalización del capital y la reorganización global de la producción que favorece el incremento de la población migrante a nivel mundial (Landolt, 2001), y donde el desarrollo de los transportes y las tecnologías de la comunicación permiten el desenvolvimiento de vínculos sociales, políticos y económicos hasta entonces desconocidos.

En este sentido, existe consenso entre los investigadores que abordan esta problemática, en torno a que las nuevas condiciones del capitalismo mundial han favorecido o permitido que los migrantes mantengan vínculos intensos y habituales a través de las fronteras, de modo tal que estaríamos ante la emergencia

de un proceso mediante el cual los migrantes establecen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas (Glick Schiller, Basch et al. 1992a: ix). Este énfasis en la idea de campos sociales, de clara reminiscencia bourdiana, compete con otros énfasis más centrados en las prácticas que desarrollan los ahora transmigrantes, entendiendo el transnacionalismo como un conjunto de ocupaciones y actividades que requieren contactos sociales regulares y sostenidos a través del tiempo y de las fronteras nacionales para su implementación (Portes, Guarnizo et al. 1999. p.219). Estas prácticas se organizarían en tres sectores de transnacionalismo (el económico, el político y el sociocultural), estructurados a su vez en dos niveles de institucionalización (alto y bajo). La consecuencia es que en este marco de análisis pueden levantarse como objetos tanto las grandes corporaciones transnacionales, los diversos tipos de empresas desarrolladas por migrantes, las prácticas religiosas que atraviesan fronteras, las organizaciones políticas, los nuevos circuitos económicos, etc.

Los trabajos que componen el presente volumen permiten ver cristalizadas las conexiones y vinculaciones entre lugares separados por las fronteras nacionales, disolviendo en cierta medida la distinción entre lugares de origen y destino, produciendo de este modo una espacialidad otra. Sin embargo, el “requisito” de contactos sociales regulares y sostenidos propuesta por Portes y colaboradores puede resultar restrictiva de la diversidad de posibilidades que ilustra la perspectiva transnacional y que en otra parte hemos descrito como usos de la transnacionalidad (Imilan, Garcés, Margarit, 2014), entendida como el conjunto de prácticas y discursos que enlazan los contextos de origen y destino de los flujos migratorios pero que no necesariamente presentan ese carácter tan estable y cristalizado en una organización cultural, económica o política. La fugacidad de los contactos que describen muchas de las comunicaciones que establecen los migrantes con sus lugares de origen, o las nuevas formas de construir familia en grupos ahora separados espacialmente por la situación migratoria, producen sin duda formas menos estables u organizadas, pero no por ello menos potentes en la construcción de vínculos y escenas transnacionales. En este sentido, los trabajos que aquí presentamos son también ilustrativos de estas escenas transnacionales. Más o menos estables o sistemáticas, los trabajos muestran una diversidad de formas en que se vinculan distintas territorialidades, ya sea a través de la conmemoración de fiestas nacionales en contexto migratorio, la circulación y consumo de mercancías de origen, las toponimias que nombran los nuevos espacios apropiados, entre otros fenómenos.

Es por ello que quizá resulte más comprensiva a los efectos del presente volumen, el doble foco desarrollado por Glick-Schiller, Zsanton-Blanc y Basch (1992) para comprender los espacios transnacionales. Por un lado, estos fenómenos pueden ser aprehendidos a partir de la existencia de un *flujo cultural*, donde siguiendo a Appadurai se plantea la construcción de una cultura pública a partir del flujo de comidas, entretenimiento y bienes y servicios en general que acompañan los flujos migratorios. Los trabajos acerca de las fiestas nacionales o religiosas que participan de este volumen pueden entenderse sintomáticos de esta perspectiva.

Por otro lado, el énfasis está dado en la comprensión del transnacionalismo como la actuación de una *red de relaciones*, donde ya no tanto observaremos la circulación de mercancías, si no el sistema de redes con que los migrantes producen una espacialidad a través de las fronteras nacionales. El clásico trabajo de Rouse acerca del circuito migrante transnacional es ilustrativo de esta perspectiva (Rouse, 1999).

Por último, una proposición interesante en relación a los trabajos aquí presentados, es aquella que distingue entre *formas de ser y de pertenecer* a un campo social transnacional (Levitt, Glick-Schiller, 2004, p. 68), y que en términos generales nos remiten a los grados de conciencia con que se participa de las dinámicas transnacionales. Las formas de ser nos remiten a las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad y en las que participan los individuos, más que las identidades asociadas con sus actividades, de modo tal que los sujetos pueden estar incorporados a un campo transnacional, pero no reconocerse con un membrete o una política cultural asociados con ese campo. Por su parte las formas de pertenecer tratan de prácticas que actualizan una identidad, un contacto consciente con un grupo específico, o unas prácticas concretas que señalan una pertenencia. Sin duda aquí varios trabajos resultan ilustrativos de esta ambivalencia, entre por ejemplo la forma de ser transnacional de unos trabajadores migrantes en Alemania, frente a los sentidos de pertenencia y el discurso identitario que acompaña una conmemoración nacional o una festividad religiosa en contexto migratorio.

Si prestamos atención a las movilidades de los sujetos migrantes, evidenciamos que las personas conectan territorios permitiendo la movilidad, de comunidades, de objetos, prácticas, estéticas, entre otras, que transforman cotidianamente los territorios que son vinculado/as por ello/as. Estas transformaciones materiales y espaciales producidas por las movilidades de las personas migrantes se llevan a cabo en la multiterritorialidad, y en esta acción, expanden también las formas de habitar de las personas no migrantes y los espacios que ellas y ellos comparten y transitan.

Por ello, actualmente a la luz de las movilidades transnacionales y para comprender la construcción de los territorios es necesario incorporar la concepción de multiterritorialidad, la cual supone, que espacio y territorio son más que referentes mentales para la localización en el mundo y la relación con el entorno, son constitutivos de la propia existencia, que abarcan tanto la dimensión física biológica como la dimensión físico social, por ello se experimentan diversos territorios al mismo tiempo, siendo la dimensión espacial parte constitutiva fundamental de la vida misma (Haesbert, 2011).

Es entonces desde esta perspectiva que proponemos analizar el territorio y espacio constituidos no solo por las propiedades físicas o mensurables, sino que lo constituyen también las relaciones que construimos día a día a través de nuestros contactos personales en espacios concretos, específicos para cada una

de nuestras múltiples y variadas relaciones, que va modificándose poco a poco, no solo en la manera de utilizarlo, sino además en la manera de vivirlo (Tello, 2005). Esto supone comprender que las movilidades transnacionales producen nuevas territorialidades relacionales (Haesbert, 2010; Massey, 2005), a través de los cuales todos los agentes involucrados en estos espacios se transforman en virtud de sus relaciones cotidianas. En este sentido, al relacionarnos entre unos y otros, construimos o tejemos lo que se ha denominado la red de relaciones o red social en espacios y territorios concretos. La multiterritorialidad, podemos decir, que se manifiesta de dos formas generales: una, de carácter más amplio, que puede ser denominada como “multiterritorialidad lato sensu” o sucesiva, y que envuelve la vinculación de múltiples territorios (zonales) articulados en red, lo que implica, para los grupos sociales, un determinado grado de movilidad física. Y otra, de carácter más específico, que podemos denominar como “multiterritorialidad stricto sensu” o simultánea, y que involucra territorios en sí mismos híbridos y/o que permiten la articulación simultánea con otros territorios (por mecanismos de control informacional o virtual) (Haesbert, 2011).

En este marco, el número monográfico “Movilidades transnacionales en la vida cotidiana: prácticas y territorios relacionales”, presenta trabajos que dan cuenta de múltiples conexiones territoriales que desarrollan los sujetos migrantes en sus movilidades.

Ante la pregunta ¿Qué prácticas vinculan espacios distantes entre sí generando nuevas multiterritorialidades?, el monográfico se inicia con los artículos de Emilio Maceda “La construcción de un territorio transnacional a partir de prácticas religiosas de migrantes mexicanos multiterritoriales en la Ciudad de Nueva York”. Este trabajo es una muy gráfica expresión de comunidades, basadas en un culto religioso en este caso, que reterritorializan sus prácticas de su comunidad de origen en una ciudad de destino. La revitalización de una iglesia católica en Nueva York a partir del ejercicio congregacional de migrantes mexicanos dota de nuevos sentidos y relaciones de apoyo para sus participantes. No se trata sólo de un campo social “religioso”, por cierto, se trata de mucho más que eso, son muchas más redes las que se tejen entre personas y familias distantes y cercanas.

Por su parte, Diane Portugueseis con su artículo titulado “Movilidad transnacional de los ítalo-brasileños de Urussanga-SC a Alemania: políticas de identidad, liminalidad y prácticas entre lugares”, nos proporciona una interesante reflexión, a partir de una metodología cualitativa con un abordaje biográfico, narrativas de historias de vida y una etnografía multisituada, acerca de los procesos de constitución, metamorfosis y reordenación de la identidad de los jóvenes brasileños, motivados en adquirir pasaportes italianos, para trabajar en heladerías en Alemania. El análisis de los relatos de los migrantes, examina la tensión entre la vida entre lugares y cómo estas experiencias transforman las identidades desde la perspectiva de la liminalidad, condición que se presenta como un factor constante, que acompaña a los jóvenes mientras sus cuerpos están en movimiento.

Diana Bolaños y Maria Chitolina, en el texto “O cotidiano de três famílias brasileiras em Cali- Colômbia: Entre cheiros, texturas e temperos se negociam pertencimentos” abordan una dimensión muchas veces puesta en un segundo plano por los estudios de migración pero que juegan un rol muy relevante para personas migradas y sus comunidades como es la alimentación. Los alimentos, conocimientos culinarios y gustos se mueven junto con las personas, jugando un rol significativo en la producción de un espacio transnacional. Las experiencias sensitivas y emocionales vinculadas con la alimentación son parte constitutiva de las identidades. En el artículo se muestra este rol en la re-creación culinaria de personas brasileñas en sus nuevos lugares de vida, dando vida a una escena transnacional basada en lo sensitivo y afectivo que moviliza la comida.

En “Dançando pela cidade: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo”, Vinícius Mendes nos proporciona una mirada a las fiestas bolivianas en San Pablo, como un modo de ocupación del espacio urbano que ocurre en paralelo a la intensa actividad productiva de la migración boliviana en la ciudad. Poniendo acento en la movilidad de las comunidades y sus fiestas por la ciudad, y en la movilidad transnacional de mercancías (trajes, instrumentos musicales) que acompañan estas celebraciones, se propone que estas fiestas constituyen un nuevo vector de inserción de lo boliviano en la ciudad, donde se expresan adaptaciones, resistencias y conquistas de nuevos espacios en la ciudad.

En “Nuevas territorialidades migrantes en Antofagasta: Recreación de la Fiesta de las velitas en la junta de vecinos Villa chica”, Martina Baeza propone una aproximación etnográfica a la celebración de la Fiesta de la Inmaculada Concepción o Fiesta de las Velitas por parte de la comunidad migrante colombiana en una ciudad del norte chileno. La interrogante que guía el texto apunta al modo en que estas celebraciones de raíz católica permiten la construcción de nuevas territorialidades, donde los migrantes colombianos crearían un espacio social específico, transnacional, que consolida a través de estas prácticas festivas una memoria del lugar de origen.

En el artículo “A Festa da Bandeira haitiana em Encantado (RS), Brasil”, se nos introduce en una fiesta nacional haitiana desarrollada por comunidades migrantes haitianas en la localidad de Encantado, Brasil. A partir de una aproximación etnográfica Margarita Gaviria y Rosmari Cazarotto nos presentan a la diáspora haitiana territorializándose en un espacio específico y dando lugar, según las autoras, a un fenómeno de nacionalismo a larga distancia, donde los deseos, las obligaciones, las nostalgias, imágenes y prácticas culturales como las de la alimentación, juegan un rol mediador entre la sociedad de origen y la de acogida, recreando una identidad nacional en búsqueda de reconocimiento.

“(Vene)Solanda”. Una etnografía a escala barrial de la población venezolana” de Alfredo Santillán Cornejo y Pamela Ramón, plantean la conformación de una comunidad de personas venezolanas en un barrio de Quito. En cierta forma, se aborda un tópico clásico en los estudios de antropología urbana con colectivos

migrantes, las estrategias de reterritorialización en un distrito de la ciudad y los conflictos que emergen entre los nuevos y antiguos vecinos. La novedad del artículo es que presenta un caso de un proceso de muy reciente y rápido desarrollo. Es así, que nuevas prácticas cotidianas generan tensiones al interior del barrio, recordándonos dos de los principios formulado por Massey (2005) para comprender el espacio: siempre en permanente devenir y siempre en conflicto.

El trabajo de Florencia Maggi, “Apuestas educativas como forma de territorialización de familias migrantes bolivianas en la ciudad de Córdoba, Argentina” aborda a partir de técnicas etnográficas, las nuevas formas de territorialización de las familias migrantes bolivianas en la periferia sur de la ciudad de Córdoba, Argentina. La autora reflexiona en cómo las familias bolivianas se concentran residencialmente en los llamados barrios bolivianos, y establecen prácticas de movilidad multiterritorializadas, motivadas por una apuesta educativa de sus hijos, cruzando los umbrales de aquellos barrios, en dirección al centro de la ciudad.

Con esta diversidad de trabajos, el presente número es un aporte a identificar temas y geografías en los que una comprensión móvil de la vida de las personas migrantes es relevada, dando cuenta de espacialidades complejas y múltiples.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DAHINDEN, Janine. (2016). A plea for the ‘de-migranticization’ of research on migration and integration1.’ *Ethnic and Racial Studies*, 39(13), 2207–2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>

GLICK SCHILLER, Nina, BASCH, Linda, BLANC-SZANTON, Cristina. (1992). “Towards a definition of transnationalism. Introductory remarks and research questions.”. En: N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc-Szanton, *Towards a transnational perspective of migration. Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York.:ix-xiv.

JIRÓN, Paola, IMILÁN, Walter (2018). Moviendo los estudios urbanos. La movilidad como objeto de estudio o como enfoque para comprender la ciudad contemporánea. *Quid16*, 10, 17–36.

HAESBAERT, Rogério. (2011). Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad. Pág 49 - 76. En: *Geografías Culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Zusman,P; Haesbaert, R, Castro, H y Adamo, S (Editores). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Colección “Libros de Filo”. Buenos Aires Argentina.

HAESBAERT, Rogério. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Revista Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el dialogo transdisciplinario. Revista electrónica de Ciencias Sociales.* Año 8, núm. 15, pág 9 - 42

IMILÁN, Walter, GARCÉS, Alejandro, MARGARIT, Daisy. (2014). *Poblaciones en movimiento. Etnificación de la ciudad, redes e integración.* Santiago: Ediciones Alberto Hurtado.

LANDOLT, Patricia. (2001). "Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance, Immigrant Incorporation, and Entrepreneurial Expansion." *Global Networks* 1: 217-242.

LEFEBVRE, Henri. (2008). *Critique of Everyday Life: Introduction.* Verso.

LEVITT, Peggy, GLICK SCHILLER, Nina. (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad." *Migración y Desarrollo Segundo Semestre:* 60-91.

MASSEY, Douglas. (2005). *Forspace.* Falta lugar: Sage.

PORTES, Alejandro, GUARNIZO, Luis E., LANDOLT, Patricia. (1999). "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field." *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): Marzo 1999. 217-237.

ROUSE, Roger. (1999). "Mexican Migration and the Social Space of Posmodernism". En: S. Vertovec, Cohen, R. *Migration, diasporas and transnationalism.* Cheltenham UK and Northampton USA: Edward Elgar.138-153.

SHELLER, Mimi, URRY, John. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38(2), 207-226. <https://doi.org/10.1068/a37268>

TELLO, Rosa. (2005). Espacios urbanos y zonas de contacto intercultural. En *Immigración, género y espacios urbanos.* En Los retos de la diversidad. Nash, M; Tello, R y Benach, N. (Eds). Ediciones Ballaterra. Pág 85-97

Artículo recibido el 20 de mayo de 2021 y aceptado el 09 de agosto de 2021.

La construcción de un territorio transnacional a partir de prácticas religiosas de migrantes mexicanos multiterritoriales en la Ciudad de Nueva York

A construção de um território transnacional baseado nas práticas religiosas de migrantes mexicanos na cidade de Nova York

Emilio Maceda Rodríguez¹

RESUMEN

El territorio es una construcción social que se establece en un espacio físico, resultado de la apropiación por parte de un grupo social mediante las prácticas transnacionales religiosas. Se plantea entonces observar el proceso de construcción de territorio, de una comunidad migrante, a partir de las prácticas religiosas transnacionales que desarrollan, tomando como base la teoría transnacional de la migración y la propuesta de la multiterritorialidad. El estudio es de tipo etnográfico y se realizó trabajo de campo en México y en Nueva York. Se aplicaron entrevistas a diferentes actores de este proceso y se realizó observación participante, lo que permitió identificar la forma en que los migrantes mexicanos se vinculan con su lugar de origen, comparten territorio en Nueva York con otros grupos sociales y se relacionan con la iglesia católica de Todos los Santos.

Palabras-clave: Migración. Prácticas religiosas. Territorio. Multiterritorial. Transnacional.

RESUMO

O território é uma construção social que se estabelece em um espaço físico, fruto da apropriação por um grupo social por meio de práticas culturais,

¹ Académico de la Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Doctor en Desarrollo Regional por El Colegio de Tlaxcala A.C., Licenciado y Maestro en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. E-mail: emacedar_fcdh@uatx.mx

sociais, econômicas, políticas e religiosas. Propõe-se analisar os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que os migrantes de uma comunidade mexicana desenvolvem, tomando como base a teoria transnacional da migração e a proposta da multiterritorialidade. O estudo é de tipo etnográfico, o trabalho de campo foi realizado no México e em Nova York. Foram aplicadas entrevistas a diferentes atores desse processo e a observação participante, que permitiu identificar a forma como os migrantes mexicanos estão vinculados ao seu lugar de origem, compartilham território em Nova York com outros grupos sociais e são relacionados à Igreja Católica de Todos os Santos.

Palavras-chave: Migração. Práticas religiosas. Território. Multiterritorial. Transnacional.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia de Todos los Santos, ubicada en el barrio de Williamsburg, en Brooklyn, en la Ciudad de Nueva York, agrupa a los habitantes de esta zona que profesan la religión católica y que provienen de diferentes comunidades. Cada uno de los grupos que se reúnen en esta iglesia territorializan el espacio a partir de las prácticas que desarrollan, e influyen en este proceso los vínculos transnacionales que tienen las comunidades de migrantes, los que les permiten establecer lazos entre sus lugares de origen y de destino.

En este proceso de apropiación de los espacios es relevante el papel que juegan las prácticas religiosas transnacionales, que permiten a los migrantes desarrollar diferentes actividades y replicar las celebraciones relacionadas con las fiestas patronales de los Santos y Vírgenes que veneran en sus comunidades de origen. Se plantea entonces como objetivo observar el proceso de construcción del territorio de una comunidad migrante, a partir de las prácticas religiosas transnacionales que desarrollan.

Para explicar este vínculo entre las prácticas transnacionales y la construcción de territorios en los espacios que ocupan los migrantes, se retoman las propuestas de Basch, Schiller y Szanton (1994) quienes plantean que a partir de las conexiones que establecen los migrantes entre sus lugares de origen y destino, se relacionan las localidades a nivel internacional. Levitt (2001) plantea que la religión está vinculada con la vida transnacional de los migrantes, y Van der Veer (2001) explica que estas prácticas religiosas tienen influencia en los lugares de origen y de destino.

Es a partir de estas prácticas religiosas transnacionales que se propone observar el proceso de territorialización que sigue una comunidad migrante, retomando

a Rogério Haesbaert (2011, 2013), quien plantea el repensar los conceptos de territorio, territorialidad y propone el uso del concepto multiterritorialidad, para explicar la forma en que los espacios son concebidos por cada uno de los grupos sociales y las personas que pasan por ellos. También lo propuesto por Marcos Aurelio Saquet (2015) se utiliza para explicar los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización.

Este proceso de territorialización, a partir de las prácticas religiosas transnacionales, se observa en la comunidad de migrantes que provienen de Piaxtla, en Puebla, México, y que se reúnen en la Iglesia de Todos los Santos en Williamsburg, Brooklyn. Se realizó trabajo de campo en Nueva York, mediante la aplicación de la técnica de observación participante, donde se pudieron identificar las diferentes actividades que realizan los asistentes a este espacio religioso. Durante este proceso de observación se registró una gran asistencia de inmigrantes provenientes de diferentes lugares y con estatus migratorios distintos.

Esta investigación es parte de un proyecto más amplio, donde se ha trabajado con la comunidad migrante de Piaxtla, tanto en México como en Nueva York. En este proceso se han logrado identificar las diferentes características que tienen los migrantes de esta comunidad, la forma en que han construido sus lazos transnacionales y que les han permitido mantener un fuerte vínculo a través de las fronteras. El trabajo etnográfico con esta comunidad inició en el año 2015 y se ha mantenido constante hasta el año 2021, con el fin de poder tener un panorama amplio, bajo la idea de una investigación de largo aliento, que permita conocer el desarrollo de estos procesos a lo largo del tiempo, al comprender sus diferentes cambios y no solo fragmentos aislados en el tiempo y/o en el espacio.

Para esta investigación, se ha realizado observación participante durante las celebraciones religiosas. En la Iglesia de Todos los Santos se llevó a cabo el trabajo de campo entre los meses de junio y agosto de 2017, con el fin de poder presenciar los preparativos de la celebración de la Virgen de la Asunción y las actividades que los migrantes de Piaxtla realizan en torno a la fiesta patronal.

Para entender la forma en que los migrantes han desarrollado la multiterritorialidad y han construido sus vínculos transnacionales, se han aplicado entrevistas semiestructuradas a migrantes piaxtecos que viven en Nueva York, y a las familias de migrantes y no migrantes en Piaxtla, México. Estas entrevistas tuvieron el objetivo de entender la forma en que desarrollan su vida cotidiana en torno a la iglesia de Todos los Santos en Brooklyn, con actividades que se realizan a través de las fronteras, y en espacios virtuales/digitales.

TEORÍA

La relación entre transnacionalismo y migración, según Basch, Shiller y Szantón (1994) debe entenderse como el proceso mediante el cual los inmigrantes desarrollan y mantienen relaciones sociales que les permiten mantener un vínculo entre sus sociedades de origen y destino. En este contexto de migración transnacional, surgen prácticas religiosas que desarrollan los migrantes, por lo que se puede hablar de la existencia de una vida transnacional vinculada a la religión, que provoca la transformación de la identidad, de la comunidad y de las prácticas rituales (Levitt, 2001).

La participación de los grupos religiosos transnacionales, pueden llegar a influir en el desarrollo de la política de los lugares de origen de los migrantes (Van der Veer, 2001), por lo que la relación de las prácticas transnacionales religiosas con las prácticas políticas, económicas y sociales, tienen un estrecho vínculo en el contexto de la participación de los migrantes en sus comunidades de origen. En este sentido Levitt (2001) propone estudiar las prácticas religiosas transnacionales a partir de su presencia en la vida cotidiana de los migrantes, lo que permite identificar la forma en que los migrantes participan en estas prácticas religiosas, y las vinculan con las actividades que realizan en los espacios que ocupan en los lugares de destino y de origen.

Vinculada al transnacionalismo se ha planteado la idea de la desterritorialización, sobre todo a partir del análisis de procesos sociales en tiempos de globalización (Mato, 2003). Sin embargo, a pesar de hablar de desterritorialización, esta se piensa en el contexto de los Estados-Nación, ya que los migrantes pueden llegar a desarrollar una bifocalidad (Vertovec, 2004) al considerar una doble pertenencia en el lugar de origen y destino. Al mismo tiempo los migrantes se reterritorializan y construyen territorios a partir del vínculo local con su comunidad de origen, es decir, su interés por vincularse con territorios específicos no desaparece (Mato, 2003, 2004).

En los espacios que frecuentan los migrantes, se activan sistemas de movilidad a través de lazos de parentesco o de relaciones establecidas por los actores (Cortés, 1998, citado en: Sassone y Lapenda, 2019). Esos espacios o unidades espaciales pueden ser pueblos, comunas, ciudades, regiones, etc. (Sassone y Lapenda, 2019). Para el caso aquí estudiado, podemos encontrar ese espacio en el barrio de Williamsburg, en Brooklyn, donde se encuentra la Iglesia de Todos los Santos.

El concepto de espacio y de territorio está estrechamente ligado, según plantean Haesbaert y Saquet en sus textos. Haesbaert propone ver al espacio no solo como algo material, también deben de considerarse los planos simbólicos que le dan sentido y significado a ese espacio convertido en territorio (Haesbaert, 2013, 2019, 2021). Bajo esta perspectiva, el territorio es algo relacional, que

va cambiando sus configuraciones a partir de la temporalidad y, por tanto, es pensado como movimiento, fluidez e interconexión (2011, p. 68), entendido como un espacio, que en el aspecto simbólico y relacional puede ser reconstruido, no es estático ni inmóvil. Propone entonces concebirlo como planteaba Lefebvre (1984, en Haesbaert, 2013, pp. 19-20) como una construcción social, donde tienen influencia las dimensiones política, económica, cultural y natural.

El mismo autor plantea que debe ser considerado como una dimensión social del espacio y, en el contexto de las movilidades internas y externas de los diferentes grupos sociales, como producto del movimiento combinado entre la desterritorialización y la territorialización. Los territorios surgen también de las relaciones de poder (Haesbaert, 2011), construidos por grupos hegemónicos y subalternos, quienes interactúan de forma distinta con el espacio al construir su territorio, a partir de las condiciones de poder, desigualdad y precariedad que posean.

Por otra parte, Saquet (2015) plantea que el espacio interviene en la conformación de la sociedad, siendo el apoyo de la vida y las actividades que desarrollan los habitantes de el mismo, y relacionándose con el territorio, porque este es una construcción social, histórica, relacional, que se define a partir de la apropiación y dominación que ejercen los habitantes de ese espacio. Por tanto, el territorio es una construcción social, donde se establecen relaciones sociales de tipo económico, político, cultural y ambientales (Saquet, 2015).

El territorio se produce a partir del ejercicio de poder que realiza un grupo o una clase social, por medio de las territorialidades, ya sean económicas, políticas y culturales, que van a derivar en una territorialización y por lo tanto en la construcción del territorio (Saquet, 2015). Las territorialidades hacen referencia a las prácticas que desarrollan los individuos como resultado del trabajo que realizan en el espacio del cual toman posesión y, por lo tanto, la territorialización debe entenderse como la apropiación social de ese espacio o un fragmento de él. Al ser construcciones sociales, en el devenir histórico de los espacios se pueden encontrar múltiples procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, además de territorios heterogéneos y superpuestos (Saquet, 2015).

El concepto de desterritorialización es analizado por Haesbaert (2011, 2013, 2019, 2021), quien ha criticado la forma en que ha sido entendido como destrucción o abandono de un territorio y expone que en realidad debe ser pensado como un proceso donde el territorio se replantea, es decir se reterritorializa y, al mismo tiempo, surgen múltiples territorialidades. Este autor analiza la construcción de territorios, pero dando peso al contexto actual, donde la movilidad ha intensificado los procesos de precarización y los grupos subalternos son quienes menos control tienen sobre sus territorios, ya que el control está fuera de su alcance o es ejercido por otros, sobre todo grupos hegemónicos.

En este sentido, la desterritorialización no solo es vista como negativa, vinculada a la destrucción, también plantea el sentido positivo donde están presentes la idea de la reconstrucción y construcción de nuevos territorios. Estos grupos subalternos se territorializan en los espacios donde, por lo regular, no tienen la dominación concreta y definitiva del territorio, pero pueden tener una apropiación más simbólica y vivencial del espacio (Haesbaert, 2013).

Los migrantes son uno de los grupos que viven la apropiación del espacio a partir de las múltiples territorialidades, ya que, al circular por diferentes territorios, en su camino acumulan vivencias y sentimientos (Haesbaert, 2013). Con esto, los migrantes logran desarrollar la multiterritorialidad, donde tienen la posibilidad de tener experiencias simultáneas en diferentes territorios. En este contexto de la migración, hay algunos migrantes que logran establecer fuertes vínculos con otros integrantes de su comunidad, incluso en diversos países; otros migrantes desarrollan la posibilidad de transitar por territorios ajenos, sobre todo aquellos que viven en condiciones precarias y se ven obligados a ingresar o transitar por territorios que pertenecen a “otros” (Haesbaert, 2013).

En esta investigación se plantea que la iglesia de Todos los Santos es el lugar donde los migrantes originarios de Piaxtla han desarrollado con mayor fuerza sus prácticas religiosas, vinculadas a actividades sociales y económicas, e incluso políticas. Este espacio tiene las características de multiterritorialidad, porque ahí se reúnen integrantes de diversos grupos sociales, diferentes comunidades de migrantes, quienes se apropian de ese espacio-territorio, que funciona de formas diferentes, pero que simbólicamente no cambia su significado.

La Iglesia de Todos los Santos es el área donde la comunidad migrante de Piaxtla se territorializa, se desterritorializa y se vuelve a territorializar, pero sin dejar de ser al mismo tiempo un territorio establecido por quienes acuden a este espacio religioso y no pertenecen a la comunidad de Piaxtla. El que convivan diferentes grupos en este mismo lugar, y que cada uno aporte sus propias características al momento de territorializarlo convierte a esta iglesia en multiterritorial y transnacional, ya que los vínculos que han construido los migrantes con sus lugares de origen influyen en las actividades que se desarrollan.

ANTECEDENTES: CELEBRACIONES RELIGIOSAS, MIGRACIÓN Y TERRITORIO

Diferentes estudios han mostrado la forma en que la migración se ha relacionado con las prácticas transnacionales en torno a la celebración de fechas vinculadas a las celebraciones religiosas, fiestas patronales y actividades en los lugares de origen y destino. Tenemos por ejemplo algunos trabajos que han abordado el cambio que se ha presentado en las celebraciones de las fiestas patronales,

mostrando la influencia que llegan a tener los migrantes en la organización y desarrollo de este momento importante en el contexto religioso de las comunidades (Rivera, 2006; Rivera y Zárate, 2006; Martínez y Urrieta, 2007; Rodríguez, 2007; y Rivermar, 2008)

Otros autores han analizado la manera en que los migrantes han influido en los lugares de destino, a partir de las celebraciones religiosas. Las prácticas religiosas que realizan permiten mantener un vínculo con sus lugares de origen, mantener las creencias y celebraciones que realizaban antes de migrar, adecuándolas al espacio que ahora ocupan, por lo que influyen en la identidad que construyen como migrantes, tal y como lo muestran los textos de Odgers Ortiz (2005, 2006 y 2013), de Leco (2009) de Juárez (2009) y de Arias (2011).

Y algunos textos (Hirai, 2009, 2014; Sánchez Gavi, 2016; De la Torre, 2016) muestran cómo las prácticas religiosas influyen en la construcción y fortalecimiento de los vínculos transnacionales, ya sea porque los migrantes viajen a sus lugares de origen en el contexto de las fiestas religiosas, o porque los sacerdotes visiten los lugares de origen y destino de las comunidades de migrantes que acuden a sus iglesias, además de que en algunos casos hay una influencia de estas prácticas religiosas en actividades seculares y viceversa.

En este trabajo que se presenta, se analiza la forma en que las prácticas transnacionales, relacionadas con la religión, inciden en la forma en que los migrantes van a construir territorios en los espacios que ocupan en los lugares de destino. En estos procesos los migrantes se territorializan, reterritorializan y desterritorializan, y al mismo tiempo se vinculan con la ocupación de otros territorios, dando paso a la idea de la multiterritorialidad y a la construcción de territorios transnacionales en espacios religiosos, como lo es la Iglesia de Todos los Santos en Brooklyn.

EL ESPACIO TRANSNACIONAL DE LA IGLESIA DE TODOS LOS SANTOS

La iglesia de Todos los Santos, ubicada en el barrio de Williamsburg, en Brooklyn, Nueva York, fue construida en la segunda mitad del siglo XIX, aproximadamente en el año 1866, en una zona de fábricas, bodegas y edificios de apartamentos donde vivían los trabajadores de estos mismos lugares. Fue en la segunda mitad del siglo XX cuando inmigrantes latinos, provenientes sobre todo de Puerto Rico y de México, comenzaron a establecerse en este barrio porque les ofrecía la posibilidad de tener trabajo y un lugar donde vivir en los diferentes edificios de apartamentos que tenían un bajo costo.

Este barrio tenía la característica de agrupar comunidades de inmigrantes que vivían en precariedad, primero, porque la mayoría eran indocumentados y, en segundo lugar, porque sus ingresos eran bajos. Algunos vivían hacinados junto con otros compatriotas, amigos y familiares, tal y como lo cuentan los relatos de los migrantes, quienes explican que en algunos apartamentos vivían más de 20 personas, “acomodados en el suelo, a veces ni se podía caminar, o se turnaban para dormir porque unos trabajaban en la noche y otros en el día” (entrevista con migrante, 2017). En este espacio que llegaron a ocupar en el barrio de Williamsburg algunos recibían tratos racistas y de discriminación por parte de los grupos hegemónicos, ya fuera por su color de piel, su origen, su estatus migratorio.

Algunos de los migrantes entrevistados relataron que inclusive llegaron a sufrir muestras de rechazo y discriminación de parte de otros migrantes que habían llegado antes que ellos. Estos inmigrantes se agruparon a partir de su lugar de origen, retomaron algunas de sus tradiciones, expresadas en su vida cotidiana, en su alimentación, en el idioma que usan para comunicarse, y algunos lograron establecer negocios donde venden productos de su origen o retomaron alguna actividad comercial que desarrollaban en su lugar de origen antes de migrar. Sin embargo, estos mismos migrantes también comenzaron a vincularse con otros grupos, de quienes copiaron algunos o muchos de sus comportamientos o actitudes, muestra de esa superposición de territorios.

Dentro de las prácticas que retomaron los integrantes de esta comunidad inmigrante en Nueva York estaban también las religiosas. En su lugar de origen estos inmigrantes eran en su mayoría católicos, así que buscaron replicar las actividades vinculadas a la iglesia católica en el espacio que ahora ocupaban, por lo que buscaron un área en el barrio de Williamsburg donde pudieran profesar su fe.

La Iglesia de Todos los Santos se convirtió entonces en ese espacio donde se reunían los inmigrantes católicos, quienes encontraron un lugar donde expresar y mantener su fe. La iglesia, como institución, funciona de manera transnacional, por lo que tiene presencia en los espacios de donde provienen estos inmigrantes. Es por tanto un territorio que funciona de manera diferente, dependiendo del lugar donde está establecido, pero su significado no cambia y sigue teniendo un sentido simbólico similar para todos aquellos que pertenecen a la iglesia católica.

Los inmigrantes comenzaron entonces a trasladar réplicas de las imágenes religiosas, sobre todo de los Santos y Vírgenes que eran patronas de sus lugares de origen, para poder realizar las actividades religiosas a las que estaban acostumbrados antes de emigrar, pero adecuándolas al nuevo espacio donde ahora las iban a realizar. Así, es posible identificar entonces este proceso de desterritorialización de los emigrantes, pero sin que sea sinónimo de destrucción. Los migrantes reterritorializaron sus prácticas en otro espacio,

donde establecieron un nuevo territorio en el que pudieran vivir su religiosidad y que se superpuso a los territorios que ya estaban establecidos antes de su llegada. Se dio paso entonces a la multiterritorialidad de la iglesia de Todos los Santos, pero al mismo tiempo se desarrolló como un espacio transnacional, ya que algunos de los migrantes que se territorializaron, tenían fuertes lazos que los conectaban a través de las fronteras con sus lugares de origen, como en el caso de la comunidad de migrantes de Piaxtla.

Uno de los procesos que influyó en el desarrollo de estos vínculos transnacionales fue la integración política de los inmigrantes mexicanos indocumentados a los Estados Unidos, al obtener la residencia o la ciudadanía con la Immigration Reform and Control Act de 1986, que permitió a estos inmigrantes viajar a sus lugares de origen. En este contexto, algunos pudieron viajar con mayor frecuencia, porque además de la residencia o ciudadanía, tenían un trabajo que les permitía tener un buen ingreso económico o eran dueños de su propio negocio, por lo que viajaban a México hasta tres veces al año. Los inmigrantes con estas características desarrollaron un vínculo transnacional fuerte, se involucraron en actividades y proyectos de la iglesia de Brooklyn y de su lugar de origen, y tuvieron influencia entre la comunidad que asiste a las celebraciones religiosas.

Al ver la fuerza que tenía el vínculo transnacional de estos inmigrantes, el sacerdote que estaba encargado de la iglesia de Todos los Santos, aceptó en el año 2015 la invitación de los inmigrantes de Piaxtla para que visitara el lugar de origen de una de las comunidades que mayor presencia tiene en esa iglesia. Esta visita es una muestra del nivel de transnacionalismo que se ha desarrollado en esta iglesia, donde diferentes grupos sociales han establecido su territorio: se identifican como creyentes católicos, como inmigrantes, pero también toman en cuenta su lugar de origen: el espacio territorializado de donde partieron, y que, a pesar de que algunos no han vuelto en varios años, han logrado trasladar algunas de las prácticas que desarrollaban en Piaxtla y las han desarrollado en los Estados Unidos, territorializando así esos espacios que ocupan ahora. En el caso de los inmigrantes mexicanos se identifican primero como latinos, después como mexicanos, en tercer lugar, por el estado donde nacieron y por último su comunidad, llegando al grado de que algunas comunidades, como en el caso de la piasteca, incluso se definen a partir del barrio de donde provienen.

INMIGRANTES MULTITERRITORIALES: DE PIAXTLA A NY

Piaxtla es un municipio que está ubicado al suroeste del estado de Puebla, México, dentro de la región conocida como la mixteca poblana. La población está compuesta por 4,585 habitantes (INEGI, 2009), de los cuales el 77%, es decir 3,232

habitantes, posee un grado de marginación alto, aunque el municipio posee un grado de marginación medio. Según los datos presentados por COVENAL (2010), de la población total, 1,848 personas viven en pobreza moderada y 1,014 en pobreza extrema.

Las actividades económicas que se desarrollan en el municipio son principalmente el comercio y los servicios. Las características del suelo limitan la producción agrícola, ya que según datos del INEGI (2009) solo el 11% de la tierra es apta para la agricultura, siendo el maíz la principal cosecha. También existe una mina de sal que es explotada de forma rudimentaria, y un taller artesanal que produce velas con cera de abeja. A partir de este panorama se puede comenzar a entender la situación en la que viven la mayoría la población, al no tener acceso a los medios necesarios para vivir con un nivel de marginación menor. Esto ha provocado que la mayoría de los habitantes de Piaxtla sean dependientes de los envíos de dinero, llamados remesas, que hacen los migrantes, por lo que el migrar, en esta comunidad, se ha convertido en un elemento importante, y ha permitido que se establezcan vínculos transnacionales fuertes.

La migración internacional de los habitantes de Piaxtla no es reciente y se ha mantenido constante a lo largo del tiempo, teniendo como destino los Estados Unidos, principalmente la zona tri-estatal de Nueva York, Nueva Jersey y Connecticut. Hay registros de que los primeros emigrantes de Piaxtla llegaron a Nueva York en 1940, de los que resalta la historia de una mujer que “se fue a Nueva York porque se la llevó de cocinera un diplomático y a veces la íbamos a visitar” (entrevista con habitante de Piaxtla, 2015), sin embargo, en ese momento no existía un vínculo real entre la comunidad de origen y el espacio que ocupaban en el destino, porque el migrante no mantenía una comunicación constante con su familia y el envío de recursos no era muy fluido.

Durante la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), se estableció entre este país y México el Programa Bracero, que duraría desde 1942 hasta 1964 y promovía el ingreso de trabajadores mexicanos de forma documentada. Este programa “llegó a movilizar, entre 1954 y 1960, a un promedio de 350,000 trabajadores anuales, y en total fueron contratados 4.5 millones.” (Durand, 2005, p. 20), aunque no se conoce la cifra de braceros originarios de Piaxtla que participaron durante este periodo.

En la década de 1960 los últimos grupos de pobladores de Piaxtla que participaron en el Programa Bracero, al volver a su comunidad de origen decidieron cruzar de nuevo la frontera, pero esta vez de forma indocumentada, para mantener el ingreso en dólares: “pasamos escondidos bajo el asiento trasero del auto... en esa época casi no había problema para pasar (la frontera)” (entrevista con migrante, 2017). Estos migrantes se trasladaron hacia los lugares donde tenían conocidos, por lo que se dirigieron hacia California, Chicago y, sobre todo, a Nueva York, donde comenzó a tener mayor presencia el grupo de migrantes de Piaxtla, “yo vivía en California, pero mi hermana me dijo que había trabajo en las

factorías... y vivía en un edificio, en Brooklyn, donde su esposo era el encargado, por eso me animé a venir” cuenta una de las migrantes, originaria de Piaxtla, que vive en Nueva York desde la década de 1960.

A partir de la década de 1970 el número de migrantes comenzó a aumentar, con la característica de que ahora la mayoría de los cruces de frontera se dieron de forma indocumentada. Pasaron la frontera escondidos en las cajuelas de los carros, con papeles prestados o falsos, cruzaron por túneles, atravesaron caminando el desierto o nadando en el Río Bravo. Los migrantes de Piaxtla comenzaron a seguir los pasos de sus antecesores, con la idea de obtener un mejor ingreso, trabajando de lo que fuera y en un espacio desconocido para ellos.

La mayoría de estos migrantes se dirigió hacia Nueva York utilizando los vínculos que tenía con amigos, familiares y paisanos que ya radicaban en ese lugar. Aunque desconocían el idioma, el estilo de vida era diferente al que estaban acostumbrados y los trabajos que realizaban no se relacionaban con las actividades del campo a las que estaban habituados, la ventaja de poder vincularse con las redes de migrantes que ya se habían establecido les facilitaba su incursión en este nuevo espacio. En este contexto de adaptarse a la vida de Nueva York, algunos migrantes comenzaron a reproducir las actividades que realizaban en Piaxtla, como una respuesta para satisfacer las necesidades generadas por la nostalgia como, por ejemplo, preparar alimentos al estilo mexicano o reunirse en el departamento de algún migrante para celebrar a su Santo Patrono, “era un pequeño cuadro de la Virgencita... la tenían en un departamento y ahí rezábamos el rosario” (entrevista con migrante, 2017).

Con la Amnistía de 1986 muchos de los inmigrantes originarios de Piaxtla tuvieron la oportunidad de regularizar su situación migratoria, con la que obtuvieron la residencia y después la ciudadanía, documentos que les permitieron salir de los Estados Unidos sin problemas legales. Estos migrantes pudieron regresar a visitar su comunidad de origen sin problemas para cruzar la frontera y, en algunos casos, pudieron solicitar la residencia para sus familiares.

En este contexto de la obtención de residencias y ciudadanías, los lazos entre las comunidades de origen y de destino de los migrantes se estrecharon, dando origen a un incipiente transnacionalismo y, a pesar de las conexiones que se desarrollaron, el flujo de personas, información, objetos o recursos aún no era constante. A lo largo de la década de 1990, algunos de los migrantes que emprendieron un negocio propio en Nueva York lograron también registrar sus actividades, lo que les permitió integrarse al espacio de destino, ya que fueron reconocidos por el gobierno de Estados Unidos como residentes o ciudadanos, y debían pagar impuestos como comerciantes o empresarios, además de recibir protección social y beneficios. Al mismo tiempo, a algunos migrantes les permitió vincularse más con su comunidad de origen ya que no solo tenían permiso para entrar y salir del país de manera documentada, sino que pudieron tener un mejor ingreso que les permitió ahorrar recursos económicos y pensar

en apoyar no solo a su familia, sino también participar con mayores donaciones para proyectos de su comunidad.

Este tipo de acciones no eran nuevas entre las comunidades de migrantes establecidas en los lugares de destino, incluso sin tener un estatus migratorio documentado, los migrantes cruzaban la frontera para participar en las comunidades de origen y enviaban dinero para que se utilizara en algún proyecto. Lo novedoso fue que los migrantes que habían alcanzado un nuevo estatus migratorio y un nivel económico que les había permitido independizarse, comenzaron a convertirse en agentes que no solo vinculaban ambos espacios, también influían en ellos al trasladar dinero, ideas, costumbres y proyectos, lo que provocó que los gobiernos de los lugares de origen comenzaran a verlos como potenciales impulsores del desarrollo de sus comunidades. Los migrantes con estas características pueden ser denominados transmigrantes, concepto que se explica más adelante.

Es durante este periodo cuando en realidad puede hablarse de una comunidad transnacional, porque el vínculo entre los lugares de origen y de destino se institucionalizó y formalizó. A partir de finales de la década de 1990 los presidentes municipales y los políticos de Piaxtla comenzaron a buscar un acercamiento con los transmigrantes, y una de las actividades que comenzaron a utilizar fue la celebración de El Día del Migrante, que se realiza en el contexto de la fiesta patronal y consiste en ofrecer una comida y un baile para recibir a los migrantes. Los que tienen una mayor influencia entre la comunidad, o que poseen recursos económicos importantes, son invitados a reunirse con el presidente municipal o con grupos de no migrantes, para que se les presenten propuestas y proyectos, con el fin de buscar el apoyo de los transmigrantes y que éstos los conecten con el resto de la comunidad en el exterior. Es en este momento que, de acuerdo con lo descrito por Portes (2007) y Pintor (2011), se conforma la comunidad transnacional, dentro del proceso del transnacionalismo inmigrante.

LA FIESTA PATRONAL TRANSNACIONAL EN BROOKLYN NY

La fiesta patronal es uno de los momentos más importantes para los habitantes de Piaxtla, ya que significa el regreso de aquellos que emigraron de la comunidad hacia otros municipios y estados de México, pero sobre todo de los que partieron hacia los Estados Unidos y que retornan en esta temporada a su lugar de origen. Esto se traduce en el reencuentro de familias y amigos, la reafirmación y construcción de identidades de los migrantes y de sus hijos estadounidenses, la transformación de tradiciones y costumbres por causa de la migración, y el surgimiento de proyectos derivados de la reunión entre los migrantes que visitan la comunidad y los representantes del gobierno municipal y estatal.

Sin embargo, no todos los emigrantes pueden regresar a celebrar la fiesta patronal de su pueblo, ya sea porque no tienen su residencia, o porque en la actualidad es más difícil cruzar la frontera de forma indocumentada y prefieren no arriesgarse; y en el caso de los que ya son ciudadanos o residentes, algunos no pueden costear el viaje o tienen que trabajar en el periodo que dura el festejo. Estas dificultades para volver a Piaxtla a celebrar la fiesta patronal no fueron un impedimento para que buscaran reafirmar su fe y pertenencia a la comunidad de origen e indagaron la forma de cumplir con la responsabilidad que consideran tienen con la Virgen de la Asunción. Encontraron que la mejor manera era llevar a Nueva York una réplica de la imagen que se venera en su pueblo. A partir de ese momento comenzó la celebración de su Santa Patrona en Nueva York.

Es en Brooklyn, uno de los condados de la ciudad de Nueva York, en donde la comunidad piasteca ha tenido mayor presencia y desarrolla su vida religiosa, sobre todo en la zona en donde se unen los barrios de Williamsburg, Bedford-Stuyvesant y Bushwick. Un grupo de inmigrantes originarios de Piaxtla encontró el apoyo de un sacerdote católico dominicano, quien les permitió realizar la celebración de la Virgen de la Asunción y los ayudó a impulsar el proyecto de trasladar una réplica de su Santa Patrona desde su lugar de origen.

El que una imagen migre junto con su pueblo no es nuevo, ya Rivera (2006) abordó ampliamente el tema de los santos que migran con su pueblo. En algunos casos, nos dice Rivera, las imágenes han realizado un recorrido por los lugares de la unión americana, donde están asentados los migrantes de las poblaciones de donde ambos son originarios, para después retornar a la comunidad de origen. Pero hay otros casos, como el de Piaxtla, en el que los migrantes decidieron llevar consigo la réplica de la imagen que veneraban en su pueblo, para seguir con la tradición en el espacio que ahora ocupan y de esa forma mantener un vínculo con su lugar de origen, ligado a la fe, pero también a la distribución de cargos, de estatus e incluso de poder.

Al entrevistar a los migrantes piastecos que llegaron a Nueva York en el siglo XX, manifestaron que la gran mayoría de los integrantes de la comunidad mantuvieron su fe y su identidad ligada a la celebración de la Virgen de la Asunción, aunque mencionaron que hubo algunos que se volvieron cristianos protestantes, sobre todo por la fuerte influencia que tiene este tipo de iglesias en los Estados Unidos. Quienes se mantuvieron dentro de la religión católica y vinculados a la Santa Patrona de Piaxtla, enviaban dinero para apoyar en los arreglos de la iglesia cuando hacía falta, daban limosnas, misas y diezmos para pedir favores a la Virgen y, cuando podían, regresaban a la celebración de la fiesta patronal, incluso cruzando de forma indocumentada la frontera. Aun así, los que no podían acudir a esta reafirmación de su identidad como piastecos, llevaban a cabo una celebración más modesta, ante un pequeño cuadro que representaba a la Virgen de su devoción, ya fuera en la casa de alguno de los piastecos que vivían en Nueva York, o en alguna iglesia donde estuviera la imagen.

Fue hasta la segunda década del siglo XXI, cuando un grupo de inmigrantes comenzó a plantear la idea de tener una imagen propia de la Virgen Patrona de Piaxtla, en una iglesia ubicada en Brooklyn, para que de esta forma pudieran festejarla como lo hacían en su lugar de origen, además porque se sentirían muy protegidos al tener más cerca un lugar a donde acudir cuando necesitaran consuelo o, simplemente, quisieran demostrar su fe. El grupo de migrantes se organizó y, después de una serie de gestiones y celebraciones religiosas, decidió recolectar dinero entre la comunidad inmigrante para adquirir en México una réplica de la Virgen de la Asunción.

Esta búsqueda por establecer un territorio vinculado a la profesión de su religión, y la intención de retomar las prácticas a las que estaban acostumbrados en Piaxtla, es una muestra de ese proceso de reterritorialización que desarrollaron los migrantes que salieron de su lugar de origen, pero que en lugar de desterritorializarse, comenzaron a construir un territorio en un espacio que ya estaba territorializado por otras comunidades. En este proceso es que surgen estos espacios multiterritoriales, construidos por migrantes con fuertes vínculos transnacionales, que a su vez se convierten en migrantes multiterritoriales, ya que se mueven en distintos territorios, apropiándose de ellos de manera temporal, por lo que la desterritorialización no es definitiva, solo es una transición entre un momento y otro.

Uno de los espacios, convertidos en territorios transnacionales es el sótano de la Iglesia de Todos los Santos, donde los migrantes desarrollan actividades vinculadas a la celebración de la Virgen de la Asunción: es a través de kermeses y venta de comida tradicional mexicana, que los migrantes de Piaxtla recolectan dinero para sus actividades religiosas. Fue así como lograron reunir una cantidad de dinero, que se complementó con la cooperación que un grupo de migrantes pidió en las casas y comercios de su comunidad, y que se utilizó para adquirir una réplica de la imagen de la Virgen.

Esto, sin embargo, no fue del agrado de todos los integrantes de la comunidad, ya que algunos tenían miedo de lo que pudiera pasar con la imagen cuando murieran todos los que la llevaron, “que tal si la mandan al *beisman*² de la iglesia”. Además de la gran responsabilidad que para ellos significaba el cuidar a la imagen de su Virgen, también esas expresiones pueden entenderse como el proceso de un territorio en construcción, donde existía incertidumbre acerca de la forma en que se iban a apropiarse del espacio que ocuparía su Virgen en la Iglesia de Todos los Santos, en un proceso de territorialización.

Este hecho nos habla de la importancia que tiene el culto de la Virgen de la Asunción entre los piastecos, pero al mismo tiempo, permite percibir la incertidumbre con la que viven los inmigrantes, ya que el mismo temor que tienen

2 *Beisman* es una expresión que utilizan para referirse a la palabra en inglés *basement*, que se traduce como sótano.

acerca del futuro de la imagen de su Santa Patrona, es el mismo que surge ante la suerte que tendrán los objetos, terrenos y casas que dejaron en Piaxtla, al no saber cómo será su vejez y qué es lo que sucederá cuando mueran, se preguntan: ¿serán sepultados en Piaxtla, donde quizá ya no puedan visitarlos sus hijos y nietos? o ¿serán sepultados en Nueva York, lejos de la tierra que los vio nacer?, el comentario de un integrante de la comunidad resume este sentimiento: “A mí no me gustaría quedarme aquí, sus panteones son todos planos, se ven feos, pero si me entierran en México, ¿quién me va a ver?” (Entrevista con migrante, 2017).

A pesar de las dificultades que enfrentaron al momento de solicitar el apoyo entre la comunidad migrante, el grupo logró recolectar la cantidad de dinero necesaria y, en agosto de 2011, una réplica de la imagen de la Virgen de la Asunción fue llevada a Piaxtla, en donde fue colocada en el altar junto a la original para ser bendecida con una misa a la cual asistieron no emigrantes y los representantes de un grupo religioso de Piaxtla, acompañados por algunos emigrantes que realizaron el viaje, quienes la trasladaron y recorrieron la distancia que separa a Piaxtla de Nueva York, para que ocupara el espacio destinado para ella en Brooklyn. La reterritorialización inició en Piaxtla, como una muestra más de ese vínculo transnacional que se ha construido en esta comunidad, y se concretó en Nueva York, al llegar la imagen a la iglesia y ocupar un espacio, donde los migrantes de esta comunidad comenzaron a desarrollar actividades que les permitieron construir su territorio.

La celebración de la Virgen de la Asunción, para la comunidad piasteca, ahora inicia en los Estados Unidos, un fin de semana antes de la fiesta principal que se realiza el 15 de agosto en la iglesia de Piaxtla. En Nueva York se reúnen los emigrantes piastecos que viven en el estado, pero también llegan a asistir aquellos que radican en los estados de Nueva Jersey, Connecticut, Rhode Island, e inclusive de ciudades más alejadas como Chicago en Illinois. La fecha se movió en Brooklyn para que no sea simultánea a la celebración principal, así los inmigrantes que tienen la posibilidad pueden asistir a las dos celebraciones, participan primero en la procesión y misa que se realiza en Nueva York, y después tienen la oportunidad de viajar a Piaxtla para involucrarse en el festejo junto con los no migrantes.

Como una muestra de la territorialización del espacio que realizan los migrantes a través de sus prácticas religiosas, los festejos de la Virgen de la Asunción inician con una procesión donde los asistentes llevan ceras y flores. Aquellos que están pagando una manda a la Virgen por un favor recibido, pueden ofrecer a cambio el cabello que una joven dona para que sea colocado como peluca para la imagen, pagan la música, el vestido, inclusive las joyas y una corona. Cuando no hay alguien que pague una manda y regale el vestido o la corona, éstos son donados por el mayordomo; él mismo se encarga del adorno de la iglesia, de la cera y de la misa, por lo que cumple con funciones similares a las que realiza el mayordomo en Piaxtla. La procesión que da paso al inicio de los festejos sale de la casa de quien tiene la mayordomía ese año, por lo que, si el lugar está

cerca de la iglesia, quienes acompañan a la Virgen recorren las calles a pie, pero si está lejos entonces salen de la casa, se trasladan en camionetas hasta una calle cercana, donde se organizan y comienzan el recorrido que termina en la puerta de la iglesia, para que el sacerdote reciba a los migrantes y puedan entrar a celebrar la misa principal.

La forma en que se elige al mayordomo, tanto en Piaxtla como en Nueva York, es la siguiente: quien está interesado en organizar la fiesta de la Virgen debe de apuntarse por lo menos un año antes en una lista, donde están los nombres de todos aquellos que quieren ser nombrados para la mayordomía, por lo que, en ocasiones, es necesario esperar hasta tres años para que llegue el turno, pero puede ser que en ese momento no haya personas en espera y le toque organizar la del siguiente año, por lo tanto es necesario que quien decida hacerse cargo de la celebración esté preparado con los recursos suficientes. La persona que es mayordomo lo hace con la idea de agradecer o pedir un favor a la Santa Patrona, sin embargo, también es parte de un proceso donde se busca adquirir reconocimiento y por lo tanto un mejor estatus, ya que se tiene la idea de hacer la fiesta de cada año mejor que la anterior; caso contrario, cuando los asistentes consideran que no se cumplió con la expectativa, los integrantes de la comunidad comienzan a realizar críticas hacia quien organizó la celebración, por lo que el participar en este tipo de actividades religiosas también se convierte en una competencia y una forma de ser reconocido entre los piastecos.

En Nueva York la procesión se organiza de la siguiente forma: al frente va un grupo de bailarines interpretando la Danza de los Tecuanis, famosa en la región mixteca, lo que ha provocado que los migrantes de diferentes poblaciones de la mixteca poblana se organicen en los Estados Unidos para retomar esta tradición, y para la celebración de las fiestas patronales de sus pueblos invitan a los tecuanis de las otras comunidades. Después de los danzantes, va un grupo de personas cargando diferentes estandartes con imágenes de otros Santos y Vírgenes, o de los diferentes grupos de migrantes que también festejan a la Virgen de la Asunción, y que se reúnen para acompañar a la imagen de los piastecos durante su recorrido, junto con otros fieles, que pueden ser piastecos o no, que llevan ceras y flores dadas por el mayordomo a todas las personas que asisten. Al centro de la procesión va un grupo donde está el mayordomo junto con el estandarte de la Virgen de la Asunción y las personas que van a entregar ofrecimientos, como el cabello o la corona, acompañados por estandartes de la Virgen de Guadalupe y un grupo que toca música de banda de viento. En el cierre de la procesión viene un grupo de danzantes originarios de Piaxtla llamados Los Tecuanis de Piaxtla, quienes en Nueva York han rescatado esta tradición y la han difundido desde hace 30 años.

La procesión recorre varias calles cercanas a la iglesia de Brooklyn apoyados por la policía de Nueva York, quienes saben el recorrido y la duración, porque los organizadores piden con anticipación los permisos necesarios, por lo tanto, acompañan a los migrantes desviando el tráfico y bloqueando las calles con sus

patrullas. Cuando el grupo que acompaña a la Virgen llega frente a la iglesia, el sacerdote encargado de la misma los recibe en la calle, bendice los estandartes, las ofrendas del mayordomo y de las jóvenes que lo acompañan y entonces comienzan a entrar en el templo, seguidos de la banda de música que en todo momento no deja de tocar y solo guarda silencio cuando comienza la misa.

En la calle los danzantes continúan bailando. Al finalizar la misa, el grupo encargado de la organización de los festejos le da de comer y tomar a los músicos y danzantes que participaron en la procesión, mientras que la gente pasa a tomarse fotos con la Virgen como recuerdo y muestra de que asistieron a la celebración; además, es común que la compartan por medio de alguna red social en Internet, así pueden mostrar a su familia y amigos que asistieron a los festejos, pero también es una forma de mostrar que a pesar de estar fuera de su lugar de origen, mantienen ese vínculo con las tradiciones de su comunidad, y siguen identificándose como piastecas y católicos. Así la fotografía se convierte en otra forma de demostrar la territorialización de los espacios.

A las seis de la mañana del sábado, cuando apenas está comenzando a amanecer en Nueva York, gran parte de la comunidad migrante se reúne para cantar las mañanitas a su Santa Patrona. Después de las mañanitas y la misa matutina, al medio día se celebra la misa principal, donde nuevamente se reúnen los devotos de la Virgen, para que al finalizar puedan salir en procesión con la imagen de su Santa Patrona en los hombros de un grupo de migrantes, acompañada de aquellos piastecas y migrantes de diversos orígenes. Este peregrinar que los migrantes realizan desde otros estados de la unión americana hacia Brooklyn, se convierte en el motivo principal por el cual buscan reencontrarse y reintegrarse con la comunidad piasteca, además de aprovechar este momento para ver a sus amigos y familiares.

Durante la procesión participan diferentes grupos de danzantes y bandas de músicos, piastecas o no, quienes acompañan a la procesión ejecutando los bailes y entonando las melodías tradicionales de la mixteca, tal y como se realizan las procesiones en su pueblo de origen. Después del recorrido retornan a la iglesia donde la imagen de la Virgen vuelve a ocupar su lugar, y entonces los asistentes se dirigen hacia el sótano donde los danzantes de diferentes grupos continúan realizando bailes como una forma de ofrenda, pero también para mostrar parte de sus tradiciones y convivir con la comunidad mexicana. La familia del mayordomo y el grupo organizador dan de comer a las personas que se acercan al lugar. Para finalizar, se realiza un baile al estilo de los que se hacen en las fiestas patronales de la mixteca, que termina ya entrada la noche, donde participan grupos musicales que interpretan canciones tradicionales de México, con equipos de sonido que hacen retumbar las paredes de la iglesia y los edificios cercanos.

La participación de los migrantes en estos eventos permite, por una parte, que se reafirme su identidad como piastecas y como mexicanos, ya que ellos consideran

que cumplen con sus tradiciones aun estando lejos de su lugar de origen, pero al mismo tiempo les facilita el extender sus redes sociales y de apoyo con otros grupos de emigrantes, ya que reciben el respaldo de estas otras comunidades, lo que provoca que se tejan redes de reciprocidad y apoyo.

Este tipo de prácticas, son una muestra de la forma en que los migrantes de Piaxtla han territorializado la Iglesia de Todos los Santos, compartiendo ese espacio con otras comunidades y grupos sociales, quienes a su vez también han hecho de este lugar un territorio donde desarrollan sus actividades. Esta superposición de territorios es una muestra de esa apropiación simbólica de los espacios de la que se habló en el apartado teórico.

El vínculo transnacional es tan fuerte en este territorio, que en el año 2015 el sacerdote de la iglesia de Todos los Santos visitó Piaxtla. En esta visita tuvieron fuerte influencia los migrantes de Piaxtla que habían logrado obtener un estatus migratorio documentado, que tenían un ingreso económico que les permitía viajar de forma constante entre México y Estados Unidos, y que buscaban involucrarse en actividades y proyectos de su comunidad. Estos inmigrantes fueron definidos en esta investigación como transmigrantes, que son aquellos migrantes que poseen un vínculo transnacional y que influyen en su país de origen y en el país de destino, donde desarrollan y mantienen múltiples relaciones, ya sean de tipo familiar, económico, social, organizacional, religioso y político, traspasando las fronteras. Estos transmigrantes tienen entonces múltiples compromisos, tanto en sus sociedades de origen, como en las de acogida, consideran a las dos como su hogar, participando de forma activa como constructores de los campos sociales transnacionales, de ahí que estos migrantes puedan ser considerados multiterritoriales, ya que se mueven en diferentes espacios donde establecen territorios a partir de las prácticas que desarrollan, como aquellas que realizan en torno a la Iglesia de Todos los Santos.

Una de las características de los transmigrantes es el desarrollo de la bifocalidad, ya que consideran su hogar a la sociedad de origen, pero, al mismo tiempo, a la de destino (Basch, Glick-Schiller y Szanton, 1994). Las acciones y las decisiones que toman, así como sus subjetividades e identidades, van a estar relacionadas en dos o más Estados-nación, por lo que van a influir en la construcción de la nación que los acoge, pero al mismo tiempo participan en la construcción de su nación de origen.

En el contexto de esta investigación, transmigrante es aquella persona originaria de Piaxtla, que movió su lugar de residencia a Nueva York, que obtuvo una residencia o la ciudadanía, y que como es comerciante o empresario, le permite tener un buen ingreso y poder comprar constantemente boletos de avión para visitar su lugar de origen. Pero la principal diferencia con el resto de los migrantes que poseen las características anteriores, es que además se involucra en proyectos o actividades de Piaxtla, que tiene influencia entre los migrantes y los no migrantes, organiza reuniones y grupos con la comunidad piasteca en

Estados Unidos y se vincula con otros grupos de migrantes, mexicanos o de otros países; y establece lazos de colaboración recíproca que le han permitido también ligarse con algunos grupos políticos de Nueva York, ya que hay organizaciones de migrantes con estructuras más institucionalizadas que han logrado vincularse con políticos de ambos lados de la frontera.

El transmigrante se mueve entre los lugares de origen y de destino constantemente, se ha registrado el caso de un grupo de migrantes que cumple con estas características, que visita Piaxtla cada tres o cuatro meses y participa activamente en los dos espacios que ocupa. Por tanto, es quien mejor ha desarrollado la multiterritorialidad, ya que ellos mismos identifican que pertenecen a múltiples espacios, y que se han apropiado de esos espacios, no solo de forma simbólica, sino también física, algo que Haesbaert (2013) ha definido como multiterritorialidad sucesiva, y que Ulrich Beck ha definido como topopoligamia, es decir, estar casado con varios lugares a la vez (1999).

En esta idea de trasladar la imagen a la iglesia de Todos los Santos está presente el proceso de desterritorialización que vivieron los emigrantes de Piaxtla, quienes, ante la necesidad de abandonar su lugar de origen, buscaron un espacio donde poder mantener las tradiciones religiosas de su lugar de origen. Es entonces que se reterritorializan en la iglesia de Todos los Santos, donde ya había otros grupos que habían establecido su territorio en ese espacio, pero al mismo tiempo, los emigrantes de Piaxtla mantienen un vínculo transnacional con su lugar de origen, con lo que desarrollan una relación multiterritorial.

CONCLUSIONES

En este trabajo se mostró el proceso de territorialización de un espacio donde se reúnen los migrantes de una comunidad mexicana que vive en Nueva York. Este espacio tiene la característica de congregar a integrantes de diferentes comunidades del Barrio de Williamsburg, en Brooklyn, quienes comparten el hecho de ser católicos, aunque sus orígenes son diferentes.

Se ha estudiado la influencia de los migrantes en el desarrollo de las fiestas patronales y celebraciones religiosas, los cambios que se han presentado en la organización y desarrollo de las actividades, y la forma en que se vinculan a través de las fronteras, fortaleciendo y aprovechando los vínculos transnacionales. El proceso de la construcción de un territorio, a partir de estas estas prácticas, muestra los cambios que se presentan en el espacio físico.

La territorialización de este espacio se da en un contexto donde lo local, en este caso los integrantes de la comunidad de Piaxtla y las prácticas transnacionales que realizan, influyen en la Iglesia ubicada en un barrio de Nueva York, ubicada

e miles de kilómetros de distancia. La influencia de los transmigrantes, quienes desarrollan la característica de ser multiterritoriales, al tener la capacidad de construir territorio en los espacios de origen y destino, es determinante en los cambios que se realizan en la iglesia de Todos los Santos.

Esta iglesia es un ejemplo claro de la relación que se establece entre un espacio físico religioso y la comunidad que asiste a él. Las prácticas religiosas que desarrollan en la iglesia les permiten interactuar con el espacio, apropiarse de él, convertirlo en su territorio, y al mismo tiempo compartirlo con otras comunidades que habitan el espacio en el Barrio de Williamsburg, en Brooklyn.

En un contexto donde la migración tiene una presencia importante, como lo es la ciudad de Nueva York, surgen estos espacios, donde cada grupo social y, por lo tanto, cada comunidad migrante que se reúne en este espacio religioso van a tener su propia forma de apropiarse del espacio y establecer su territorio. Las diferentes formas de apropiación, las prácticas que desarrollan y las actividades que realizan van a significar una superposición de territorios, que al final van a convertir este espacio en un lugar que permite el desarrollo de la multiterritorialidad.

Las características de algunos de estos inmigrantes, como es el caso de los inmigrantes que provienen de Piaxtla, también les permite ser agentes multiterritoriales que se mueven entre diferentes territorios. La precariedad en la que viven estos inmigrantes los ha empujado a moverse en esos diferentes territorios ya preestablecidos en Nueva York, para poder protegerse, pasar desapercibidos, obtener un ingreso y, al mismo tiempo, tratar de apropiarse de un espacio que les permita mantener sus tradiciones y costumbres en un ambiente que les es adverso. De ahí que la iglesia de Todos los Santos se haya convertido en un espacio importante para ellos.

Durante el trabajo de campo que se realizó en Nueva York, fue posible apreciar que también hay otros espacios donde los migrantes Piaxtecos y mexicanos han establecido sus territorios, como son algunos parques y plazas públicas, calles, negocios de inmigrantes, e incluso algunas escuelas, lo que ha convertido a estos lugares en espacios transnacionales, donde la relación con los lugares de origen de estos inmigrantes es muy estrecha, al grado de que algunos se mueven entre uno y otro espacio de forma constante. El reto está entonces en comenzar a analizar las relaciones transnacionales que se desarrollan en estos espacios, la relación que mantienen con la construcción de territorios, y la influencia de los migrantes multiterritoriales en la conformación de los lugares transnacionales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIAS, Patricia. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias, *Migración y desarrollo*, vol. 9, núm. 16, pp. 153-186.

BASCH, Linda, GLICK-SCHILLER, Nina, SZANTON, Cristina. (1994). *Nations Unbound, transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Routledge, New York.

BECK, Ulrich. (2001). *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

CONAPO. (2016). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2015*, México: Consejo Nacional de Población. Recuperado de: <https://www.gob.mx/conapo/documentos/indice-de-marginacion-por-entidad-federativa-y-municipio-2015>

CONEVAL. (2010). *Medición de la pobreza en México 2010, a escala municipal*. Recuperado de: <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Informacion-por-Municipio.aspx>

DE LA TORRE, Renée. (2016). “Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa”. En FLORESCANO, Enrique, SANTANA ROCHA, Bárbara (2017) *La fiesta mexicana*, Tomo I, México: Secretaría de cultura, Fondo de Cultura Económica.

DURAND, Jorge. (2005). De traidores a héroes. Políticas emigratorias en un contexto de asimetría de poder. En: DELGADO WISE, Raúl, KNERR, Beatrice (Coord.) *Contribuciones al análisis de la migración internacional y el desarrollo regional en México* (pp. 15-39). México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

HAESBAERT, Rogério. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, México: Siglo XXI.

HAESBAERT, Rogério. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. En: *Cultura y representaciones sociales*, año 8, no. 15, pp. 9-42.

HAESBAERT, Rogério. (2019). *Regional-Global, Dilemas de la región y de la regionalización en la geografía contemporánea*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Bogotá: CLACSO-Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Pedagógica Nacional.

HAESBAERT, Rogério. (2021). *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na “América Latina”*, Buenos Aires: CLACSO

HIRAI, Sinji. (2014). “La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional” *Nueva Antropología*, vol. XXVII, núm. 81, julio-diciembre, 2014, pp. 77-94.

INEGI. (2009). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Piaxtla, Puebla*. Recuperado de: www.inegi.org.mx

JUÁREZ CERDI, Elizabeth. (2009). “Viviendo en un espacio ajeno. La Semana Santa entre migrantes mexicanos en Immokalee, Florida”, *Relaciones*, vol. XXX, núm. 119, pp. 135-158.

LECO TOMÁS, Casimiro. (2009). *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, Centro de Investigaciones México-Estados Unidos, Coordinación de la investigación científica, Secretaría del Migrante Michoacán, Facultad de Historia.

LEVITT, Peggy. (2001). *Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnationalism and Religion*, Paper presented at workshop on “Transnational Migration: comparative perspectives”, Junio 30-julio 1, 2001, Princeton University.

MARTÍNEZ, Sergio, URRIETA, Luis. (2007). “La participación transnacional en los aspectos religiosos de las fiestas del santo patrón en una comunidad michoacana”, *CIMEXUS*, volumen 2, número 2, pp. 161-179.

MATO, Daniel (coord.) (2003). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

MATO, Daniel (coord.) (2004). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

ODGERS-ORTÍZ, Olga. (2005). “Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos”, *Amerique Latine Histoire et Memoire. Les Cahiers ALHIM*, Sitio web: <http://alhim.revies.org/447>. (Consultado el 20 de agosto de 2015).

ODGERS-ORTÍZ, Olga. (2006). “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, pp. 399-430.

ODGERS-ORTÍZ, Olga. (2013). “Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes”, *Migración y Desarrollo*, vol. 11, núm. 21, 2013, pp. 133-15725.

PINTOR SANDOVAL, Renato. (2011). El habitus y los campos transnacionales en el proceso del transnacionalismo migrante. *Migraciones internacionales*, 6(2), pp. 159-192. Recuperado de: www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062011000200006&lng=es&tlng=es

PORTES, Alejandro. (2007). *Migration and Development: A Conceptual Review of the Evidence*, Princeton, The Center for Migration and Development-Princeton University. Recuperado de: <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/rimd/bellagio/2.pdf>

RIVERA Sánchez, Liliana. (2006). “Cuando los Santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”. *Migraciones Internacionales*, Volumen 3, número 4, pp. 35-59.

RIVERA Sánchez, Liliana, ZÁRATE VIDAL, María Guadalupe. (2006) *Cultura e identidad*, North American Transnacional Communities- Rockefeller Foundation, CD. de México, 7 y 8 de abril.

RIVERMAR PÉREZ, María Leticia. (2008). *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua en el Estado de Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

RODRÍGUEZ, Mariángela. (2007). “La fiesta patronal en un pueblo purépecha (Acachuén): identidad y rito de una comunidad transnacional”. En: *Globalización y localidad: Espacios, actores, movilidades e identidades*, México: Publicaciones de la Casa Chata.

SÁNCHEZ GAVI, José Luis. (2016). “Organizaciones religiosas y su incidencia en el fenómeno migratorio. El caso de la iglesia católica y la pastoral Hispana en Minnesota”, en Tla-melaua, *Revista de Ciencias Sociales*, Nueva Época, Año 10, Núm. 41, octubre 2016- marzo 2017.

SAQUET, Marcos. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades, Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Recuperado de: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/50>

SASSONE, Susana María y LAPENDA, Marina Laura. (2019). “Migración, territorio y transnacionalismo: Peruanos en una ciudad global del Sur”, en *Cahiers des Amériques latines*, 91 | 2019, 111-133, DOI : <https://doi.org/10.4000/cal.9508>

VAN DER VEER, Peter. (2001). “Transnational Religion”, paper given to the conference on Transnational migration: Comparative perspectives. Princeton University, 30 de junio-1 julio, 2001.

VERTOVEC, Steven. (2004). “Migrant Transnationalism and Modes of Transformation.” *International Migration Review* Vol. 38, No. 3 (2004): 970-1001.

PORTUGUEIS, Diane. (2021). “Mobilidade transnacional de ítalo-brasileiros de Urussanga-SC para a Alemanha: políticas de identidade, liminaridade e práticas entre lugares”. PERIPLOS, Revista de Investigación sobre Migraciones. Volumen 5 - Número 2, pp. 36-61.

Artículo recibido el 14 de marzo de 2021 y aceptado el 30 de julio 2021.

Mobilidade transnacional de ítalo-brasileiros de Urussanga-SC para a Alemanha: políticas de identidade, liminaridade e práticas entre lugares

Movilidad transnacional de los ítalobrasileños de Urussanga-SC a Alemania: políticas de identidad, liminalidad y prácticas entre lugares

Diane Portugueseis¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar os processos de constituição, metamorfose e rearranjo identitário de brasileiros, estimulados a adquirirem passaporte italiano, para trabalhar em sorveterias na Alemanha. Tal rede migratória sustenta uma complexa relação entre territórios, que promove situações de exclusão/inclusão, modos de opressão, políticas de identidade e produção de subjetividades. A metodologia escolhida é a de narrativas de histórias de vida, analisadas com base no sintagma identidade-metamorfose-emancipação e a etnografia multissituada. Com suporte de uma narrativa, buscamos discutir como os indivíduos da cidade de Urussanga-SC lidam com a vida nos entre lugares e como isto transforma suas identidades, a partir da perspectiva de liminaridade que atravessa sua busca por autonomia financeira. Os resultados apontam para configurações identitárias que surgem em resposta à indefinição de *status*, desencadeada pela vulnerável relação socioeconômica, histórica e política, ocasionando a permanência dos sujeitos em uma condição liminar.

Palavras chave: Redes. Políticas de identidade. Liminaridade. Narrativas. Pesquisa.

1 Pós-doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) junto ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Identidade e Metamorfose- NEPIM. Docente no curso de pós-graduação em suicidologia, prevenção e posvenção Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS). Email: dportugueis@gmail.com

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar los procesos de constitución, metamorfosis y reordenación de la identidad de los brasileños, animados a adquirir pasaportes italianos, para trabajar en heladerías en Alemania. Esta red migratoria sostiene una compleja relación entre territorios, que promueve situaciones de exclusión/inclusión, modos de opresión, políticas de identidad y producción de subjetividades. La metodología elegida es la de las narrativas de historias de vida, analizadas a partir del sintagma identidad-metamorfosis-emancipación y etnografía multisituada. Con el apoyo de una narrativa, buscamos discutir cómo los individuos de la ciudad de Urussanga-SC lidian con la vida entre lugares y cómo esto transforma sus identidades, desde la perspectiva de liminalidad que pasa por su búsqueda de autonomía financiera. Los resultados apuntan a configuraciones identitarias que surgen en respuesta a la indefinición del estatus, desencadenada por la vulnerable relación socioeconómica, histórica y política, provocando que los sujetos permanezcan en condición liminar.

Palabras clave: Redes. Políticas de identidad. Liminalidad. Narrativas. Investigación.

INTRODUÇÃO

Compreender os vínculos que relacionam a cidadania obtida por meio da obtenção de passaporte estrangeiro com a concretização de projetos de vida no exterior de descendentes de imigrantes italianos nascidos no Brasil, e entender o valor desta estratégia imbricada ao pertencimento e constituição de identidades mostra-se tarefa pertinente frente ao grande número de solicitação de cidadania italiana em consulados italianos por todo o Brasil. Tal fenômeno vem sendo debatido em redes sociais e na mídia, sobretudo quanto ao tempo de espera para se adquirir o documento. Dados do Ministério das Relações Exteriores (República Italiana, 2020) estimam em mais de 30 milhões o número de descendentes de italianos no Brasil, o que dá margem em termos numéricos à possível continuidade da procura pelo documento. Além dos dados específicos sobre essa população, observa-se o aumento da emigração de brasileiros para países europeus em razão da dinâmica da economia nacional (Bógus e Baeninger, 2018). Atualmente, em razão da pandemia do novo coronavírus e da condução política do país, revela-se o aumento do interesse pela emigração por parte da população jovem. Dados do Datafolha² apontaram para o número indicativo de 62% (70 milhões) de jovens brasileiros que, se pudessem, deixariam o país para viver no exterior. Muitos buscam sair do país devidamente documentados por

² Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/06/se-pudessem-62-dos-jovens-brasileiros-iriam-embora-do-pais.shtml>. Acesso em: 21 jun. 2021.

meio de vínculos intergeracionais com antepassados europeus, por exemplo.

Esse breve contexto retrata a importância de estudos no campo sobre a atualidade dos movimentos migratórios de brasileiros e seus desdobramentos. Interessa-nos articular o tema de dupla cidadania com hibridismo cultural, e sua influência na constituição da identidade do sujeito brasileiro, quando possuidor do passaporte estrangeiro em sua nova condição de europeu. Além disso, compreender as consequências de tal relação e influência cultural, que podem ser captadas através das vivências de desenraizamento e do enraizamento em uma nova cultura, bem como sua importância junto à formulação de projetos de vida que influem ou modulam a constituição de identidades.

Este artigo apresenta resultados da investigação que abrangeu descendentes de imigrantes italianos de Urussanga, no estado de Santa Catarina, contemplados pela discussão da narrativa de vida de um caso emblemático. Essa escolha deveu-se à peculiaridade do contexto da obtenção da cidadania italiana pelos municípios, sua relação enquanto colônia italiana de outrora e desdobramentos advindos desta dinâmica, como a formação do pacto *gemellaggio*³ com Longarone (Itália), que culminou na estruturação de uma funcional rede migratória para a Alemanha. Trata-se de uma imigração de trabalho, que teve início em meados de 1990 (Savoldi, 1998; Serafim, 2007), na qual descendentes de imigrantes italianos, nascidos no Brasil, emigram para a Alemanha com a finalidade de exercerem trabalhos em sorveterias. Para tanto, adquirem a cidadania e o passaporte italiano, em um processo que envolve alto investimento econômico, pessoal e familiar.

A existência desse fenômeno, correlacionado às características descritas, chegou ao nosso conhecimento através de relatos de pessoas que vivem na Alemanha, que notaram a presença de brasileiros trabalhando nas condições relatadas. A peculiaridade com que tal imigração se dá chamou nossa atenção e aguçou nossa curiosidade, tendo em vista a escassez de pesquisas sobre esta temática. Os brasileiros descendentes de italianos trabalham na Alemanha e não falam o idioma alemão. Vivem neste país durante o verão e a temporada da venda de sorvetes (cerca de oito meses), retornando ao Brasil de férias no inverno europeu. Posteriormente, reiniciam o novo ciclo quando da reabertura das sorveterias. Nesse processo, vemos caracterizar-se uma relação de circularidade cuja temporalidade é um fator de escolha para o trabalho neste local, justamente para que seja possível o retorno uma vez ao ano (Portuguesis, 2020).

Ao iniciarmos a pesquisa no ano de 2014, encontramos poucos *sites* na internet que retratassem a existência dessa imigração. Nestes, o que capturou nossa atenção foi a descrição dessa imigração como possibilidade de rápida ascensão

3 Acordo que estabelece a duas cidades o status de cidades-irmãs, conferindo a elaboração de projetos em colaboração, cooperação política, econômica e cultural. Disponível em: <http://www.veranopolis.rs.gov.br/cidade/17/gemellaggio>. Acesso em: 04.01.2021.

social e facilidade na obtenção de emprego, tendo os sujeitos envolvidos, inclusive, a possibilidade de solicitar assistência profissional para organizar e apoiar o desenrolar de seu processo migratório. Entretanto, o recrutamento da mão de obra é exclusivo para pessoas detentoras de passaporte italiano. Trata-se de um mercado específico, ligado a características que envolvem a formação de uma rede atrelada às questões de ordem identitária e políticas de identidade (Ciampa, 2002), que se desenvolvem através das ações e ideologias dos grupos majoritários, instituições sociais e coletividades, que por um lado buscam conquistar ou manter uma hegemonia e por outro, buscam ou lutam por reconhecimento (Alves, 2021).

As tramas engendradas pelas políticas de identidade correspondem à manutenção de identidades pressupostas. Esperadas e estimuladas são atuações e *performances* sob *scripts* predefinidos. Tal mecanismo, em sua gênese, inclui ao mesmo tempo que exclui. O público visado para o trabalho em sorveterias deve ser necessariamente de descendentes de italiano, com possibilidade de viver na Europa sem restrições documentais. Outra característica destacada é que devem ser preferencialmente jovens e se possível, casados, para que trabalhem em duplas - algo que, segundo informações coletadas, viabiliza maior tempo trabalhando na função e gera algum apoio emocional para lidar com a vida no exterior (Portuguesis, 2018).

Esses descendentes devem possuir respaldo financeiro antes mesmo da candidatura ao trabalho na Europa, seja para a aquisição dos documentos para a retirada do passaporte italiano, como para organização de casamentos anteriores à viagem, busca por acolhimento para os filhos que permanecerão no Brasil, ou outras estratégias para a aquisição do passaporte, como sua solicitação na Itália. Alguns processos podem levar anos. Além do projeto de vida focado na ida para a Alemanha, é necessário sanar dívidas feitas para a requisição dos papéis. A expectativa é que o investimento seja recuperado nas primeiras temporadas, vendendo sorvetes.

Neste contexto específico, a migração é um projeto ligado à prefeitura da cidade, que estimula jovens a obterem sua cidadania italiana e migrarem para trabalhar em sorveterias na Alemanha, com as quais o governo mantém parceria, tornando a migração uma narrativa de expansão para todo o município. O projeto de vida dos migrantes está atrelado ao projeto municipal, tornando-se uma rede enorme de expectativas, que atende às demandas externas de crescimento do capital em detrimento das pessoas envolvidas (Sassen, 2016).

Estes sujeitos estão enredados, portanto, em uma teia superior a seus interesses pessoais. Suas jornadas migratórias são parte de um mecanismo interesseiro de exportação de força de trabalho como estratégia central de desenvolvimento e enriquecimento local. Os emigrantes passam a figurar o importante papel no discurso de sucesso e desenvolvimento econômico de sua cidade, mecanismo este que se perpetua e se propaga, tornando-se cada vez mais um ideal de vida

(Michel, 2012).

Para além da suposta aproximação com a Itália, uma vez que são os italianos donos de sorveterias na Alemanha que recrutam esses trabalhadores, a principal motivação é a ordem econômica. A Alemanha é constituída como possibilidade de ascensão social e financeira rápida no imaginário daqueles que ainda não empreenderam a imigração. Conforme Piscitelli (2008), constituiu-se uma ideia de prestígio creditada a brasileiros que vão morar na Europa. Trata-se ainda de um projeto de vida construído junto ao ideal do “retorno” do descendente italiano para a Europa (Zanini, Assis e Beneduzi, 2013; Costa e Zanini, 2019) e, em termos simbólicos, do “reconhecimento de um passado ancestral” (Zanini, 2018, p. 63). Tal retorno deve ser bem-sucedido⁴, isto é, revertido em ganhos materiais, como aquisição da casa própria no Brasil. São esses fatores que levam muitos jovens brasileiros ao consulado italiano para a obtenção do passaporte europeu tão logo atinjam a maioria (Savoldi, 1998).

Diante do exposto, esse artigo busca contribuir com estudos das relações transnacionais e translocais, incorporando reflexões sobre a tessitura da rede migratória dos ítalo-brasileiros de Urussanga para a Alemanha junto à constituição de identidades e transformações que perpassam o campo individual, atingindo os territórios de trânsito. O texto se organiza em sessões que se complementam, propondo sustentação para o objeto pesquisado: aporte teórico, desenho metodológico, incursão em campo, apresentação do recorte de uma narrativa de história de vida, interpretações e reflexões finais.

APORTE TEÓRICO

No campo dos estudos migratórios as transformações identitárias são tratadas como possibilidade de ampliação, que vai além da ideia de adaptação a uma nova cultura apenas. Trata-se de uma dinâmica construção social de pertencimento (Santos, 2010). A identidade é historicamente construída e se processa em permanente negociação, nas trocas e interações sociais, compreendendo a transição entre o aqui e o agora, o passado e o presente. Tais negociações estão sempre em andamento, sobretudo em uma “terra multicultural como o Brasil” (Lesser, 2014, p. 300).

No intuito de se contemplar uma investigação que abarcasse os nexos entre relações históricas, de pertencimento, de trânsito e constituição identitária, encontramos nos aportes da Psicologia Social Crítica pressupostos que se comprometem com a realidade brasileira e com os projetos singulares,

4 Apontamos que o critério “ser bem-sucedido” não é contemplado. Os imigrantes retornados não conseguem se fixar e permanecer no Brasil mantendo assim a circularidade entre Alemanha e Brasil.

contemplando a práxis cotidiana e a dinâmica dos processos históricos-sociais (Lima, Ciampa e Almeida, 2009). Ciampa (1977; 1987) implementou a categoria identidade como gênese desta linha teórica, com a atribuição do destaque desta compreendida no processo de formação social, que ocorre como metamorfose no movimento histórico “em busca da emancipação que constitui o humano concreto em individualidades e coletividades articulado como história da sociedade e da natureza” (Alves, 2021, s/n). O autor defende o estudo da identidade como questão central para a psicologia, em uma perspectiva que ultrapassa os interesses meramente acadêmicos ou científicos, a partir do momento em que se configura como questão social, política e ideológica. Além disso, se afasta da ideia essencialista de identidade como algo fixo e imutável, para elaborá-la a partir do sintagma⁵ que a define como metamorfose em busca de emancipação (Ciampa, 2001).

Tal sintagma, segundo Souza (2011), é como sustentáculo de uma sistematização teórica que expressa a concepção de identidade como formação social, considerando a metamorfose como constituinte do humano em movimento pela busca por emancipação, articulando natureza, sociedade e história. Em seus trabalhos, Ciampa explora processos de construção e transformação das identidades na sociedade contemporânea, focando em questões que envolvem condições e possibilidades para a humanização, categorização de personagens sociais via políticas identitárias, projetos de vida, condições para o entendimento intersubjetivo até os nexos entre tradições e emancipação, entre outras (Antunes et. al., 2013)⁶.

Nesta atribuição a subjetividade é capturada por sua relação com a objetividade da natureza, normatividade da sociedade e a intersubjetividade da linguagem considerando-se a relação dialética do sujeito enquanto produto e produtor do meio em que vive, este, provido de múltiplas determinações em permanente movimento. Nesse espectro, a identidade se apresenta como constante devir, resultante dos processos de socialização e individuação (Berger e Luckmann, 2004) em que se dá a mediação entre a ordem natural, social e cultural via outros significativos – interação que leva a individuação progressiva e atribuição da consciência de si (Ciampa, 1997).

A materialização da metamorfose humana é “entendida como a progressiva e interminável concretização histórica do vir-a-ser-humano, que sempre se dá como superação das limitações das condições objetivas existentes em determinadas épocas e sociedades” (Ciampa, 1997, p. 1). Importa ressaltar que

5 Ciampa, Antonio da Costa. (1999). Identidade: um paradigma para a psicologia social? Apresentação no 10º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social-ABRAPSO, São Paulo.

6 Antunes, Mariana Serafim Xavier, Ferreira, Paula Coatti, Pestillo, Leonardo, e Vissoci, João Ricardo. (2013). *Psicologia social crítica e o sintagma identidade-metamorfose-emancipação: aportes meta-teóricos*. Seminário de Teses PUC-SP, Programa de Psicologia Social, São Paulo.

esse processo identitário também se metamorfoseia continuamente quando se alteram as determinações históricas e sociais nas quais o sujeito está inserido. Contempla-se, desta forma, o caráter político da apreensão da realidade que leve ao entendimento das metamorfoses da metamorfose humana, considerando-se as possibilidades e as impossibilidades de emancipação nas sociedades e os meios de superação da desigualdade, opressão e heteronomia (Ciampa, Almeida e Miranda, 2018).

Tal abordagem acessa a singularidade identitária pela lógica negativa do seu estudo, levando em conta a particularidade histórica, social e política como decisivas para a corporificação de elementos que se concretizarão como resistência emancipatória dependendo das condições objetivas (Lima e Ciampa, 2017).

A pergunta “quem sou eu” implica em analisar o processo de produção da identidade enquanto fenômeno social, não natural ou dado. Ciampa ressalta em seus escritos que, na medida em que o indivíduo constrói a própria história, também constrói os sentidos de sua utopia emancipatória, em vista de uma meta visada ou falta sentida (Lima, 2012).

“... a viabilidade de compreender o processo de constituição de identidades tanto de um indivíduo quanto de um grupo, seria pelas metamorfoses sofridas ao longo de suas vidas. Diferente de uma visão estática e fixa, nesta concepção a identidade é temporal, histórica, biográfica e mutável. (...) a partir do que vivemos, resgatamos determinados momentos para dar sentidos ao presente e projetar o futuro, construímos nossas histórias por meio de significações oriundas de outros sentidos e significados, advindos de histórias anteriores e contemporâneas as nossas, e compartilhamos as nossas no mundo, graças as diversas formas de narrativas nele presentes, as quais viabilizam testemunhos desses momentos transformadores.” (Souza Filho, 2017, pp. 13-14)

Nesta perspectiva, Lima (2012) evidencia que, enquanto humanos, estamos comprometidos com um passado, não sendo possível assim sermos singularidades autocriadas. “Somos submetidos a experiências que nos obrigam a situarmo-nos historicamente” (Lima, 2012, p. 226).

Por sua vez, Almeida (2017) acrescenta que na Psicologia Social Crítica os estudos sobre identidade só têm sentido quando pensados sob a ótica da emancipação, entendida pelo autor como uma práxis transformadora, que passa por “procedimentos capazes de alterar a rotina do cotidiano” (Almeida, 2017, p. 3), envolvendo questões como a intersubjetividade, o reconhecimento, as normas consensuais, a dominação social e a própria subjetividade. Almeida destaca que o conceito de emancipação agrega aos estudos de identidade a perspectiva da transformação que ocorre na trajetória dos indivíduos a partir da relação com

vários elementos de sua história intra e intersubjetiva, contrapondo-se à visão essencialista de identidade como algo fixo e definível a priori. A emancipação no entendimento de Almeida (2005) é possibilidade de elaboração de novos sentidos para a vida do indivíduo e da superação das circunstâncias sociais e pessoais condicionantes, que geram sofrimento, submissão. O autor reitera ainda que Antonio Ciampa define a identidade como processo de metamorfose, como movimento das transformações que vão configurando nossas identidades, seja como a própria história de vida, o passado que se fez pela atividade do sujeito, como pelo projeto de vida – o futuro, a meta buscada (Ciampa, 2006 citado por Almeida, 2017, p. 6). A compreensão da identidade se caracteriza como indispensável, pois:

“... nos permite desvelar como os processos de conformação e de alocação de lugares sociais informam a formação dos indivíduos e normatizam a expressão de seus desejos e projetos em nome da reprodução de sistemas de vida nem sempre propícios à ampliação das experiências sociais e à mudança de padrões tradicionais de reconhecimento social. Permite, também, considerar a participação do indivíduo na construção de seu modo de ser no mundo e de sua apresentação nas relações interpessoais. Tendo em mente o interesse emancipatório, a identidade afigura-se uma ferramenta importante para dar conta, por um lado, dos processos de ‘emudecimento do outro’, que induzem a conformidade e a mesmice e, por outro lado, dos processos de auto reflexão e entendimento que estão na base da autonomia e da assertividade pessoal.” (Almeida, 2005, pp. 3-4)

Desse modo, nossa investigação guiou-se pela compreensão da identidade como transformação constante, de caráter político, bem como pela localização de fragmentos emancipatórios na constituição identitária de indivíduos em movimento, com a relação que estabelecem com os espaços que habitam e habitaram, como vivenciam suas metamorfoses e, ainda, como se configura a liminaridade em sua experiência entre lugares.

A PERMANÊNCIA NA LIMINARIDADE

Turner (2013) se refere à liminaridade como aquilo que se situa entre dois lugares; circunstância localizada no limite ou na fronteira. É possível pensarmos também em situações, estados subjetivos, psicológicos. O autor apresenta seu conceito de liminaridade e sua construção a partir do trabalho de Genep (1978), intitulado *Rites de passage*. Os ritos de passagem são definidos como “ritos que acompanham toda mudança de lugar, de estado, posição social e de idade” (Turner, 2013, p. 97), sendo constituídos pelas fases de separação, margem (ou *limen*, limiar em latim) e agregação.

Em geral, a passagem de uma “posição social mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de status” (Turner, 2013, p. 99). Esse processo pode ser equiparado ao que é vivenciado pelos sorveteiros ítalo-brasileiros em seus ritos de passagem, durante sua transição e na vida que constroem entre lugares. Há um incessante limbo de *status*, indefinições que os acompanham em muitas etapas da vida em trânsito, justamente porque é necessário que reconstruam suas expectativas ou redefinam seus projetos a cada ida e vinda. São necessários rearranjos como a criação de novas estratégias pessoais para lidar com o estado temporário de suspensão em que vivem até que seus projetos sejam concretizados. Ademais, quando as atividades dos indivíduos são normatizadas, sua atuação e personagens são repostas de modo mecânico e acrítico por uma estrutura social que assim os conserva (Almeida, 2018), dando-se o nexó identitário mediado pela condição liminar, que pode ocasionar entraves na busca por emancipação e desenvolvimento de projetos autônomos.

Em contrapartida, autores como Sardinha (2015), Beichelt e Valentin (2020) discutem sobre a possibilidade da liminaridade gerada nos entre lugares possibilitar o surgimento de um terceiro elemento (Bhabha, 2013), atrelando possibilidades de apreensão da situação liminar ao desenvolvimento de aquisição de maior autonomia, acúmulo de experiências e saltos qualitativos na constituição de um eu híbrido-transnacional.

Não obstante, o projeto migratório que expomos é falível já em sua concepção. O encantamento inicial dos jovens ítalo-brasileiros com as possibilidades de ganho e ascensão social se esvai tão logo retornam à terra de origem e percebem que não conseguiram conquistar seu objetivo com o trabalho na Europa. Além disso, há relatos sobre prejuízos na saúde mental⁷, nos relacionamentos afetivos e interpessoais, sendo dificultados os contatos com amigos e familiares durante os deslocamentos que perduram anos. Mesmo em meio aos avanços tecnológicos, não se substitui a presença física em eventos marcantes, como casamentos, nascimentos, formaturas, velórios etc.

Outro ponto que consideramos importante é o esvaziamento de sentido do projeto de vida, devido aos fatos já citados e ao tempo de permanência em trânsito entre o lá e o cá que os mantém em condição de permanente provisoriade. Quanto maior o tempo em trânsito e a reposição desta condição e das mesmas personagens assumidas, maior a sensação de esvaziamento. O objetivo “ganhar dinheiro” é destituído de sentido, pois não é aplicável, sua finalidade se esgota e o tempo para o desenvolvimento e investimento em outras áreas da vida se esvai, resultando em dificuldades para concretizar planos para além do ganho financeiro, como concluir o curso superior, ou ter filhos (Portuguesis, 2021).

7 Relatos de familiares dos sorveteiros e também de psicólogas do serviço de saúde mental de Urussanga (Portuguesis, 2018).

Reafirmamos, portanto, a condição liminar desses sujeitos que não conseguem visualizar uma mudança em sua condição, assim, permanecendo na mesmice, também quanto à reposição de suas personagens e no não avanço de suas utopias emancipatórias, que, por vezes, ultrapassado o desejo de ganhar dinheiro, não há reflexão sobre seu lugar existencial, enraizamento e nem o entendimento do porquê ou razões para persistirem em seus postos de trabalho na Alemanha. Ainda assim, os poucos que desistem da vida em trânsito acabam retomando-a “como um vício”, de acordo com um de nossos entrevistados (Portuguesis, 2018).

A condição liminar que nos ajuda a elaborar o modo de vida estabelecido, apoiada pela teoria de identidade de Ciampa (2001) e pela compreensão das políticas de identidade vigentes no contexto de socialização dos sujeitos migrantes faz com que possamos apreender as possibilidades e impossibilidades de emancipação e, por que não, de humanização, pensando-se na transformação e manutenção de personagens fetichizadas, presas a modelos e padrões pré-determinados que inviabilizam o reconhecimento e o desenvolvimento do ser-para-si, da autocompreensão e individuação que proporcione o agir com autonomia (Lima, 2010).

Fato é, que em meio a essa trama, os indivíduos também se culpabilizam “por não terem dado certo”, por não acompanharem o desenvolvimento de seus filhos ou mesmo, pelas perdas familiares pelas quais passam ou sabem que vão passar, à distância. Lembramos que a condição liminar não afeta somente os sujeitos em trânsito lá e cá, mas também os familiares que permanecem no Brasil e os filhos, que aguardam alguma mudança ou estabelecimento do objetivo final “quando o pai voltar pra casa”.

MÉTODO

A identidade enquanto metamorfose constante em busca por emancipação (Ciampa, 2001), compreendida junto a ideia do sujeito transitante e o estabelecimento da liminaridade iluminam, portanto, a compreensão das histórias de vida dos ítalo-brasileiros trabalhadores em sorveterias na Alemanha. Nesta perspectiva, coube-nos refletir sobre quem os sujeitos “estão sendo” no contexto liminar. Para tanto, considerou-se a atribuição do método fundamental nas pesquisas em identidade, as narrativas de histórias de vida, cujo foco eleva a narração e os diferentes sentidos atribuídos pelos sujeitos (Lima e Ciampa, 2017).

Levou-se em conta a importância de dar voz aos imigrantes, reconstruir suas histórias em seus próprios termos, visibilizando o caráter contraditório e muitas vezes opressivo e múltiplo de sua situação (Sayad, 2010).

Para que se contemplassem os aspectos investigativos, buscamos amparo metodológico na abordagem biográfica com o instrumento das narrativas de vida, apoiados em Lima (2014) e Antunes (2012). O método é assim denominado pela superação dos aspectos meramente descritivos e pelo enfoque analítico nos sentidos atribuídos à narração. A ênfase na construção subjetiva e experiência intersubjetiva dos sujeitos em trânsito e a demonstração do movimento identitário observado nas personagens assumidas por estes, orientaram o entendimento da construção de suas trajetórias. Além disso, considerou-se no processo de análise das entrevistas realizadas a subjetividade do próprio entrevistador enquanto ferramenta de apoio, conforme Joutard (1996).

Respaldamo-nos também em aspectos metodológicos da pesquisa de Miranda (2017), que trabalhou com narrativas de vida de imigrantes haitianos no Brasil e em Almeida (2013), para quem as entrevistas servem como “forma de colecionar informações sobre os projetos e os processos migratórios (...) partindo das experiências dos sujeitos que migraram” (p. 43).

A pesquisa se desenvolveu com a coleta de narrativas de histórias de vida dos sorveteiros ítalo-brasileiros provenientes de Urussanga-SC em diferentes cidades na Alemanha. Ao todo foram realizadas 13 entrevistas, das quais 3 foram analisadas em profundidade. Destas, selecionamos o recorte de um caso emblemático que contemplou aspectos relevantes e representativos da população pesquisada.

Contemplamos ainda etnografia, a observação participante e entrevistas não diretivas com familiares dos sorveteiros no Brasil e outras pessoas ligadas à cidade natal deles, bem como os movimentos pró-migração (associações italianas, a prefeitura de Urussanga e estabelecimentos comerciais). Com o apoio da etnografia multissituada (Marcus, 1995) foi possível o acompanhamento dos colaboradores da pesquisa e suas interpretações nos diversos sítios que frequentam, abarcando de modo satisfatório a complexidade do estudo de fenômenos transnacionais (Faist, 2000).

Assim, foram realizadas observações participantes em sorveterias na Alemanha e visitas à cidade de Longarone, na Itália, e Urussanga, no Brasil, onde se deu o contato estreitado com familiares dos sorveteiros e com participantes das festas populares. As análises do campo contemplaram a perspectiva hermenêutico-crítica, que consistiu em explorar as definições de situações a partir do mundo da vida do autor e seus destinatários (Habermas, 1987); a apresentação dos desdobramentos das personagens identitárias, se deu conforme Ciampa (2001).

O campo e suas especificidades

A partir das informações coletadas acerca do fluxo migratório de jovens da região de Urussanga-SC para a Alemanha, surgiu a necessidade de uma investigação aprofundada que averiguasse como a rede migratória surgiu, como funciona, se mantém e se multiplica. Por meio de entrevistas com associações italianas de Urussanga, soubemos que anualmente é comemorado o aniversário da assinatura do acordo *gemellaggio*, isto é, um pacto entre cidades irmãs, entre Urussanga e a cidade italiana de Longarone, localizada na região do Vêneto. Ela é conhecida pela arte da manufatura de sorvetes. Muitos italianos desta região emigraram para a Alemanha, onde administram sorveterias desde os anos 50, após a Segunda Guerra Mundial⁸. Na cidade também é realizada a *Mostra Internazionale del Gelato*, uma mostra internacional do sorvete que recebe visitantes do mundo inteiro.

A rede foi desenvolvida por meio do acordo *gemellaggio*, firmado entre as cidades mencionadas, nos anos 1990, facilitando acordos de trabalho e solicitações de passaportes aos interessados em trabalhar em sorveterias na Alemanha. Assim, criou-se a possibilidade de aproximação da região de Urussanga para o suposto resgate e reaproximação com a Itália por meio do intercâmbio de seus jovens cidadãos. Nesta cidade, as festas de exaltação à tradição italiana são bastante conhecidas, como a festa *Ritorno alle origini* e a Festa do Vinho, que recebem, além da população local, italianos de Longarone vinculados às sorveterias que angariam jovens interessados no trabalho.

Trabalhar neste ramo não é uma atividade ordinária. Ligado ao imaginário do “retorno às origens”, ela passou a ser uma chance de ascensão econômica e também um rito de passagem para jovens descendentes de italianos “fazerem a América”, em alusão aos seus antepassados. Esse caminho não é fácil, pois o trabalho envolve longas jornadas e com pouco espaço para o descanso. Os sorveteiros moram e fazem suas refeições no local de trabalho, não têm acesso ao aprendizado da língua alemã, nem à socialização ou ao lazer. O objetivo dos trabalhadores brasileiros é exclusivamente guardar dinheiro para construir a casa própria e, então, retornar ao Brasil. Entretanto, esse retorno dificilmente ocorre devido à falta de trabalho em sua cidade que permita a manutenção dos bens adquiridos.

Em visita de campo à Urussanga, foi possível perceber o clima e a alusão à Longarone em diversas atividades e paisagens da cidade. Tudo gira em torno da imigração, do culto aos antepassados italianos e da necessidade constante de expressão do “orgulho de ser descendente de italiano”. Durante nossa estadia, o

8 Em Volk, Marie Theres. (2012). *Die Bedeutung familialer Beziehungen für den Migrationsverlauf italienischer Speiseeiskonditoren in Deutschland*. Masterarbeit im Master-Studiengang Internationale Migration und Interkulturelle Beziehungen (IMIB) Universität Osnabrück.

silêncio que nos rondava e o esvaziamento da cidade era perceptível. Segundo relatos dos moradores, só há movimento e aquecimento do comércio quando os jovens retornam da Alemanha durante suas férias.

É preciso ponderar que Urussanga é uma cidade que vive o passado em tempo presente, por meio das festas italianas, o ensino da língua italiana nas escolas, o apoio à saída dos jovens para a Europa no intuito de se constituírem naquilo que não mais são: a cidade dos italianos no Brasil de outrora. O preço do estabelecimento desta política de identidade é a cidade vazia durante a maior parte do ano, concretamente, pois faltam pessoas circulando. Falta também um sentido outro, que não o resgate da italianidade pela via da imigração. Urussanga torna-se uma cidade de velhos e de crianças, cuidadas por terceiros enquanto os pais estão na Alemanha.

Constatou-se algo que transcende o caráter individual da migração dos jovens desta região para a Alemanha. Trata-se do resgate da natureza coletiva de um processo e relação vinculada intimamente com o capitalismo, modernidade e dominação colonial (Villamar e Almeida, 2020) possibilitando-nos entrever a história oculta da colonização e seus processos, tal como afirmam Bourdieu e Sayad (2006, p. 54) “o sistema colonial sobrevive à medida que as contradições que deixa para trás não são efetivamente ultrapassadas”.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A história de Flavinho⁹: um recorte

Para que o leitor se familiarize com o que observamos durante nosso percurso em campo, apresentamos um recorte de uma entrevista com um colaborador sorveteiro ítalo-brasileiro. Trata-se de um rapaz de 35 anos a quem entrevistamos em uma sorveteria na Alemanha. Optamos por nomeá-lo pelo nome fictício Flavinho. Essa entrevista traz elementos essenciais para a discussão da condição liminar que perpassa as nuances do projeto migratório em questão e nos respalda com elementos para uma discussão posterior sobre a vida entre lugares e sua repercussão nas metamorfoses identitárias, bem como na cidade de origem dos sorveteiros.

Como muitos jovens de sua região, Flavinho inicia o processo de busca pela documentação italiana aos 20 anos de idade. Não mede esforços para concretizá-lo. Gasta o que não tem, casa-se, muda o sobrenome, separa-se, casa-se novamente. Faz viagens ao consulado italiano em outra cidade, por vezes, necessita da ajuda de amigos e parentes. Por fim, se organiza para adquirir os

9 Nome fictício.

documentos na Itália para que o processo aconteça mais rapidamente.

Quando finalmente tem o almejado passaporte italiano em mãos, após alguns anos, parte para a Alemanha e logo percebe que a realidade não é aquela idealizada. Além do trabalho árduo por cerca de 14 horas por dia na sorveteria, vive em condições difíceis, morando com outros brasileiros no andar de cima do estabelecimento, sem privacidade. Não fala o idioma local, evita os clientes para não demonstrar seu constrangimento em não saber a língua. Sente-se sozinho, mesmo acompanhado da esposa, ela também trabalhadora na sorveteria. Além da barreira da língua e do difícil trato com os patrões, outros funcionários brasileiros que trabalham no ramo há mais tempo o destratam, demonstrando que Flavinho é incapaz de realizar seu trabalho. O desafio que, até então, era “somente ganhar dinheiro”, passa a ser o desafio para sobreviver em um ambiente hostil. Em uma passagem da entrevista, Flavinho menciona que é preciso ter “psicológico bom” e focar no objetivo dos ganhos financeiros e da casa própria para suportar as adversidades e a vontade constante de desistir. Sua esposa, presente durante a nossa entrevista, define a experiência como um “sonho” – é um sonho porque tem que fechar os olhos para o tempo passar, “aqui a gente só trabalha”, diz ela.

Logo no início de sua fala, Flavinho se refere à importância dos exemplos de seus antepassados italianos na sua educação. Pensa que os exemplos de rigidez e perseverança vindos da Itália o auxiliam a lidar com as agruras em terra distante. Acredita que a educação e formação recebidas no meio familiar o ajudam a ser uma pessoa paciente, educada e gentil. Em seu entendimento, tudo isso o ajudou a conquistar posteriormente um posto de trabalho melhor na sorveteria e o reconhecimento dos clientes. Flavinho “imigrante” se torna “garçom-gerente”.

Quando de nossa entrevista, Flavinho trabalha na sorveteria há sete anos. Nesse tempo, ele se transformou e nos apresenta sua condição depois dos anos entre o lá e o cá:

“... tu vai pro Brasil de férias eu vou te dar como exemplo um celular, a bateria vai acabando e se você deixar a bateria carregar até o fim, ela vai carregar até o fim, mas se tu botar ela e só carregar até a metade e depois sair, ela vai descarregar mais rápido. Se tu não carregar a tua energia até o fim, tu vai carregar um pouco da tua energia, mas não vai carregar toda ela e cada vez ela vai descarregando mais rápido.” (Flavinho)

A partir de seu relato, interpretamos que o Flavinho que nos concede a entrevista não é mais o mesmo de quando aspirava ser imigrante. A mudança para a Alemanha o mudou. Para se adaptar ao modo de vida entre lugares, foi necessária muita energia; e a bateria de Flavinho – que deveria recarregar para que pudesse continuar o caminho escolhido –, não é mais suficiente. Ao falar da bateria, Flavinho menciona a energia que já não tem mais. O “aspirante-imigrante” de outrora, passou a “garçom-gerente” e, depois, a “garçom-sem-energia”.

O narrador nos remete a condição liminar que se encontra. O tempo de descanso no Brasil é suficiente para o corpo, mas não para o seu bem-estar. O tempo de férias é o tempo de viver o que gostaria de viver o ano inteiro, estar em sua casa, em seu país com sua família. Flavinho reporta uma condição de instabilidade prolongada, uma adaptação e readaptação constante a um espaço, a um lugar e a um tipo de convívio. O ir e vir incessantes que prolongam e adiam a satisfação de vivenciar o seu projeto de ter uma casa e ter um filho, por exemplo. O viver e estar entre lugares aparenta ser a única condição permanente em sua vida. O resto da vida permanece em suspenso. Não é à toa que Flavinho traz o exemplo da bateria que já não mais recarrega. Onde pode repor energias se o seu projeto tem de ser adiado ou readaptado indefinidamente, independentemente de seu esforço?

A analogia que faz entre a bateria do celular e seu estado psicológico traduz a nova personagem que encarna o aspirante a imigrante de outrora: o “garçom-gerente-esgotado”. Pensando além, a tradução cultural que faz a todo o momento que retorna e se readapta na Alemanha é agora a tradução que encarnou, na analogia que fez para descrever sua condição atual: o garçom esgotado tem a bateria descarregada e já não sabe mais como carregá-la. Ou seja, é a constante reatualização de sua condição liminar que mantêm sua vida suspensa.

Ao ser perguntado sobre como lida com os constantes lá e o cá, Flavinho nos apresenta sua estratégia. Retrata a Alemanha como uma passagem, que tem sentido de algo que “vai passar”.

“É aqui é assim, a gente pensa que aqui é uma passagem assim, uma parte da tua vida é aqui. Tu passou aqui, mas não que tu tenha que viver tudo o que tu vive aqui tu tem que viver lá no Brasil. A gente pensa assim pra tentar viver bem, digamos.” (Flavinho)

“Ah, porque aqui tu não vive, tu só trabalha, porque assim, tu acorda de manhã, tu vai pro trabalho, de manhã até a noite tu fica. Tu tem uma pausa meio curta ao meio dia e outra pausa curta de noite e nesse período tu fica aí de pé, tu pode dar uma escoradinha aqui, uma escoradinha ali, mas tu tem que ficar de pé, é tipo assim, tu é, se pra mim já é complicado eu penso pra minha esposa, então (...) e no dia de folga também é muito pouco. Se tu sair pra dar uma volta, tu não vai descansar e se tu descansar, tu não vai sair de casa. Então tem que escolher. Ou tu descansa, ou tu sai de casa e se sair de casa não descansa.” (Flavinho)

Flavinho resolve seu dilema criando uma realidade paralela, uma vida fragmentada, entendendo que vive uma passagem, buscando reassumir o controle para aguardar pelo dia em que terá seu projeto de vida concretizado: viver no Brasil com sua família, na casa que construiu vendendo sorvetes. No entanto, sabe que tal realização está longe de seu alcance e que a vida entre

lugares é a única permanência e morada constante.

“É, dá uma sensação estranha assim, digamos, porque é longe, tá longe do teu país, longe e tu, sei lá, tu tem que pensar agora é bola pra frente (...). Tipo assim eu não me arrependo de ter vindo, sabe? Não me arrependo, porque graças a isso a gente tem a nossa casa quase pronta. Digamos, financeiramente a gente tá melhor do que tava no Brasil, posso dizer assim.”
(Flavinho)

O campo e nossas interpretações

No escolhido caminho de movimento migratório, os ítalo-brasileiros de Urussanga – representados pelo narrador Flavinho – passam por suas próprias elaborações de questões e utopias identitárias. Também passam pela busca por sentido, tanto na gênese quanto na configuração de seus percursos (Berger e Luckmann, 1997). Ao mesmo tempo, esses percursos abarcam projetos de vida, ora visando encontro com raízes, ora buscando pelas faltas sentidas, que motivam os ítalo-brasileiros a tentarem outros meios de vida. Embora não lhes pareça, o pano de fundo que se apresenta, mobiliza e respalda escolhas é também o movimento de resgate e reconhecimento identitário, desde a organização da viagem até a sua concretização e manutenção do trabalho no exterior. Ir para a Europa perpassa a busca por vários ideais: materiais, resgates, elaborações, descobertas e principalmente “vencer no Brasil”, o que muitas vezes configura não somente um projeto pessoal de vida, mas também coletivo.

Reiteramos que a condição de liminaridade entre os três territórios geográficos e culturais das pessoas entrevistadas foi analisada a partir do conceito de Victor Turner (2013), em que a liminaridade é tratada como um lugar de transição no qual a identidade e suas definições estão como em um estado de suspensão. Os sujeitos – destituídos de suas posições sociais anteriores ao processo migratório –, estando assim em situação transitória, apartados de um sistema social que lhes confere noções de estrutura e pertencimento. Tal estado transitório pode ou não se encaminhar para a reintegração social ao corpo simbólico ao qual pertenciam antes (Portuguesis, 2018).

O movimento constitutivo das identidades dos jovens de Urussanga tem a liminaridade como um aspecto que contextualiza o nosso entendimento de sua construção, de acordo com Ciampa (1999, 2001). Para que compreendamos as metamorfoses identitárias desses sujeitos é preciso considerar as determinações da situação liminar, além de entender o que a vida nos entre lugares traz como possibilidades ou impossibilidades nesta construção. A liminaridade se faz presente em diversos momentos da constituição identitária deles: nos rituais de passagem, em sua socialização, no estabelecimento do modo de vida entre lugares. Seus projetos de vida são calcados em uma perspectiva liminar já em sua gênese.

Os jovens de Urussanga que emigram para trabalhar nas sorveterias europeias, o fazem por conta de sua condição social e das poucas possibilidades profissionais que têm por perto. Nesse sentido, sua condição já é vulnerável e subalterna antes da mudança; na imigração, se torna vulnerável de outros modos, como ocorre nos estados liminares. A busca por emancipação por meio da tentativa de estabilizar a vida financeira e material acaba por lhes pregar uma “peça existencial”. Os sorveteiros se veem enredados em condições aprisionadoras, ainda que, dialeticamente, estejam com melhores condições materiais e financeiras do que no momento anterior a sua imigração. Além disso, os sorveteiros passam a experimentar vivências entre (não) lugares na configuração subjetiva que elaboram no lugar onde estão. Por exemplo, quando é necessário viver um sonho para lidar com a objetividade do presente, vivendo no lugar em que não exatamente gostariam de estar. O modo como vivem o presente para darem conta de seus projetos de futuro lhes apresenta a liminaridade como condição constante.

Vivendo entre Brasil, Itália (embora não fisicamente) e Alemanha, os laços de trabalho, familiares e afetivos, de um modo geral, constituem os sorveteiros como pessoas cujas identidades estão ancoradas na liminaridade em todos estes quesitos. Nessa lógica, observamos a constituição identitária dos ítalo-brasileiros de Urussanga como marginal, ou seja, à margem dos italianos, identificados como mitos a serem seguidos, cultuados pelo imaginário social local. Alguns elementos fazem o caminho migratório “pioneiro” e “desbravador”, assim como no passado foi o de seus ancestrais: a possibilidade de se aproximarem de seus mitos, construção esta que vem desde a colonização; a ideia do italiano como próspero, austero, sofredor e pioneiro que permeia os discursos da cidade; o modo como vivem as tradições italianas; e a representatividade que os jovens passam a ter quando obtêm o passaporte italiano.

Não somente os migrantes participam da rede ligada à condição de liminaridade. Familiares e amigos – vínculos já existentes antes da imigração – e os que são estabelecidos no contexto do trânsito também atuam como parte das determinações estruturais que os colocam na liminaridade. A cidade de Urussanga é, assim, um exemplo dessa coparticipação dos familiares que ficam na condição transitória e liminar de seus parentes.

As famílias dos imigrantes, além de vivenciarem indiretamente as dores da liminaridade, estabelecem com seus parentes em trânsito uma relação muitas vezes solidária à condição estimulada pelo sistema oficial (Urussanga). Ao mesmo tempo, também representam a estrutura social que, de certa forma, exclui os imigrantes ao cobrar deles uma definição. Essa relação dialética é estabelecida por conta da diferença de lugares sociais, para além dos espaços geográficos frequentados, lugares de enraizamento/desenraizamento que permeiam as vivências e nunca se concretizam, causando sofrimento e também o esvaziamento da cidade.

Outra importante reflexão que simbolicamente traz a cidade de Urussanga é a política da prefeitura de incentivo à emigração de jovens. Tal aparato governamental torna-se um componente que cria expectativas de que a estrutura social vai estar “do lado” desses jovens, quando, na verdade, eles se veem sozinhos, em situação de vulnerável liminaridade. Ainda que acreditem construir uma base segura para o futuro, eles têm que estabelecer parâmetros contrários à estratégia que ali os colocou.

Os jovens deixam sua cidade por condições sociais e também por apoio das políticas de identidade da região na qual predomina a manutenção da italianidade como meta visada. Ao mesmo tempo que partem almejando o projeto de ascensão e emancipação econômica, buscam dar sentido às suas raízes italianas e à ideologia da cidade. Observamos que, em tal situação, a emancipação da identidade é dificultada, porque a relação entre Estado-sociedade-indivíduo claramente estabelece critérios de dominação e subjugo, conforme Ciampa (2003)¹⁰.

O entrevistado Flavinho demonstrou sentir orgulho por qualidades como gentileza, paciência entre outras que seriam boas para o trabalho. Nesse ponto, podemos observar um movimento de ressignificação da condição de liminaridade, que em geral é hostil, para uma espécie de aliança com o sistema de dominação (Alemanha). Flavinho é um personagem que acaba por defender a estrutura social e faz dessa defesa sua estratégia de pertencimento e reconhecimento. Ele também inicia sua fala definindo suas características a partir do olhar e do reconhecimento de seus familiares. Nesse ponto, citamos Lima e Ciampa (2012):

“A identidade, portanto, é concretizada a partir de um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento. Isso nos leva a admitir que se a identidade manifesta-se a partir de uma pluralidade de personagens ou se ela torna-se reduzida a uma personagem fetichizada, ainda assim é pela relação de reconhecimento que ela se mantém estruturada.” (Lima e Ciampa, 2012, p. 24)

A perspectiva do reconhecimento por outros indivíduos, importante na constituição identitária, segundo estes autores (Lima e Ciampa, 2012; Lima, 2010), está abalada na condição de liminaridade, conforme a proposta de Turner (2013), já que o sujeito em estado liminar é o sujeito destituído de poder e lugar social, por vezes também alheio do olhar do grupo. Nossos entrevistados acabam por funcionar como “joguetes” que mantêm um determinado sistema político e econômico em funcionamento enquanto acreditam construir algo para si mesmos. Na verdade, eles estão enredados a uma teia de dominação

10 Ciampa, Antonio da Costa. (2003). *A identidade social como metamorfose humana em busca de emancipação: articulando pensamento histórico e pensamento utópico* (pp. 1-15). Apresentação no XXIX Encontro da Sociedade Interamericana de Psicologia. Lima, Peru.

que perpassa, na maior parte das vezes, seu próprio discernimento, fazendo com que reproduzam personagens que alimentam o sistema constituído com a geração de fundos para si e para a cidade. Alcançar a mesmidade e emancipação, segundo Ciampa (2001), é possível; entretanto, faz-se necessário um olhar e entendimento que ultrapassem as condições de dominação nas quais esses sujeitos se encontram voluntariamente enredados.

Nesse sentido, o entrevistado Flavinho abre uma ponte para uma inversão acerca da ausência de reconhecimento dos sujeitos em situação de liminaridade, buscando em características que o sistema valoriza, tais como esforço, paciência, dedicação, a fonte de seu reconhecimento identitário. Nesse jogo dialético, em um primeiro momento, ele sustenta sua identidade em condição liminar, mas em uma etapa posterior torna-se um mecanismo de autoaprisionamento. Ele entende estar subjogado a uma condição, mas acredita ter sempre a escolha de sair dela quando definitivamente voltar para a sua casa no Brasil, algo que não se concretiza, ao menos não no momento, nem quando ele quiser. Sua estratégia é, então, adequar-se à situação de garçom, sendo reconhecido por sua cordialidade e atendimento impecável. Flavinho encarna a personagem que lhe serve de alento para lidar com momentos específicos, mas não lhe serve exatamente para alcançar seu projeto: estar com sua família em sua casa própria no Brasil.

Embora este entrevistado demonstre buscar seu reconhecimento no sistema, como bem observa Lima (2010), quando ele (Flavinho) cita as dificuldades de sua chegada à Europa, a liminaridade volta a eclodir como um não lugar, que gera um não reconhecimento, ou não resulta no reconhecimento almejado no projeto migratório inicial. É necessário um rearranjo, uma reconstrução, tanto de expectativas pessoais quanto de identidade.

Criticamos o modo como as políticas de identidade são reforçadas em Urussanga, na qual os jovens chegam ao ponto de desenvolverem o projeto migratório como praticamente o único meio possível de conquistarem seus sonhos no Brasil. Eles não desenvolvem senso crítico acerca da situação em que vivem; tornam-se parte de uma engrenagem que pode lhes beneficiar, mas que, ao final, mais favorece os donos das sorveterias que têm nos ítalo-brasileiros féis trabalhadores, que a todo custo mantêm o mecanismo em funcionamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em busca de ascensão financeira, os jovens de Urussanga deixam a cidade para se tornarem sorveteiros na Alemanha. Nesta condição, enfrentam isolamento, trabalho duro, distância da família, problemas com os patrões, dificuldades de comunicação e, depois de algumas temporadas trabalhadas, eles se percebem fadados a viver entre (não) lugares. Identificamos nesse grupo algo próximo ao que Ciampa (2003, p. 03) coloca como

“um conflito que se estabelece entre a pretensão de uma identidade social, de um lado, como (...) autoafirmação e hetero-reconhecimento de um projeto emancipatório e, de outro, como (...) hetero-afirmação de um projeto coercitivo ou de dominação.”

A região abordada, no modo como vive seu movimento *gemellaggio*, influencia a construção dos projetos de vida dos jovens, no caso, emigrar. Entretanto, a questão identitária, para além da política de identidade disseminada pelo *gemellaggio*, é o que abrirá possibilidades para que os jovens façam resgates e construções, que atribuam sentidos aos personagens que vivem em suas funções como sorveteiros, e no modo de vida que se estabelece. Esses sentidos podem contribuir para o desenvolvimento emancipatório das identidades desses jovens quando conseguem transpor a condição subalterna, buscando, assim, tornarem-se quem gostariam de ser.

No reconhecimento que recebem de seus clientes e das relações que intersubjetivamente desenvolvem, despontam força e criatividade para os jovens lidarem com a reconstrução constante necessária no trânsito entre lugares. O rearranjo identitário e manejo de personagens híbridos mantêm os sujeitos firmes em seu propósito de ascensão, talvez até encontrarem uma solução e um lugar final de pouso, ou não, conforme o desfecho de nosso entrevistado Flavinho.

A condição liminar, contudo, se apresenta como um fator constante, que acompanha os jovens no lá e cá, seja na prática, enquanto seus corpos estão em movimento, seja no modo de influência das políticas de identidade na gênese e continuidade dessa imigração. A forma como são socializados orienta a uma maneira de se viver entre lugares, antes mesmo do início da própria viagem.

Urussanga é uma cidade entre lugares que parece manter a repetição revivendo tradições e orientando seus jovens a se tornarem italianos; como se, ao deixarem o país, concebessem o que é deles esperado: a manutenção do projeto de italianidade da região. Ao mesmo tempo que reproduzem a *mesmice* que lhes incita seguir rituais e *scripts* pressupostos, atendem também às suas famílias com o que seus personagens proporcionam.

Este conjunto resulta, muitas vezes, em dificuldades para encontrarem os próprios caminhos, o que pode mudar quando, de alguma maneira, contornam o que é determinado, preestabelecido. Isto é possível ao viverem de modo autêntico as relações que a vida entre lugares lhes proporciona, reconhecendo e praticando os ganhos pessoais decorrentes disto. Em geral, observamos que Urussanga e localidades próximas dificultam possibilidades de mudanças, propiciando com suas políticas e práticas a condição de liminaridade tanto dos que partem quanto daqueles que ficam e permanecem no aguardo por quem um dia deve retornar.

O papel das redes e de Longarone é essencial na manutenção desta condição. Longarone mantém Urussanga presa ao passado. No presente, o aprisionamento acontece no âmbito econômico e por meio da ideia de comunhão. Urussanga, uma extensão de Longarone, é impedida de avançar por si mesma. Enquanto isso, Longarone, resgata seus antepassados e tem nos jovens ítalo-brasileiros braços fortes para o trabalho. Longarone é o mito a ser seguido e Urussanga, a colônia explorada. Seria esta a atualização da tradição a qual se evita confrontar?

O funcionamento desta rede parece evitar que Urussanga se emancipe, o que se expressa, por exemplo, no modo como seus jovens são socializados e nas práticas e ideologias que mantêm a cidade como colônia de exploração, revestida pela ideia de retorno às origens e ao progresso. Esta forma de socialização dificulta a emancipação não só da região, mas dos jovens, que seguem o script predefinido, sem crítica sobre a trama em que estão envolvidos. Acreditam ascender e ajudar suas famílias retornando com boas posições. E assim seguem, não reconhecendo seus papéis como parte de uma engrenagem maior.

Ainda que estes jovens prosperem economicamente, eles estão presos a um projeto estrutural inicial, à uma política de identidade e também a um projeto de poder que visa mais do que o reencontro com a Itália dos antepassados, ou a continuidade do desenvolvimento de Urussanga como a “progressista colônia” de antigamente. O jogo da política identitária nos revela o que está velado pela aparência de emancipação desta região e de seus jovens. O que este arranjo promove na identidade e projetos de vida dos jovens? Uma condição liminar, que acompanha seus modos de vida e que, ao mesmo tempo, os constitui “cidadãos do mundo”, mantendo-os presos a um permanente entre (não) lugares e pertencimentos.

Ao final de nossas observações, encontramos o enredo identitário que se prende à condição liminar: jovens que buscam arduamente concretizar projetos, algumas vezes, perdendo-se frente às variáveis apresentadas. Outras vezes, criam estratégias de adaptação que, de alguma forma, se adaptam ao modo de vida constituído lá e cá, tais como quando assumem as metamorfoses de seus personagens, pelo reconhecimento recebido ao longo da jornada nas relações estabelecidas, e no orgulho de terem se constituído sujeitos mais fortes.

Os resultados desta pesquisa propõem que se abram questionamentos. O tema da emancipação em voga, como trata Almeida (2017), gera perspectivas para que as pessoas encontrem seus lugares e não sejam determinadas por prerrogativas esperadas ou por modelos concebidos pelas utopias heterônomas. No entanto, precisamos nos indagar sobre como as articulações enganosas veiculadas pelas políticas de identidade e promessa de ganhos rápidos fazem com que nossos entrevistados caiam no sofrimento de indeterminação (Lima, 2010), favorecido pela condição liminare, assim, não alcancem a emancipação de suas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Gisele Maria Ribeiro de. (2013). *Au revoir, Brésil: um estudo sobre a imigração brasileira na França após 1980*. (tese de doutorado). Obtido em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280931>

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. (2005). *Sobre a anamorfose: identidade e emancipação na velhice* (tese de doutorado). Obtido em <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/17083>.

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. (2017). Identidade e emancipação. *Psicologia & Sociedade*, 29, pp. 1-7.

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. (2018). *Percursos de uma construção teórica*. [mimeo]

ALVES, Cecília Pescatore. (2021). O sintagma identidade-metamorfose-emancipação. Em Alves, Cecília Pescatore, Miranda, Suélen Cristina de, Portuguesis, Diane, e Nascimento, Clara Scaldelai do. (Ed.). *Metamorfoses do mundo contemporâneo*. São Paulo, Brasil: Educ [no prelo]

ANTUNES, Mariana Serafim Xavier Antunes. (2012). Compreensão do sintagma identidade-metamorfose-emancipação por intermédio das narrativas de história de vida: uma discussão sobre o método. Em Aluísio, Ferreira de Lima (Ed.), *Psicologia Social Crítica: parallaxes do contemporâneo* (pp. 67-84). Porto Alegre, Brasil: Sulina.

BEICHELT, Timm, VALENTIM, Lea. (2020). Liminality and transnacionalism. Two torces upon thifting borders in Contemporary Europe. *Working Paper Series B/ORDERS IN MOTION*, n. 7, Frankfurt (Oder): Viadrina. Obtido em <https://opus4.kobv.de/opus4-euv/frontdoor/index/index/docId/622>.

BERGER, Peter Ludwig, e LUCKMANN, Thomas. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona, Espanha: Paidós.

BERGER, Peter Ludwig, e LUCKMANN, Thomas. (2004). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 24. ed. (Florianópolis de Souza Fernandes, trad.). Petrópolis, Brasil: Vozes.

BHABHA, Homi. (2013). *O local da Cultura*. Belo Horizonte, Brasil: UFMG.

BÓGUS, Lúcia Maria Machado, e BAENINGER, Rosana Aparecida. (Ed.). (2018). *A nova face da emigração internacional no Brasil*. São Paulo, Brasil: Educ.

BOURDIEU, Pierre, e Sayad, ABDELMALEK. (2006). A dominação colonial e o saber cultural. *Revista de Sociologia Política*, (26), pp. 41-60.

CIAMPA, Antonio da Costa, ALMEIDA, Juracy Armando Mariano de, e Miranda, Suélen Cristina de. (2018). A metamorfose do estudo da identidade a partir das contribuições de Silvia Lane. Em Sawaia, Bader Burihan, e Purin, Gláucia Tais. (Ed.), *Silvia Lane: uma obra em movimento* (pp. 203-211). São Paulo, Brasil: Educ.

CIAMPA, Antonio da Costa. (1977). *A Identidade social e suas relações com a ideologia*. (dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo.

CIAMPA, Antonio da Costa. (2001[1987]). *A estória do Severino e a história da Severina* (7ª ed.). São Paulo, Brasil: Brasiliense.

CIAMPA, Antonio da Costa. (2002). Políticas de identidade e identidades políticas. Em Passos, Maria Consuelo, e Dunker, Christian Ingo Lenz (Ed.), *Uma psicologia que se interroga: ensaios* (pp. 133-144). São Paulo, Brasil: Edicon.

CIAMPA, Antonio da Costa. *Identidade humana e as metamorfoses das metamorfoses*. Comunicação apresentada no Simpósio “Metamorfoses da Identidade no mundo contemporâneo” do Encontro Nacional da ABRAPSO de 1997. (mimeo) p.1.

COSTA, Jamile dos Santos Pereira, e ZANINI, Maria Catarina Chitolina. (2019). O reconhecimento da cidadania italiana como fato, valor e processo: o passaporte como símbolo de italianidade. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 27 (55), pp. 165-180.

FAIST, Thomas. (2000). *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford: University Press.

HABERMAS, Jurgen. (1987). *Dialética e hermenêutica: para a crítica da Hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, Brasil: L&PM.

JOUTARD, Phillippe. (1996). História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. Em Ferreira, Maneta de Moraes, e Amado, Janaina. (Ed.), *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Brasil: FGV.

LESSER, Jeffrey. (2014). *A invenção da brasilidade. Identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração* (P. Q. C. Zimbres, Trad.). São Paulo, Brasil: Unesp.

LIMA, Aluísio Ferreira de, CIAMPA, Antonio da Costa, e ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. (2009). Psicologia Social como Psicologia Política? A proposta de Psicologia Social Crítica de Sílvia Lane. *Revista Psicologia Política* [online], 9 (18), pp. 223-236. Obtido em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v9n18/v9n18a04.pdf>.

LIMA, Aluísio Ferreira de, e CIAMPA, Antonio da Costa. (2012). Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. Em Lima, Aluísio Ferreira de (Ed.), *Psicologia Social Crítica. Parallaxes do Contemporâneo* (pp. 11-29). Porto Alegre, Brasil: Sulina.

LIMA, Aluísio Ferreira de. (2010). *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica*. São Paulo, Brasil: Educ-Fapesp.

LIMA, Aluísio Ferreira de. (2012). A identidade como “problema” de pesquisa. *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 2, pp. 215-229. Obtido em <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/987>.

LIMA, Aluísio Ferreira de. (2014). História oral e narrativas de história de vida: a vida dos outros como material de pesquisa. Em Lima, Aluísio Ferreira de, e Lara Júnior, Nadir (Ed.), *Metodologia de pesquisa em psicologia social crítica* (pp. 13-34). Porto Alegre, Brasil: Sulina.

LIMA, Aluísio Ferreira; CIAMPA, Antonio da Costa. (2017). “Sem pedras o arco não existe”: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, 29, e171330. DOI: 10.1590/1807-0310/2017v29i171330.

MARCUS, George Emanuel. (1995). Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

MICHEL, Boris. (2012). Export von Arbeitskräften als Entwicklungsstrategie? Deterritorialiserte Staatlichkeit, Transnationalisierung und staatliche Migrationsdiskurse in den Philippinen. Em Geiger, Martin e Steinbrink, Malte (Hg.): *Migration und Entwicklung*. (IMIS-Beiträge 42). Osnabrück, pp. 95-112.

MIRANDA, Suélen Cristina de. (2017). *A imigração haitiana para o Brasil: um olhar a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação* (dissertação de mestrado). Obtido em <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20675>.

PISCITELLI, Adriana. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11 (2), pp. 263-274.

DOI:10.5216/sec. v11i2.5247.

PORTUGUEIS, Diane. (2018). Vidas em trânsito: ascensão financeira e o enredo identitário que aprisiona na condição liminar. Sorveteiros ítalo-brasileiros entre Itália, Alemanha e Brasil como (não) lugares. (tese de doutorado). Obtido em <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/21365/2/.pdf>

PORTUGUEIS, Diane. (2020). O amargo sabor do sorvete: interrupção de projetos de vida de sorveteiros ítalo-brasileiros na Alemanha em tempos de COVID-19. Em Grossi, Miriam Pillar, e Toniol, Rodrigo (Orgs.). *Cientistas Sociais e o coronavírus* (pp. 238-241). São Paulo/Florianópolis, Brasil: ANPOCS/Tribo da Ilha.

PORTUGUEIS, Diane. (2021). Projetos e imobilidade(s): sorveteiros ítalo-brasileiros diante da Covid-19. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 29 (61), pp. 257-263.

República Italiana. (2020). Ministério das Relações Exteriores. Obtido em <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/ficha-pais/5270-republica-italiana>.

SANTOS, Miriam de Oliveira. (2010). A noção de identidade e seu uso nos estudos migratórios. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 23 (34), pp. 27-43.

SARDINHA, João. (2015). Idyllic Seekers and Liminal Beings: Lifestyle Migration in Central Portugal. Em Torkington, Kate, David, Ines, e Sardinha, João (Ed.), *Lifestyle Migration Practices* (pp. 33-51). Cambridge Scholars Publishing.

SASSEN, Saskia. (2016). *Expulsões: Brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro, Brasil: Paz & Terra.

SAVOLDI, Adiles. (1998). *O caminho inverso: a trajetória dos descendentes de imigrantes italianos em busca da dupla cidadania*. (dissertação de mestrado). Obtido em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/77438>.

SAYAD, Abdelmalek. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona, Espanha: Antrophos.

SERAFIM, Carla Nichele. (2007). *Construção da italianidade entre descendentes de imigrantes no município de Urussanga, Santa Catarina*. (dissertação de mestrado). Obtido em <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/89949>.

SOUZA FILHO, José Alves de. (2017). *A metamorfose humana no mundo da vida: reconstruções epistemológicas da perspectiva de identidade na Psicologia Social Crítica* (dissertação de mestrado). Obtido em <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/28757>.

SOUZA, Renato Ferreira. (2011). *Psicologia e políticas públicas de assistência social: práxis emancipatória ou administração social?* (tese de doutorado). Obtido em <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/16923>.

TURNER, Victor Whitter (2013). *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura* (N. C. Castro e R. A. Rosenbusch, Trad.). Petrópolis, Brasil: Vozes.

VILLAMAR, María del Carmen Villarreal, e RIBEIRO, Gisele Maria Almeida. (2020). Abdelmalek Sayad e o pioneirismo do pensamento pós-colonial nos estudos migratórios. Em Gustavo Dias et. al., (Ed.). *A contemporaneidade do pensamento de Abdelmalek Sayad* (pp. 37-62). São Paulo, Brasil: Educ.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina, ASSIS, Gláucia de Oliveira, e BENEDUZI, Luis Fernando. (2013). Ítalo-Brasileiros na Itália no século XXI: “retorno” à terra dos antepassados, impasses e expectativas. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 21 (41), pp. 139-16.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. (2018). Os ítalo-brasileiros, a dupla cidadania e a reivindicação das origens. Em Mejia, Margarita Rosa Gaviria (Ed.), *Migrações e direitos humanos: problemática socioambiental* (pp. 53-66). Lajeado, Brasil: Univates.

BOLAÑOS ERAZO, Diana Patricia y CHITOLINA ZANINI, Maria Catarina. (2021). “O cotidiano de três famílias brasileiras em Cali- Colômbia: entre cheiros, texturas e temperos se negociam pertencimentos”. PERIPLOS, Revista de Investigación sobre Migraciones. Volumen 5 - Número 2, pp. 62-86.

Artículo recibido el 14 de abril de 2021 y aceptado el 20 de julio 2021.

O cotidiano de três famílias brasileiras em Cali-Colômbia: entre cheiros, texturas e temperos se negociam pertencimentos

La cotidianidad de tres familias brasileñas en Cali-Colombia: entre olores, texturas y condimentos se negocian pertenencias

Diana Patricia Bolaños Erazo¹
Maria Catarina Zanini²

RESUMO

O presente artigo objetiva refletir sobre as estratégias e negociações que famílias de migrantes brasileiros na Colômbia estabelecem para produzir, distribuir e consumir comidas tidas como “tipicamente brasileiras” em suas vidas cotidianas. Assim, as autoras analisam a circulação de alimentos, formas de preparo, utensílios para cozinhar e pôr a mesa, negociações de receitas e “heresias” alimentares destes migrantes, bem como as diversas comensalidades contidas nessas negociações. Baseada em pesquisa etnográfica realizada entre 2014 e 2018 na cidade de Cali, sudoeste da Colômbia, no interior das casas de três famílias, procurou-se compreender as estratégias de produção, consumo e distribuição de alimentos considerados brasileiros. O estudo observou o quanto domesticamente refeições, rotinas e estilos de vida pré-migratórios se apresentavam para além da reivindicação de uma identidade nacional, contribuindo na evocação de memórias, vinculação afetiva com o Brasil e uma distinção entre brasileiros e colombianos na hora de apresentar e consumir os “pratos-totem”.

Palavras-chave: Migração. Comida. Memória. Transnacionalismo. Família.

1 Doutoranda Programa Pós-graduação em de Ciências Sociais- Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Email: dianabolanoserazo@gmail.com

2 Docente no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Professora Titular no Departamento de Ciência Sociais/UFSM. Pesquisadora Pq CNPq 2. Email: zanini.ufsm@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca reflexionar sobre las estrategias y negociaciones que familias de migrantes brasileños en Colombia establecen, para producir y consumir comidas entendidas como “típicamente brasileñas” en la vida cotidiana. Así, las autoras analizan la circulación de alimentos, formas de preparación, utensilios para cocinar y servir la mesa, negociaciones de recetas y “herejías” alimentarias de estos migrantes, así como las diversas formas de comensalidad contenidas en estas negociaciones. Basada en una investigación etnográfica realizada entre 2014 y 2018 en la ciudad de Cali, suroccidente colombiano, en el interior de las casas de tres familias, buscamos comprender las estrategias de producción, consumo y distribución de alimentos considerados brasileños. El estudio observó que reproducir domésticamente las comidas, ritmo, rutina y estilo de vida pre migratorio va más allá de la reivindicación de una identidad nacional, contribuyendo a la evocación de memorias, vínculo afectivo con el país de origen y una distinción entre brasileños y colombianos, a la hora de presentar y consumir los “platos-tótem”.

Palabras clave: Migración. Comida. Memoria. Transnacionalismo. Família.

INTRODUÇÃO

Nas mesas colombianas, durante o café da manhã, encontra-se, geralmente, ovos mexidos, *pandebono*³, *buñuelo*⁴, *arepa*⁵, café preto recém passado ou um chocolate quente recém batido, e, dependendo da região, um *calentao*⁶ de feijão ou um caldo de peixe. Nas mesas de algumas famílias de brasileiros em Cali, na Colômbia, encontrava-se pão francês (baguete), queijo e presunto fatiados, manteiga, queijo crema (adaptação possível do requeijão) frutas e, a linguagem universal, o café recém-passado. E é exatamente dessa dimensão do micro, do cotidiano, da mesa e da comida que nos propomos a refletir nesse artigo.

Pensar o cotidiano migrante na era da mundialização é pensar em comida levada, trazida, modificada, negociada ou ausente. Como ressaltam Amon e Menasche (2008, p.19), “é na comida rotineira, bem como em outras dimensões de manifestação da cultura material no cotidiano, que melhor podemos perceber

3 Característico da Região do Valle del Cauca, na Colômbia, possui uma forma arredondada feita com fécula de milho, amido de mandioca fermentada, queijo, entre outros ingredientes assados no forno.

4 Massa de farinha frita que leva ovo e queijo.

5 Uma das comidas mais representativas da culinária colombiana. Estima-se que existam 43 tipos de arepas diferentes. Feitas à base milho moído, amassado e assado no carvão.

6 Pela tradução literal: requentado. Trata-se de comida requentada, do dia anterior. Normalmente feita com feijão e arroz misturados.

a afirmação e as mudanças de identidades pela convivência entre comunidades de diferentes origens e culturas”. Mas, argumentamos também, que há muitos elementos que continuam os mesmos, tais como os afetos, memórias, valores e hierarquias que buscam reproduzir pertencimentos e identificações por meio das comensalidades.

Durante o processo migratório, os indivíduos passam a experimentar a cotidianidade de maneiras diferentes. A temporalidade alimentar (Poulain e Proença, 2003) muda, uma vez que os estilos alimentares autorizados e não autorizados são outros no país de destino. Os ritmos de trabalho também se vêm afetados, algumas refeições que no país de origem eram feitas em casa, passaram a serem feitas no trabalho e na escola. Os status, os papéis e os objetivos dos comensais são outros e, portanto, exigem que as comidas e as formas de comer sejam alteradas também.

Segundo Imilan (2015), quando as pessoas migram, entrelaçam a relação existente entre vida cotidiana e a espacialidade que eles mesmos produzem. Segundo o autor, nestas idas e vindas entre deslocalização, desterritorialização e localização e territorialização a que os migrantes estão sujeitos, as práticas se especializam uma e outra vez. Nessas dinâmicas, pode-se observar o quanto há dialogicidade, tensão e negociações nos âmbitos alimentares, sejam individuais ou grupais.

Para Brightwell (2015, p. 67), no contexto migratório, aquelas atividades que antes eram tidas como rotineiras e executadas de maneira inconsciente e não pensadas, são reconfiguradas para se acomodarem às novas realidades, especialmente as domésticas. Assim, atos como comprar, cozinhar e comer entram nos domínios de atividades que tem o intuito de “manter” os hábitos alimentares anteriores à migração e que “implica complexos processos de interrupções, aprendizagem, lembrança, adaptações, resistência, incorporações e criações” (Brightwell, 2015, p. 68).

Mesmo passando do estágio de rotineiro a “tenso”, cozinhar para os outros, no contexto de migração, é entendido, pelos interlocutores da pesquisa, como uma forma de se conectar e salientar sua brasilidade. Assim, quando a interação se dava com colombianos, a comida se apresentava como uma diferenciação, mas também como uma forma de se inserir na sociedade de destino, porque, segundo eles, “não há quem se negue a um brigadeiro⁷”. Cozinhar no contexto migratório por nós estudado significava cozinhar para se encontrar e compartilhar gostos, técnicas e saberes também. Isto porque o ato de se alimentar está carregado de significados e emoções, vinculadas a circunstâncias e acontecimentos que pouco tem a ver somente com a necessidade de ingerir alimento (Contreras, 1992) e que a migração internacional acaba apenas reforçando.

7 Doce tradicional brasileiro, presente em festas de aniversário, feito geralmente com leite condensado, manteiga e chocolate, servido em formato redondo e com granulado por cima.

Para as mulheres migrantes brasileiras, cozinhar para suas famílias e para as outras famílias de brasileiros em Cali, quando anfitriãs, demonstrava afeto, confiança e domínio de técnicas inovadoras de preparo e substituição de alimentos. Segundo uma das interlocutoras, Camille, de 33 anos, “às vezes um churrasco de domingo era o momento ideal para a gente conversar sobre a semana pesada, ou para conhecer um outro brasileiro na cidade, porque um brasileiro vai puxando o outro e assim vamos nos conhecendo”. Pelo comer, quando e onde comer, podia-se negociar inserção nos espaços locais, bem como sentir-se, do ponto de vista emocional e afetivo, em conexão com “os de lá”.

Por meio da migração, percebeu-se o quanto os grupos são dinâmicos e capazes de dialogar ativamente com seus ambientes. A forma como nos alimentamos modifica o meio ambiente, as paisagens alimentares e o comércio em si, por este motivo, a dieta dos migrantes impacta diretamente nos produtos encontrados nas prateleiras dos mercados locais, mesmo que isto demore um tempo para acontecer. Assim, usamos o conceito de espaço social alimentar (Poulain e Proença, 2003) para compreender a “conexão bioantropológica de um grupamento humano ao seu meio” (ibid, p. 245) e que salienta o quanto as escolhas culturais trazem desdobramentos diversos. Compreendemos que as pessoas se alimentam seguindo um modelo alimentar (Poulain, 2019, p.6) que lhes ressalta o que é central na organização da sua comunidade, pois o fato de um indivíduo se alimentar com determinados alimentos, ou não, está relacionado com a construção de identidades sociais e culturais e processos de significação mais amplos.

Comer em sociedade é um processo que envolve, além da divisão sexual do trabalho, questões familiares, de hierarquia, gênero, classe, geração, entre outras. Comer no contexto migratório é um processo de negociações de significados constante, que vai desde a procura e uso de ingredientes, utensílios de cozinha e temperos, até a forma de pôr a mesa e servir. Portanto, pensar a alimentação nas ciências sociais envolve compreender tal fenômeno desde uma perspectiva interdisciplinar, que abrange a biologia, a psicologia, a economia, a história, entre outros aspectos e disciplinas. Para Lévi-Strauss (1974), assim como nos domínios linguísticos as vogais se opõem às consoantes, na cozinha o cru se oporia ao cozido e ao podre, compondo, junto à linguagem, uma atividade humana universal, uma vez que não se tem observado uma única sociedade que não cozinhe alguns de seus alimentos. Já o que cada sociedade entende por cru e cozido varia, demonstrando o quanto a cozinha é dinâmica. O antropólogo Julián Estrada (1995) denomina o homem como o único animal que cozinha, sendo que, ao cozinhar e estar inserido no interior de uma cultura, o executa a ação e a organiza de forma simbólica. Da Matta (1987) entende essa relação simbólica como uma lógica na qual pessoas, alimentos e emoções estão conectados e que dá conta da sua posição e importância social. Poulain e Proença (2003) identificam o espaço culinário como um espaço no sentido social, no qual há repartição social e sexual das atividades da cozinha e que engloba, também, relações formais estruturadas.

A “comida viajeira” (Bolaños Erazo 1, 2019) entendida como aquela que se desloca pelos Estados-nação nas malas e lembranças dos migrantes, transforma a paisagem alimentar dos locais nos quais ela é inserida. Os migrantes, em diálogo com o país de destino, são entendidos como agentes de mudanças da dieta local também. Assim, cozinha e comensalidade em contexto de migração são entendidos como ferramentas formativas para entender e expandir estilos de vida variados e em constante dinâmica. O alimento conecta o migrante com o país de origem, socializa, educa, transforma, cria experiências e novas memórias afetivas, além de vinculá-lo a casa imaginada que ficou no Brasil. Como ressalta Mintz (2001), a comida migrante é uma comida “on the move”, em diálogo e transformação. Importante é compreender quais sentidos vai adquirindo nesses movimentos e negociações e como é interpelada socialmente.

Esta “comida viajeira” se apoia no conceito de globalização dos repertórios alimentares, proposto por Contreras (2005, p. 112), no qual a produção e distribuição dos alimentos se processa em escala planetária, porém, diferencia-se do conceito de cozinha industrial (Contreras, 2005, p. 115), uma vez que pretende manter o significado da comida familiar, com uma história por trás, que não responde a grandes tecnologias ou marketing. A comida familiar e de migração poderia ser entendida também como contestatória em relação à modernidade alimentaria e às lógicas do mercado capitalista. Observamos, igualmente, que comer incentivava sociabilidades que iam além da reivindicação de uma única identidade nacional brasileira. A comensalidade foi identificada como uma ponte, um cordão umbilical que vinculava o migrante com o país de origem quando tentava reproduzir domesticamente o estilo de vida pré-migratório, uma experiência que, quando partilhada socialmente, evocava e reconstruía lembranças afetivas com um país, agora imaginado, intangível.

Assim, a comida de migração é por nós entendida como demarcadora de identidades (Maciel, 2004) e como um sinal diacrítico (Barth, 2000) que busca distinguir o migrante do nacional, a comida étnica da comida hegemônica do contexto no qual ele agora está inserido. Contudo, a comensalidade é também observada como uma porta de entrada, um mecanismo de inserção e distinção na sociedade de destino. Além disso, propicia novas sociabilidades e trocas de sabores, gostos e práticas alimentares.

O diálogo entre comida, manutenção do gosto (Bourdieu, 1983) e inserção de novos produtos modificou as prateleiras tanto de colombianos quanto de brasileiros na Colômbia. Assim, as feijoadas brasileiras passaram a ser feitas com acelga em vez de couve, os churrascos de domingo eram elaborados com cortes de carne diferentes daqueles feitos no Brasil e a cachaça 51⁸ e algumas opções de erva-mate⁹ passaram a compor as prateleiras de mercados colombianos.

8 A cachaça é uma bebida alcoólica destilada, produto da cana de açúcar. A marca 51 é uma marca brasileira que comercializa o produto em nível nacional e internacional.

9 A erva-mate, conhecida como mate ou chimarrão, no sul do Brasil, é uma folha,

Portanto, os alimentos não se deslocam sozinhos dentro de um espaço social alimentar, eles se locomovem de acordo com as lógicas profissionais ou familiares, em função das representações e necessidades ou desejos dos comensais e dos papéis sociais que exercem (Poulain e Proença, 2003). Isso dialoga, igualmente, com os mercados étnicos e suas possibilidades de serem economicamente positivos.

Nas ruas de Cali, as palavras açai¹⁰, coxinha¹¹, brigadeiro¹², farofa¹³ e caipirinha¹⁴ começaram a fazer sentido para alguns colombianos. É neste diálogo que o conceito de “tradicional” é ressignificado (ou não), por meio da inserção da comida nas estruturas de significado no mundo das coletividades (Santos e Zanini, 2008, p. 262). A comida dos migrantes e as adaptações que vai incorporando ao longo do tempo é uma amostra do quanto ela é flexível quando em diálogo com relações e interações sociais dos indivíduos, deixando para trás a visão anterior de fixidez e continuidade.

Esse diálogo entre comida *viajeira*, comida local, os usos e apropriações de ingredientes e utensílios de cozinha que os migrantes percebem como importantes, as formas de pôr a mesa, os convidados possíveis aos jantares, assim como o horário e ordem das refeições apresentava a relação estabelecida entre comida, migração e memória em trânsito entre Colômbia e Brasil. Para Amon e Menasche (2008, p. 15), a comida fala, comunica e conta histórias. Dessa forma, salientamos aqui o quanto falar sobre comida é falar sobre afeto, memórias, narrativas, trajetórias de vida, hierarquias, mas também é falar sobre produção do alimento, sistemas de troca de objetos, alimentos, sementes, temperos, busca pelo ingrediente ideal, apresentação dos mesmos por meio da fartura, minimalismo, gourmetização dos pratos, consumo, descarte, entre outros.

Esse cruzamento entre família, migração e alimentação vem sendo explorado por diversos autores latino-americanos. Na migração são modificados não apenas ingredientes, técnicas e pratos, mas posições de gênero também. Observamos que, nos primeiros textos sobre alimentação, as mulheres eram invisibilizadas “pelo coletivismo interno da família” (Woortmann, 2015, p. 267). Estas mulheres-

consumida em forma de chá quente (mate ou chimarrão) ou gelado (tererê).

10 Fruta roxa muito importante na dieta amazônica, porém, seu consumo abrange o Brasil como um todo. Nos estados do sul e sudeste, ela é comercializada e consumida em forma de bebida ou sorvete, acompanhada de frutas doces e diversos condimentos.

11 É um petisco brasileiro, também encontrado na culinária portuguesa. Feito com recheio de frango, e uma massa empanada e frita. Seu nome é dado graças ao formato, semelhante ao de uma ‘coxa’ de frango.

12 Doce brasileiro feito com leite condensado, chocolate e manteiga.

13 A farofa é um acompanhamento típico da gastronomia brasileira, feito a base de farinha de mandioca torrada.

14 A caipirinha é um drinque conhecido internacionalmente, feito com cachaça, limão, açúcar e gelo.

mães, eram vistas, nas palavras da autora, como consumidoras mais do que como produtoras e suas casas, vistas como espaços clássicos de subordinação e práticas femininas naturalizadas (idem).

Ao irmos para os estudos migratórios o panorama não foi diferente. Em seus inícios, a migração era entendida como masculina. Quem migrava era o homem, relegando à mulher o papel de aquela que “acompanha o marido”, “os pais” ou “os irmãos”, ou então, aquela que espera as remessas do outro lado. Assim, mesmo quando os números mostravam que as mulheres estavam migrando em grande quantidade, sozinhas ou sendo as primeiras a migrar, suas histórias, trajetórias e particularidades não eram mostradas pelos estudos acadêmicos. As mulheres eram eventualmente mencionadas, mas a maioria das vezes invisibilizadas. Segundo Assis (2007, p. 749), “a perspectiva teórica – presente nos estudos de imigração até o início dos anos 1970 – era ‘cega’ em relação às diferenças de raça gênero e etnia (...) as mulheres não se encontravam nas análises empíricas e nos escritos produzidos”.

Trajetórias femininas invisibilizadas e sem perspectiva interseccional, as mulheres eram vistas como aquelas que apenas cuidavam do lar e a alimentação entendida como rotineira demais para ser problematizada, e quando no contexto migratório, vista como uma forma de reivindicar uma certa nacionalidade, ou então, como uma sequência de ingredientes a serem encontrados ou uma descrição de receitas de grupos tradicionais que precisam ser guardadas. Tudo isso é muito importante, sem dúvidas, mas, para entender a alimentação familiar durante a migração, é relevante entender a mulher como gestora da casa, organizadora e maximizadora da força de trabalho familiar (Woortmann, 2015) e as cozinhas como um espaço de poder de decisão feminino no qual circulam afetos e em que circuitos de reciprocidade e confiança são ativados. A alimentação deve ser entendida como descontínua, negociada e transformada quando no contexto migratório.

Portanto, este artigo tem como objetivo evidenciar as estratégias que três famílias de migrantes brasileiros em Cali, Colômbia, criaram, com o intuito de reproduzir domesticamente um estilo de vida que possuíam no Brasil. As análises fazem parte de um estudo antropológico mais amplo, realizado entre 2014 e 2018 na cidade de Cali, no sudoeste da Colômbia. Esse estudo buscava, num primeiro momento, compreender as relações de sociabilidade dessas famílias e as negociações que faziam no cotidiano para se inserir nas lógicas e dinâmicas da nova cidade (Bolaños Erazo, 2019). A comensalidade foi observada como uma das estratégias mais importantes que os migrantes implementaram para se “sentir em casa”, para suportar o peso da migração, para comemorar sua brasilidade, para se posicionar na sociedade colombiana e para nutrir não apenas, seus estômagos, mas suas afetividades também.

BATENDO UM PAPO NA COZINHA

Observou-se heterogeneidade entre os brasileiros residentes na cidade de Cali, na Colômbia. Foram acompanhadas três famílias que constituíam uma elite econômica no país de origem e no país de destino. Essas famílias de brasileiros são caracterizadas por um alto grau de escolaridade, sendo relatadas graduações completas e, em alguns casos, pós-graduações, o que possibilitou que os homens atingissem altos cargos gerenciais dentro de multinacionais localizadas em Cali e arredores. A faixa etária destes brasileiros, no momento da observação participante, variava entre 35-42 anos para os adultos e entre 10-12 anos para as crianças. Uma elite branca, jovem e escolarizada que buscava o acúmulo de capital em menor tempo, ascensão social, assim como uma experiência cosmopolita de estudar, trabalhar e morar em outro país e certo prestígio no país de destino.

Aqui, falaremos sobre a migração familiar de Diego, Sandra e seu filho Leandro, da família de Sérgio, Camille e seu filho Lorenço, e, por último, da família de Miguel, Maria, e sua filha Laura. Todos, migrantes por conta de um vínculo empregatício ofertado ao pai/cônjuge, de diferentes regiões do Brasil, sendo a região sudeste a mais comum. Eles, residiam em grandes cidades brasileiras antes da migração internacional, e já moravam longe da sua família extensa, porque suas rotinas de trabalho os fizeram deslocar, logo na graduação, para os centros urbanos, e por lá ficaram, na busca de maiores oportunidades.

A cozinha é o espaço da casa que as mulheres brasileiras em Cali escolhiam para conversar com outras mulheres, também brasileiras em Cali, ou com colombianas convidadas a experimentar “cardápios brasileiros”. Isto porque, enquanto cozinhavam ou supervisionavam o preparo dos alimentos, no caso de Sandra¹⁵, que tinha uma funcionária, elas conversavam e se descontraíam, enquanto os homens, na sala, tomavam algum vinho ou assistiam algum vídeo de música brasileira. Era, sem dúvida, o momento delas. Enquanto se cozinhavam os alimentos, fotos eram tiradas e desabafos eram feitos. Era o momento em que, segundo uma das interlocutoras, percebiam que estavam todas “no mesmo barco”, no barco da migração. As cozinhas planejadas, amplas, arejadas e “minimalistas”, eram o local de preparo dos alimentos e, também, um confessionário. Nas cozinhas eram depositados não apenas ingredientes para uma receita, também afetos, sentimentos e incertezas sobre a migração.

Segundo Woortmann (2015, p. 276), as cozinhas são um espaço feminino por definição, mas, também, um espaço de aconchego familiar e, no caso das famílias de brasileiros na Colômbia, um espaço de aconchego entre amigas. É no interior da cozinha em que os alimentos são transformados em comida e onde,

15 Nome fictício utilizado para preservar a privacidade dos interlocutores da pesquisa. Todos os nomes utilizados na pesquisa foram pseudônimos.

por sinal, as mulheres tem “poder” e voz para introduzir ou não, alimentos, temperos prontos, congelados, entre outros (Santos e Zanini, 2008, p. 256).

Para além do sentido geográfico da cozinha como espaço culinário e de distribuição no interior dos lugares (Poulain e Proença, 2003), a cozinha é um espaço de repartição sexual e social de atividades que englobam relações formais estruturadas capazes de demarcar fronteiras de diferenciação de identidades (idem).

Falar sobre cozinha, compra, preparo e distribuição de alimentos é falar sobre mulheres, esposas, mães e, nesse caso, migrantes. Trata-se de uma economia da vida cotidiana. As três mulheres interlocutoras da pesquisa são brasileiras brancas, escolarizadas e que desenvolviam trabalhos profissionais remunerados, como advogadas, bancárias ou dentistas no Brasil e que, partindo da decisão familiar de migrar, passaram a ocupar com preponderância, seus papéis de mães e coesoras do núcleo familiar.

Elas incentivaram a decisão familiar de migrar porque queriam arriscar e “sair da zona de conforto”. Com arriscar, elas entendiam, a possibilidade de acumular mais dinheiro em menos tempo e desfrutar da experiência de residir em outro país e aprender e falar outra língua. A decisão de incentivar a migração e o migrar foi entendida por nós como uma escolha familiar e racional, baseada em uma noção de projeto (Velho, 1987) que tinha como eixo central um ideal de amor familiar e conjugal, de manter a família completa e unida. Elas “abriram mão” das suas carreiras profissionais em avanço no Brasil, por uma decisão pessoal e com o intuito de passarem a ser as representantes do país de origem para seus filhos e esposos. Assim, tentar manter o estilo de vida e o gosto pré-migratório passou a ser visto como o objetivo principal delas. Mesmo que elas argumentem que “não são vaidosas” e que são mais “práticas, tendo dinheiro para pagar as contas no final do mês está tudo bem” percebemos que esse deslocamento do mundo laboral para o doméstico, causou dor e sofrimento, principalmente em Camille, que pensou em retornar após um mês de chegada na Colômbia, por sentir saudade da antiga rotina e das pessoas.

Elas canalizaram essa dor e essa perda nas cozinhas, no preparo dos alimentos e nas interações e reuniões incentivadas por e entre elas mesmas. A ideia da migração como projeto, como escolha familiar e da cozinha do dia a dia ou cerimonial como uma forma de protagonismo feminino das migrantes, é observada e permitida sob a ótica interseccional. Isto porque, apesar de serem mulheres migrantes, elas compõem uma elite branca, que conseguiu migrar com seu núcleo familiar inteiro e que têm um aparato estatal e empresarial para protegê-las.

A interseccionalidade (Piscitelli, 2008) é uma ferramenta analítica que busca articular diferenças e desigualdades, em um contexto amplo, ao conceito de gênero. No caso das brasileiras, abordado também pela autora, quando

migrantes, elas são afetadas por diversos aspectos que não podem ser entendidos apenas pela união de duas categorias de diferenciação como gênero e nacionalidade, por exemplo (Piscitelli, 2008, p. 269). As mulheres migrantes brasileiras são sexualizadas e racializadas pelo fato de serem brasileiras, isso independente da classe social à qual pertencem ou de serem consideradas brancas no Brasil e muitas delas se deram conta disso na Colômbia, nos processos interativos cotidianos, na escola dos filhos, na vizinhança, no comércio, entre outros espaços públicos.

Assim, observamos que esse “abrir mão” das carreiras profissionais por elas relatado é, em termos de classe, um privilégio, assim como concentrar seus esforços dentro das cozinhas é entendido como um ato de amor e não de serventia. A mulher, responsável pela manutenção do gosto e saúde da família, entende que é por meio da comida que histórias, sentimentos e sabores são transmitidos. Esse saber fazer é muito bem entendido pelas colombianas, que constantemente as questionam: “você que fez”? Assim, por meio da comida se transmite não apenas histórias, mas saberes, conhecimentos sobre técnicas, preparo de alimentos, negociação de ingredientes e posições perante as situações da vida.

Portanto, “a reprodução de práticas culinárias no espaço privado é um exercício onde diversos elementos confluem, como memórias e afetos que os cheiros, cores e texturas vinculados ao preparo e consumo da comida despertam” (Imilan, 2015, p.109)¹⁶. E são as mulheres as que ativam e possibilitam tal reprodução. Na percepção de uma das interlocutoras, os homens colombianos cozinhavam mais, já que, quando convidados a jantar em outras casas, quem estava dentro da cozinha sempre eram os homens. Meu marido “não sabe fritar um ovo, no máximo fazer um sanduíche” afirmava Sandra. As mulheres colombianas, quando convidadas a estas casas de brasileiras, ficavam surpresas com o “capricho”, ao que sempre perguntavam: “você que fez”? Esse imaginário de mulher caprichosa e que dá conta da cozinha é narrado por elas como satisfatório. Como ressalta Sandra, “As mulheres têm gosto de botar aquela comida na mesa, gostosa, diferente, quente elaborada” e continua “Mesmo mudando, a cozinha é lugar da mulher, a cozinha é nosso espaço, vocês saem daí que a cozinha é minha!

Para Imilan (2015), a cozinha é um espaço individual e cozinhar é tomar o controle de um espaço próprio de reconhecimento, no qual se constroem enraizamentos e se territorializam práticas, discursos e emoções (Imilan, 2015, p. 123). Ou seja, a cozinha é mundo em movimento e dinâmicas nas quais tensões, negociações e ajustamentos se refazem cotidianamente.

16 Tradução nossa.

Aproximação às interlocutoras da pesquisa

As interações entre os sujeitos, que a comida possibilita, levou uma das autoras deste artigo a conhecer alguns brasileiros que residiam na cidade de Cali, sua cidade de origem. Casada com um brasileiro e recém-chegados à cidade provindos do Brasil, surgiu a necessidade de se inserir em uma rede de contatos, informações e cultura brasileira. Foi assim como, entre os dois, criaram uma página de *Facebook* denominada Colônia brasileira em Cali, para que outros migrantes, como seu esposo, encontrassem acolhimento.

Com alguns membros no Grupo de *Facebook*, e com a Copa do Mundo de 2014 sendo sediada pelo Brasil, surgiu a intenção de juntar os brasileiros em algum local público, com a excusa de assistir aos jogos da seleção brasileira. Uma pizzaria da cidade foi escolhida para o primeiro encontro no qual compareceu, entre muitos brasileiros e casais colombo-brasileiros, o cônsul honorário do Brasil em Cali que era colombiano, mas que conferiu um ar oficial ao encontro. Partindo desse primeiro encontro que foi, além de televisado pela mídia, descrito nas páginas de um jornal impresso de distribuição local, outras reuniões se seguiram e mais brasileiros foram se somando. Assim, os brasileiros que não conheciam a página e não compareceram no primeiro encontro, souberam da existência da denominada “Colônia brasileira” e compareceram ao segundo que se realizou, curiosamente, em outra pizzaria-bar da cidade. De pizzaria em pizzaria, histórias de vida, nuances e anedotas sobre a migração iam aos poucos surgindo. Esses encontros iniciais que não buscavam nada além do lazer entre amigos, foram se convertendo em momentos de prática do português, de desabafos e até de criação de vínculos laborais. Isso tudo possibilitado pela comida, aquela materializada e presente fisicamente nas mesas de bar e posteriormente das casas, e aquela imaginada, distante nas memórias de quem ali compartilhava. Pouco a pouco as relações de afinidade foram se construindo e o que começou no âmbito urbano e público, foi se deslocando para o âmbito doméstico, sendo recebidos nas casas destas famílias de brasileiros, aproveitando que o grupo foi se segmentando por identificações de classe e outras.

A Copa do Mundo acabou, criaram-se tensões entre colombianos e brasileiros por causa de um jogo entre ambos os times e que acabou muito mal para a Colômbia e nem tanto para o Brasil. Episódios de xenofobia pós-jogo foram relatados, o que fez com que eles buscassem refúgio no interior das suas casas, passando a se reunir apenas com brasileiros e uns poucos colombianos do mesmo círculo social, como uma estratégia para evitar possíveis constrangimentos. Foi assim que a autora 1 começou a ser convidada a dividir jantares em casas luxuosas, em zonas distantes do centro da cidade de Cali. Assim, conhecendo os brasileiros na cidade, vislumbrou-se outro lado do lugar no qual a autora 1 nasceu e morou durante anos, mas que lhe era distante não apenas em espaço, mas em realidade social também. O deslocamento das mesas das pizzarias às mesas das casas destes brasileiros, do ambiente público ao doméstico, foi o início de

uma série de inquietações a respeito das formas de vida narradas partindo da comensalidade, sendo esse o começo da pesquisa acadêmica.

Entendemos essa migração como sendo laboral e altamente qualificada, iniciada por meio da oferta de empregos em cargos gerenciais em multinacionais localizadas em Cali. Tal migração é uma mobilidade acordada governamentalmente entre ambos os países e traz consigo uma série de vantagens para os migrantes e um aparelho estatal que os acolhe e representa. Compreender que é uma migração de elites e de privilégios outorgados pelas empresas contratantes significa que esses migrantes possuem a capacidade econômica para ir e vir e atravessar as fronteiras quantas vezes for preciso. As viagens familiares são entendidas por estas empresas como fundamentais e fazem parte da negociação no processo de contratação dos empregados. Indo e vindo do Brasil para a Colômbia, as malas ficam carregadas de mercadorias e alimentos para dividir com outros brasileiros na Colômbia.

É por esse motivo e pelo planejamento do estoque de alimentos que os migrantes brasileiros sujeitos da pesquisa mantinham na sua despensa os itens que mais faziam sentido para eles: massa para pastel¹⁷, granulado para brigadeiro¹⁸, paçoca¹⁹, barra de chocolate²⁰, feijão carioca²¹, entre outros. Estando numa posição econômica e de mobilidade privilegiadas, podiam reproduzir e “manter” práticas alimentares consideradas brasileiras. Observamos, contudo, que se tratavam de gostos regionalizados, devido à origem geográfica das famílias. Contudo, no contexto colombiano, eram tratadas metonimicamente como “comida brasileira”. Uma despensa cheia de produtos provindos do Brasil, além de ser um motivo de alegria para eles, era um sinal de status, do qual não gozavam todos os brasileiros residentes em Cali, apenas aqueles que possuíam o capital econômico e a documentação necessária para ir e vir várias vezes por ano.

No trabalho de campo, que durou quatro anos, entre idas e vindas do Brasil para a Colômbia e vice-versa, observou-se a comensalidade em eventos festivos e cerimoniais e se acompanhou, por meio das narrativas em entrevistas abertas e convívio, as práticas alimentares da cotidianidade. Já que a vida social dos interlocutores de pesquisa era muito atarefada, os momentos festivos entre brasileiros eram frequentes e uma forma privilegiada de sociabilidade.

17 O pastel frito ou assado, feito com massa de farinha de trigo, é um petisco brasileiro, recheado de carne ou de qualquer verdura ou doce.

18 O brigadeiro, explicado em nota acima, é granulado por cima com sprinkles de confeitaria.

19 Doce típico brasileiro feito à base de amendoim, consumido principalmente nas festas de junho e julho.

20 As barras de chocolate mais consumidas pelos brasileiros na Colômbia eram as da marca Nestle.

21 Variedade do feijão comum, é marrom e de aparência pequena.

Feijoadas²², churrascos²³, cafés da tarde²⁴, aniversários, chás de bebê, eventos escolares, festas juninas²⁵, entre outros, todos mediados pela comensalidade, foram observados.

Assim, as cozinhas, as salas de jantar e as salas de estar das luxuosas casas dos brasileiros em Cali viraram espaços de conversas nas quais circulavam afetos, reconhecimentos, saberes e reciprocidades. Espaços abertos de escuta, quando o que mais importava não era só a evocação da brasilidade por meio do cardápio, mas a possibilidade da interação entre os sujeitos marcados por uma origem comum brasileira. Reiterando o quanto a comida e o comer são elementos da cultura em que coincidem o hábito, o gosto e um sentimento profundo (Mintz, 1996, p. 29).

“O QUE MAIS PESA NA MALA É O TAMANHO DA LISTA”: ESTRATÉGIAS DE CIRCULAÇÃO DE MERCADORIAS E ALIMENTOS

Em uma conversa simples com Sandra, ela narrava o quanto foi difícil não ter trazido maiores pertences brasileiros para a Colômbia. Ela, lembra da santinha padroeira do Brasil grande, que tinha na sala de sua casa brasileira. Para poder negociar essa falta, trouxe uma menor, mas sente falta é da maior, daquela específica que ficou na sua casa no Brasil. A cada ida e vinda, as famílias de brasileiros criavam estratégias, priorizavam ausências de alimentos e mercadorias, faziam listas e compras e montavam suas malas.

Para que as despensas destes brasileiros se mantivessem abastecidas com produtos vindos do Brasil, a circulação de alimentos e objetos culinários se fazia necessária. Uma das interlocutoras da pesquisa, em entrevista, relatou que o que mais pesava na mala, nas idas e vindas, era o tamanho da lista de produtos a serem trazidos. Ela se preparava com antecedência e traçava estratégias para poder ingressar na Colômbia com alimentos proibidos ou difíceis de transportar, mas que, segundo ela, faziam toda a diferença na manutenção da dieta brasileira para sua família. Tal era o caso do feijão preto, de origem vegetal e proibido de ingressar no país ou a massa de pastel, que exigia refrigeração no transporte para não ressecar. É interessante compreender a geografia dos alimentos, os trajetos

22 Evento que tem como finalidade o consumo da feijoada, prato apresentado como típico brasileiro, composto por feijão, carne de porco, temperos e acompanhamentos como arroz, couve, laranja, entre outros.

23 Evento que tem como comida central a carne assada e acompanhamentos.

24 Momento durante a tarde, destinado ao consumo de pães, bolos, cafés e sucos.

25 Festa tradicional brasileira em homenagem a São João, realizada durante o inverno, no mês de junho.

que percorrem até chegar na mesa destes migrantes. Para o feijão, indispensável para o crescimento do filho, como salientado por Sandra, foi necessário perder alguns pacotes do mesmo nas Aduanas Nacionais. Isso até compreender que mediante a apresentação de atestado médico poderia se ingressar com feijão na Colômbia, pelo menos uma quantia mínima do mesmo, já que, segundo ela, seu filho não poderia consumir o feijão encontrado nos mercados colombianos por questões relativas à saúde. Já a massa de pastel exigia apenas uma caixa de isopor, fazendo as vezes de refrigerador.

Estudo de trechos de avião e rotas de ingresso na Colômbia também foram relatados pelos interlocutores da pesquisa. Segundo eles, entrar direto por Cali era *perigoso*. O preferível era vir por Bogotá, onde se fazia a declaração de aduanas sem malas, assim, sem revista, as probabilidades de eles terem que abrir as bagagens eram menores. Já em Cali, segundo as interlocutoras, “incomodavam demais”, portanto, na hora de comprar as passagens, a escala em Bogotá era obrigatória, caso precisassem entrar com alimentos considerados como “proibidos”. Outra estratégia para conseguir que tanto mercadorias como alimentos transitassem e chegassem no destino final, era deixar para comprar por último aquilo que podia estragar facilmente. A lista era indispensável nestes casos, para que houvesse planejamento e nenhum item considerado “indispensável” fosse esquecido. Assim estas mulheres mães, inventavam estratégias para dar continuidade ao estilo de vida pre-migratório no interior de seus novos lares.

Uma vez em Cali, os laços de solidariedade entre migrantes eram reforçados por meio da troca de alimentos, temperos e mercadorias trazidos do Brasil, salientando assim o peso político da comida, seu poder gerador de capitais sociais. Normalmente esses alimentos, como farofa, granulado para brigadeiro, fubá, barras de chocolate e cachaça, eram oferecidos de uma família a outra sem custo, como presentes (dádivas). A informação dos novos produtos, recém-chegados na Colômbia, circulava por meio das redes sociais virtuais que as mulheres migrantes tinham para se comunicar entre elas e, entre outras coisas, combinar os cafés da tarde, jantares ou almoços de domingo, com a presença das comidas elaboradas com os produtos recém-chegados.

Mesmo que as malas continuassem cheias de comida, segundo algumas interlocutoras, com o decorrer do tempo, as malas iam ficando menores. Seja por uma questão de “adaptação” ou por irem encontrando os produtos equivalentes na Colômbia. Além disso, alegavam o cansaço de atravessar aeroportos com isopores, atestados, malas extras e embalagens adicionais. Essa circulação de mercadorias e alimentos entre Brasil e Colômbia se deve ao fato dos brasileiros terem acordos com as empresas empregadoras que lhes permitiam viajar ao Brasil pelo menos três vezes por ano. Sua condição migratória oficializada e regularizada possibilitava que estas viagens fossem feitas, assim como sua condição econômica. Essas vantagens ajudavam com que a comunicação com o Brasil fosse regular e constante, garantindo que o contato, principalmente

entre os filhos e a família extensa, não se perdesse ou fosse enfraquecido, o que nos alertou também para a importância da família como valor caro a esses interlocutores. E a importância da comida nesses vínculos.

Assim, tanto a circulação de mercadorias e alimentos era considerada como uma circulação de afetos e pertencimentos, uma forma de manter os vínculos transnacionais e fortalecer as redes por meio deste empreendimento. Segundo o observado, a comida possibilitava demarcar identidades e classes sociais, assim como despertar memórias e gerar esquecimentos. Por meio de cheiros, cores, aromas e sabores, pratos e suas receitas foi possível conhecer as viagens no tempo e no espaço e sermos remetidas às épocas de infância ou aos almoços de domingo na casa da vó, conforme narrado por uma das interlocutoras da pesquisa.

NEGOCIANDO SABORES, RECEITAS E LEMBRANÇAS

Nas negociações cotidianas de sentido que os migrantes faziam, a presença ou ausência dos alimentos e objetos próprios da paisagem culinária na qual eles estavam anteriormente inseridos, reconfiguravam-se as memórias e narrativas que os mesmos faziam durante as refeições familiares ou com outros brasileiros. A identidade negociada inseria ou retirava ingredientes, utensílios e técnicas, dependendo dos recursos naturais encontrados nas proximidades com o intuito de que a vida cotidiana fluísse, apesar dos distanciamentos, e os pertencimentos “continuassem” os mesmos, ao menos nas expectativas de quem migrou.

Assim, “alguns elementos e ingredientes novos encontrados na terra hospedeira passam por filtros e acabam por serem introduzidas em receitas culinárias tidas como típicas que podem ser transformadas desde que por pessoas legitimadas para isso” (Santos e Zanini, 2008 p. 262). Manter as práticas alimentares e as memórias vinculadas a elas a tudo custo é considerado por Brightwell (2015, p. 70) como um investimento emocional que acaba também por dar sentido à migração. Para os brasileiros em Cali, participantes da pesquisa, o vínculo entre a Colômbia e o Brasil era feito pelas mulheres, esposas e mães. As mulheres não eram apenas as encarregadas de comandar os cardápios no dia a dia, com suas devidas negociações de sabores. Elas também sentiam a necessidade de acomodar a casa de forma que seus filhos se sentissem no Brasil, mesmo estando na Colômbia. Das portas para dentro o português era o idioma oficial, os móveis, feitos sob medida, representavam o design que tinham quando moravam no Brasil, as casas, em condomínio fechado com acesso a quadra esportiva, piscina e muita zona verde, eram consideradas por elas como sendo muito semelhantes as suas, no Brasil. Tais práticas, associadas ao “cuidado”

também foram observadas por Brightwell (idem), em pesquisa com brasileiros em Londres. Concordamos com a autora quando salienta que a posição de gênero das mulheres como reprodutoras da vida familiar e a comida produzida por elas seria considerada uma “prática materna” que dá sentido de casa para a família inteira (Brightwell, 2015, p. 73).

Por memórias, compreende-se, conforme Halbwachs (1990), as narrativas acerca do passado elaboradas no presente. No contexto da pesquisa, pode-se falar em receitas culinárias, sabores e comensalidades diversas relacionadas ao contexto de origem brasileiro, mas que já sofriam as transitoriedades provocadas pelo processo de mobilidade entre países. Eram já, de fato, transnacionais. Visto que comer é um ato social também, pode-se pensar em quais conjuntos de relações sociais prevalecem na sociedade, por meio do quê, como, quando e com quem os alimentos são partilhados ou evitados. Assim, as gramáticas culinárias, as categorizações dos alimentos, as prescrições, proibições tradicionais, religiosas, os rituais à mesa, a inclusão, ou exclusão de tal alimento, estruturam a alimentação cotidiana, ordinária e extraordinária (Contreras, 1992, p. 102)

Segundo as interlocutoras da pesquisa, o motivo principal de manter os cardápios brasileiros dentro das casas, eram os filhos e a tentativa de transmitir o “gosto” brasileiro. Para essas mulheres, a comida colombiana era bem recebida pelos seus filhos, porém, em menor quantidade do que a brasileira que, segundo elas, comeriam de “prato cheio”. Entendemos, dessa forma, a cozinha como um espaço doméstico pertencente, ainda, majoritariamente, ao universo feminino no qual se negociam gostos, costumes, posturas para a vida transmitidas de geração para geração. Trata-se, com certeza, de um espaço de poder. O gosto, entendido segundo Bourdieu (1983), varia, dependendo do estilo de vida do indivíduo e está condicionado pelos seus modos de existência, sendo uma construção social aprendida mediada pelo *habitus*. Dessa forma, para cada posição social existente há um gosto permitido e “mantido”, ao menos idealmente. Com o intuito de construir e transmitir uma ideia de salubridade, valores e afetos mediante o preparo dos alimentos, os cardápios brasileiros iam negociando ausência de ingredientes, equivalências presentes em lojas de comidas étnicas na cidade, circulação de alimentos e mercadorias por meio das redes sociais de migrantes, entre outros. Observamos, igualmente, conforme salientado por Santos e Zanini (2008, p.269) que em alguns contextos migratórios, a valorização da comida de origem “acaba levando também a uma valorização do saber-fazer feminino, no qual a mulher se considera e é considerada detentora de saberes que se constituem em cultura imaterial”.

Um dos momentos mais especiais ocorrido durante o período de observação participante foi o convite para uma feijoada realizada na casa de uma das interlocutoras de pesquisa. Ela, que já estava morando em Cali havia dois anos, buscava a oportunidade ideal para se aproximar de outros brasileiros e, ao saber que uma das autoras deste texto, colombiana, não tinha experimentado feijoada durante sua passagem pelo Brasil, sentiu a necessidade de apresentar esse prato

considerado por ela como típico. Assim, em um domingo de final de ano, uma cena pouco tradicional para uma casa colombiana se consolidou: feijão preto na panela de pressão²⁶, arroz com alho, couve (que, na verdade não era couve, era acelga, mas cumpria a função de couve), laranja em fatias, salada de alface e tomate, molhos, linguiça, torresmo e, como aperitivo, caipirinha com cachaça trazida do Brasil, tudo apresentado em finos recipientes para cada um se servir estilo buffet.

Essa era a primeira vez que a autora 1 experimentava feijoada. Uma feijoada *gourmetizada*, servida em vasilhas de prata, com grãos de café inteiros e pimentas decorando a mesa. Sem dúvida era uma marca de distinção, não apenas pela forma em como foram preparados os pratos e acompanhamentos, mas também pelo modo como foi servida à mesa, comunicando distinção, abundância, preparação para receber os convidados e uma ideia de bom gosto.

Os convidados, um casal de brasileiros com seu filho, a autora 1 e seu o marido brasileiro, aguardavam no jardim dos fundos entre as portas de vidro que possibilitavam ver as demais casas do condomínio e a parte interna da residência. Com uma taça de caipirinha na mão, o anfitrião convidou a todos para a passar à sala de jantar e começar o momento de “se servir”. O convite para este evento foi realizado com antecedência via *Messenger* do *Facebook*, em conversa fechada entre os convidados, e adiado algumas vezes porque o anfitrião, presidente de uma multinacional na época, estava em viagem.

O que chamava a atenção era que, para além das relações de comensalidade e sociabilidade que o evento da feijoada possibilitava no dia em que foi realizado, houve desdobramentos posteriores. Sandra a anfitriã, sabia que a autora 1 era casada com um brasileiro e quis ensinar a reproduzir domesticamente a feijoada para satisfazer a memória afetiva do seu esposo. Para que isso acontecesse, escreveu a receita da feijoada gourmet e passou as instruções necessárias para a autora 1. Portanto, consideramos que por meio da comida se transmite não apenas afetos, mas conhecimentos geracionais, o que salienta laços de confiança estabelecidos que permitem abrir as portas de suas casas e cozinhas e de confiar uma receita caseira e *gourmetizada* de feijoada, aprendida e socializada em família para uma mulher colombiana agradecer a seu marido brasileiro.

Pesquisar sobre comida na cotidianidade envolve um certo grau de intimidade. Como observado por Assunção (2014, p.45), um dos empecilhos do trabalho de campo é justamente atingir a intimidade necessária e “saber o que se come diariamente através do compartilhamento de momentos da vivência familiar, envolve relações de confiança, que são construídas através do tempo”. Para Giddens (1991), a confiança é dada pela socialização dos indivíduos e compreende uma “crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema” (Giddens, 1991, p. 43),

26 Utensílio de cozinha usado para cozinhar carnes, feijão e outros alimentos. Por alcançar pressão mais alta que a atmosférica, os alimentos ficam cozidos de maneira mais rápida.

construída por meio da socialização humana e não entendida como vindo da natureza ou por imposição divina. Sendo assim, as pessoas aprendem a confiar, havendo uma disposição de credibilidade nos saberes técnicos ou peritos. Este vínculo de confiança é importante, uma vez que cozinhar é uma prática privada e uma linguagem que diz muito a respeito de quem cozinha e de quem come.

Na relação pesquisador-pesquisado, a confiabilidade é construída em diferentes etapas nas quais demarcadores, tais como sistemas de valores, geração e gênero do pesquisador podem estar presentes e fazer a diferença no nível de interação e intimidade. A sensibilidade das pesquisadoras, no caso da pesquisa, identificou que um dos grandes marcos na construção da confiabilidade era a oferta e aceite de comidas brasileiras durante a sociabilidade e interação no trabalho de campo. Compartilhar não apenas a feijoada em casa, mas a receita familiar, representou uma das colunas que vieram a estruturar o trabalho de campo, demonstrando o quanto “o processo de conhecimento da vida social sempre implica em um grau de subjetividade e que, portanto, tem um caráter aproximativo e não definitivo (Velho, 2019, p. 164). Assim, no dia seguinte à feijoada, foi publicado no aplicativo *Messenger* do *Facebook* a receita de Sandra. Nela, pedia-se para comprar costelinha de porco defumada, lombo de porco, cozinhar na água e depois na panela de pressão e uma sugestão que mais parecia uma permissão, a linguiça argentina, que era vendida no *Carulla*²⁷, poderia ser incorporada no preparo, sem remorsos. Feijão preto na panela de pressão, cebola, alho, gordura animal, cheiro, carne, sal, caldo, água, louro, couve bogotana (lia-se no *Facebook*), detalhando acompanhamentos e momentos de incorporação dos ingredientes na panela. Amon e Menasche (2008, p.16) entendem a troca entre leitor e escritor de receita como uma conexão forte entre dois indivíduos que partilham saberes sobre ingredientes, técnicas, resultados esperados e ainda argumentam que “todo o não-dito na receita está pressuposto nos destinatários sob a forma de saberes tácitos, construídos e mantidos na experiência cotidiana, conhecimentos sobre os quais não se colocam perguntas, saberes que fazem parte da vida vivida”.

AS “HERESIAS” ALIMENTARES

Talvez uma das maiores dificuldades que estas famílias de migrantes brasileiros em Cali enfrentam não seja tanto a ausência de certos ingredientes, mas a necessidade de inserir outros em substituição daqueles que eles entendiam como ideais ou adequados. Um dos casos mais específicos e ainda difícil de resolver são as carnes para o churrasco. Nos grupos de brasileiros em Bogotá, em Cali, em Medellín, na Colômbia, alojados no *Facebook*, a pergunta recorrente é: como se diz maminha, picanha, fraldinha, alcatra. Onde encontra-las e quando

27 Rede de supermercado colombiano, presente em várias cidades do território nacional, com mais de 90 lojas. Caracterizado por oferecer produtos importados tidos como “de qualidade”.

encontradas, onde prepara-las? Isto porque, além dos cortes das carnes serem muito diferentes, as casas não possuem churrasqueiras incorporadas. É preciso comprar uma a gás, estilo americana. Uma troca que causa desalento naqueles que estavam acostumados ao preparo da “carne grossa e na lenta”.

Para Poulain e Proença (2003), mesmo o homem sendo onívoro e podendo escolher o que comer, dentro da ampla gama de variedade de substâncias naturais ao seu serviço, apenas um pequeno número é ingerido. Isso está associado às representações simbólicas que os alimentos trazem consigo. Eles denominaram isto como o espaço do comestível, isto é, por que não comemos o que não comemos, mesmo ele sendo comestível? Contreras (1992) identifica este paradoxo com sendo resolvido pela cultura, já que é ela, e não a fisiologia, a que cria, entre os seres humanos, o sistema de comunicação que determina o que será comestível, tóxico e sadio.

O contato entre grupos diversos gera um diálogo, que, dependendo, pode estreitar os limites entre uma e outra comunidade ou, pelo contrário, tencionar e ressaltar, ainda mais, as diferenças entre ambas. No grupo de brasileiros na Colômbia, observamos a intenção de se diferenciar dos colombianos, por meio de vestimenta, disposição dos móveis dentro do lar, alimentação e linguagem. Assim, a negociação com os sabores, temperos, produtos colombianos, gerados nas cozinhas brasileiras na cidade eram usados para tentar reproduzir doces e salgadinhos como tipicamente brasileiros e para não experimentar a comida local. Os sinais diacríticos (Barth, 2000) para se diferenciar dos colombianos eram escolhidos cuidadosamente pelas mulheres migrantes, agentes importantes nesse processo.

Amon e Menasche (2008, p.17) observam que o arroz com tomate, um prato cotidiano para os judeus sefardim, transformou-se por meio das interações que os migrantes tiveram com a sociedade brasileira e o “extrato de tomate Elefante” passou a ser incorporado no preparo desse. Quem detinha o poder de substituição dos alimentos e formas de preparo eram as mulheres, mostrando como as identidades são abertas a mudanças e decorrente das interações entre indivíduos e podem criar espaços alternativos de agência. O mesmo foi por nós observado entre as mulheres migrantes em Cali, que relatavam a necessidade de encontrar formas e ingredientes semelhantes para dar continuidade aos pratos, mesmo longe de casa. Assim, na ausência de “leite condensado Moça”²⁸, usava-se *Lecherita*, com textura e cor diferente, que demorava mais da conta para dar o ponto do brigadeiro, mas que ajudava “a matar a saudade” do doce brasileiro. Em lugar de batata palha²⁹, as *papas fosforito*, mais grossa e comprida que sua semelhante brasileira, decoravam os pratos na hora do stroganoff, também muito valorizado na mesa dos brasileiros em Cali.

28 Leite de vaca com menos água e mais açúcar, com textura espessa, ideal para fazer doces. A marca Moça é um produto Nestle, comercializado com diferentes nomes, dependendo do país.

29 Batata frita cortada finamente, semelhante à batata chips.

Nem sempre as negociações de introdução de ingredientes, substituição ou ausência de outros eram tranquilas. Observamos que os cortes da carne para o churrasco eram uma das mudanças mais difíceis de introduzir. Na Colômbia, alguns dos cortes aos quais eles estavam acostumados, não existiam. A costela de gado, por exemplo, é cortada de uma forma diferente, dificultando o assado. As churrasqueiras colombianas são portáteis e com grelha, sem espetos. O carvão era usado, porém, a grelha, com as carnes, ficava muito próxima do fogo. Portanto, as carnes assadas na Colômbia eram cortadas em camadas finas e não em pedaços. Uma carne em pedaço, nas churrasqueiras colombianas, ficaria ressecada por fora e crua por dentro. Assim, o churrasco era um dos pratos “brasileiros” que mais negociações trazia consigo para ser reproduzido.

Durante o trabalho de campo, houve uma vez que a autora 1 e seu esposo percorreram os açougues de Cali à procura de uma costela de gado para o churrasco do domingo, sem sucesso. Como medida provisória, o churrasqueiro (aquele que assa o churrasco) pediu ao açougueiro que cortasse do jeito que ele queria. Esse, curioso, pediu explicações a respeito. Para o churrasco ser levado à frente e com a intenção de recriar o gosto da carne brasileira o máximo possível, o churrasqueiro construiu com taquaras um fogão de chão e uns espetos provisionais. Assim, a carne em pedaço, cortada do jeito brasileiro, poderia ser assada distante do fogo e espetada. Como observado por Assunção (2019), em pesquisa com brasileiros em Boston, mesmo os churrascos feitos sem as churrasqueiras, alteravam a experiência sensorial do momento da comensalidade, sem contar com que exigiam o conhecimento de uma forma de preparo diferenciada.

O leite achocolatado, que no Brasil era feito com as marcas Nescau ou Toddy, não encontrou opção considerada digna entre as prateleiras colombianas. Então, as mães de crianças brasileiras em Cali optaram por trazer do Brasil e estocar. Como uma das interlocutoras falou, sua filha “contava as colheradas” com o intuito de durar até a próxima viagem ao Brasil. Nesse caso, o Toddy atingiu o nível de tesouro e era extremamente valorizado. Observa-se, dessa forma, o quanto a alimentação em contexto migratório pode ser dinâmica e flexível, sendo que o importante é suprir as “demandas afetivas da alimentação” (Altoé, Menotti, Azevedo, 2019, p. 129) e pode ser compreendida, também, como um “espaço lúdico, de criação e recriação de significados” (Santos e Zanini, 2008, p. 276).

A MESA FARTA E NO CORAÇÃO UMA FALTA

Para Assunção (2019), a comensalidade não se refere apenas a consumir comidas e bebidas ou, então, a trazer lembranças por meio da ingestão de alimentos. Comer é também uma oportunidade de conhecer o (s) outro (s), uma ferramenta de conhecimento. Com a impossibilidade de ficar junto da sua extensa família

brasileira, as migrantes em Cali por nós pesquisadas optaram por se juntar e recriar, de maneira espontânea, esses momentos que iam além do consumo de comida brasileira e da circulação de afetos. Assim, observou-se uma valorização do fato de comer em família. Por tal motivo, alguns dos brasileiros abriam mão de atividades fora de casa durante os finais de semana, para poder partilhar refeições que nos outros dias não eram possibilitadas pelos desencontros de horários e ritmos diferentes. Na hora do jantar, aos sábados e domingos era quando toda a família, de fato, sentava para comer junto e dividir não apenas os alimentos, mas as histórias acumuladas durante a semana. Era o momento em que sabores, texturas e temperos que lembravam o Brasil eram privilegiados. Carne acebolada com salada de alface e tomate ou rúcula, arroz com alho, rodizio de massas, salames, entre outros. Como ressaltamos anteriormente, essa comida considerada “brasileira”, era, de fato, comida regional das diferentes origens das famílias. A noção de “comida brasileira” englobava as diferenças e pães de queijo eram consumidos com chimarrão, entre outras variadas possibilidades.

Para as entrevistadas, a comida seria “*o de menos*”, sendo que o importante era a sociabilidade que ela permitia e que tinha como consequência o retorno do uso do idioma português nas suas vidas. Apesar do esforço que faziam para trazer em suas malas tais comidas, salienta-se que essa observação ressalta a importância da sociabilidade regada a alimentos considerados “brasileiros”. Quando se reuniam era a oportunidade de ingerir e partilhar aqueles alimentos que não se comiam normalmente em casa, como coxinha e pastel, porque teriam de ser feitas em grandes quantidades e que, no dia a dia, com os afazeres da casa, seria trabalhoso. Ao se reunir, em torno de um café da tarde, por exemplo, como salienta uma das interlocutoras, “é a hora de matar a saudade de ter aquele café da tarde na casa da mãe, aquele almoço de família, aquele jantar de família onde se tem a comida brasileira na mesa” (Sandra, 42 anos, entrevistada 1).

Os cafés da tarde e os jantares entre brasileiros também eram oportunidades perfeitas para dividir constrangimentos e sentimentos e de, como elas mesmas falaram, tomar consciência de que as dificuldades que estavam passando não eram apenas suas, mas de todos os que compartilham a mesma situação. Nas palavras de uma delas “esse momento é mais do ambiente, do idioma, da comida. O fato de falar português representa uma diferença quando a gente se reúne”.

Dessa forma, os processos de identificação observados e materializados nas cozinhas e nas mesas de jantar de brasileiros em Cali se davam de maneira contrastiva (Oliveira, 2000) quando o que era servido, como era servido, com quem era dividido e as lembranças que vinham à tona tencionavam as lógicas simbólicas da sociedade de origem e da sociedade colombiana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ter como interlocutoras as famílias brasileiras na Colômbia, e especialmente as mulheres, foi uma escolha metodológica a qual o campo nos levou, uma vez que aceitaram a pesquisa e também serem pesquisadas. As narrativas de homens e mulheres eram diversificadas e as mulheres, por permanecerem mais tempo em casa, tinham disponibilidade e muitas histórias para narrar. Os homens dessas famílias passavam a maior parte de seu tempo isolados no trabalho. Algumas dessas mulheres, no período pre-migratório, tinham empregos considerados de status no Brasil e dos quais se desvincularam para poder empreender no projeto familiar de mobilidade e acúmulo de capital.

Observar a comida em um contexto urbano e doméstico é sempre complexo. Pressupõe ganhar uma confiança prévia uma vez que iremos adentrar nas casas, na cotidianidade destas famílias e também conhecer sua forma de produzir e consumir alimentos. Porém, dividir as refeições de sábado ou domingo com estas famílias, acabou sendo uma ferramenta, um caminho importante para chegar às memórias e assim, evocar lembranças, reconstruir um passado possível, sentados à mesa, em diálogo etnográfico. Sugerimos, dessa forma, que, sem importar a pergunta de pesquisa ou o objeto da mesma, façam uma refeição com seus interlocutores. Por meio da comida, onde se come, quando, com quem e o que se come, muito se pode conhecer dos indivíduos e grupos pesquisados.

Participar dos espaços nos quais a comida *brasileira* era partilhada em Cali foi entendido como uma forma de se fazer brasileiro no novo cenário pós-migratório, a vivência de uma brasilidade possível. O ato de comer é entendido por nós como um ato social (Maciel, 2004) que envolve imaginários, escolhas, hierarquizações e símbolos que organizam a biografia dos sujeitos. Comer em sociedade possibilita, além de alimentar um corpo, alimentar as relações sociais que ela mesma cria entre os indivíduos, nutrindo outros sentidos e significados nesse complexo processo que é a experiência migratória, por vezes. Sendo a alimentação a primeira aprendizagem social do homem (Poulain e Proença, 2003, p. 253) e um fenômeno social que dá conta das relações sociais estruturadas dentro de uma sociedade, a compreendemos como um símbolo que comunica (Tambiah, 1969), um signo de atividade, trabalho, descanso (Contreras, 1992) e como demarcadora de fronteiras de diferenciação identitária entre culturas e entre indivíduos da mesma cultura (Poulain e Proença, 2003).

A feijoada, eleita como o prato-totem do grupo de brasileiros em Cali, Colômbia, constituía um demarcador de fronteiras simbólicas de pertencimento, expressando não apenas uma brasilidade possível, mas, por meio dos ingredientes eleitos, negociados e transformados, uma classe social disposta a criar estratégias de circulação de alimentos, com poder aquisitivo suficiente para permear as fronteiras nacionais várias vezes por ano na busca de ingredientes exatos. Ou, ao menos, com a capacidade de inserir ou rejeitar aqueles

ingredientes dispostos nas prateleiras dos mercados colombianos.

Por último, é fundamental ressaltar o quanto a comida, quando levada à mesa, significou para estas três famílias de brasileiros. Tratava-se de um vínculo com o país de origem, uma oportunidade para contar histórias sobre o preparo dos alimentos nas suas próprias famílias, ou os saberes aprendidos com suas avós e que, esperavam, poder passar aos seus filhos. Falava-se de família, de origens, de memórias, saberes e uma brasilidade narrada e mostrada via comida e comensalidades.

Percebe-se, desta forma, o quanto as mulheres conduzem sua família a uma vivência transnacional, já que elas mesmas criam espaços, no interior das suas casas, no qual se produzem e reproduzem posições familiares, de gênero, conjugais, de vizinhança e de amizade, mas também tem seus espaços de “brasilidade”. Negociar esses espaços, nos tempos migratórias e de mobilidades é, com certeza, um dinâmico e complexo processo de resignificação no qual a comida ocupa um lugar de destaque. E as mulheres, de protagonistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTOÉ, Isabella, MENOTTI, Gabriel, AZEVEDO, Elaine de. (2019). Comida e afeto: As releituras dos pratos-totem na culinária vegana. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 129-138. ISSN 1676 8965.

AMON, Denise, MENASCHE, Renata. (2008). Comida como Narrativa da Memória Social. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.1, jan/jun. pp 13 a 21.

ASSIS, Glaucia. (2007). *Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional*. Revista Estudos Feministas 15(3), pp. 745-770.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski. (2019). Comida, agência e imitação: Uma etnografia das festividades entre imigrantes brasileiros na Grande Boston. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 20, n. 51, p. 81-116.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski. (2014). Etnografando o consumo alimentar: reflexões sobre trabalho de campo, viagem e afetos. Em: Goidanich, Maria Elizabeth e Mezabarba Solange (Org). *Etnografias possíveis: experiências etnográficas sobre consumo no ambiente urbano* (pp 45-65). Rio de Janeiro, Ponteio Editora.

BARTH, Frederik. (2000). *Os grupos étnicos e suas fronteiras: o guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BOLAÑOS, Diana Erazo. (2019). “A comida é o de menos”: As redes sociais de migrantes brasileiros na Colômbia. (Dissertação Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Rios Grande do Sul, Brasil.

BRIGHTWELL, Maria das Graças S. Luiz. (2015). Sentir-se em casa longe de casa: a comida no cotidiano de migrantes brasileiros em Londres. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 2, p. 60-78.

BOURDIEU, Pierre. (1983). Gostos de classe e estilos de vida. Em: Ortiz, Renato (org). *BOURDIEU* (pp. 82-121) Coleção grandes cientistas sociais, nº 39. Ática, São Paulo

CONTRERAS, Jesús Hernández. (2005). La modernidad alimentaria: Entre la sobreabundancia y la inseguridad. *Revista Internacional de Sociología (RIS)* Tercera Época, Nº40, Enero-abril, 2005, pp. 109-132.

CONTRERAS, Jesús Hernández. (1992). Alimentación y cultura: reflexiones desde la antropología. *Revista Chilena de Antropología* (pp. 95-111).

CUNHA, Manuela, Carneiro. (2009) *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

DA MATTA, Roberto. (1987). Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *Correio da Unesco* (pp 21-23). v 15, n. 7. (O sal da Terra – Alimentação e Culturas).

DOS SANTOS DE OLIVEIRA, Thágila Maria. (2019) Por uma socioantropologia da alimentação. Entrevista com Jean Pierre Poulain. *Revista Equatorial* V. 6 Nº 11 (pp 1-15).

ESTRADA, Ochoa Julian. (1995). *Mantel de cuadros: Crónicas acerca del comer y el beber*. Medellín, Colombia. Universidad de Antioquia.

GIDDENS, Anthony. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo, Brasil. Editora da Universidade Estadual Paulista.

HALBWACHS, Maurice. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo, Brasil. Revista dos Tribunais.

IMILAN, Walter. (2015). Cocinar para construir um hogar. Espacialidad de la migración transnacional peruana em Santiago. In: as fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile. Santiago: Universidad de Tarapacá, Ocho libros editores, 2015. Pp. 108-125.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1979). O triângulo culinário. Em: Simonis, Yvan. *Introdução ao estruturalismo: Claude Lévi-Strauss ou “a paixão do incesto”*. Lisboa: Moraes (pp. 169-176)

- MACIEL, Eunice. (2004). Uma cozinha à brasileira. *Revista Estudos Históricos* nº33, janeiro-junho, Rio de Janeiro, (pp. 25-39).
- MINTZ, Sidney. (2001). Comida e antropologia. Uma breve revisão. *RBCS*, vol.16, n.47. São Paulo, Brasil, (pp.31-41).
- MINTZ, Sidney. (1996). *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. Madri, Espanha. Siglo XXI Editores.
- PISCITELLI, Adriana. (2008). *Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras*. In: *Sociedade e cultura*, V. 11, N 2, jul/dez 2008, p. 263-274.
- POULAIN, Jean Pierre, PROENÇA, Rossana Pacheco da Costa. (2003). O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. *Revista de Nutrição*., Campinas, 16(3) (pp. 245-256).
- SANTOS, Miriam de Oliveira, ZANINI, Maria Catarina Chitolina. (2008). Comida e simbolismo entre imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (Brasil). *Caderno Espaço Feminino*, v.19, n.01, Jan./Jul (pp. 255-284).
- TAMBIAH, Stanley. (1969). Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, Vol 8. 19 (pp. 423- 459).
- VELHO, Gilberto. (2019). Observando o familiar. Em GUBER, Rosana. Trabajo de campo en América Latina. Tomo I. *Experiencias antropológicas regionales en etnografía* (pp. 159-168) Bogotá, Colômbia. Campus libros.
- WOORTMANN, Ellen. (2013). A comida como linguagem. *Revista Habitus*, Goiânia, v. 11 n 1, pp 5-17. Jan-Jun 2013.

Dançando pela cidade: fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo

Bailando por la ciudad: fraternidades folklóricas bolivianas en São Paulo

Vinícius de Souza Mendes¹

RESUMO

Neste artigo, apresento as festas folclóricas bolivianas em São Paulo, com suas danças e, principalmente, com suas fraternidades, como dinamizadoras de um movimento pelo mapa urbano para além das lógicas produtivas, notadamente as oficinas de costura têxtil, e reprodutivas, como os espaços de lazer. Com calendários festivos amplos no tempo e no espaço da metrópole, esses conjuntos se movimentam, sobretudo, por territórios onde outrora se fixaram para trabalhar ou para viver. Neste processo, não apenas humanos, mas também objetos, ideias, narrativas e capital fluem por diferentes regimes e em distintos fluxos, orientados e orientando a mobilidade festiva boliviana na cidade e as próprias festas. Mais do que isso, as fraternidades servem como meio para avançar em direção a regiões urbanas onde antes só existiam resistências aos bolivianos.

Palavras-chave: Bolívia. São Paulo. Migração. Bolivianos. Festa. Mobilidade.

RESUMEN

En este artículo presento las fiestas folklóricas bolivianas en São Paulo, Brasil, con sus danzas y, principalmente, con sus fraternidades, como generadoras de un movimiento sobre el mapa urbano que se orienta más allá de las lógicas productivas, en particular de los talleres de costura textil, y reproductiva, como los espacios del tiempo libre. Con ciclos festivos amplios en el tiempo y en el espacio de la ciudad, estas fraternidades se mueven, sobre todo, por los territorios donde los bolivianos se establecieron hace dos décadas para trabajar o vivir. En este proceso, no solo los humanos, sino también los objetos, las ideas,

¹ Mestrando do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). Universidade de São Paulo (USP). Membro do grupo de pesquisa Mobilidades, Teorias, Temas e Métodos (MTTM). Email: vinicius.mendes@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1327-9640>

las narrativas y el capital fluyen a través de diferentes regímenes y en diferentes flujos, orientados y orientando la movilidad festiva boliviana en la ciudad y también las propias fiestas.

Palabras clave: Bolivia. São Paulo. Migración. Bolivianos. Fiesta. Movilidad.

INTRODUÇÃO

Os primeiros carros começam a se enfileirar às sete horas – apesar do convite indicar que tudo começaria às quatro. Deles, mulheres vão surgindo com longas saias rodadas, coloridas e adornadas com lantejoulas e bijuterias: as famosas *polleras*² (Barragán; 1992, García; 2010, Cárdenas, 2019). Sobre seus bustos, o que se sobressaem são suas *mantas*, ou *lliqllas*, em quéchua, *isallo*, em aimará, marrons, roxas, vinhos, azuis, com rendas transparentes feitas por grandes oficinas de costura da capital da Bolívia, La Paz. Conforme vão entrando no salão, percebe-se que as vestimentas também são espécies de textos que, pelas cores e pelos adornos, indicam qual fraternidade folclórica elas pertencem e em quais festas já desfilaram (Cárdenas, 2019, p. 265). As *polleras* e as *mantas*, porém, não dizem nada se isoladas dos chapéus da marca italiana Borsalino, presos por sobre os cabelos pretos e longos divididos em duas grandíssimas tranças que desembocam em bolas amarradas por fitas brilhantes na altura do quadril. Vestidas daquele jeito, elas reproduzem o lugar que ocupam na vida cotidiana boliviana há séculos: a de *cholas* – ou *cholitas* – *paceñas* (Barragán, 1992; García, 2010; Cárdenas, 2019).

Os homens que as acompanham, seus maridos, namorados, pais ou filhos, não compartilham o mesmo status de *personagem coletivo* (García, 2010, p. 39) e, até por isso, se endomingam com ternos pretos e marrons por sobre camisas de botão. Nem por isso deixam de ser *cholos*, ou melhor, *cholos*-mestiços, esse sujeito indígena-urbano dos países andinos sul-americanos que, ao tomar a expressão para si como símbolo de uma história e de uma identidade compartilhada (e que se revela com intensidade, justamente, em suas festas), a reverte da condição do xingamento (Grimson, 1997) mais escancarado de um racismo estrutural que resiste desde os tempos coloniais (Avilés, 2021).

2 Barragán (1992), em um glossário sintético, descreve a *pollera* da seguinte maneira: “se trata atualmente de uma espécie de saia [*falda*] franzida na cintura e que produz uma série de pregas. As *polleras* chegam até o meio da panturrilha. Ao meio, elas possuem quatro camadas transversais que se obtêm dobrando o tecido. No dicionário de Língua Espanhola se aponta, como uma das acepções da *pollera*, como uma ‘espécie de cesto de vime ou rede, estreito na parte superior e largo embaixo, que se utiliza para guardar as galinhas [*pollos*]’. Essa forma parece haver dado origem ao nome da vestimenta que, no mesmo dicionário, se especifica ser uma saia que as mulheres usavam sobre um *guardainfante* acima do qual se assentava a saia” (Barragán, 1992, p. 125).

A festa começa, de fato, às nove da noite, quando os *pasantes* e seus *padrinos* se reúnem no palco da casa de eventos alugada para o evento e começam a dançar a tradicional *cueca*, marcando a divisão do tempo entre o sagrado – uma missa que acontecera horas antes ali no mesmo lugar – e o profano: a celebração em si, regada a cerveja, danças e grupos musicais de outros países contratados especialmente para a noite. Depois que são servidos de *chicha*, uma fila se forma para cobrir os *pasantes* com *mixtura*, uma chuva de papel picado que lhes gruda à roupa. Algumas pessoas também penduram-lhes objetos por sobre os ombros – ursos de pelúcia, altares, notas falsas de dinheiro, miniaturas que, como explicam Tassi (2010) e Seto (2012), dizem respeito às interações constantes entre a ordem material e os desígnios divinos que se articulam na cosmologia aimará. Então, todos os presentes – *pasantes*, *padrinos*, *bloques* das fraternidades e convidados – formam uma massa uníssona que irrompe intensamente pelo salão girando aos passos de uma só *morenada*, permanecendo assim ao longo de duas horas. Eles só sairão dali, na verdade, ao amanhecer, quando os carros voltarão a se enfileirar na avenida deserta, agora para levá-los de volta para suas casas, em diferentes bairros da cidade, e encerrar mais um capítulo do longo ciclo de festas da fraternidade de *morenada* Señorial Illimani – ciclo este que, ao contrário, permanecerá em seus movimentos constantes no tempo e no espaço da metrópole até meados de setembro.

Todo esse relato poderia dizer respeito a qualquer acontecimento folclórico em La Paz, na Bolívia, mas é a história da celebração do aniversário de um *bloque* da Illimani, o Jiwás Pacha, que aconteceu em uma casa de shows na Zona Norte de São Paulo, nas margens de uma das vias mais importantes da cidade, a Marginal do Rio Tietê, nas vésperas do Carnaval de 2020.

De fato, na principal metrópole brasileira, praticamente todos os fins de semana são assim para boa parte dos mais de 77 mil bolivianos que a escolheram para viver, segundo números oficiais³. Eles se inserem, seja como *fraternos*, músicos ou como público, no entremeado de celebrações que preenchem os calendários festivos das fraternidades folclóricas e que se movem pelo tempo e pelo espaço da metrópole em regimes, fluxos e formas diferentes das usuais, como o movimento de trabalhadores das oficinas de costura ou do comércio informal, ou em direção aos espaços de lazer, como parques e praças. Essas festas existem em paralelo a outro ciclo, que tem início para todas elas em a cada mês de janeiro e dura até agosto. Ele é gerido pela Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil (ACFBB), entidade política criada há uma década e meia para organizar as demandas desses conjuntos e representá-las em articulações com outros atores, como o Estado. O calendário da ACFBB começa com o Carnaval, quando os *fraternos* desfilam pelas ruas da região central da cidade, passa pela eleição

3 Dados obtidos junto à Polícia Federal em dezembro de 2019 por ocasião de uma publicação jornalística: MENDES, Vinícius. *Uma sala para Evo*. Piauí, São Paulo, ed. 159. Link: <https://bit.ly/3iBmCVi>. Acessado em 9 de abril de 2021.

de uma *reina* anual, por um grande ensaio e, depois, culmina no principal evento boliviano da cidade: os desfiles (*entradas*) da festa batizada de “Fé e Cultura”⁴, organizada desde 2005 no enorme pátio externo do complexo do Memorial da América Latina, um gigantesco espaço cultural construído no fim dos anos 1980 na Zona Oeste da cidade para reunir atividades ligadas à presença latino-americana em São Paulo. Trata-se do horizonte, do referente espaço-temporal e, mais do que isso, do sentido de existência das fraternidades – porque é para estarem ali a cada agosto que elas ensaiam, investem dinheiro, promovem seus próprios seus ciclos festivos, para além do da associação, ao longo do ano e arregimentam novos dançarinos.

Mais relevante, porém, é que a Fé e Cultura é o centro de todas as mobilidades que as fraternidades promovem ao longo dos seus ciclos, porque elas ensaiam, ritualizam, festejam, se expandem e se recolhem sempre circulando pela cidade, com seus *fraternos*, seus diversos objetos, suas narrativas, suas imagens, seu dinheiro e suas memórias. É uma mobilidade constante e particular da experiência boliviana em São Paulo.

Apesar de se assemelhar a algumas das grandes festividades nacionais bolivianas, como o Carnaval de Oruro, reconhecido como Patrimônio Imaterial da Humanidade pela Unesco, e a festa do Señor Jesús del Gran Poder, em La Paz, que ganhou o mesmo rótulo em 2019, a cada julho, que se trata fundamentalmente de um acontecimento religioso, a Fé e Cultura é, como sugere o próprio nome, uma articulação entre elas: marca tanto a devoção as virgens católicas bolivianas, sobretudo a de Copacabana – padroeira do país e alçada com o mesmo rótulo para os bolivianos que vivem em São Paulo –, como a Independência do jugo espanhol, no dia 6 daquele mês, sendo uma ocasião religiosa e cívica ao mesmo tempo. Nela, os protagonistas expressam sua fé e narram, em paralelo, uma história relativamente homogênea sobre a nação distante (Ávila, 2004).

OS MOVIMENTOS DOS CICLOS DE FESTAS

Se a Fé e Cultura é o ponto de encontro de todos os calendários festivos das fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo, as dezenas de outras celebrações que elas organizam e protagonizam por conta própria, fora da jurisdição da ACFBB, dizem respeito aos seus ciclos de festas (Silva, 2002;

4 A festa mais importante para os bolivianos em São Paulo começou a ser organizada e recepcionada pela Igreja Nossa Senhora da Paz (ou Missão Paz), no Glicério, bairro central da cidade, em 1995. Pouco mais de dez anos depois, em 2006, a festa passou a acontecer no Memorial da América Latina, intermediada pela interlocução entre o Consulado da Bolívia em São Paulo, a administração do local e as associações culturais bolivianas na cidade, formadas como resultados dos conflitos com a custódia da igreja. De lá para cá, o evento entrou no calendário cultural da cidade e só cresceu: segundo o então presidente da ACFBB à época, Germán Poma, a edição de 2019 teve o maior público da história.

Seto, 2012) particulares. Eles são marcados por acontecimentos de estirpes, dimensões e características distintas entre si, e mesmo os períodos não se coincidem necessariamente: para alguns conjuntos, o ciclo começa em janeiro, com a abertura de inscrições para novos *fraternos*, e termina só em dezembro, quando realizam desfiles de Natal (*recorridos navideños*) – caso da fraternidade Salay Bolívia. Outras, como as *morenadas*, têm ciclos que se iniciam no Carnaval, em fevereiro, e acabam na grande celebração do Chijipata, em setembro.

Olhando esses calendários mais de perto, é possível perceber que aquelas fraternidades que reúnem membros mais jovens, como as que dançam *caporal*, figuram em encontros em discotecas e em lugares públicos da região central da cidade⁵, como a Avenida Paulista, seu principal cartão-postal, mas também desfilam em festivais ou competições internas, como as eleições de *ñustas* ou *reinas* que acontecem todos os anos na véspera do Memorial da América Latina. As *morenadas*, onde dançam seus pais, por sua vez, tem seus ciclos festivos tomados por episódios religiosos, como novenas e missas que precedem há anos as grandes festas bolivianas em São Paulo. No entanto, eles também são repletos de *pré-entradas* e, principalmente, de comemorações esparsas organizadas pelos muitos *bloques* que as conformam. Os conjuntos que dançam *salay*, por sua vez, têm calendários mais restritos, cujo grande momento geralmente é o próprio aniversário, quando costumam alugar algum espaço privado para comemorá-lo. Mas, embora tendam a reduzir todo o seu ciclo a pequenos encontros, ensaios e festivais folclóricos ou cívicos para os quais são convocados, os *salays* têm os calendários mais extenso: duram, de fato, o ano inteiro.

Por outro lado, é comum que as fraternidades se encontrem, no tempo e no espaço, entre seus distintos ciclos festivos. Acontece em datas que tendem a mobilizar a “comunidade” boliviana, como a própria festa religiosa do Chijipata, o Carnaval, os eventos que antecedem a *entrada* da Fé e Cultura ou os aniversários de fundação dos próprios conjuntos ou dos seus *bloques*, caso das *morenadas*. Geralmente, essas reuniões são produtos da articulação feita pela associação. E, apesar de se concretizarem em diferentes escalas temporais, todos esses calendários desaguam juntos na Fé e Cultura, quando as fraternidades se encontram não apenas umas às outras, mas também com o público – majoritariamente boliviano – e com a metrópole em si: em 2019, na última edição do evento, para se ter uma ideia, 4 mil *fraternos* se apresentaram

5 Pires (2020) argumenta, sem usar a categoria de “bolivianos” como operador analítico, mas ampliando-o para outras nacionalidades, como peruanos, equatorianos, chilenos, colombianos venezuelanos, que muitos deles tendem a se concentrar em áreas semelhantes, como a Rua Coimbra, no Brás, mas também discotecas em regiões onde muitos desses migrantes vivem, como a Vila Maria, na Zona Norte, e o Pari, no centro. Segundo o autor, esses atores constroem seus espaços de lazer onde, por sua vez, tecem muitas de suas relações, às vezes amistosas, mas também repletas de conflitos (Pires, 2020, p. 12)

perante um público de cerca de 40 mil pessoas⁶, de acordo com a ACFBB.

Toda essa complexa maquinaria festiva, porém, não acontece sem transformar consigo os consumos e as experiências dos bolivianos no espaço da metrópole. Levados e levando suas danças folclóricas pelo mapa urbano em diferentes momentos do ano, cruzando distintos lugares, esses atores estabelecem fluxos que só se dão porque respondem às demandas constantes que se originam das festas. Assim, como sujeitos festivos, e não como costureiros (Silva, 2008; Cortes, 2013; Freitas, 2014) ou migrantes no tempo do lazer (Alves, 2011; Pires, 2020), eles se movimentam por sobre os territórios onde já vivem pelo menos desde que São Paulo se tornou um destino migratório para os bolivianos (Baeninger, 2012), e que foram devidamente mapeados pela literatura acadêmica na última década (Rolnik, 2010; Souchaud, 2012; Pucci, Vêras; 2017).

Esse movimento não diz respeito apenas a fatores produtivos, sobretudo às lógicas que orientam os deslocamentos de trabalhadores por entre as oficinas de costura (Rolnik, 2010; Freitas, 2014), e tampouco se explica somente pelas práticas do tempo livre. Na verdade, as mobilidades das fraternidades estão *entre* as duas esferas: de um lado, apesar de a produção dos trajes para as festividades acelerar o ritmo de trabalho dos costureiros, assim como muitos deles – formais e informais – investem grandes quantidades de dinheiro para encomendar suas roupas diretamente da Bolívia, de onde são levadas a São Paulo com o único propósito de vestir os *fraternos* ao longo do ciclo festivo de sua fraternidade, esses deslocamentos não são reações aos fatores próprios do dispositivo oficina de costura (Côrtes, 2013), como a sazonalidade do mercado têxtil. É um movimento que, ao contrário, impacta nesse cotidiano produtivo.

Por outro lado, as festas, os ensaios, as missas e novenas só acontecem fora do espaço-tempo do trabalho, em casas de eventos ou áreas públicas, como a Praça Kantuta, principal *espaço de bolivianidade* (Grimson, 1997) paulistana, em que podem se confraternizar livres das rígidas exigências da rotina nas oficinas têxteis. Dessa forma, as fraternidades folclóricas reproduzem, de certa forma, a festa-ritual dos Andes, momento em que, como diz Flores (2017), se articulam 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). Ali, a celebração é o momento em que

6 Neste sentido, a pandemia significou, para os bolivianos em São Paulo, a interrupção dos seus ciclos de festas, parte vital da vida social desses atores na cidade: as medidas de restrição de circulação impostas pelo governo do Estado de São Paulo a partir de março de 2020 fizeram com que as festas bolivianas fossem canceladas ou suspensas entre 2020 e 2021, assim como a feira da Praça Kantuta, que deixou de acontecer por seis meses durante a pandemia de Covid-19.

“...se resolvem os problemas relacionados à organização da comunidade como espaço fundamental para a reprodução vida. No tempo festivo se torna evidente o conhecimento de uma organização política, jurídica e econômica específica” (Flores, 2017, p. 104⁷).

É assim que o conceito de mobilidade adquire uma relevância fundamental na compreensão deste fenômeno, já que é por meio dele que se observa uma prática fundamental para a vida social boliviana na metrópole, a festa, e que se compreende uma experiência urbana distinta da que se dá do ponto de vista estático, onde se trabalha e se descansa, onde se vive e onde se atravessa.

Tão relevante quanto é notar que toda essa mobilidade das fraternidades bolivianas não acontece sem que uma miríade de objetos, ideias, imagens, narrativas e capitais também se insira em fluxos diversos, em diferentes regimes e por distintos espaços, sempre respondendo às demandas propriamente festivas. Mesmo as escalas em que eles circulam são amplas: vão dos trajes das *cholas* e dos *morenos*, produzidos em La Paz, na Bolívia, com tecidos importados da China, e levados ao Brasil cruzando fronteiras terrestres e aéreas nas mãos de viajantes contratados especialmente para o serviço, até a produção e distribuição de convites digitais que, nas vésperas dos eventos, circulam intensamente por redes sociais, aplicativos de mensagens e veículos de uma imprensa dedicada à comunidade boliviana. Também podem ser as viagens dos instrumentos musicais que, acompanhados dos seus músicos, chegam à cidade vindos de países como a Argentina, o Peru, o México e a própria Bolívia para apresentações únicas nas celebrações religiosas ou cívicas, ou então dos adereços, decorações, as comensalidades e até mesmo os objetos devocionais que devem obrigatoriamente marcar presença nas festividades, como as imagens das virgens marianas, que em muitos casos “migram” provisoriamente de suas capelas bolivianas por meio de *prestes* que, alçando todo o capital de rede que possuem (Urry, 2013), fazem com que elas cheguem até os locais onde serão devidamente homenageadas por seus fiéis.

Para dar conta de todas essas mobilidades, adotei o *método móvel* (Büscher, Veloso, 2018; Freire-Medeiros, Lages, 2020) de seguir as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo em meio aos seus ciclos de festas. Isso significou acompanhá-las em seus diferentes trajetos pela cidade ao longo dos calendários festivos, evitando permanecer, de forma estática, nos lugares comumente associados aos bolivianos em São Paulo, como a Praça Kantuta, no bairro do Pari, na zona central, e na Rua Coimbra, no famoso bairro do Brás, também no centro. Tratou-se de um movimento tanto no tempo, participando de diversas festas das mesmas fraternidades ao longo dos seus ciclos, como no espaço, vendo como, em cada um desses acontecimentos, um novo lugar da metrópole servia como palco. O objetivo foi compreender, justamente, como lugares, espaços e

7 grifos meus

subjetividades são constituídos por meio desse movimento, refletindo, durante os percursos, como os atores em questão o experimentam (Büscher, Veloso, 2018, p. 138). A pergunta central que procurei responder foi: o que as fraternidades folclóricas bolivianas têm de próprio em suas circulações pela cidade de São Paulo? A partir daí, então, outras questões foram transparecendo ao longo da pesquisa: qual a relação entre o momento da festa e o do trabalho? De que forma as festividades reproduzem os grandes desfiles de La Paz e de Oruro? O que se move com os *fraternos* além deles mesmos?

Tornando-me móvel junto às fraternidades durante todo o ano de 2019, acompanhei *in loco* não apenas os diferentes deslocamentos dos protagonistas de três fraternidades pela cidade – a *morenada* Señorial Illimani, o *caporal* San Simón e o *salay* Cochabamba –, mas também dos objetos, das imagens e do dinheiro que se movimentam inevitavelmente por fluxos às vezes idênticos aos deles, às vezes distintos. Neste processo, entrevistei 20 pessoas em questionários não-estruturados ao longo dos anos 2019 e 2020, na maior parte das vezes em contextos festivos públicos e privados em São Paulo, mas também em conversas gravadas por telefone⁸. Foram bolivianos e filhos brasileiros de migrantes que pertencem ou não a alguma fraternidade, líderes políticos e/ou culturais da “comunidade” e bolivianos que escolheram a capital brasileira para viver em diferentes etapas da vida, construindo trajetórias distintas. Uma vez dentro dos fluxos, frequentei ainda diferentes espaços da metrópole inseridos nos calendários festivos que culminaram na Fé e Cultura de 2019, entre ensaios, recepções, festivais, eleições, campeonatos, competições e reuniões burocráticas.

DANÇANDO POR SOBRE A CIDADE

A imagem da cidade como “mosaico” (Caggiano, Segura, 2014) aparece em muitas das pesquisas feitas nas últimas décadas sobre a apropriação que os bolivianos fazem de São Paulo – embora investigações mais recentes já estejam adotando outras perspectivas (Pires, 2020; Arteaga, 2017; Santos, 2015). De modo geral, essa abordagem coloca em evidência,

“uma coleção de mundos relativamente autônomos, definidos em geral com base na co-residência ou no pertencimento étnico/racial, claramente delimitados e separados do resto da cidade por fronteiras rígidas” (Caggiano, Segura, 2014, p. 36).

8 Por conta do fechamento de muitos espaços por onde os bolivianos circulam em São Paulo durante a pandemia de Covid-19, entrevistas que estavam marcadas para acontecer presencialmente precisaram ser redirecionadas.

Há, no entanto, uma outra imagem, a dos “fluxos”, amparada nos deslocamentos dos sujeitos por sobre aqueles “mundos relativamente autônomos” da metáfora do mosaico. É uma perspectiva fluída, em que, embora considere a existência de resistências e fronteiras de diversas ordens próprias da vida urbana, permite encontrar

“um espaço relativamente indeterminado, em que os atores poderiam realizar escolhas, inventar trajetos, modelando ao seu gosto (...) a substância urbana a partir de suas inquietudes, buscas e desejos” (Caggiano, Segura, 2014, p. 36).

O desafio, assim, é justapor as duas imagens, evitando uma visão estática dos movimentos por sobre o espaço urbano e, ao mesmo tempo, levando em conta a força que as posições sociais e espaciais exercem sobre os diferentes padrões de circulação. Mais do que isso, essa é uma postura analítica que permite compreender melhor tanto as fronteiras quanto os caminhos abertos aos bolivianos que vivem em São Paulo. Por meio dela, é interessante observar como o que parece existir como resistência também é, por outro lado, onde se encontra justamente o movimento.

Em primeiro lugar, muitos estudos já apontaram que os padrões de inserção territorial de bolivianos na metrópole são determinados por fatores imóveis, na maior parte das vezes socioeconômicos, como o custo da moradia, a oferta de emprego em determinadas áreas da cidade, o aproveitamento de oficinas têxteis usados outrora por outras populações migrantes, como sul-coreanos, a relação de proximidade e praticidade entre a casa e o trabalho e a demanda do comércio. Como resistências, eles limitam as opções de fixação no território urbano, formando, por consequência, concentrações mais ou menos estáveis em determinadas regiões ao longo do tempo (Rolnik, 2010; Pucci, Veras, 2017).

Acompanhar as fraternidades *in loco*, vê-las seguindo calendários festivos densos e complexos, porém, mostra uma apropriação da cidade que procura se desvencilhar apenas desses fatores *imóveis*, baseados na residência e no local de trabalho dos atores em estudo. Ao contrário, é o que move que adquire relevância aqui, porque é em meio às suas festas, danças e fraternidades que os bolivianos vão atravessando constantemente esses mesmos territórios, mas agora como sujeitos *móveis*, dançando, por meio desses fluxos, pelos mosaicos da cidade onde já se situam. Esses territórios dizem respeito, sobretudo, um eixo que liga as zonas Norte e Leste da metrópole cortando, na metade do caminho, o centro, onde estão a Praça Kantuta e a Rua Coimbra, no Brás (outro *espaço de bolivianidade* famoso de São Paulo). Nessa curva se encontram bairros como a Casa Verde, na Zona Norte, o Belém, na Zona Leste, e o Pari, na área central. Outrora conhecidos pelas suas oficinas de costura, suas *peluquérias*, suas feiras típicas e suas praças públicas onde os bolivianos podem organizar seus campeonatos de futebol aos domingos, eles também pode ser vistos como espaços onde acontecem festas memoráveis, ensaios, celebrações religiosas e shows musicais que atraem multidões com a mesma intensidade, onde os *pasantes* organizam

e financiam seus grandes eventos, onde os *prestes* movimentam suas imagens marianas e onde as várias associações culturais bolivianas coordenam, em diálogos com as autoridades locais, imensos desfiles inspirados naqueles que já mobilizam cidades inteiras no altiplano da Bolívia. Deixam, assim, de ser regiões amparadas na fixidez, onde se vive e se trabalha, para serem o que Myriam Susana González chamou, em sua investigação sobre a presença boliviana na cidade de Comodoro Rivadavia, na Argentina, de *territórios de encontro* (2020, p. 34).

São os atores que escolhem esses territórios como lugares de suas práticas vividas coletivamente, como as festas, por exemplo, que determinam a espacialidade e temporalidade que ali vigoram. É por isso que elas são categoricamente distintas de outros territórios – o de residência e o da vida cotidiana – que, claro, também possuem seus próprios espaços e tempos. E se os territórios de encontro são sobretudo “espaços de sociabilidade” (2020, p. 48), há dentro deles especificamente os *territórios de encontro festivo*: regiões que, para além de serem habitadas ou não por bolivianos na vida cotidiana, são consumidas por eles apenas nos contextos das suas festividades, celebrações e grandes comemorações, como as datas marianas ou os aniversários de *bloques*, por exemplo. Desta forma, o conceito se desprende da imobilidade do lugar de trabalho ou de moradia, permitindo observar como as festas folclóricas circulam por entre esses espaços *imóveis* sem necessariamente corresponder a eles em momentos fora do contexto celebratório. O grande exemplo paulistano é justamente o Memorial da América Latina, este complexo gigantesco distante dos bairros mais densamente povoados pelos bolivianos e que, apesar de ficar colado a um terminal rododiferroviário, só é consumido uma vez ao ano: na *entrada* da Fé e Cultura, quando, ao contrário, o espaço é inteiramente deles.

Esse movimento espacial – isto é, a circulação pelo mapa urbano –, mas também temporal – dos ciclos de festas que se estendem rigidamente nos seus calendários – é dinamizado por vários fatores. Um deles é o sistema de *pasantes*: o meio pelo qual, no âmbito das *morenadas*, diferentes casais entram em um rodízio temporal para viabilizar (leia-se, patrocinar) cada festa folclórica – e daí vem a ideia de *passá-las* adiante. A função sempre vem pela indicação dos fundadores da fraternidade, ao contrário do que acontecia até algum tempo na Bolívia, onde exercer esse papel estava mais relacionado à escolha própria daqueles devotos desejosos em pedir ou agradecer às virgens por alguma benção⁹. Dos *pasantes* se exige, acima de tudo, que financiem a maior parte dos custos envolvidos na realização da festa sob sua responsabilidade, como a comensalidade, o aluguel do espaço, a distribuição dos presentes, a oferta musical, a lista de convidados

9 O sistema de rodízio entre *pasantes* e/ou *prestes* depende da lógica comunitária-afetiva em que diferentes atores da comunidade assumem, ao menos uma vez na vida, o papel de patrocinar as celebrações de suas fraternidades ou de seus *bloques*, repetindo o que nos Andes acontecia como um “empobrecimento ritual” (Klein, 2015), cujo propósito era manter todos os membros do *ayllu* – o conjunto de unidades políticas e social andino – em um mesmo patamar socioeconômico.

e a preparação dos convites, a coordenação das cerimônias e todos os demais elementos que a compõem. Como os custos para bancar tudo isso são muito altos, apenas casais com maior poder econômico conseguem postular o cargo. No entanto, se por um lado *ser pasante* já é, por si só, uma posição prestigiosa para qualquer casal, eles devem colocá-la à prova na realização de suas festividades. É por isso que, para além das exigências formais, eles sabem que devem investir todos os recursos necessários, bem como mobilizar todas as relações sociais que possuem e colocarem todo o tempo que têm disponível para que as suas festas superem, no julgamento coletivo, aquelas organizadas pelos *pasantes* anteriores. Para fazê-lo, trazem bandas musicais de outros países – um símbolo inequívoco do poderio econômico, já que os custos são mais altos do que o de contratar um grupo local –, compram grandes quantidades de bebida, que jamais pode acabar ou procuram por espaços ainda inexplorados da cidade para receberem os seus convidados.

Ao menos em São Paulo, os *pasantes* são julgados, então, pela capacidade em gerar movimentos intensos e constantes de pessoas, objetos e de imagens no entorno das celebrações que patrocinam, enquanto, para que isso se confirme na prática, precisam fazer circular montantes significativos de capital por entre as fronteiras nacionais e internacionais, entre cachês, passagens aéreas, trajes, imagens religiosas e convites. É só assim que escapam à terrível avaliação de serem reconhecidos por terem “*pasado flaquito*” ou “*pasado mal*”. Quem explica melhor este ponto é a presidente da ACFBB, Judith Serú:

“(…) As fraternidades começaram a querer se mostrar uma mais que a outra, a outra começou a dizer que ‘ah, eu passo melhor do que você’... Antes não era assim. Antes era fazer uma missa, dar um lanchinho para as pessoas e acabou. Não precisava ter grandes coisas. Agora tem esse negócio dentro das morenadas: ‘Nossa, fulano passou bem fraquinho, né?’. Tem esse tipo de comentário. E é por isso que uns sempre querem se aparecer mais, trazendo duas, três bandas de fora para tocar na festa, aquela bebedeira toda, e eu acho que até sai daquela coisa que é a festa da Virgem, entendeu?”

Para além do sistema dos *pasantes*, porém, as festas circulam pelo mapa da cidade impulsionadas pela forma como as diferentes gerações experimentam a vida urbana. As fraternidades de *caporal*, tal como na Bolívia (Flores, 2017; Tapia, 2019), engrossam suas fileiras com jovens universitários que, no Brasil, são sobretudo a segunda geração de migrantes, já nascida no país e que nunca experimentou, na prática, a experiência precária da confecção têxtil que se tornou senso comum sobre os bolivianos vivendo na cidade. Eles são profissionais liberais, estudantes ou filhos de comerciantes e donos de oficina de costura que, apesar de ainda viverem com seus pais nas regiões mais densamente povoadas por bolivianos, possuem outros padrões de circulação pela metrópole – o que se reflete em suas festas. Aliás, é curioso que, neste caso, as diferenças

nesses padrões não estejam pautadas por fatores socioeconômicos, mas antes pelo pertencimento geracional: enquanto os *caporales* consomem discotecas, mirantes, áreas públicas e espaços culturais em áreas centrais, muitas delas consideradas nobres, de São Paulo, seus pais tendem a realizar quase todo o ciclo de festas das suas fraternidades naquele mesmo eixo já mapeado pela literatura: entre o Pari, o Bom Retiro e o Brás – onde os bolivianos vivem há pelo menos duas décadas.

Fato é que, se há condicionantes importantes a se considerar nos padrões de circulação desses sujeitos pelo mapa urbano, como a própria idade, mas também o gênero, a nacionalidade e o tempo de residência no contexto migratório, como bem mostram Caggiano e Segura (2014, p. 38) em seu estudo em Buenos Aires, na Argentina, o fenômeno das fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo permite, em adição a ela, encontrar outro determinante desse movimento, marcado justamente pela festa. Em outras palavras, a condição de *fraterno* entrega a quem a possui a oportunidade de ter uma experiência criativa da cidade, elaborada por eles mesmos, por meio das suas danças, que vão justamente “criando territórios” (González, 2020, p. 46) não apenas para viver, trabalhar e se socializar, mas também para celebrar e ritualizar – práticas fundamentais para a vida social andina. Há ainda, no caso de um contexto migratório, o desejo de muitas pessoas de performarem uma memória distante, como é comum aos mais jovens, muitos deles que jamais foram a Bolívia. Nesses casos, como afirmou uma das minhas interlocutoras, a condição de *fraterno* é um meio de se apropriar da cultura dos pais:

“Eu danço porque eu gosto, porque eu quero demonstrar o nosso baile, quero que os bolivianos sintam orgulho da cultura que eles têm, que os jovens bolivianos sintam que têm uma cultura bonita para apresentar. É por isso que eu danço”.

Isso significa dizer também que esse movimento, se existe apenas por meio e por causa das fraternidades folclóricas, não deixa de ser evidentemente determinado por outros condicionantes que, restringindo ou abrindo caminhos dentro da cidade, estabelecem muitos dos fluxos por onde os *fraternos* bolivianos circulam. Mas é, ainda assim, a melhor imagem que se pode ter desse fenômeno: em São Paulo, os territórios vão sendo preenchidos não apenas pelo trabalho, pela residência ou pelo tempo de lazer, estáticos no espaço, mas são também os palcos por onde todos esses sujeitos vão atravessando dançando.

Foto 1. Festa do bloque Jiwás Pacha, da fraternidade Señorial Illimani, em salão de eventos na Zona Norte de São Paulo. Na imagem, *pasantes* e padrinhos dançam a tradicional cueca.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 2. Festa do bloque Jiwás Pacha, da fraternidade Señorial Illimani, em salão de eventos na Zona Norte de São Paulo. Em destaque, o chapéu de uma das *cholas* do *bloque* durante a dança da *morenada*, em que todos os convidados participam.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 3. Festa de abertura do Carnaval boliviano em São Paulo, na Praça Kantuta, com o tradicional “Desentierro del Pepino” *paceño*. Antes, *cholas* fazem um recorrido pela praça acompanhado o cortejo do personagem carnavalesco.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

Foto 4. Festa de abertura do Carnaval boliviano em São Paulo, na Praça Kantuta. Na foto, *chola* observa banda Explosión, contratada para acompanhar *recorrido* das fraternidades.



Foto: Vinícius de Souza Mendes

FÉ E CULTURA: A CIDADE EM FESTA

A cada início de agosto, a São Paulo dos bolivianos muda de ritmo, textura, cor e de sentido. Abandonam-se momentaneamente as máquinas de costura e o comércio têxtil, assim como a temperatura morna da feira da Praça Kantuta e os barulhos de buzinas de carros da Rua Coimbra somem, e a própria rotação do cotidiano é instantaneamente transformada, confluídas todas pela Fé e Cultura, a imensa *entrada* no Memorial da América Latina. Para as fraternidades folclóricas, é a resolução definitiva de todas as suas festas, ensaios, reuniões e relações estabelecidas no último ano. Ali, todas as mobilidades que permitiram que as fraternidades fossem produzidas e reproduzidas dentro dos seus ciclos, com seus sujeitos e suas narrativas, seus desejos e os objetos que circulam para dar conta deles, são condensadas. Também é ali que seus passos serão avaliados – pelo público e pelo júri, que anuncia um vencedor antes que anoiteça. Enquanto alguns *fraternos* estão ali porque querem “mostrar a cultura boliviana” – aos amigos ou colegas de trabalho, esposas, maridos, namorados e namoradas, familiares, etc. –, outros estão iniciando ou terminando um período de interação particular com a Virgem, permeada por uma troca em que entregam anos de sacrifício à dança em troca de algum retorno divino – já ou ainda não concedido. A apreensão geral também dá conta do grande encontro que a celebração promove, como é característico desse tipo de território (González, 2020): em um contexto estrangeiro, é confortável se ver entre pessoas semelhantes por todos os lados, como muitos dos meus interlocutores gostam de dizer.

Se o grande evento é também o catalizador de todo o movimento que o antecede, como já demonstrado, ele também o é durante sua realização imediata. Ali, naqueles dois dias de desfiles, não é apenas o Memorial que está em festa, mas toda a cidade. Ela se torna, naquela pequena janela, boliviana. É, de fato, uma suspensão, uma ruptura com a experiência urbana que eles têm no restante do ano. E esse transbordamento não é de ordem subjetiva: a Fé e Cultura também é o centro gravitacional de outras várias celebrações paralelas, mas ao mesmo tempo dependentes, contritas ao evento maior, organizadas pelas fraternidades com o intuito de seguir festejando – por suas *entradas*, pelas virgens, pela Independência, pelo ciclo festivo e por uma miríade de outras justificativas. O mapa da cidade, visto apenas por esse prisma, se assemelha a um sol, cujo centro é irradiado pelo Memorial e, no seu entorno, as pequenas outras festividades começam e terminam como os raios solares que se manifestam espontaneamente aqui e acolá. É como se a cidade inteira fosse, naquele único momento do ano, um único *território de encontro festivo* para os bolivianos que a habitam, conformado por uma verdadeira teia de festividades diferentes, mas conectadas aos mesmos sentidos e a um só lugar.

Todas essas celebrações, vale dizer, seguem a mesma lógica daqueles movimentos dos ciclos de festas: os atores que se observam nelas são *pasantes* e *prestes* movimentando o maior número de pessoas que puderem

para os eventos sob seu patrocínio, assim como jovens *caporales* ou *tinkus* se deslocando para discotecas, enquanto os *morenos* recorrem a velhos salões de eventos nas regiões onde vivem. Da mesma forma, tudo acontece depois de uma intensa circulação de imagens (os convites, as postagens em redes sociais, os vídeos e fotografias) e objetos para que as festas aconteçam, como as roupas dos *fraternos*, as bebidas alcóolicas, os instrumentos musicais das bandas, os adereços dos locais celebratórios e o dinheiro necessário para que o consumo flua como as fraternidades desejam.

Como nem todas as fraternidades possuem o mesmo sistema de *pasantes*, assim como muitas não reúnem condições econômicas para financiar celebrações tais como aquelas das *morenadas*, é comum que, ao final, essas sejam convidadas e migrem para festividades conjuntas, patrocinadas e organizadas por aqueles conjuntos cujos membros possuem meios de fazê-las – que, em troca, adquirem o prestígio de reunir outras fraternidades em suas celebrações. Assim, essas celebrações paralelas à Fé e Cultura são outros lugares em que elas se encontram, depois das *entradas*, mas ainda dentro dos seus ciclos de festas.

O que acontece no primeiro fim de semana de agosto, em paralelo à Fé y Cultura, portanto, é que esse movimento que é próprio dos ciclos de festas folclóricas bolivianas em São Paulo se condensa em algumas horas, depois que diferentes atores precisaram cruzar fronteiras nacionais para comprar as roupas das festividades de suas fraternidades, em que bandas musicais já atravessaram o continente várias vezes para apresentações em diversas celebrações religiosas, em que *fraternos* em distintos pontos da cidade se moveram por sobre o mapa da cidade de muitas maneiras para cumprirem com suas obrigações de ensaios, de encontros, de aniversários, de processos admissionais, em que *entradas* e *pré-entradas* foram constantemente encenadas, muitas delas indo de um bairro ao outro literalmente dançando, deixando seus integrantes exaustos ao final, mas satisfeitos em estarem, como é comum de se ouvir, “orgulhos e devotos” à sua fé e ao seu “folclore”.

CONQUISTANDO O ESPAÇO DA CIDADE

Na metade dos anos 1970, após décadas acontecendo nos limites do bairro de Ch’ijini, em La Paz, a grande festa *chola*-mestiça de La Paz, a do Señor Jesús del Gran Poder, superou as fronteiras abstratas e reais da cidade pela primeira vez no momento em que as fraternidades desceram até a região central, no Paseo del Prado e, dançando, chegaram ao “bastião da elite *criolla*” (Cárdenas, 2019, p. 112).

Essa história é bem contada pelo antropólogo estadunidense David Guss (2006): até aquela época, a cidade era dividida territorialmente em duas partes – uma a leste, branca, assentada ao redor do Palácio Quemado, sede do governo

boliviano, e outra a oeste, nativa, onde se assentavam comunidades agrícolas com muitos padrões sociais e práticas econômicas pré-colombianas. Entre elas, o Rio Choqueyapu funcionava como uma divisão natural. Na cidade a leste habitava a população euro-boliviana (*criollos*, profissionais liberais e empresários) que, naquele período, começara a organizar pequenos grupos chamados de “fraternidades”, formada apenas por homens brancos (Guss, 2006, p. 303) para apresentações em festas urbanas, como o Carnaval. Por meio delas, eles simbolizavam a tentativa de manter o controle sobre a parte onde viviam, as adjacências em torno ao palácio, e não à toa carregavam nomes que eram ora mensagens subliminares aos que tentassem ocupar seu território na cidade (*Terroristas, Anarquistas, Manos Negras*), ora eram manifestações explícitas do preconceito que possuíam em relação às populações indígenas.

Em 1974, porém, em meio a uma crise política e em momento de ascensão das festividades *cholas*-mestiças, o então presidente da Bolívia, Hugo Banzer, aceitou dançar à frente das fraternidades na celebração como forma de se tentar angariar o apoio daquela já importante parcela do país (Cárdenas, 2019). Foi quando, por consequência da sua presença, a Gran Poder superou os limites da avenida construída sobre o Rio Choqueyapu – que ainda mantinha todo o simbolismo da antiga divisão colonial – para nunca mais regredir apenas a Ch’ijini, mesmo em momentos importantes da história recente do país, como na morte de Victor Paz Estenssoro, ex-presidente boliviano que faleceu dois dias antes da Gran Poder, em 2001. Em 2019, a festa, cujo circuito atual atravessa boa parte da capital boliviana, foi declarada Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Unesco¹⁰.

Na década em que, como chama Guss, aquela “reconquista de La Paz” aconteceu, as fraternidades de *morenada* já eram seus grandes atores, porque simbolizavam a ascensão da população *chola*-mestiça que teve origem na cidade nos primeiros momentos da colonização – tanto cultural (Guaygua, 2003) quanto a socioeconômica (Espinoza, 2013; Rosa Rea, 2016). Para o autor,

“não querendo estar confinados ao bairro de Ch’ijini, os *morenos* estavam na linha de frente da nova [festa do] Gran Poder, desafiando a oligarquia que havia marginalizado a população indígena, urbana ou não, por gerações. Para eles, a dança era um veículo por meio do qual a cidade seria

10 Segundo a Unesco, a festa “transforma e estimula a vida social de La Paz todos os anos, elaborada a partir de uma forma particular de entender e viver o catolicismo andino”. Para que ela aconteça, entre outras coisas, as “fraternidades preparam seus repertórios musicais ao longo do ano, bordadeiras e joalheiros transmitem seus conhecimentos às famílias da Gran Poder, e o aspecto devocional da prática é transmitida por meio de cerimônias devocionais e procissões”. Intangible Cultural Heritage (Unesco). The festival of the Santísima Trinidad del Señor Jesús del Gran Poder in the city of La Paz. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/the-festival-of-the-santisima-trinidad-del-senor-jesus-del-gran-poder-in-the-city-of-la-paz-01389>. Acessado em 17 de maio de 2021

remapeada, desconstruindo velhas fronteiras e, com elas, os estigmas que tinham sido associados às culturas nativas” (Guss, 2006, p. 317, tradução e grifos meus).

Nos anos seguintes, mesmo com o apoio do então ditador boliviano, Hugo Banzer, autoridades tentaram de diversas formas impedir que a celebração voltasse ao coração da metrópole, embora nunca tenham conseguido. Para Cárdenas,

“os gestores da festa, naquele momento, celebraram com muita alegria o momento em que ela rebaixou a fronteira simbólica. Para eles, era uma forma de afirmação frente à elite e a demonstração do seu ‘poder’ econômico. (...) Tinham muito claro que, uma vez conquistado o centro da cidade, não deveriam deixá-lo, e assim foi” (Cárdenas, 2019, p. 115).

Esse relato histórico permite compreender como a gênese das fraternidades folclóricas está na circulação pela cidade, mas também uma reivindicação, por meio do ato de dançar, de seus lugares diversos – físicos, sociais, étnicos, etc. – por uma população específica, indígena e urbana perante uma minoria também étnica e social (uma elite branca) que controlava todos os espaços da sociedade boliviana até então (Guss, 2006; Linera, 2010). É, acima de tudo, uma experiência móvel, porque não apenas conta a história da ocupação de novos espaços da metrópole por parte de uma população outrora marginalizada como também é um relato da sua própria migração em direção às metrópoles bolivianas na metade do século passado, quando as fraternidades surgiram e cresceram, em um processo social que complexificou as categorias étnicas e identitárias, constituindo a figura do *cholo*-mestiço tanto na vida cotidiana quanto na análise sociológica. Assim, pode-se dizer que migração e mobilidade em La Paz são movimentos inatos às fraternidades folclóricas e suas danças desde sempre, com diversos impactos, como se vê nessa passagem de Cárdenas sobre a festa do Gran Poder de 1974:

“Foi na festa do Gran Poder que os migrantes índios e cholos conseguiram se sentir parte da cidade, porque sua presença na festa já os fazia se sentir parte de algo grande, ainda que o cenário seguisse correspondendo à cidade de índios. É por isso que passar da cidade de índios à cidade dos brancos em 1974 foi um fato fundamental, não apenas para a festa, mas para a subjetividade dos seus protagonistas” (Cárdenas, 2010, p. 205, grifos meus).

E, embora essas dimensões não sejam as mesmas do contexto *paceño* de meio século atrás, o movimento das fraternidades bolivianas em São Paulo permite sustentar, que um fenômeno parecido ocorre com a presença boliviana no Brasil e, especificamente, na metrópole em estudo: para além de fluxos de *fraternos*, de seus objetos, seus imaginários, seus símbolos e narrativas por entre as

regiões já conformadas na territorialidade boliviana mapeada pela literatura acadêmica, elas também alcançam novos *territórios de encontro* quando dançam em seus ensaios, festivais, encontros, competições e celebrações particulares que acontecem em outros pontos da região metropolitana ou em lugares onde a concentração de bolivianos é pequena ou quase inexistente. Esses acontecimentos podem se concretizar, em alguns momentos, em regiões onde supostamente existiriam mais resistências do que caminhos (Caggiano, Segura, 2014). Em outros, eles se direcionam espontaneamente para outros bairros ou mesmo outros municípios (Oliveira, 2016), às vezes impulsionados pelas exigências dos seus ciclos de festas, como confraternizações privadas e públicas que acontecem em discotecas e bares, eventos culturais em cidades vizinhas, festivais de dança em outros municípios do Estado, desfiles que irrompem pela Avenida Paulista, o principal cartão-postal paulistano, e eleições de *reinas*, *misses* e *misters*, *ñustas* e *señoras* em teatros de regiões distintas de outras áreas metropolitanas, como a de Guarulhos – todos locais onde há pouca ou nenhuma presença boliviana (Rolnik, 2010; Pucci, 2017), mas que são alcançados enquanto se dança.

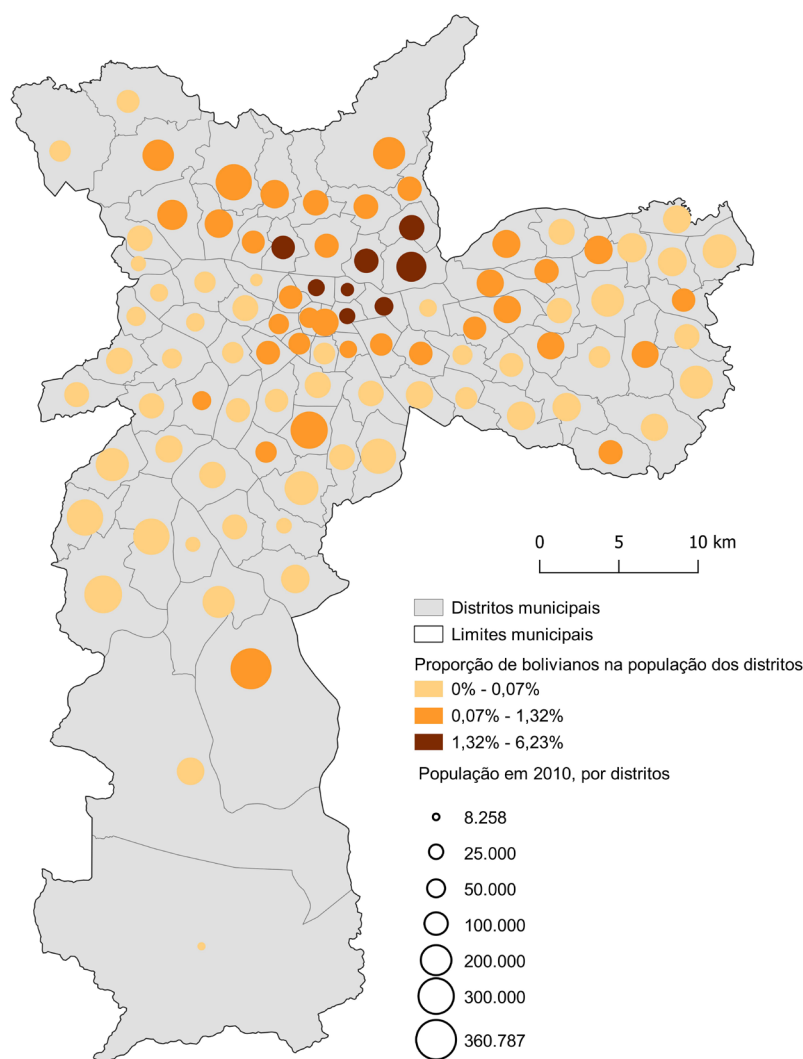
Não é à toa que, uma vez organizadas, essas festas são narradas pelos seus protagonistas como “a ocupação de novos espaços da cidade” ou, no caso da Avenida Paulista, do “orgulho em chegar ao lugar mais importante de São Paulo”, como constam em postagens nas redes sociais ou em narrativas feitas em campo. Esses fluxos são relevantes à medida que, como afirmam Baeninger, Bógus e Magalhães (2018), e como confirma González (2020),

“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).

Essa conquista do espaço urbano parece ocorrer, na verdade, entre os mais jovens, que preenchem as fileiras dos *caporales* e dos *tinkus*. Em seus fluxos pela cidade se destacam vários pontos fora daquele eixo de concentração boliviana – a maioria das vezes para desfiles esporádicos contratados, mas também para confraternizações e eventos. Esses são, porém, os primeiros indícios de uma pesquisa que, assim como os ciclos de festas boliviano em São Paulo, não se esgota: apesar de poucos e de determinados pela idade e pela posição social dos *fraternos*, a tendência é que seja cada vez mais comum se deparar com danças folclóricas em diferentes espaços da cidade onde, até alguns anos atrás, não seriam experimentados dessa forma.

Esse pode ser também um sinal inequívoco de que é por meio do seu folclore, assim como na Bolívia, que os bolivianos podem superar muitas das fronteiras e resistências da metrópole onde escolheram viver, usando o mesmo instrumento, as fraternidades folclóricas, para repetir sua própria história: aquela do século passado, em La Paz, em que dançar por ruas e avenidas jamais desfiladas antes significou a superação de fronteiras objetivas (as do mosaico da cidade) e subjetivas, como seu próprio reconhecimento como sujeitos.

Mapa 1. Concentração de bolivianos no mapa da cidade em 2010, segundo dados do último Censo do IBGE.



Elaboração: Diego Peralta e Vinicius Mendes, 2020
Dados: Censo Demográfico do IBGE 2010, adaptado de Pucci & Veras (2017, p. 278),
Base cartográfica: CEM/USP
Elaborado no QGIS 3.12

CONCLUSÃO

Nas últimas décadas, a literatura acadêmica sobre bolivianos em São Paulo foi enriquecida principalmente com investigações sobre o aumento desses fluxos migratórios em direção à cidade (Souchaud, 2012; Baeninger, 2012; Freitas, 2014). Esse fenômeno que foi lido como uma consequência tanto dos contextos econômicos distintos no Brasil, na Bolívia e na Argentina – que recebeu migrantes daquele país durante boa parte da segunda metade do século XX (Grimson, 1997) – como da estruturação de uma rede transnacional de agenciamento de trabalhadores nas principais cidades bolivianas para oficinas de costura na capital paulista (Silva, 2008; Côrtes, 2013; Freitas, 2014). No entanto, um elemento fundamental do fenômeno migratório boliviano, que também migrou para a cidade no início dos anos 2000, ainda não foi totalmente abordado pela literatura: as fraternidades folclóricas – o objeto de investigação deste artigo.

Se eram poucas até o início dos anos 2000, quando o padre e antropólogo Sidney Silva (2002) inaugurou os estudos sobre bolivianos na metrópole brasileira, hoje elas são um fenômeno fundamental para compreender como esses atores vivem, consomem, experimentam e se relacionam com a cidade que escolheram viver (Arteaga, 2017; Santos, 2015). Essa transformação subjetiva e objetiva aconteceu ao longo das duas últimas décadas motivada por vários fenômenos, como a presença crescente de novos migrantes à cidade (engrossando as fileiras das fraternidades, mas também as arquibancadas da Fé e Cultura, no Memorial da América Latina), a chegada da segunda geração, filha de migrantes bolivianos, à juventude, interessada em recuperar uma memória afetiva (Silva, 2002) dos seus pais e, enfim, a institucionalização da organização das celebrações por meio de entidades políticas, tais como a Associação Cultural Folclórica Bolívia Brasil, que puderam estruturar diálogos mais próximos entre os bolivianos e as autoridades estatais.

Como consequências das dinâmicas próprias das fraternidades, para além das lógicas do dispositivo oficina de costura (Côrtes, 2013) e do uso do tempo de lazer, argumentei neste artigo que há uma territorialidade boliviana em São Paulo que só se dá por meio das fraternidades. Esta é marcada, sobretudo, pela mobilidade de pessoas, mas não só – como se vê no caso dos deslocamentos de trabalhadores têxteis, por exemplo (Rolnik, 2010; Freitas, 2014): circulam também objetos, imagens, ideias e dinheiro por sobre aqueles pontos imóveis, como o local de moradia ou de trabalho. Por esse ponto de vista, há um significativo ganho teórico e epistemológico em observar a experiência urbana dos bolivianos em São Paulo pela perspectiva das mobilidades, isto é, pelos vários sujeitos e coisas que se movem para que as festas – pequenas e grandes, restritas ou públicas – aconteçam. São esses acontecimentos, aliás, que enriquecem a dinâmica boliviana na metrópole para além do trabalho nas oficinas de costura e do consumo de espaços já associados a eles, como a Praça Kantuta e a Rua Coimbra.

Adotando o método móvel de seguir as fraternidades em seus ciclos de festas, percebi em vários momentos como essa mobilidade se realiza na cidade e seu entorno: a primeira é mais esporádica, ao redor das festas privadas que cada uma delas (ou uniões de fraternidades) organiza em paralelo à ocasião da Fé e Cultura. Enquanto o evento se desenrola, dezenas de celebrações menores acontecem ao mesmo tempo em diferentes bairros da cidade com a justificativa de celebrar, individualmente, o sucesso do desfile na avenida improvisada do Memorial da América Latina. Em 2019, essas festas aconteceram – paralelamente – em bairros como a Armênia e a Vila Guilherme (Zona Norte), o Belém e a Penha (Zona Leste) e o Brás e o Pari (Centro), levando com elas *fraternos*, músicos (muitos deles vindos de outros países, como a Argentina e a própria Bolívia, especificamente para tocar nestas celebrações), convidados, “turistas brasileiros”, mas também objetos como trajes e adereços, instrumentos musicais, automóveis, alimentos e bebidas, estandartes e peças devocionais, além do dinheiro que flui junto com os outros fluxos para que os sujeitos possam consumi-los, sem esquecer das imagens (fotografias, vídeos, convites, ilustrações e panfletos digitais e físicos) que haviam circulado em diferentes escalas e velocidades e por diferentes meios dias antes – todos eles por causa do ciclo de festas e por meio das fraternidades folclóricas. Esses fluxos 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).

Todo esse movimento não se restringe, porém, à ocasião da festa do Memorial da América Latina. Ao contrário, o que pude perceber é que ele jamais termina, porque é uma condição dos ciclos de festas, que circulam em diferentes regimes e por distintos fluxos ao longo do tempo na cidade, conformando, de fato, um movimento temporal e espacial. Seja justificado pelo sistema de *pasantes*, que sempre, por seu próprio reconhecimento, devem superar aqueles que “*pasarón*” as festividades anteriores, ou pelos deslocamentos próprios da segunda geração, todo esse movimento se vale principalmente dos circuitos urbanos por onde os atores já sabem se mover – porque é onde se fixam na cidade: são nestes mesmos bairros, segundo estudos como os de Rolnik (2010) e mesmo investigações mais recentes, como as de Oliveira (2016) e Pucci (2017), que os bolivianos vivem, trabalham, são atendidos por dispositivos públicos ou passam seu tempo de lazer.

Esses pontos imóveis já conhecidos pela literatura sobre bolivianos em São Paulo adquirem um novo status, ao serem eles os locais fixos por onde as fraternidades transitam em suas festas com outro caráter, isto é, como *corpos móveis*. Muitas vezes elas desfilam justamente atravessando esses lugares imóveis, como oficinas, residências e praças públicas, como se vê no caso das *pré-entradas*, festas preparatórias para a entrada do Memorial em que os *fraternos* cruzam bairros inteiros dançando – celebrações essas que, como já dito, dependem não apenas de pessoas, mas dos seus objetos, das suas imagens e de um volume significativo de dinheiro em circulação. São quando se tornam *territórios de*

encontro festivo, com sua própria espacialidade e temporalidade (González, 2020), ligadas essencialmente ao contexto festivo dos bolivianos em São Paulo.

Esses territórios, por outro lado, são constituídos a partir de diferentes padrões sociais próprios da comunidade boliviana na metrópole, não necessariamente socioeconômicos: fraternidades de *caporal* e *tinkus*, que reúnem os filhos brasileiros dos migrantes da primeira geração, muitos deles profissionais liberais ou universitários, por exemplo, tendem a circular por regiões da cidade onde seus pais jamais pisaram, embora tenham reúnam recursos para tal. Essa territorialidade é muito impactada pelo fator geracional, em que os mais jovens avançam pelo mapa urbano enquanto os mais velhos permanecem nos bairros onde ascenderam quando chegaram, décadas atrás. Esse, porém, é um aspecto complexo, considerando que fraternos de danças como *salay*, por exemplo, embora sejam jovens, tendem a circular menos, geralmente reduzindo suas locomoções à Praça Kantuta, onde ensaiam, e aos eventos que perpassam seu pequeno ciclo de festas. A explicação possível para isso está no fato de a maioria deles estar inserida no dispositivo oficina de costura – situação bem diferente daqueles *caporales* e *tinkus*.

Em todo esse movimento, seria inevitável que a história das fraternidades em La Paz não se repetisse de alguma forma – como defendo que esteja acontecendo hoje em São Paulo. Toda essa dinâmica permite que elas vão “conquistando” outros espaços urbanos, deslocando fronteiras e resistências urbanas (Caggiano, Segura, 2014) que gerações anteriores mantiveram por muito tempo erguidas. 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Ubiratan Silva. (2011). *Imigrantes bolivianos em São Paulo: a Praça Kantuta e o futebol*. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/274725>. Acessado em 25 de fevereiro de 2021

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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.100.2017.tde-01122017-112615>

ÁVILA, Leonardo de la Torre. (2004). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: Institut Français d'Études Andines. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5303>

AVILÈS, Marco. (2021). *Lo bueno, lo malo y lo cholo: Postales sobre el racismo desde el Perú (2017-2019)*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, n. 292, p. 107-122. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/lo-bueno-lo-malo-y-lo-cholo/>. Acessado em 7 de março de 2021

BAENINGER, Rosana. (2012). *O Brasil na rota das migrações latino-americanas*. In: BAENINGER, Rosana. *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, p. 195-210

BAENINGER, Rosana, MAGALHÃES, Luís Felipe Aires, BÓGUS, Lúcia Maria Machado. (2018). Migrantes haitianos e bolivianos na cidade de São Paulo: transformações econômicas e territorialidades migrantes. Brasília: REMHU, *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 26, n. 52, p. 75-94. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005205>

BARRAGÁN, Rossana. (1992). *Entre polleras, lliqllas y ñañacas1. Los mestizos y la emergencia de la tercera república*. En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: Institut français d'études andines, p. 85-127. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2290>

BÜSCHER, Monika, VELOSO, Letícia. (2018). *Métodos móveis*. São Paulo: Tempo Social, v. 30, n. 2, p. 133-155. DOI: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.142258>

CAGGIANO, Sergio; SEGURA, Ramiro. (2014). *Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires*. Buenos Aires: Revista de Estudios Sociales, v. 48, p. 29-42. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res48.2014.03>

CÁRDENAS, Cleverth Carlos. (2019). *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. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6829?mode=full>. Acessado em 16 de fevereiro de 2021

CÔRTEZ, Tiago Rangel. (2013). *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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2013.tde-03022014-112419>

ESPINOZA, Fran. (2013). *Bolivia, élite sectorial chola y élite política: las ambivalencias de su relación*. Madrid: Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos, n. 11, p. 141-160. DOI: <https://doi.org/10.18543/aahdh-11-2013pp141-160>

FREIRE-MEDEIROS, Bianca, LAGES, Maurício, Piatti. (2020). *A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções*. Coimbra: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 123, p. 121-142. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11193>

FREITAS, Patrícia Tavares. (2014). *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. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281265>. Acessado em 25 de fevereiro de 2021

FLORES, Javier. (2017). *Potencial político de lo festivo: aprendiendo de la descolonización*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB,

GARCÍA, Huascar Rodríguez. (2010). *Género, mestizaje y estereotipos culturales: el caso de las cholitas bolivianas*. Bogotá: Maguaré, n° 24, p. 37-67. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22735>. Acessado em 17 de fevereiro de 2021

GRIMSON, Alejandro. (1997). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, n. 147, p. 96-107. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/relatos-de-la-diferencia-y-la-igualdad-los-bolivianos-en-buenos-aires/>. Acessado em 15 de janeiro de 2021

GONZÁLEZ, Myriam Susan. (2020). *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: IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

GUAYGUA CH., Germán. (2003). *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, p. 171-184. Disponível em: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0040-29152003000100012&lng=en&nrm=iso. Acessado em 10 de janeiro de 2021

GUSS, David. (2006). *The Gran Poder and the Reconquest of La Paz*. American Anthropological Association. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 11, p. 294-328. DOI: <https://doi.org/10.1525/jlca.2006.11.2.294>

KLEIN, Herbert. (2015). *História de Bolívia*. La Paz: Libreria

LINERA, Álvaro Garcia. (2010). *A potência plebeia – Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. São Paulo: Boitempo.

PIRES, Bruno Rafael de Matos. (2020). *Juventude Imigrante: Estigma, conflito e circuito de lazer na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos.

PUCCI, Fabio Martínez Serrano, VÉRAS, Maura Bicudo. (2017). *Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade*. São Paulo: Plural, v. 24, p. 276-299. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.143006>

ROLNIK, Iara. (2010). *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. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279459>. Acessado em 30 de janeiro de 2021

ROSA REA, Carmen. (2016). *Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara em Bolivia*. Cidade do México: Revista Mexicana de Sociologia, v. 78, n. 3, p. 375-407. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032016000300375&lng=es&nrm=iso. Acessado em 30 de janeiro de 2021

SANTOS, Willians de Jesus. (2015). *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. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/320971>. Acessado em 30 de janeiro de 2021

SILVA, Sidney Antônio da. (2002). *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. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001264080>. Acessado em 20 de janeiro de 2021

SILVA, Carlos Freire da. (2008). *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. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2008.tde-24112009-113627>

SETO, Junko. (2012). *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. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=176105>. Acessado em 20 de abril de 2021

SOUCHAUD, Sylvain. (2012). *A confecção: nicho étnico ou nicho econômico para a imigração latino-americana em São Paulo?* Em: BAENINGER, Rosana (Ed.) *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População – Nepo/Unicamp, p. 75-92

OLIVEIRA, Gabriela. (2016). Rumo ao interior: *Bolivianos no Estado de São Paulo*. In: BAENINGER, Rosana. PERES, Roberta. *Anais do Seminário Migrações Internacionais, refúgios e políticas*. São Paulo: Memorial da América Latina, 12 de abril de 2016. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/anais/migracoesInternacionais.php>. Acessado em 16 de maio de 2021

TAPIA, Bismarck Pinto. (2019). *El amor romántico en las danzas y canciones de la fiesta del Gran Poder*. La Paz: Revista Ciencia y Cultura, v.23, n. 43, p. 99-118 . Disponível em: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232019000200006&lng=es&nrm=iso. Acessado em 15 de abril de 2021

TASSI, Nico. (2010). *Cuando el baile mueve montañas: religión y economía cholomestizas en La Paz, Bolivia*. La Paz: Fundación PRAIA.

URRY, John. (2013). *Sociologia móvel*. Em: LIMA, Jacob Carlos (Ed.). *Outras sociologias do trabalho: flexibilidades, emoções e mobilidades*. São Carlos: EdUFSCar, p. 43-72

BAEZA KRUISE, Martina. (2021). “Nuevas territorialidades migrantes y multiculturalismo liberal en Antofagasta: Recreación de la Fiesta de las velitas en la junta de vecinos Villa chica (diciembre 2020)”. PERIPLoS, Revista de Investigación sobre Migraciones. Volumen 5 - Número 2, pp. 114-141.

Artículo recibido el 05 de mayo de 2021 y aceptado el 26 de julio 2021.

Nuevas territorialidades migrantes en Antofagasta: recreación de la Fiesta de las velitas en la junta de vecinos Villa Chica (diciembre 2020).

Novas territorialidades migrantes em Antofagasta: recriação do Fiesta de las velitas no conselho de bairro Villa Chica (dezembro de 2020).

Martina Baeza Kruise¹

RESUMEN

Este estudio es realizado a partir de la celebración de la *Fiesta de la Inmaculada Concepción* o *Fiesta de las Velitas*, realizada por personas migrantes y no migrantes, en el sector norte de la ciudad de Antofagasta, precisamente en la Junta de vecinos Villa chica. Este es un lugar de encuentro de habitantes de la población del mismo nombre y el campamento colindante *Comité unión y esperanza*. El presente artículo reflexiona sobre las transformaciones territoriales suscitadas por la importante llegada de migrantes colombianos en la ciudad de Antofagasta a partir del año 2010, centrándose en la siguiente pregunta: ¿Cómo la realización de este ritual católico, celebrado por migrantes colombianos y no-migrantes de la Junta de vecinos *Villa chica*, influye en los procesos de construcción nuevas territorialidades? Cabe señalar que este documento nace a partir de un estudio etnográfico realizado durante el segundo semestre del año 2020.

Palabras clave: Migración sur-sur. Transnacionalismo. Reterritorialización. Rituales festivos. Multiculturalismo liberal.

1 Licenciada en Artes, Universidad ARCIS, Chile. Master en Estudios Latinoamericanos, Université Rennes 2, Francia. Doctoranda en Antropología de la Universidad Católica del Norte (UCN), Chile, en co-tutela con el doctorado en Sociología de la Université Rennes 2. Miembro del laboratorio ERIMIT (U. Rennes 2) y del programa IRP CNRS ATACAMA-SHS “Sciences humaines et sociales en territoires minier”. Correo electrónico: martina.baeza-kruise@univ-rennes2.fr

RESUMO

O estudo centra-se na celebração da *Fiesta de la Inmaculada de la Concepción* o *Fiesta de las Velas*, realizada por migrantes e não migrantes, no setor norte da cidade de Antofagasta, precisamente no conselho de bairro Villa chica. É um ponto de encontro para os habitantes da população de mesmo nome e da favela contígua (chamada de «campamento») *Comité Unión y Esperanza*. Este artigo reflete sobre as transformações territoriais causadas pela importante chegada de migrantes latino-americanos, levantando a questão: Como a realização deste ritual católico, celebrado por migrantes colombianos e não migrantes precisamente no conselho de bairro *Villa Chica*, influencia os processos de construção de novas territorialidades? Vale a pena notar que este trabalho deriva de no trabalho etnográfico realizado durante o segundo semestre de 2020.

Palavras-chave: Migração sul-sul. Transnacionalismo. Reterritorialização. Rituais festivos. Multiculturalismo liberal.

INTRODUCCIÓN

Esta reflexión forma parte de una investigación de tesis doctoral socio-antropológica que busca identificar los procesos de cristalización de la cultura de origen de las comunidades migrantes peruana y colombiana en Chile. Hecho que ocurre mediante la construcción de nuevas territorialidades a partir de la recreación de festividades propias en el territorio chileno. El objetivo es comprobar que las y los migrantes transnacionales, al participar en actividades culturales, sociales y religiosas en el país de acogida, consiguen asociar estas acciones a sus universos sociales de referencia, contribuyendo así a la creación de espacios sociales transnacionales.

De este modo se observa cómo los migrantes de origen colombiano crean un espacio social específico, que consolida la memoria del lugar de origen (Aterianus-Owanga, Djebbari, Salzbrunn, 2019), impulsados por la necesidad de ser reconocidos como comunidad en este nuevo territorio, logrando generar un campo social transnacional (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton, 1992) entre su lugar de origen y el país donde se asientan. Este campo social transnacional se configura a través de la realización de una fiesta católica, evento que forma parte de un proceso de significación cultural, convirtiéndose en un medio concreto para crear un sentido de pertenencia e identidad.

Para trabajar esta problemática se decidió realizar un trabajo etnográfico multitécnico, considerando que se involucrarán diferentes procedimientos, como la observación participante, análisis de documentos y entrevistas etnográficas

semi directivas. En el caso de las entrevistas hechas a migrantes utilizamos la técnica historias de vida. Asimismo, se optó por un trabajo etnográfico multisituado (Marcus, 2001), centrando la atención en múltiples espacios donde se mueven o se relacionan las y los sujetos de estudio. Este aspecto es relevante para la investigación ya que, en el marco del estudio de comunidades migrantes transnacionales, el foco pasa a ser el análisis de las redes entre los territorios donde estas interactúan.

En esta oportunidad nos centraremos en el terreno realizado durante el mes de diciembre del año 2020 en la ciudad de Antofagasta. A este respecto, el análisis se hará a través del estudio del caso de la migración colombiana residente en dicha ciudad y cómo esta comunidad, junto a migrantes de otras nacionalidades, se instala en campamentos ubicados en los cerros de la ciudad. En este espacio, a través de diferentes estrategias de organización y de vinculación con personas no-migrantes, crean una nueva territorialidad en un espacio construido por ellos, pero con un claro vínculo con las figuras de poder local.

Para concentrarnos en el objetivo es necesario definir lo que se entenderá por ciertos conceptos. En el caso de *territorio*, este concepto “explica y describe el desenvolvimiento espacial de las relaciones sociales que establecen los seres humanos en los ámbitos cultural, social, político o económico” (Llanos-Hernandez, 2010). Conjuntamente, la noción de reterritorialización se comprenderá como el proceso en el que las comunidades migrantes que se radican en un territorio construyen relaciones sociales y políticas a través de la apropiación del espacio, tomando en cuenta elementos culturales, prácticas sociales, religiosas y visiones de mundo propias de su cultura de origen, pero adaptándolas a las estructuras del lugar de acogida.

Finalmente, el análisis de esta fiesta nos lleva a reflexionar sobre el concepto de *multiculturalidad liberal* en el discurso de una de las autoridades municipales presentes en la celebración, entendiendo esta idea como la consideración de la diversidad en tanto diferencia “cultural” y segregación de las diferencias económicas y sociopolíticas que viven las diferentes comunidades y que evidencian la disparidad que se da a causa de su liberalismo de base (Savidan, 2009). Así, aparecen discursos que apoyan abiertamente la recreación de expresiones culturales de migrantes por considerarse como un bien que aporta al *capital cultural*² del país o la ciudad.

Este artículo se compone de tres partes. En primer lugar, se estudiará la evolución de la migración en la ciudad de Antofagasta con una perspectiva histórica, tomando en cuenta el cambio de la composición y estructuración de la ciudad en términos territoriales. En segundo lugar, se desarrollará la idea de construcción de

2 El capital cultural se define como una serie de bienes intangibles como actitudes, cualidades, experiencias y conocimientos que tienen un valor económico y cultural (Bourdieu, 1997).

nuevas territorialidades por comunidades migrantes en espacios no habitados, a través de la realización de actividades sociales y culturales. Se pondrá énfasis en la realización de una celebración de origen colombiano, la *Fiesta de las velitas*, para ejemplificar los procesos de reterritorialización de esa comunidad y en el análisis de las características que se observan al llevar a cabo esta celebración en el territorio antofagastino, acentuando la relación entre prácticas culturales migrantes y la participación de personas no migrantes en ellas. Para finalizar, en el último apartado se profundizará en el discurso que tienen las autoridades municipales sobre la realización de este tipo de actividades culturales en la ciudad, desarrollando el concepto de Multiculturalismo liberal como base de su ideología.

CONTEXTUALIZACIÓN: MIGRACIÓN LATINOAMERICANA EN CHILE Y CAMPAMENTOS EN ANTOFAGASTA

La migración en el contexto de la globalización es un fenómeno común y cada vez más recurrente que se enfrenta a múltiples obstáculos. Hace treinta años, se pensaba que este paradigma cambiaría la idea del Estado-nación, haciéndolo menos relevante y motivando a los Estados a restarle interés a la protección de fronteras. Sin embargo, hoy en día vemos que ocurrió totalmente lo contrario, ya que se pusieron en marcha mecanismos de regulación y control que dificultan la integración de migrantes como ciudadanos y ciudadanas en los países de acogida (Guizardi, 2016).

En Chile el debate migratorio es actualmente un tema muy presente, pese a que el fenómeno existe en el país desde su constitución en Estado-nación. Es durante el comienzo de los años 2000 que la discusión se ha acentuado en razón del aumento del número de migrantes y la diversificación de los flujos migratorios (Tijoux, 2016). En efecto, desde 2001, el país ha sido uno de los principales receptores de la migración Sur-Sur³. Esto se debe al refuerzo de la seguridad fronteriza en Europa y Norteamérica tras la amenaza terrorista del 11 de septiembre del 2001. Asimismo, la crisis económica de España el año 2008 influyó en el cambio de destinación de flujos migratorios latinoamericanos, ya que hasta ese entonces este era uno de los principales países receptores de migrantes de habla hispana. La crisis no solo influyó en la disminución de la recepción de nuevos migrantes, sino que motivó el retorno de latinoamericanos a sus países de origen (López-Sala y Oso, 2015). Según el informe de la CEPAL del año 2017, el buen manejo de América Latina frente a la crisis económica del año 2008 favoreció la migración dentro de la región. Si bien en ese entonces eran Argentina y Venezuela los

3 Desplazamientos que van desde países de América del Sur hacia países de la misma región (Ratha, Shaw, 2007).

principales países receptores de migrantes intrarregionales, hoy en día Chile se configura como uno de los destinos favoritos de esta migración (Macaya, Concha, 2020).

Un concepto que se fortalece durante las últimas décadas y que es necesario abordar en este trabajo es el de *transnacionalismo*, el cuál es definido por las autoras Glick-Schiller, Basch y Szanton-Blanc como los procesos donde los migrantes construyen vínculos de relaciones sociales múltiples, los cuales permiten conectar las sociedades de origen con las de acogida, constituyendo así espacios transnacionales que sobrepasan fronteras geográficas, sociales, políticas y culturales (Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992). Hecho que motiva la construcción de *campos sociales* que permiten a las personas migrantes participar de estos espacios.

Este proceso se encuentra evidentemente vinculado a la globalización, dinámica que intensifica los flujos y el aumento de las tecnologías de comunicación y transporte (Imilán, Garcés, Margarit, 2014). Así, el *transnacionalismo* motiva a analizar la migración de una forma más compleja, es decir, ya no se habla solamente de la acción de moverse de un territorio a otro, sino que estos territorios se conectan a través del o la migrante y este vínculo se encuentra en un flujo constante, por medio de las actividades sociales, políticas y económicas que los unen (Taylor, 2014).

Antofagasta, ciudad ubicada en la región del mismo nombre, al norte de Chile, es una localidad que se caracteriza por una economía basada en la minería. La explotación minera en esa zona vive su apogeo desde los años 90, lo que genera una particularidad en el contexto migratorio del país, caracterizándose como una de las ciudades con una presencia histórica de población migrante (Stang, Stefoni, 2016). No obstante, el fenómeno migratorio es anterior, se presenta desde su fundación en el año 1868 bajo la administración boliviana, periodo en el que ya había personas migrantes chilenas y europeas (González, 2014).

Durante la época salitrera (S.XIX), momento en que Antofagasta ya formaba parte de la administración chilena, la migración fue una característica importante. Dependiendo de la cualificación profesional, las y los migrantes se instalaban en diferentes barrios de la ciudad. En ese periodo, la población migrante provenía principalmente de los países vecinos: Bolivia, Perú y Argentina (González, González, 2020). Es durante el siglo XX que la presencia ecuatoriana y colombiana comenzó a ser importante. El desarrollo de la minería en la Región de Antofagasta, a través de la inversión privada para la explotación de yacimientos minerales, perdura y se acrecienta durante el siglo XXI, generando un aumento de yacimientos mineros. Esto estimula la necesidad de mano de obra, así la región y la ciudad de Antofagasta pasan a ser un referente para las y los migrantes que llegan en búsqueda de las oportunidades laborales que ofrecen el sector minero, comercio y de servicios (Taylor, 2014). Durante la década el 2010, la ciudad recibió un gran número de migrantes provenientes de Colombia

y Ecuador; en los últimos años la ciudad observa un incremento de la población migrante venezolana. De esta forma Antofagasta es hoy un centro receptor en el que convergen flujos migratorios sur-sur.

La realidad de la población migrante a nivel nacional ha cambiado considerablemente. En Antofagasta, particularmente, se traduce en el surgimiento de una realidad urbana precaria que intensifica el nivel de pobreza y desigualdad social lo que se refleja en el aumento significativo de campamentos (González, González, 2020). Esta precariedad visible se genera por factores como el alto costo de la vida y el envío de remesas al país de origen.

La cuestión de los campamentos en esta ciudad evidencia la disociación entre el crecimiento económico y la situación de marginalidad de la población migrante. Por otro lado, genera una estigmatización territorial de su lugar de residencia (González, González, 2020). En relación a esto último, la Fundación para la Superación de la Pobreza (FSP), sugiere que el aumento de campamentos durante los últimos años y su vínculo con la llegada de migrantes latinoamericanos, tiene que ver con el racismo y el clasismo, además de la falta de políticas de viviendas sociales en el país (FSP, 2017). Las familias que viven en estas condiciones presentan un hacinamiento significativo, tienen problemas de acceso a los servicios básicos, como al agua potable y la presencia de alcantarillados, lo que aumenta el riesgo sanitario y vital de esta población (González, González, 2020).

Para resolver ese problema, en el 2015, el gobierno regional impulsa el proyecto “Plan de superación de Campamentos” (Méndez, 2021), intervención gubernamental que se impulsa principalmente por tres variables socio-políticas que están en juego en estos espacios: la pobreza, la idea de superar los campamentos y la regulación de la migración (González, González, 2020). Luego de 6 años de este proyecto, se observa que los objetivos no han sido del todo superados, el aumento del flujo migratorio a la ciudad, sobre todo la llegada masiva de migrantes de origen colombiano y venezolano durante esta última década, han impedido que ocurra.

Para la población migrante, la toma de terreno es una construcción de un espacio-territorio, acción que ocurre a causa de las necesidades a las que se ve enfrentado este grupo al llegar a la ciudad, como las dificultades económicas, el acceso a la vivienda, el racismo y las discriminaciones de todo tipo (González, González, 2020). Así lo pone de manifiesto el siguiente extracto de una entrevista realizada a la dirigente del campamento *Comité Unión y Esperanza*, en Antofagasta:

“Resulta que estaban lo de las tomas de los terrenos estos y nosotros nos dimos cuenta por medio de una amiga de esto. En realidad, cuando esto todo era prácticamente un basurero y la verdad que también nos daba como cosa, porque uno también... nosotros decíamos, no, pero uno venirse a la de nada... eso fue como para abril y se nos cumplía arriendo, mi esposo se había quedado sin trabajo y nosotros vinimos

a mirar y dijimos: - pues si no hay de otra, hay que hacerla nomás. - Porque el esposo de mi suegra también se había quedado sin trabajo. Mi suegra estaba trabajando, pero pues era ella y yo. Los otros también se habían quedado sin trabajo, porque bueno estuvo súper complicado ese año. El hecho es que nos vinimos, pero fue también una experiencia. Mejor dicho, si yo no sabía hacer agua hervida, aquí sí la aprendí a hacer. Fue terrible porque eso era puro cerro así, nosotros éramos con palas, con de todo, nos tocó pagar también para aplanar lo poco y nada que se aplanó. De ahí nosotros éramos día y noche, nos tocaba venirnos a campar acá. Hicimos una habitación, uuuff duramos hartos con la habitación y el piso era puro pallete. Incluso para esas fechas hubo un aguacero acá, fue terrible el aguacero, porque pues imagínense, todas las casas se inundaron, pero dio la casualidad que yo solamente tenía la habitación porque no teníamos ni baño [...] De ahí ya nos vamos organizando, de a poco, de a poco y ya, aquí estamos. Ya tenemos armada toda la casa, estamos esperando ahí porque entramos ya la postulación de vivienda y esperar que pasa.”⁴ (colombiana, dirigente de campamento⁵)

Según el relato, la idea de crear un espacio desde cero es peligrosa, sobre todo en un terreno que no está habilitado para la construcción de viviendas. No obstante, aunque el resultado sea desconocido, el riesgo se toma de todas formas, porque es la opción más viable que se presenta. Por otro lado, de las entrevistas, es posible deducir que existen otras variables que incentivan a crear un nuevo espacio o nueva territorialidad, como las situaciones de racismo y discriminación que viven las y los migrantes, en espacios habitados en su mayor parte por población chilena:

“Entonces ellos decidieron irse, y bueno migraron y llegaron acá a una pensión súper chica que pagaban un montón de plata y todo. Donde tenían sus hijos chicos, que se movían, que corrían y a cada rato les mandaban a carabineros porque los niños hacían mucha bulla, porque se reían, etc. Más encima el padre de familia tiene un acordeón y le gustaba de vez en cuando practicar un poco de acordeón, de hecho, nosotros los conocimos fue porque tenían un grupo de vallenato, por eso los invitamos a las actividades de la comunidad [...] Y él dijo que realidad fue tanta la hostilidad y el acoso de la comunidad de la gente y lo terrible y lo caro que era, que se dijeron -tenemos que irnos a otra parte- y ahí alguien les dijo -miren aquí se está instalando un campamento, quédese aquí- Llegaron y ellos decían -mire, nosotros aquí somos felices, tocamos el acordeón y la gente se viene feliz, escucha mientras nosotros tocamos, no hay nadie poniendo problemas, los niños pueden crecer, pueden jugar, están tranquilos.- Entonces hay diferentes testimonios y relatos e historias que están detrás digamos, de cada persona que vive aquí, de cada casa, de cada hogar.” (colombiano miembro de Colectividad de colombianos residentes en Antofagasta)

4 Los extractos de este artículo provienen de las entrevistas realizadas por la autora durante su trabajo de campo en diciembre del año 2020 en la ciudad de Antofagasta.

5 Los nombres de los entrevistados han sido omitidos para guardar anonimato.

El testimonio afirma el planteamiento que propone la Fundación de Superación de la Pobreza (2017) con respecto a la diversificación de los sistemas culturales existentes en Antofagasta. El cual asegura que pese al enriquecimiento cultural que ha vivido la ciudad gracias al fenómeno migratorio, se generan a la vez tensiones con los habitantes no migrantes de algunos sectores, emergiendo nuevas problemáticas locales. Dado que, como plantea las investigadoras Margarit y Bijit (2014): “La territorialidad no sólo abarca los derechos sobre la utilización del territorio, sino también las limitaciones o restricciones en utilizarlo” (p. 37)

En este sentido, al hablar de territorialidad se hace referencia a la teoría que plantea Rogerio Haesbaert (2013). En primer lugar, es necesario referirse al concepto de territorio, que a su vez tiene diferentes concepciones: materialista, política tradicional y cultural. Asimismo, existen diferentes perspectivas al que se enfrentan, como la política, la económica, la filosófica, cultural y antropológica-sociológica, las que conciben el territorio, ya sea como un espacio material, como un recurso natural, como un espacio relacional, como un espacio controlado o incluso como un valor.

Por este motivo, para hablar de territorio el autor propone que es necesario tomar en cuenta todas las dimensiones de este, a través de los siguientes postulados: los territorios se pueden construir a través de la articulación en red, es decir, se forman en y gracias al movimiento. Además, los territorios surgen discontinuamente pero siempre se constituye de formas distintas, compuestos por “la experiencia total y continua del espacio”. En estos postulados se fundamenta nuestro análisis sobre la construcción del territorio y territorialidad migrante en los cerros de Antofagasta, desde el estudio de la recreación de rituales festivos migrantes.

RETERRITORIALIZACIÓN EN LOS CERROS DE ANTOFAGASTA

En abril del año 2013 numerosas familias de Antofagasta decidieron formar su hogar a faldas del lado norte de los cerros de la ciudad. Momento en que según lo que relata el presidente de la junta de vecinos del sector, había alrededor de 24 tomas de terreno en la misma unidad vecinal, donde la gran parte de los habitantes eran migrantes de origen peruano, ecuatoriano, boliviano y colombiano. También hay familias chilenas que habitan en estos campamentos, pero son un porcentaje menor.

El campamento *Comité Unión Esperanza* nace desde la necesidad de las personas, sobre todo migrantes, de encontrar un lugar accesible para vivir. Éste se compone de 42 familias en su gran parte de colombianas y en menor cantidad peruanas

y chilenas. Al comienzo, el territorio donde se instala el campamento “era casi un basural” como mencionan sus habitantes, al llegar al lugar tuvieron que comenzar desde cero, primero llegaron a aplanar el cerro para poder comenzar a construir sus viviendas, mientras tanto tenían que acampar en el lugar para no correr el riesgo de perder el lugar o los materiales de la construcción. Esto duró hasta lograr tener al menos una habitación firme para que toda la familia pudiese dormir. Poco a poco comenzaron a organizarse entre los vecinos de la toma de terreno para conseguir algunas ayudas que les permitieran tener una vida más digna, como el acceso a la luz, al agua y alcantarillados; además de la organización para postular a viviendas sociales básicas. De este modo se creó la directiva del campamento *Comité Unión Esperanza*, quienes comenzaron a trabajar en equipo con la junta de vecinos de la población colindante Villa chica.

En las movilidades actuales, otro elemento que agudiza la precarización de la población migrante es el proceso que Haesbaert (2013) nomina como desterritorialización, en el que los grupos más precarizados o subalternos, tienen un menor control de su territorio, siendo este control ejercido por otros. Es necesario considerar que la desterritorialización siempre va de la mano de la reterritorialización, ya que el primer proceso implica la acción de dejar un territorio y el segundo proceso consiste en una reconstrucción del territorio, lo que concluye en la creación de una nueva territorialidad. Dicho de otro modo, “la migración implica la desterritorialización de las prácticas sociales arraigadas en el lugar de origen, reterritorializándolas a través de su reescalamiento en un territorio red” (Mansilla, Imilán, 2018, p. 246), produciéndose así un proceso de multiterritorialidad.

Según Haesbaert este acto “constituye en realidad a un proceso a través del cual se experimenta una multiterritorialidad o también una transterritorialidad” (Haesbaert, 2013, p. 12), lo que implica la creación de territorios red a través de vínculos que asocian múltiples territorios, en el ámbito social, económico, político y cultural.

“El nuevo territorio es siempre productivo, es por esta razón que el mundo es un territorio que debe ser siempre territorializado, ocupado, reconstruido, habitado; una tensión que sólo puede satisfacer la intensidad de una acción creativa múltiple” (Herner, 2009).

Así, la construcción de una nueva territorialidad a través del proceso de reterritorialización se convierte en una multiterritorialidad, tomando en cuenta las prácticas de migrantes de diferentes países de origen y de personas no migrantes.

La territorialidad sería entonces un espacio donde circulan acciones territoriales que los actores -en este caso las personas migrantes- traen consigo y operan en relación a estas representaciones a través de una apropiación simbólica y vivencial del espacio (Haesbaert, 2013). Como se mencionó anteriormente,

para las y los migrantes colombianos en Antofagasta, podría pensarse que esto ocurre al momento de llegar al país. Pero cuando algunos de ellos deciden vivir y construir su territorio en un campamento, el control del territorio lo toman ellos mediante la apropiación del espacio, la construcción de sus hogares y las relaciones que tienen con los habitantes vecinos y con las figuras de poder local del territorio, ya sea junta de vecinos, ONG, autoridades religiosas y/o municipales. Es en ese momento que la construcción de una nueva territorialidad nace, en un espacio ocupado en gran parte por migrantes de origen latinoamericano. En este contexto la realización de actividades culturales -en su gran mayoría recreaciones de festividades celebradas en sus países de origen- es una forma de mantener las redes con su lugar de procedencia y habitar este nuevo espacio, haciéndose parte de él, mostrando su cultura y generando relaciones con las y los vecinos, como se observa en el siguiente párrafo:

“para el lado de los colombianos es el punto de encuentro con los compatriotas, sentirse un poquito como con el calor de hogar, abocando un poco su país, sus raíces y eso. Y por el otro lado, una oportunidad también para acercarse a la comunidad receptora, a los chilenos, a las personas que viven aquí, a los peruanos, bolivianos, bueno gente de todas partes que viva acá en la ciudad. Acercarse un poco a nuestras tradiciones, a la experiencia con nosotros, porque también hay veces, el tema de los prejuicios se dan por el miedo a lo desconocido, a lo nuevo, a lo diferente. Entonces generar espacios para que la gente se acerque, conozca, compartan, intercambien y vamos eliminando un poco esa brecha.” (Miembro de Colectivo de colombianos residentes en Antofagasta)

Así, es necesario tratar el tema de la construcción de esta nueva territorialidad, que ocurre a través de la realización de actividades sociales y culturales propias de las comunidades migrantes que llegan a ocupar estos territorios, en las que se ven involucradas también personas no migrantes del sector.

Con respecto a las prácticas culturales que se movilizan mediante los procesos de migración, existen múltiples investigaciones. Si nos centramos particularmente en el caso chileno, cabría destacar los trabajos realizados, por ejemplo, sobre la reflexión en torno a prácticas sociales, como la proliferación de peluquerías colombianas en el centro de la capital, las cuales producen espacios y territorios a través de relaciones interculturales (Mansilla e Imilán, 2018). En esa misma línea investigativa se encuentra el trabajo de las investigadoras Daisy Magarit y Karina Bijit (2014), quienes proponen un estudio sobre las experiencias territoriales de las y los migrantes latinoamericanos, habitantes de la comuna de Santiago Centro. El que plantea que la convivencia de migrantes provenientes de diferentes lugares, ha configurado un “paisaje urbano” heterogéneo, donde las desigualdades en los ámbitos político, social y cultural se traducen en una forma dispareja de ocupar el espacio. Se conforma una ciudad fracturada y polarizada, a través de una nueva expresión de vulnerabilidad urbana.

En esta misma línea encontramos la investigación de Alejandro Garcés (2007), en el que se estudia el espacio público ocupado por los migrantes peruanos en Santiago, principalmente alrededor de la Plaza de Armas. En ese lugar se observan actividades como reuniones espontáneas en la calle, la venta ambulante de comidas preparadas, negocios de alimentos de origen peruano, envío de remesas y comunicaciones en general. En este mismo tema, se distingue también la investigación de Ducci y Rojas (2010), sobre el efecto de la presencia de migrantes peruanos en el centro de Santiago, donde las y los migrantes peruanos, a través de la recuperación de lugares casi abandonados, han recreado una “Pequeña Lima”, territorio donde existen comercios de alimento, compra y venta de monedas, etc. Esta territorialización provoca efectos positivos en el dinamismo del sector, lo que sucede también en Antofagasta, sobre todo en el centro de la ciudad, sector en el cual han surgido comercios que se especializan en vender productos peruanos y colombianos, al ser estas las nacionalidades más presentes en la ciudad (ver Foto 1).

Foto 1. Letrero de restaurante de comida colombiana, Paseo Matta, Antofagasta.



Fuente: Registro de la autora.

En el tema de los rituales festivos, se destaca el trabajo de Francisca Fernández (2018) que trata de la recreación del imaginario andino, reforzado por la práctica de rituales de la parte de migrantes de origen peruano, boliviano y chileno en Santiago. Asimismo, sobre la comunidad peruana en Santiago de Chile, las autoras Ducci y Rojas (2010) subrayan que tanto las celebraciones religiosas como las nacionales han aumentado considerablemente y tienen una gran importancia en la vida de los peruanos, que son cada vez más asiduos y comprometidos en estos acontecimientos. Estos eventos promueven también la ocupación de nuevos espacios en la ciudad y generan una visibilidad importante mediante el uso de ropa colorida característica, la realización de comidas típicas y la práctica de música tradicional.

El estudio que aquí presentamos sobre un ritual de origen colombiano en la ciudad de Antofagasta se enmarca en la línea de estos trabajos. La *Fiesta de las velitas* comenzó a realizarse en diferentes ciudades del Chile, en esta ocasión el foco se pone en la ciudad de Antofagasta. Como se ha señalado, la migración colombiana ha aumentado considerablemente durante las últimas décadas en la ciudad y las tomas de terreno del cerro de esta han sido una solución de vivienda para muchas personas. Hoy en día, este lugar situado al noroeste de la ciudad, es habitado en su gran mayoría por migrantes latinoamericanos, quienes por diferentes dificultades que se les presentan, se ven obligados a tomar esta alternativa como la única posibilidad de tener un hogar. Durante el proceso de construcción de este territorio, o reterritorialización si tomamos el concepto de Haesbaert (2013), surgen nuevas territorialidades que se manifiestan en diferentes aspectos. Uno de ellos es la realización de rituales festivos propios de los países de origen, como es el caso de la *Fiesta de las velitas*. A raíz de esto, surge la siguiente interrogante sobre la que se reflexionara en el siguiente apartado: ¿Cómo la realización de la *Fiesta de las velitas*, celebrada por migrantes colombianos y no-migrantes de la Junta de vecinos *Villa Chica*, influyen en los procesos de reterritorialización de espacios locales?

Dicha reflexión se basa en el trabajo de campo etnográfico que tuvo lugar durante el segundo semestre del año 2020, el que se considera una observación participante de la *Fiesta de las Velitas* que tuvo lugar en la junta de vecinos *Villa Chica*. Además, el terreno en Antofagasta permitió también realizar entrevistas semi-directivas (Beaud y Weber, 2010) a diferentes actores presentes en la celebración, como un concejal municipal, el presidente de la junta de vecinos, la dirigente del Campamento unión esperanza, organizadores y participantes de la fiesta. Por otro lado, el artículo sustenta una revisión de archivos y documentación en relación al tema abordado. A continuación, se describirá brevemente el desarrollo de esta fiesta, para luego continuar con el análisis.

Fiesta de las velitas en Villa chica

La *Fiesta de las velitas* o de la Inmaculada Concepción es una celebración católica que ocurre el 7 y 8 de diciembre. Esta festividad simboliza el comienzo de un mes de celebraciones ligados al calendario litúrgico católico, que finaliza la primera semana de enero con la fiesta de los reyes. En Colombia, este ritual se realiza en las fachadas de las casas o calles cercanas a estas y consiste en encender una vela y rezar en honor a los familiares difuntos.

La historia de esta fiesta comienza el 8 de diciembre de 1854, cuando el papa Pío IX publicó una epístola apostólica donde les preguntó a los fieles si creían que María era inmaculada. En respuesta a este cuestionamiento un grupo de fieles, como modo de aceptación de la propuesta del papa, marchó ese día con velas en las manos. A pesar de que el día de la Virgen fue proclamado el 8 de diciembre, las velitas se encienden el 7 por ser la víspera a la celebración. Actualmente *la Fiesta o Noche de las velitas* es un evento familiar y vecinal, donde cada familia se sienta frente a su casa a encender velas pidiendo deseos y bendiciones por sus seres queridos. Luego de esta ceremonia se comparten diferentes platos típicos que corresponden a ese periodo, como las natillas, el quesillo, las galletas, y los dulcecitos, el buñuelo y los vinos navideños (Guerrero y Mojica, 2019).

En Chile, este evento comenzó a realizarse en diferentes ciudades del país, sobre todo se ha vuelto relevante en los lugares donde la comunidad colombiana es numerosa. Sin embargo, la estructura de la celebración y sus elementos se han adaptado, modificándose con respecto al ritual de origen. En el territorio de Antofagasta, la celebración comenzó con la llegada masiva de migrantes colombianos durante la segunda década del Siglo XXI y ocurre a diferentes escalas. Por ejemplo, la *Colectividad de colombianos residentes en Antofagasta* junto al *Servicio Jesuita Migrante (SJM)*, para esa fecha organiza un “festival-encuentro”, donde aparte de invitar a toda la comunidad al anfiteatro del parque Croacia para realizar el ritual de encender una vela o un farol en nombre de la virgen, se reúne dinero de diferentes auspiciadores y se hace un show con música y bailes típicos. Por otro lado, existen también versiones de esta festividad a menor escala, que tienen lugar en barrios o en tomas de terreno donde hay una gran presencia de colombianos y colombianas.

A continuación, se presentará brevemente el desarrollo de la *Fiesta de las Velitas*, descripción que surge a partir de la observación participante del evento. La celebración fue organizada por primera vez en ese lugar y nace de la iniciativa del presidente de la junta de vecinos *Villa Chica*, quien se motivó al percatarse que esta fiesta es muy importante para los miembros de la comunidad colombiana y que ese año, debido a la crisis sanitaria a causa del Covid-19, todos los eventos masivos habían sido suspendidos y por lo tanto este evento no tendría lugar. Visto esto, el presidente decide organizar una pequeña celebración con la ayuda de la directiva del campamento *Comité Unión Esperanza* y la *Colectividad de*

colombianos residentes en Antofagasta. La idea era invitar a todas las personas que quisieran celebrar a la virgen, habitantes del campamento y de la población *Villa Chica*, para hacer esta pequeña fiesta “a la colombiana”.

Al evento asistieron una treintena de vecinas y vecinos colombianos y chilenos del sector, los miembros de la junta de vecinos, la directiva del campamento, el cura de la población, dos integrantes de la colectividad ya mencionada y un concejal municipal. La celebración se desarrolló en un espacio baldío, justo al lado de la junta de vecinos, donde se construyó hace 5 años una gruta con La Virgen. El ritual tuvo una duración de 3 horas, contando el tiempo de preparativos antes del inicio. La preparación comenzó a las 18 horas, con la instalación de faroles, velas y adornos alrededor de la Virgen (ver Foto 2). En ese mismo momento se instalaban los equipos de sonido que servirían para conectar el micrófono y proyectar la música, principalmente Villancicos, que se escucharía durante la celebración.

Foto 2. Gruta en la junta de vecinos Villa chica.



Fuente: Registro de la autora.

Media hora más tarde, comenzaron a llegar las y los participantes del evento, migrantes y no-migrantes. La apertura del ritual comenzó con el discurso de uno de los organizadores, un miembro de la *Colectividad de colombianos residentes en Antofagasta*. Luego, el cura del barrio dio un sermón y le rezó a la virgen. A continuación, intervino la dirigente del campamento *Comité Unión y Esperanza*, quien es colombiana; el presidente de la junta de vecinos *Villa Chica* y un concejal de la municipalidad, ambos chilenos. Al finalizar, el miembro del colectivo invitó a las y los participantes a encender sus velas y mientras dio un discurso de cierre, las personas fueron depositando sus velas alrededor de la virgen (Ver Foto 3). El ritual terminó con el canto de villancicos que se da de manera espontánea. Luego de esto, el presidente de la junta de vecinos, junto a la dirigente del campamento, los representantes de la *Colectividad de colombianos residentes en Antofagasta* y el concejal se dirigieron al campamento para repartir cajas de alimentos comprados con recursos recibidos por la municipalidad que la junta de vecinos tenía previamente preparadas.

Foto 3. Virgen con velas y faroles.



Registro de la autora.

RETERRITORIALIZACIÓN A PARTIR DE RITUALES FESTIVOS MIGRANTES

En los movimientos migratorios, aparte del desplazamiento de personas y objetos, se trasladan también elementos culturales, prácticas sociales, religiosas e ideas. Estas se van transformando y adaptando, dependiendo de las restricciones a las que se ven enfrentadas al momento de realizarse en el espacio de acogida. Este proceso de adaptación es denominado reterritorialización y representa un momento en el cual además de ajustarse las estructuras de la ciudad y constituirse relaciones sociales y políticas para organizar el espacio, se generan “prácticas de resistencia y apropiación” (Imilán, Garcés y Margarit, 2014, p. 22).

Las nuevas territorialidades se construyen a través de las relaciones sociales cotidianas entre los habitantes de un mismo espacio. En dichas relaciones se desarrolla también la contención territorial, proceso de desarrollo de relaciones de poder en un espacio, donde se entrevén nuevas y viejas estrategias de control territorial. Esto quiere decir que el territorio está estrechamente vinculado con el poder y con el control de procesos sociales a través del dominio del espacio (Haesbaert, 2013). Es lo que ocurre en el caso del campamento *Comité Unión y Esperanza*, como podemos ver en el extracto a continuación.

“¿Qué es lo que hizo Franz? Franz a diferencia de muchas personas o de muchas otras juntas de vecinos... para él en un principio, claro fue un problema el tema de campamento, pero después se dio cuenta no sacaba nada con ir en contra si al final no los iba a poder sacar, lo que sí hizo: cambiar eso. Transformar una debilidad en la fortaleza. Los invitó a ser parte de la comunidad, los invitó a ser parte del campamento. Muchos de los que están campamento hoy día y también extranjeros, él mismo lo incluyen algunos comités de vivienda que han tenido que estar sacando y han estado postulando y algunos ya tienen algún beneficio social.” (Concejal de Antofagasta)

El campamento está compuesto en su mayor parte por migrantes proveniente de países latinoamericanos y las relaciones entre ellas/ellos han permitido la organización de una nueva territorialidad con características propias. No obstante, este campamento se relaciona estrechamente con la junta de vecinos de la población *Villa Chica*, compuesta mayoritariamente por chilenos, estructura que se dedican a velar por mantener las buenas relaciones entre los habitantes y proporcionarles las ayudas necesarias en términos sociales.

Dicho de otro modo, la organización socio-territorial de este campamento evidencia el tipo de relaciones sociales, económicas y sobre todo políticas que se dan en este “nuevo” territorio. Es necesario tener en cuenta los contextos

que favorecieron la formación en ese espacio. Como, en palabras de Margarit y Bijit (2014, p. 73), la historia y la influencia de las condiciones existentes en el momento que deciden tomarse ese terreno, así como el juego de relaciones que se establece entre lo que llega y lo pre existente, nos muestra consecuencias particulares en este campamento, diferente a lo que ocurre con la migración colombiana nivel ciudad o país.

Movilidad de prácticas culturales y su relación con personas no migrantes en el nuevo territorio

La visión de chilenas y chilenos sobre el/la migrante en Antofagasta se ha transformado. Actualmente, la ciudad es un territorio marcado por las desigualdades y discriminaciones sobre todo hacia la población migrante colombiana y afrodescendiente. Esto se debe a que una parte significativa de las y los colombianos residentes en Antofagasta proviene de la región del Valle del Cauca caracterizada por su afro descendencia (Echeverri, Pineda, 2020). En este caso, “la raza”⁶ y la cultura de este grupo migrante -y de otros- son los que provocan discriminaciones y desigualdades generadas por la idea de los habitantes nacionales que se piensan dominantes al autodefinirse como superiores o con mayores derechos que “los otros” o la población migrante (Margarit, Bijit, 2014). Parafraseando a Tijoux, en este caso la otredad opera como demanda de una corporalidad distinta que permite la constitución de un *sí mismo* chileno quien determina lo que se debe excluir o separar (Tijoux, 2014).

Dicho esto, han surgido también cambios positivos en la percepción de las comunidades migrantes. Estos cambios se relacionan con la idea que las personas de otros países también contribuyen en la sociedad de acogida. En Santiago, como se mencionó anteriormente, la apertura de negocios con venta de productos “internacionales” construye un espacio de encuentro de comunidades. Otro aspecto positivo, a saber, la utilización del espacio público como lugar de recreación o de realización de actividades familiares (Margarit y Bijit, 2014).

Si atendemos a la situación en Antofagasta, se pueden identificar particularmente cambios culturales en las prácticas cotidianas heredados o influenciados por la comunidad colombiana. Por ejemplo, el masivo consumo de frutas tropicales que antes no eran comunes en la dieta local, la utilización de ingredientes y sabores base de platos colombianos como las arepas, los patacones, etc. Silva

6 Concepto utilizado desde una teoría crítica, con una visión interseccional, antirracista y no-biológica. Enfocado en el fenómeno de racialización, el cual pone en evidencia “la economía política y el contexto histórico como inseparables de la complejidad subjetiva de las poblaciones racializadas y los proyectos nacionales e internacionales” (D. Berg, Ramos-Zayas, 2017)

et al. (2013) hacen alusión a los platos “chilombianos” que serían platos típicos colombianos, cocinados con ingredientes chilenos. La influencia fruto del contacto va en los dos sentidos. Así, desde otro punto de vista, es importante señalar que también existen cambios en el comportamiento de las personas migrantes, los cuales se ven influenciados por las hábitos de la comunidad de acogida. Estas actitudes están evidentemente ligadas al proceso de reterritorialización y de construcción de una nueva territorialidad, ya que estos procesos involucran también mecanismos de integración, entendido como una estrategia en la cual los migrantes, buscando una adaptación en dicha sociedad, adoptan valores o costumbres de la sociedad receptora (Arenas y Urzúa, 2014). Es el ejemplo que nos plantea la entrevistada colombiana en el siguiente extracto, con respecto al cambio de sus costumbres:

“Uno allá en Colombia, eso también ha sido muy bueno sabes, porque en Colombia tu no sales de tu casa en pijama, nunca vas a salir mal arreglado, entonces usted sale de su casa y ya está con su ropa, su maquillaje, en cambio acá tú sales a la calle y todo el mundo en pijama (risas)... usted en Colombia no va a ver a la gente mal arreglada. Aparte de eso, un fin de semana no ha llegado viernes y uno ya está mirando que se va a poner al sábado o para el viernes en la noche, mejor dicho, uno prácticamente estrena esos dos días. Las fiestas una entrena practicante de todos los días, en cambio aquí eso cambia, o por lo menos yo mi hija se lo digo que incluso cuando yo llegué aquí prácticamente lo poco y nada que me pude traer de ropa, y prácticamente a lo último ya me salí poniendo hasta ropa de la que daban en el condominio, me encontraba cosas en el chat de basura, ya no las llevábamos a la casa a mirar hasta ponernos. Y una en Colombia cuando va a hacer una cosa de esas.” (colombiana, dirigente de campamento)

En el fragmento se evidencia la idea de integración en los procesos de reterritorialización a través de la adaptación de prácticas culturales como la importancia que se le otorga a la imagen o la forma de vestirse para salir a la calle. Por otro lado, retomando el tema de los aportes de las y los migrantes colombianos a la sociedad antofagastina, se observan cambios en las dinámicas culturales como el interés por la música caribeña o la realización de actividades culturales organizadas por los mismos colombianos residentes en Antofagasta, quienes, a través de fiestas costumbristas y religiosas propias del país de origen, buscan, además de mantener un lazo con sus raíces, mostrar de forma diferente su cultura, para ser aceptados y eliminar todo tipo de racismo y discriminación, como se percibe en la continuación:

“Entonces igual tratar de vincular, como siempre ha existido como el choque entre las personas que no son y las que son, entonces también es como un punto de unión con ellos y para mí es muy bonito y más porque ahí nos pudimos unir más, poder traer algo bonito para algo nuevo también y que igual

los chilenos también conozcan, porque como te comentaba yo el otro día, aquí son muy fríos. Y aquí, la situación, o sea, aquí todo es muy rutinario me entiende, aquí es como del trabajo la casa, de la casa el trabajo y todo es así toda rutina, rutina, rutina y no hay como... no hay como variedad de cosas en realidad. En cambio, uno se está acostumbrado a eso, nosotros hacemos hasta la fiesta de blancos y negros [...] Si ayuda, ¿sabe por qué? porque nomás con el Inti Raymi, independiente de que sea fiestas así de pueblos originarios, igual traemos la variedad de mezclar todos... todas las nacionalidades y todas las costumbres ¿me entiende? y mire que aquí se veía mucho racismo.” (colombiana, dirigente de campamento)

En relación a lo anterior, la realización de festividades migrantes es vista como un elemento importante en la relación entre migrantes y no migrantes de un mismo territorio, ya que, según lo descrito, estos eventos ayudarían a cambiar la forma de ver al migrante, conociendo un poco más de su cultura.

No obstante, la apreciación del migrante por parte de los vecinos no migrantes, tal como propone Daisy Margarit y Karina Bijit en su trabajo sobre la inmigración latinoamericana en Santiago centro (2014), aparece como una amenaza, sobre todo cuando advierten las condiciones precarias de vida en las que habitan⁷. En las tomas de terreno, esta precariedad se evidencia en la falta de acceso a servicios básicos. Tales amenazas, provocan una situación de tensión entre habitantes de la población y del campamento, sobre todo por la desvalorización de los terrenos que conforman la población al estar situados al lado de un campamento, como describe el presidente de la junta de vecinos:

“Pero la gente... por lo menos estos campamentos son tranquilos, acá, sobre esta población. Porque un poco más allá, 3, 4 campamentos más allá es más peligroso. Allá hay más tráfico, hay más delincuencia, tienen más drama con la población. En cambio, acá no, porque todos los presidentes participan, ayudan en las actividades de los campamentos, nos invitan a la directiva a diferentes actividades, y hemos tenido buena cercanía. Pero al principio igual nos costó un poco, el tema de la basura, el camión no sube, entonces ellos dejaban la basura donde sea. No tenían baño, entonces hacían sus necesidades en tarro y las tiraban en bolsas en las esquinas, claro porque picar el cerro no es lo mismo que la tierra, para hacer un pozo. Entonces así fuimos trabajando el tema de los alcantarillados, de luz, de agua.”

Es importante remarcar que la misma población que colinda con el campamento es una población de viviendas sociales que se entregaron hace 17 años. Por ello, se podría pensar que las personas que viven ahí pasaron por situaciones de precariedad y vulnerabilidad similares a las que viven hoy las y los vecinos de los

⁷ En el caso de los sujetos migrantes en Santiago centro, las autoras hablan del hacinamiento y el lucro con el arriendo y subarriendo de habitaciones.

campamentos, razón por la que no debería existir discriminación en ese aspecto.

Otro elemento importante que se observa en el extracto, es la importancia de la organización entre los campamentos y la junta de vecinos, acto que permite mejorar la calidad de vida de los habitantes y las relaciones sociales entre vecinos. Además de esta organización territorial, una característica importante de estas *tomas de terreno* es que, a diferencia de lo que ocurría a fines del siglo XX, hoy en día existe muy poca participación política partidista en estos territorios. Pero, hay una fuerte presencia de organizaciones católicas, sociales y colectivos auto-gestionados que prestan ayuda a los habitantes. Estas organizaciones son las que apoyan principalmente la realización actividades socioculturales que generan procesos de reterritorialización y que buscan desarrollar vínculos entre las múltiples comunidades presentes, construyendo nuevas territorialidades.

Durante la recreación de la *Fiesta de las velitas*, como parte del proceso de reterritorialización de los migrantes colombianos, se produce un espacio de multiterritorialidades entre los habitantes migrantes y no-migrantes del campamento *Comité Unión y Esperanza* y de la población *Villa Chica*. A través del encuentro de diferentes culturas, la *Fiesta de las velitas* se transforma al adoptar elementos de interés de todas y todos los participantes. Teniendo en cuenta esto, la contribución de las y los participantes no-migrantes podría dividirse en tres grupos: un primer grupo constituido por las personas que participan de la celebración como observadoras, que son sobre todas y todos creyentes; un segundo grupo de organizadores de la fiesta, que corresponden a las y los miembros de la junta de vecinos; y en tercer lugar las autoridades locales de la ciudad como un cura y un concejal en el caso estudiado. Estos últimos serían una característica relevante a destacar, ya que demuestra cómo esta celebración, de carácter familiar en Colombia, tiene aquí un vuelco institucional. En el acontecimiento, los discursos, tanto del presidente de la junta de vecinos como del concejal que participa, son un elemento significativo en esta versión del ritual. A raíz de esto cabe preguntarse sobre el rol de las autoridades locales en la construcción de estas “nuevas territorialidades”.

Multiculturalismo liberal en el discurso institucional en Antofagasta

Para finalizar, se mencionará un tema que necesitaría más reflexión para desarrollar un análisis más profundo en una instancia futura. Nos referimos al discurso de un concejal participante de la realización de actividades “multiculturales”⁸ de migrantes en la ciudad y a su cambio de postura frente a las actuales problemáticas ante la creciente llegada de migrantes proveniente de Venezuela. Es importante señalar que a pesar de que este sea el discurso de un

8 Este concepto es utilizado por el mismo concejal para referirse a las actividades propuestas por las comunidades migrantes.

solo concejal y por lo tanto no es posible generalizar, este personaje pertenece a la línea política del Alcalde de la ciudad de ese momento, en consecuencia, se podría pensar que formaría parte del discurso oficial.

“Yo hace tiempo converso y trabajo con Frank, que es el presidente de la *Villa chica* (junta de vecinos) y ahí comienza el trabajo de conocimiento del mundo migrante. Yo trabajaba, pero lo veía muy de arriba, cuando veíamos los campamentos, algunos sectores más vulnerables... y con Frank podemos hacer un trabajo más profundo, que comienza a hacer, como te decía, este conjunto de cultura, comenzamos a hacer carnavales, organizamos algunas fiestas donde se colocaban los platos típicos, donde se hacían los diferentes bailes, era la necesidad de dar a conocer o de poder entender y dar a conocer, que la población migrante no es solamente un problema, sino que también es poder aportar culturalmente.”
(Concejal de Antofagasta)

El discurso de este concejal, se basa en una idea de “multiculturalismo” enriquecedor, que aporta de alguna manera u otra a la cultura de la ciudad. Sin importar donde se desarrollen los diferentes eventos y más importante aún, las condiciones de vida que tienen las y los migrantes que están dispuestos a todo por ser aceptados. En este contexto las palabras de Díaz-Polanco podrían tener relevancia, cuando plantea que el liberalismo se esconde dentro de la idea de multiculturalismo, buscando una validez universal, sin embargo, “la particularidad de su ‘universalidad’ es la globalización del capital” (Díaz-Polanco, 2005). Dicho de otro modo: “el intento de aceptar el populismo distinguiendo, detrás de su apariencia fundamentalista, la resistencia contra la razón instrumental, y el intento de mantener abierto el espacio de lo político.” (Žižek, 1998, p. 28).

Así, Žižek expone que la “tolerancia liberal” acepta al Otro (migrante) folclórico, el que muestra la belleza de su cultura, sus bailes, su música, sus comidas y sus colores. Pero denuncia o rechaza al Otro real, al otro con conflictos sociales y necesidades particulares, debido a que el centro o la aceptación de la “otredad” está en “la regulación de su goce”. Esto quiere decir que mientras el Otro migrante me complazca, ayude a mi recreación o me entregue conocimientos culturales desconocidos, es aceptable. Pero si este Otro me violenta con sus formas de habitar, con sus costumbres o sus formas de hablar, con el color de piel o con problemáticas sociales su presencia no es tolerable (Žižek, 1998). De esta manera, esta tolerancia está estrechamente ligada con la idea de multiculturalismo liberal. Pero ¿por qué se propone la idea de multiculturalismo liberal como parte del pensamiento de la autoridad local? Como se mencionó anteriormente, esto se debe a la transformación que sufre el discurso del concejal municipal al tocar el problema de la reciente migración venezolana:

“Ahora, el venezolano es nuevo, han ido en dos etapas, en la primera llegó mucha gente profesional, hoy día estamos la segunda etapa donde viene ya toda la gente que no tiene profesión y aquí tenemos problemas que se han generado. Porque hay un tema hay que tenemos como problemática con las personas que llegaron acá y están en los semáforos y que ocupan a los niños chicos... Uno comprende, entiende la migración, pero esto yo lo veo como un modelo de trabajo de ellos, una modalidad de trabajo porque tienen las mismas técnicas, con el dulce, con los niños chicos, con las mismas pantuflas [...] Hay un problema y que se está generando, se están realizando algunas ayudas, de hecho llegaron algunas ayudas de la OIM, donde se le entregaron algunas cajitas y todo, pero hay que enseñarle a ellos, es cosa de costumbre de poder de a poco ir adaptándolos acá, porque bueno también esta es una situación especial, está la pandemia, hay menos puesto trabajo, pero creo que ahí esta forma de poder ganarse la vida acá, entendemos que no tienen papeles entonces, pero así como ellos también hay mucha gente que está en la misma situación.” (Concejal de Antofagasta)

Con este ejemplo, se evidencia un racismo absoluto dentro del discurso multicultural liberal, donde la exclusión y categorización de un grupo a través de criterios culturales, como el lenguaje, las costumbres, la religión o las concepciones del mundo (Van Dijk, 2019). Según la autoridad, la falta de “adaptación” o integración es una característica de esta reciente ola de migrantes venezolanos que se transforma también en un problema para el poder local. Al analizar el discurso de este sujeto se interpreta que, durante toda la entrevista, sus dichos no tienen una apariencia racista, mostrándose tolerante e incluso abierto a participar en las diferentes actividades que proponen las comunidades migrantes en el territorio. Sin embargo, este semblante da un vuelco y se contradice al finalizar la entrevista y hablar de la coyuntura en torno a la migración venezolana, evidenciando lo que podríamos calificar de “tolerancia asimétrica”. Según Van Dijk, este discurso es propio de las elites, un discurso racista sutil, que propicia la difusión del racismo en toda la sociedad:

“si tú te paras en un semáforo en un lugar de Arica, no te vas a hacer lo mismo que lo que vas a hacer acá, porque hay más plata, porque el efectivo es mucho más [...] entonces eso lo que es, la plata fácil. Pero yo que ellos, si tengo, arriendo una pieza y si todos se toman los cerros, voy y me tomo un cerro, pero no los tienes viviendo en una carpa, ni tienes a los hijos pidiendo dinero en un semáforo.” (Concejal de Antofagasta)

En definitiva, se podría pensar que, para las autoridades locales de Antofagasta, el vínculo con la población migrante y su apoyo a la integración y el desarrollo de actividades culturales propias depende de la capacidad que estos grupos han logrado crear sus espacios de territorialidad, respetando evidentemente los “valores” básicos de la sociedad chilena. En este sentido, se establece la hipótesis de que esta aceptación depende también del capital cultural (Bourdieu, 1997) que aporta cada comunidad, entendiendo la cultura como un bien que genera

un valor a esta idea de sociedad multicultural y que coopera en el desarrollo de la economía cultural, que se define como una economía asentada tanto en la creatividad, como en las industrias culturales que generan bienes y servicios culturales, incluyendo comunidades que aportan al patrimonio cultural. Así, desde el punto de vista del multiculturalismo liberal, el capital cultural que proporcionan las comunidades migrantes que son capaces de “integrarse” correctamente en la sociedad, genera beneficios económicos en diferentes sectores (Navarrete, Pérez, 2016), como por ejemplo el turismo, en el caso de las celebraciones de grandes festividades migrantes.

CONCLUSIONES

En la ciudad de Antofagasta, se evidencia que, pese a ser una ciudad que ha experimentado el fenómeno migratorio desde sus inicios, hoy en día hay nuevas problemáticas que surgen y que es necesario analizar. En un primer lugar, es posible identificar que los migrantes en esta ciudad van buscando alternativas de construcción de nuevas territorialidades en espacios no habitados, como terrenos baldíos o cerros, donde pese a las dificultades a las que se ven enfrentados a llegar al lugar, es casi la única solución que se les presenta en términos habitacionales y sociales. El territorio se convierte así en “un lugar de identidad, relacional e histórico” (Margarit, Bijit, 2014, p. 32), lugar en el que se manifiestan múltiples sucesos sociales donde actúan al unísono redes sociales, políticas y culturales.

Por otro lado, las relaciones sociales que sostienen los migrantes habitantes de campamentos con los vecinos no migrantes del sector, se ven favorecidas gracias a la realización de actividades culturales llamativas que les permiten mostrarse desde una perspectiva menos habitual. Ahora bien, esta no es la única finalidad de dichas actividades, sino que también lo hacen por la necesidad de mantener un vínculo con su cultura, sus compatriotas y su país de origen. Cuando una persona migra, lo hace con su historia, con sus tradiciones, sus costumbres, sus religiones, su cultura; la paradoja del o la migrante está en la “Doble presencia”⁹, la presencia en dos territorios, los cuales se unen a través de la construcción de un nuevo espacio que asocia los lugares donde actúa el sujeto migrante y sus redes (Imilán, Garcés, Margarit, 2014).

9 Debatiendo el planteamiento de Abdelmalek Sayad (1999) de “La doble ausencia”. el cuál propone que no se puede estudiar la inmigración sin tomar en cuenta al mismo tiempo el proceso de la emigración, ya que el sujeto migrante está ausente tanto en lugar de origen como en el de acogida. Sin embargo, según la evolución de la cuestión de la migración a nivel global y sobre todo a partir de la relevancia de la migración transnacional, cabría más bien proponer el concepto de “doble presencia” como una representación de la construcción de redes transnacionales que surgen a partir de esta migración. El migrante no está ausente de dos espacios, sino que está presente y además crea redes entre ambos.

Finalmente, a través de la participación de autoridades locales en las actividades culturales que realizan las y los migrantes de la ciudad, emerge la idea de un multiculturalismo liberal por parte de un sujeto, quien a través de un discurso populista muestra un mecanismo de autocensura (Žižek, 1998). Ya que al incorporar elementos de aceptación y encubrir ciertos elementos racistas bajo la justificación del “mal actuar” de un grupo de personas migrantes, se esconde la distorsión creada por las relaciones de dominación. El multiculturalismo liberal, no es racista directamente, sino que se trata de un racismo “a distancia”, tolerando la identidad del otro, pero manteniendo su superioridad (Žižek, Antón, 2008). Precisamente en el caso estudiado, las autoridades locales evidencian este discurso al momento de enfrentar las problemáticas sociales de los recién llegados migrantes colombianos y en vez de buscar soluciones, se propone que se vayan lejos, a un cerro, a tomarse un terreno, como lo han hecho últimamente la mayoría de los migrantes. Pero que no se queden viviendo en condiciones paupérrimas en el centro de la ciudad, importunando la vista de las y los habitantes de la ciudad. Se recuerda que estos últimos postulados ameritan una mayor profundización en un trabajo futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence. (2010). *Guide de l'enquête de terrain [1997]. Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris, Francia: La découverte

BOAS, Franz. (1911). *Cuestiones fundamentales de antropología cultura [1964]l*. Buenos Aires: Solar.

BOURDIEU, Pierre. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Ciudad de México, México: Siglo XXI

CLICK SCHILLER, Nina, BASCH, Linda, BLANC-SZANTON, Cristina. (1992), Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, doi: 1-24. 10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x

DE BERG, Ulla, RAMOS-ZAYAS, Ana. (2017). La racialización del afecto: una propuesta teórica. *Etnografías Contemporáneas*, 3(5), 216-276. <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/256>

DÍAZ-POLANCO, Hector. (2005). Etnofagia y multiculturalismo. *Revista Memoria*, 200, 5-12. http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/Etnofagia_y_multiculturalismo_Diaz-Polanco.pdf

RATHA, D., SHAW, W. (2007). *South-South migration and remittances* (No. 102). World Bank Publications.

DUCCI, María Elena, ROJAS SYMMES, Loreto (2010). La pequeña Lima: Nueva cara y vitalidad para el centro de Santiago de Chile. *EURE*, 36(108), 95-121. doi: 10.4067/S0250-71612010000200005

ECHEVERRI-PINEDA, Cristina. (2020). Normas internacionales para afrodescendientes en América Latina: interacción entre movimientos sociales, Estados e instituciones internacionales. *Colombia Internacional*, (102), 139-164. doi: 10.7440/colombiaint102.2020.07.

FERNÁNDEZ, Francisca. (2018). Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital. Revista De Pensamiento E Investigación Social*, 18(1), 269-291. doi: 10.5565/rev/athenea.1850

Fundación de Superación de la Pobreza (FSP). (2017). *Fronteras invisibles. Convivencia urbana y migración en Antofagasta*. Santiago, Chile: Ministerio del Interior y Seguridad Pública- Fundación de Superación de la Pobreza- Servicio País.

GARCÉS, Alejandro (2007). Entre lugares y espacios desbordados: formaciones urbanas de la migración peruana en Santiago de Chile. *Serie Documentos de la Escuela de Sociología-Universidad Central de Chile*, (2), 5-22. https://www.academia.edu/4715458/Entre_lugares_y_espacios_desbordados_formaciones_urbanas_de_la_migraci%C3%B3n_peruana_en_Santiago

GUERRERO, Sibia, MOJICA, Eliana. (2019). Recuperación del patrimonio cultural inmaterial de Gramalote a partir de la construcción de relatos con adolescentes del municipio. *SEMILLEROS DE INVESTIGACIÓN*, 1(2).

GONZALES, José Antonio. (2014). La inmigración europea en Antofagasta y su influencia comercial durante el ciclo salitrero 1880-1910. Algunas notas. En Tapia Ladino, Marcela y González Gil, Adriana. (Ed.), *Regiones fronterizas. Migración y los desafíos para los estados nacionales latinoamericanos* (pp. 335-359). Santiago, Chile: RIL editores

GONZÁLEZ, José Antonio, GONZÁLEZ, Paulina Monserrat. (2020). Migración latinoamericana en situación de marginalidad. Campamentos y educación en Antofagasta, 2012-2018. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 46(2), 359-379. doi: 10.4067/S0718-07052020000200359

GUIZARDI, Menara. (2016). Migración y transnacionalismo en Chile: La relación entre el Estado y los migrantes. *Cuadernos sociología UCM*, 1(2), 8-33. <http://cusoc.ucm.cl/article/view/495>

HAESBAERT, Rogério. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.

HERNER, María Teresa. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, 13, 158-171. ISSN 0329-0573

IMILÁN, Walter, GARCÉS, Alejandro, MARGARIT, Daisy. (2014). *Poblaciones en Movimiento: Etnificación de la ciudad, redes e integración*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

LÓPEZ-SALA, Ana, OSO, Laura. (2015). Inmigración en tiempos de crisis: dinámicas de movilidad emergentes y nuevos impactos sociales. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, (37), 9-27.

LLANOS-HERNÁNDEZ, Luis. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7(3), 207-220. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000300001&lng=es&tlng=es.

MACAYA-AGUIRRE, Gustavo, CONCHA DE LA CARRERA, Catalina. (2020). Hacia una comprensión de los procesos migratorios de mujeres colombianas que viven en Chile. *Revista Diarios del Terruño*, (09), 70-87. <https://www.revistadiariosdelterruño.com/macaya-aguirre-concha-de-la-carrera/>

MARGARIT, Daisy, BIJIT, Karina. (2014). Barrios y población inmigrantes: el caso de la comuna de Santiago. *Revista INVI*, 29(81), 19-77. doi: 10.4067/S0718-83582014000200002

MARCUS, George (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209>

MANSILLA, Pablo, IMILÁN, Walter (2018). Reterritorializaciones migrantes a través del cuerpo y su expresividad. *Estudios atacameños*, (60), 241-256. doi: 10.4067/S0718-10432018005001503

MÉNDEZ, Leyla. (2021). *Corpolaridades y contrapaisajes de la nación. Mujeres migrantes sudamericanas y las disputas por el estar en campamentos de Antofagasta, Chile* (Tesis Doctoral del Programa de Doctorat en Estudis de Gènere: Cultura, Societats i Polítiques). Recuperado de <https://www.tdx.cat/handle/10803/671266#page=1>

Ministerio de Vivienda y Urbanismo-MINVU de Chile. (2020). *Catastro Nacional de Campamentos*. <https://www.minvu.cl/catastro-de-campamentos/>

NAVARRETE, Rosalinda, PÉREZ, Claudia. (2016). Efectos económicos del sector cultural en México. *Análisis Económico*, 31(77), 219-246. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/413/41345703010/html/index.html>

Organización Internacional para las Migraciones. (2010). *Diálogo internacional sobre la migración. Taller intermedio relativo a migración y transnacionalismo: oportunidades y desafíos*. Documento de trabajo, 1-7. Ginebra: OIM.

PINO VÁSQUEZ, Andrea, OJEDA LEDESMA, Lautaro. (2013). Ciudad y hábitat informal: Las tomas de terreno y el autoconstrucción en las quebradas de Valparaíso. *Revista INVI*, 28(78), 109-140. doi: 10.4067/S0718-83582013000200004

PORTES, Alejandro, ESCOBAR, Cristina, RADFORD, Alexandría. (2005). Immigrant Transnational Organizations and Development: A Comparative Study. *International Migration Review*, 41(1), 242-281. <https://www.jstor.org/stable/27645659>

RESTREPO, Eduardo. (2016). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos.

SILVA, Jimena, MÉNDEZ, Leyla, ECHAGUE, Clive, RODRÍGUEZ, Germán. (2013). *Inmigrantes en Antofagasta. Sistematización de investigaciones realizadas sobre la situación de inmigración latinoamericana en la Región*. Antofagasta, Chile: Centro de Atención Psicosocial a Inmigrantes I. Martin-Baro. Universidad Católica del Norte.

STEFONI, Carolina, STANG, Fernanda, RIEDEMANN, Andrea. (2016). Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis. *Estudios internacionales (Santiago)*, 48(185), 153-182. doi: 10.5354/0719-3769.2016.44534

STEFONI, Carolina (2017). Panorama de la migración internacional en América del Sur. *Reunión Regional Latinoamericana y Caribeña de Expertas y Expertos en Migración Internacional preparatoria del Pacto Mundial para una Migración Segura, Ordenada y Regular, resumen ejecutivo*. Santiago, Chile: CEPAL

TAYLOR, Swepson James, BOGDAN, Robert. (1984). *La observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.

TAYLOR, Jacob. (2014). ¿La unión que nos separa? La estructura de la comunidad colombiana en Antofagasta, Chile. (Tesis de maestría en estudios latinoamericanos). <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle71887/28552>

THORSBY, David. (1999). Cultural Capital. *Journal of Cultural Economics*, 23, pp.3-12. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/5149527_Cultural_Capital

TIJOUX, María Emilia (2014). El Otro inmigrante negro y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. *Boletín Onteaiken*, 17, 1-15. <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin17/art-tijoux.pdf>

TIJOUX, María Emilia (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

VAN DIJK, Teun. (2019). *Racismo y discurso en América Latina* (Vol. 311008). Barcelona, España: Editorial Gedisa.

ŽIŽEK, Slavoj. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 137-188. <https://www.rodare.cf/cursos/iea/unidad-iii/multiculturalismo-capitalismo-multinacional.pdf>

ŽIŽEK, Slavoj. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid, España: Sequitur.

“(Vene)Solanda”. Una etnografía a escala barrial de la población venezolana en Quito

“(Vene)Solanda”. Uma etnografia da população venezuelana em Quito em uma escala de bairro

Alfredo Santillán Cornejo¹
Pamela Ramón²

RESUMEN

La situación de movilidad humana de población venezolana se ha convertido en los últimos años en un tema de mucho interés para el Ecuador en particular, pues actualmente es el tercer país receptor de este flujo migratorio. Los estudios existentes muestran dificultades de integración serias especialmente en cuanto a la regularización de la condición migratoria, la precariedad en el acceso a empleo, y actualmente la intensificación de las vulnerabilidades de esta población ante la crisis sanitaria por la COVID-19. A partir de un trabajo etnográfico en el barrio de Solanda en Quito, analizamos la participación de la población venezolana en los espacios que estructuran la vida cotidiana. El principal hallazgo que ponemos en discusión es que frente a distintas situaciones de discriminación que restringen el acceso a los espacios de comercio y vivienda, aparecen acciones solidarias por parte de residentes locales que permiten sortear la xenofobia. Concluimos que, en este caso particular, la ambivalencia de aceptación-rechazo hacia la población venezolana, puede entenderse como un proceso de negociación de la presencia, en el que el reconocimiento mutuo, forjado en las rutinas cotidianas, constituye el soporte para recibir acciones solidarias por parte de la población ecuatoriana.

Palabras claves: Migración venezolana. Vida cotidiana. Etnografía. Barrio. Vínculos vecinales.

1 Dr. Profesor-Investigador FLACSO Ecuador. Email: asantillán@flacso.edu.ec

2 MSc. Investigadora independiente. Email: pbramones@gmail.com

RESUMO

A situação de mobilidade humana da população venezuelana se converteu, nos últimos anos, em um tema de muito interesse para o Equador em particular, pois, atualmente, é o terceiro país receptor desse fluxo migratório. Os estudos existentes mostram dificuldades de integração sérias, especialmente quanto à regularização da condição migratória, à precariedade no acesso ao emprego, e atualmente à intensificação das vulnerabilidades desta população frente à crise sanitária pelo COVID-19. A partir de um trabalho etnográfico no bairro de Solanda de Quito, analisamos a participação da população venezuelana nos espaços que estruturam o cotidiano. A principal constatação que discutimos é que, face às diferentes situações de discriminação que restringem o acesso a espaços comerciais e habitacionais, surgem ações de solidariedade por parte dos residentes locais que permitem ultrapassar a xenofobia. Concluimos que, neste caso específico, a ambivalência da aceitação-rejeição para com a população venezuelana pode ser entendida como um processo de negociação da presença, em que o reconhecimento mútuo, forjado nas rotinas diárias, constitui o apoio a ações de solidariedade da população equatoriana.

Palavras-chave: Migração venezuelana. Vida cotidiana. Etnografia. Bairro. Laços entre vizinhos.

INTRODUCCIÓN

La migración venezolana se ha convertido en la última década en el fenómeno migratorio más importante para Sudamérica. Para inicios del 2020 se estimaba que más de 4,3 millones de personas habían dejado Venezuela (ACNUR, 2019; Banco Mundial, 2020), actualmente la cifra es más incierta debido al incremento del subregistro en medio de la crisis sanitaria producida por la Covid-19, no obstante algunos cálculos estiman en más de 5 millones el número de migrantes venezolanos (Situación de Respuesta a los Venezolanos, 2021). Acerca de los lugares de destino los estudios disponibles coinciden en que el 80% de esta población se ha dirigido a países latinoamericanos. Destinos como Colombia, Brasil y Chile fueron inicialmente los principales países receptores de este flujo, y más recientemente Perú y Ecuador aparecen ocupando el segundo y tercer lugar respectivamente, luego de Colombia que se mantiene a la cabeza de los países de acogida (Mazza, 2020; Rivero, 2019).

En los últimos 5 años el Ecuador ha dejado de ser un país de tránsito para convertirse en un país claramente receptor. Según las cifras disponibles tenemos que casi 400.000 venezolanos decidieron establecerse en Ecuador entre 2015 y 2019 (Banco Mundial 2020, 15), y de este número se calcula que el 40%, 160.000 personas aproximadamente, han optado por radicarse en la ciudad de Quito.

Este cambio sustancial obliga a reenfocar el tratamiento de los desafíos que representa el éxodo venezolano para Ecuador, si bien la situación de derechos y la acción gubernamental han sido los pilares del análisis académico de la migración en general, y de la situación de venezolanos en particular, creemos necesario observar también las dinámicas de interacción con la población ecuatoriana. Aunque no haya estado en los planes originales radicarse en el país, la situación de permanencia se vuelve un hecho fáctico, más aún en una situación como la que ha impuesto la pandemia de la COVID 19 en la que la libre circulación es difícil y no hay un destino próximo que se pueda considerar seguro.

En el contexto ecuatoriano, si bien la migración tiene una agenda amplia de investigación, su estudio en localidades a escala barrial es escaso. Destaca la investigación de Garrido (2021) acerca de la localización de migrantes en Quito, en la que se demuestra la relación entre los perfiles socio-económicos y la regularización migratoria en el acceso al mercado de vivienda de alquiler, generando enclaves de población extranjera con características homogéneas. La población que proviene de países del Norte global se asienta en barrios muy diferentes a la población que viene de países del Sur global. La importancia de esta escala es que permite acercarse a la formación de tejido social en el territorio, observando las experiencias de interacción de las nuevas poblaciones extranjeras con las dinámicas instauradas por los antiguos residentes. Así, el barrio resulta un lugar de sociabilidad privilegiado para entender las tensiones y negociaciones que se generan en compartir el hábitat. En la región latinoamericana encontramos trabajos muy valiosos que revelan diversas facetas de la inserción de la población venezolana en el tejido urbano. Como muestra de la amplitud del espectro de situaciones que son posibles tomamos como ejemplos dos casos que resultan bastante extremos: el asentamiento de Ka Ubanoko en Boa Vista (Estado de Roraima, Brasil) y el barrio La Chimba en Santiago de Chile.

El estudio de de Araujo Castro (2021) acerca de población venezolana en la ocupación de Ka Ubanoko muestra la capacidad creadora que puede llegar a producir la alianza entre extranjeros y locales. Varias familias venezolanas han optado por dejar los albergues para migrantes, que en verdad se vuelven lugares de confinamiento, para unirse a un asentamiento informal del pueblo indígena Warao. Según la autora, esta ocupación es una suerte de territorialidad alternativa y en resistencia frente a las políticas estatales de administración de poblaciones. Lo relevante de este caso es cómo la integración de estas dos poblaciones es capaz de producir un territorio compartido sobre el cual constituir una vida en común. En contrastante un caso de marcada tensión entre extranjeros y nacionales es el de La Chimba. En la descripción que presenta Bonhomme (2021) aparece el racismo cultural como el lente que hace inteligible a la población migrante más reciente, sobre todo de nacionalidad venezolana, frente a la población local. Este racismo genera efectos discriminantes en lo económico y en lo simbólico. En el primero, dentro de la dinámica del subarriendo, se les exige valores más altos por el alquiler, aprovechando su imposibilidad de acceder al mercado

formal. En el segundo es común el uso de banderas nacionales que ponen los residentes chilenos en lugares visibles de las casas, como marca para expresar su inconformidad con la presencia de la población migrante.

Estos ejemplos evidencian la importancia de entender las formas de territorialidad que genera la movilidad humana. En este marco el objetivo de este artículo es posicionar la vida cotidiana como una arena sustancial en la que se producen las negociaciones sobre la co-residencia en los barrios multiculturales. A partir de un trabajo etnográfico en el barrio de Solanda en Quito, rebautizado popularmente como VeneSolanda por la alta presencia migrante, analizamos la participación de la población venezolana en los espacios que estructuran la vida cotidiana como son: el espacio público dedicado a la actividad comercial, la vivienda de alquiler, y los espacios destinados a la recreación. El principal hallazgo que ponemos en discusión es que frente a distintas situaciones de discriminación que restringen el acceso a los espacios de comercio y vivienda, aparecen acciones solidarias por parte de residentes locales que permiten sortear la xenofobia. Argumentamos que en este caso particular, la ambivalencia de aceptación-rechazo hacia la población venezolana, puede entenderse como un proceso de negociación de la presencia, en el que el reconocimiento mutuo, forjado en las rutinas cotidianas, constituye el soporte para recibir acciones solidarias por parte de la población ecuatoriana.

La exposición de este argumento empieza presentando un balance del conocimiento existente acerca de la población venezolana en situación de movilidad humana en el Ecuador y en Quito. A continuación se explicitan las categorías de movilidad humana, vida cotidiana y espacio barrial que guían la investigación de campo. Seguidamente presentamos una síntesis del papel de la migración en la formación y consolidación de Solanda, como información contextual que ayuda a entender la interacción de la población venezolana como nuevos residentes, frente al tejido social previo. Finalmente se exponen la información etnográfica centrada en los episodios de tensión en lo que se puede ver el repertorio de ayuda por parte de la población ecuatoriana, y se presenta una interpretación analítica de las motivaciones y condiciones de la solidaridad.

ECUADOR FRENTE AL ÉXODO VENEZOLANO

Si bien los procesos de movilidad humana no son nuevos en el continente sudamericano, una de las particularidades del éxodo venezolano es su intensidad en un lapso de tiempo bastante corto, incluso varias investigaciones, al ver este proceso en perspectiva histórica señalan que se trata del mayor flujo migratorio de personas en menor tiempo en la historia de América Latina (Acosta, Blouin y Feline, 2019; CARE Ecuador, 2018; Herrera y Cabezas, 2019; Koechlin y Eguren, 2018). Estas y otras investigaciones establecen algunos

momentos diferenciados. Una primera oleada corresponde a los años 2014-2015, en el cual el perfil de migrantes respondió a clases medias y medias altas, una segunda oleada entre el 2017 y 2018 en la cual al perfil anterior se suman clases medias y bajas, y a partir del 2019 un proceso migratorio bastante precario en condiciones de alta vulnerabilidad (Oficina de la OIT para los Países Andinos, 2021). Esta última oleada está relacionada con el empobrecimiento radical de las condiciones de vida en Venezuela lo que se reflejó en la imagen dramática del fenómeno: personas haciendo la travesía de varios países a pie, cruzando por pasos fronterizos irregulares, y dependiendo de la asistencia humanitaria para el abastecimiento mínimo.

Si ya esta imagen activó las alarmas de una situación humanitaria crítica a escala regional, el transcurso de la pandemia ha vuelto más difíciles aún las condiciones de subsistencia de la población venezolana en el continente. Aunque es claro que la pérdida de empleos es uno de los principales problemas que deja la crisis sanitaria a nivel mundial, su impacto resulta mayor en poblaciones en situación de movilidad humana, mostrando abiertamente los límites de la inserción laboral que convierten a la extranjería en un factor de vulnerabilidad social (Herrera, 2020). Antes de la crisis sanitaria ya era marcada la precariedad laboral de los trabajadores venezolanos desproporcionadamente insertos en el trabajo informal, pese a la cualificación profesional igual o mayor a la de la población de acogida. En este escenario las medidas de confinamiento impactaron directamente al comercio informal en el espacio público, dejando a los trabajadores de este sector sin ingresos de manera súbita (Freitez et. al., 2020; Mazza, 2020).

Este colapso de los modos de subsistencia ha traído efectos adversos en cadena, por ejemplo, la falta de ingresos se traduce en la imposibilidad de cubrir los gastos de arriendo, esto a su vez ha desembocado en distintas formas de desahucio, muchas veces en contraposición a las normas legales. Esto a su vez ha forzado en algunos casos el aumento del hacinamiento, en otros la búsqueda de albergues temporales, y en los más críticos, la decisión de emprender el proyecto de regreso a Venezuela en una situación de cierre generalizado de fronteras sin precedentes en la región (Osorio y Phélan, 2020). Esta lógica de efectos encadenados que se desprenden de la suspensión de ingresos y la falta de ahorros y redes de apoyo se repite en múltiples temas como el acceso a educación, salud, alimentación, por lo que se ha incrementado la demanda de asistencia humanitaria (Freitez et al., 2020).

Esta situación regional se expresa fielmente en el caso ecuatoriano, y particularmente en la ciudad de Quito. Acerca de la pérdida de empleo, la mayor precarización del trabajo, y la pérdida de ingresos se han logrado ciertas aproximaciones que señalan que en Ecuador, en los hogares de refugiados y migrantes venezolanos, más del 60% expresa no poder trabajar debido al confinamiento y solamente el 30% de hogares aproximadamente tuvo acceso suficiente a comida (Oficina de la OIT para los Países Andinos, 2021, p. 52). Por

otro lado, el cierre de fronteras, dejó en medio camino a familias que intentaban regresar a Venezuela, desde países como Perú y Chile, pero también terminaron en Quito familias que procedían de otras ciudades del país como Guayaquil, Cuenca, Manta, entre otras (Ramírez, 2021).

Esta descripción de la situación marcada por la pandemia muestra en primera estancia la producción de conocimiento sobre la alta vulnerabilidad de la población venezolana en situación de movilidad humana. Pero es necesario ubicarla en una mirada no tan coyuntural, pues gran parte de los trabajos mencionados señalan que la situación de pandemia ha profundizado unas tendencias preexistentes. Antes de la pandemia los principales esfuerzos analíticos tanto de los equipos de investigación locales como de los estudios regionales que toman el caso de Ecuador, se han concentrado en el estudio de la acción gubernamental poniendo en tensión la ambigüedad de la puesta en práctica de los derechos constitucionalmente establecidos (Acosta, Blouin y Feline, 2019; CARE Ecuador, 2018; Herrera y Cabezas, 2019; OIM, 2019; Ramírez, Linares y Useche, 2019). Así en el momento previo a la pandemia la idea de “disuasión” que proponen Herrera y Cabezas (2019) resulta un gran aporte interpretativo para entender la lógica de acción pública del gobierno ecuatoriano que, a pesar de contar con un marco normativo a nivel constitucional garantista de derechos, el poder Ejecutivo ha impulsado acciones de corte restrictivo al solicitar documentos como visa, pasado judicial, o un trato discrecional en el otorgamiento de estatus de refugio. El contrapeso a esta política la han protagonizado las instituciones estatales garantes de derechos humanos como la Defensoría del Pueblo que ha ejercido presión para disputar la ilegalidad de tales acciones por contravenir lo prescrito por la Constitución.

Por otra parte, el otro gran frente de análisis es el escenario social marcado por una opinión pública cada vez menos favorable al tema de la migración venezolana y en muchas ocasiones marcada por narrativas de corte xenofóbicas. Los estudios muestran la forma en que se tejen asociaciones poco fundamentadas entre la población venezolana y el crecimiento del desempleo, la reducción de salarios, la criminalidad, la saturación de los servicios de educación y salud, en incluso la propagación de la COVID-19. Aunque las narrativas xenofobas no son nuevas, sino que se han desarrollado hacia los distintos grupos de poblaciones extranjeras en las dos últimas décadas, el creciente flujo de población venezolana a partir de 2015 coincide con un proceso de contracción de la economía ecuatoriana (Herrera y Cabezas, 2019), y por consiguiente un empobrecimiento generalizado que desembocó en el estallido social de octubre de 2019 que buscó frenar la implementación de políticas de ajuste planteadas por el gobierno de turno.

Así la intensificación del flujo migratorio venezolano se empalma con el crecimiento del subempleo y el desempleo, y aunque está muy lejos de ser su causa, su paralelismo ha sido el mayor fundamento para las asociaciones ligeras que vinculan la llegada de inmigrantes con el deterioro de las condiciones de vida locales. Según los datos más actuales en el 2016 el subempleo estaba ya en el

19,9% de la población económicamente activa, y en el año de mayores estragos de la pandemia alcanzó el 34,5% (Oficina de la OIT para los Países Andinos, 2021, p. 51).

Este contexto es fundamental para entender la formación de una representación negativa de la migración venezolana relacionándola con el deterioro de las condiciones vida, y cumpliendo la función de “chivo expiatorio” que se activa para encubrir causas estructurales que anteceden a su llegada. Los datos presentados por Herrera y Cabezas son elocuentes y destacan lo elevado de estas percepciones en Quito, considerada la ciudad más xenófoba del país: “81.2% de ecuatorianos piensa que la presencia de venezolanos reduce las oportunidades laborales (...) y en Quito, el 79% piensa que la migración venezolana produce inseguridad en la vida diaria” (2019, pp. 148-149).

No obstante, el campo perceptivo es bastante complejo y no tan unívoco. El trabajo de Rivero sobre las percepciones hacia la migración venezolana en Colombia, Ecuador y Perú, muestra un escenario de significaciones caracterizado por la ambivalencia antes que por los criterios xenófobos de manera exclusiva. En el caso del Ecuador, ante la pregunta “la palabra inmigrante me genera”, las respuestas que expresan empatía como “admiración” (57%) y “pena” (38%) tienen porcentajes bastante más altos que las que expresan aversión como “control” (11%) y “rechazo” (4%) (Rivero, 2019, p. 15).

La complejidad del campo perceptivo se expresa también en que, si bien más del 80% de personas encuestadas afirma entender las causas de la migración, más del 70% señalan la necesidad de incrementar los controles fronterizos. En definitiva, las percepciones de la migración venezolana en los países andinos:

“oscilan entre la comprensión, la solidaridad y la preocupación ante el racismo y la xenofobia; y la asociación de los inmigrantes con la inseguridad, el colapso de los servicios sociales y el deseo extendido de que las personas inmigrantes dejen el país cuanto antes. Las percepciones positivas y negativas sobre los efectos de la inmigración conviven de manera natural en los imaginarios de los tres países” (Rivero, 2019, p. 8).

Este argumento sobre percepciones cambiantes, ambivalentes e incluso contradictorias en los mismos informantes nos parece sustancial para entender el contexto en que se enmarcan las experiencias de interacción social de los migrantes venezolanos que presentamos en este artículo.

MOVILIDAD HUMANA, VIDA COTIDIANA Y ESPACIO BARRIAL

En este apartado desarrollamos los ejes conceptuales principales de este trabajo. Las nociones de movilidad humana y vida cotidiana, son amplias y permiten captar una serie de fenómenos que escapan a este estudio, por eso las abordamos en su proyección para captar las interacciones que se producen en un espacio de sociabilidad delimitado como es un barrio. La articulación conceptual que proponemos ubica al espacio barrial como vértice en el cual confluyen las otras dos nociones, por esta razón las explicitamos desde sus contextos más amplios para focalizarse luego en su pertinencia para iluminar las interacciones que constituyen la dinámica barrial.

La institución de la noción de movilidad humana en el lenguaje académico, en lugar del tradicional concepto de migración usado en el siglo XX, da cuenta de un avance conceptual importante en la comprensión de los flujos poblacionales. Como señala Eguiguren este giro terminológico ha sido uno de los ejes de la producción de conocimiento en el caso ecuatoriano en las dos últimas décadas, y en sus palabras:

“el concepto de movilidad, entonces, contrasta con el de migración en la medida en que supone ampliar la perspectiva analítica para incluir movimientos variados en cuanto a su temporalidad, escala espacial, frecuencia, así como poner atención a aquello que se mueve junto con las personas” (Eguiguren, 2017, p.71).

Siguiendo también a Herrera y Nyberg Sørensen (2017) los aportes de esta noción se pueden entender en dos frentes fundamentales. El primero es recuperar las motivaciones e impulsos de las personas que migran como elementos determinantes de los movimientos poblacionales y que quedaban en un papel secundario frente a la explicación basada en los factores estructurales, como los grandes desajustes económicos o los regímenes políticos totalitarios. El segundo es la perspectiva transnacional que entiende a la globalización como un proceso de intensificación de flujos diversos de personas, capitales, objetos, información, etc. En este dinamismo los flujos poblacionales se intensifican y antes que un trasplante de unas poblaciones en un lugar diferente a su lugar de origen, se entienden como parte de los hilos que tejen una red que atraviesa diversas localidades. En definitiva, la noción de movilidad permite captar el dinamismo de los flujos poblacionales, la agencia de los sujetos involucrados, y el bagaje material y simbólico que portan.

En el barrido histórico de la trayectoria de los estudios sobre migraciones internacionales que proponen estas autoras, se recuperan los aportes de la antropología urbana en la formación de una visión amplia de las dinámicas

migratorias. Aunque sin utilizar aún la noción de movilidad, desde la perspectiva etnográfica se han documentado temas como la agencia de quienes emigran, sus expectativas, relatos, sensibilidades, y sobre todo las formas de territorialidad que generan en las ciudades de acogida. Así, desde la preocupación por entender la vida urbana, el espacio local surge como un lugar sugerente para el estudio de la interacción de la población migrante con la sociedad más amplia. Lo importante de este aporte es el acervo investigativo que deja sobre la relación entre los procesos de movilidad humana y las formas que toma la urbanización. Siendo un tema bastante clásico, en la actualidad sigue generando diferentes categorías para designar la importancia de la espacialidad en los procesos de inserción como ‘lugares migratorios’ (Izquierdo Escribano y Noya, 1999) o ‘barrios multiculturales’ (Bonhomme, 2021).

La segunda categoría central en este ensayo es la de la vida cotidiana. La preocupación de ciencias como la sociología por descifrar en las acciones más rutinarias de la vida humana las complejas estructuras que arman lo social, tiene antecedentes en el pensamiento de Lefebvre desde mediados de los años 40’s, y un momento muy fecundo, una “edad de oro” si cabe el término, en los años 70’s con autores como Goffman y Heller. En el caso de la antropología, esta orientación ha sido y es prácticamente un eje transversal de indagación desde la lógica del trabajo etnográfico que apuesta por acercarse a las situaciones ordinarias de los sujetos de estudio, precisamente porque en ellas se expresa el orden social que las hace posibles y en el cual adquieren sentido. Así, Lindón nos recuerda resumidamente el potencial de esta ventana de análisis social: “lo cotidiano no se reduce a la suma o el agregado de acciones aisladas, como el comer, el beber, el vestirse... Es necesario ver el contexto de estas acciones, las relaciones sociales en las cuales toman lugar” (Lindón, 2004, p. 44).

Uno de los debates más importantes en la conceptualización de esta categoría es la tensión entre reproducción e invención. En la tradición marxista por ejemplo la relación entre vida cotidiana y alienación ha llevado a mirar las rutinas del día a día como repeticiones de lo instituido, y por ende un espacio con poca capacidad de generar transformación social. Una postura diferente aparece en el pensamiento postestructuralista. Para Michel de Certeau el conocimiento sobre la vida cotidiana tiende a desplegarse desde una razón obsesionada con la imposición del arbitrio social, y en tal virtud pierde de vista la agencia que conllevan las prácticas rutinarias. En sus palabras:

“habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del “débil” en el orden construido por el “fuerte”, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros” (de Certeau, 1996, p. 46).

En el pensamiento de este autor destaca la importancia que brinda a una serie de acciones cotidianas que producen la espacialidad como habitar, circular y caminar. De Certeau y su equipo han hecho aportes sustanciales en el campo de la antropología urbana pensando el barrio como un laboratorio de “invención de lo cotidiano”. El barrio presenta una particular intersección entre lo público y lo privado, pues funciona como extensión del habitáculo, y es vivido como una porción de ciudad que resulta propia. Pero al mismo tiempo genera compromisos morales propios de los vínculos cercanos, pues los sujetos que interactúan en él son menos anónimos que en la experiencia metropolitana. Al mismo tiempo se generan ciertas obligaciones de interacción instauradas por la proximidad, como el saludo, seguir la conversación, o más a profundidad la reciprocidad de favores. Mayol sostiene que:

“El barrio aparece, así como el lugar donde manifestar un “compromiso” social, o dicho de otra forma: un arte de coexistir con los interlocutores (vecinos, comerciantes) a los que nos liga el hecho concreto, pero esencial, de la proximidad y la repetición” (Mayol, 1999, p. 6).

De la articulación de las nociones de movilidad humana y vida cotidiana proyectadas sobre el espacio barrial emergen preguntas que resultaron guías en el trabajo de campo. ¿cómo participan los nuevos residentes venezolanos de los espacios cotidianos? ¿Qué sentido le dan las dos poblaciones a la co-residencia? ¿La xenofobia que caracteriza a la capital se expresa de igual manera en los espacios de cercanía que en los espacios de anonimato? Escogimos el barrio de Solanda en Quito como caso de estudio para abordar estas preguntas generales considerando dos criterios: 1) Un barrio destacado por la alta presencia de población venezolana, 2) Conocimiento previo en tanto desde el 2016 participamos en varios proyectos académicos y artísticos enfocados en levantar la historia de su formación. Desarrollamos el trabajo de campo entre febrero y julio de 2019. Ubicamos informantes a través de la técnica de muestreo tipo “bola de nieve” en el que el acceso a un primer informante remite a otros posibles (Taylor y Bogdan, 1994, p. 109). Logramos producir 16 situaciones de entrevistas a 10 hombres adultos entre 23 y 60 años, dos adolescentes de 12 y 13 años, y 4 mujeres entre 25 y 60 años. Sin embargo, cuando habíamos sistematizado la información y teníamos algunos hallazgos valiosos empezó la crisis sanitaria lo que generó cambios profundos en la situación de los migrantes en la ciudad, por lo que actualizamos la información con nuevas observaciones entre julio y diciembre de 2020. Para precautelar la identidad de las personas que accedieron a las entrevistas utilizaremos las iniciales de sus nombres para identificarlas.

SOLANDA: ENSAMBLAJES DE MOVILIDAD HUMANA EN EL TIEMPO

El proceso de formación y consolidación de Solanda encaja bastante bien en la descripción de Duhau de los asentamientos informales latinoamericanos:

“Las viviendas son construidas y mejoradas poco a poco, con base en ahorros y préstamos informales y en función de los cambios en el tamaño y la composición del hogar, o de la incorporación de un nuevo hogar conformado por parientes. Muchas veces, las viviendas incorporan un comercio o taller en la planta baja o los propietarios construyen, en el primer o segundo nivel, uno o más departamentos pequeños o cuartos para arrendamiento. De hecho, la combinación del uso habitacional con usos comerciales o talleres, o la producción de una o más viviendas adicionales para arrendamiento son, probablemente, los principales factores que explican el mejoramiento a lo largo del tiempo de la condición socioeconómica media de los habitantes de la ciudad informal” (Duhau, 2013, p. 68).

No obstante, el énfasis que queremos destacar en el detalle de este proceso es el rol de la movilidad humana. El barrio Solanda se piensa a inicios de los 70's como un plan de vivienda social destinado a familias de bajos recursos económicos. Dentro de una política de vivienda que buscaba frenar en algo el acceso irregular a suelo urbano, se construyó el Plan de Vivienda Solanda con el aporte de fundaciones, instituciones públicas a nivel nacional y local, y la cooperación internacional. La estructura del barrio contempla una organización en cuatro grandes sectores, que a su vez se dividen en supermanzanas, que a su vez se subdividen en manzanas nucleadas en torno a un parque recreacional. En general en un área de 150 hectáreas, se planificaron 5.600 viviendas, pero al final se entregaron únicamente 4212 a partir del año 1986 (Kueva, 2019; Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2018).

Como muestra Ramón (2017) desde sus inicios el proyecto experimentó marcados desajustes entre la racionalidad planificadora y las condiciones socioeconómicas de la población. La capacidad de pago de las familias inscritas en el programa se mostraba insuficiente para cubrir los costos de la vivienda completa, por lo que se aplicó el concepto de “vivienda progresiva” que contemplaba la terminación paulatina del núcleo básico de la vivienda y luego su eventual crecimiento en función tanto de los ingresos futuros como de las propias necesidades familiares. La premisa del proyecto era que esta ampliación se ajustara a los diseños y prototipos de casas elaborados por los técnicos, lo que finalmente no ocurrió. Sobre todo, porque para muchas familias era imposible cubrir simultáneamente el pago de arriendo y las cuotas de las viviendas adjudicadas por lo que ocuparon inmediatamente las viviendas inconclusas y sin la infraestructura básica como energía eléctrica, teléfono, asfaltado de calles, transporte y menos aún servicios

como guarderías, escuelas y centros médicos.

Frente a las múltiples carencias los vecinos se organizaron y constituyeron un comité barrial encargado de la interlocución con las autoridades municipales para la ejecución de obras. Si bien las necesidades comunes constituyeron el motivo esencial de cooperación, la formación de vínculos y la confianza mutua necesaria para producir el hábitat establecieron un verdadero tejido socio-espacial que vale destacar. Sobre todo, si se considera que los primeros pobladores eran extraños entre sí pues en su gran mayoría migraron a la capital ecuatoriana en las décadas de los 70's y 80's desde otras provincias, sobre todo de la sierra, y ya en ella, apostaron por integrarse al plan de vivienda. Así a pesar de ser familias desconocidas unas a otras fueron capaces de crear repertorios de organización y vida barrial en los cuales las relaciones cercanas de vecindad instituyen tácitamente un sistema de obligaciones como la minga (trabajo colectivo) y la reciprocidad. Esta capacidad de personas de distintas procedencias para encontrar una forma material y simbólica de co-residencia, se sintetiza en el sentido que adquiere la categoría de 'vecino'. Como sostienen Vizúete (2015) la institución de este término no solo designa la localización contigua sino una serie de compromisos morales de la vida barrial. Adicionalmente su uso generalizado en forma diminutiva 'veci' añade un componente afectivo a esta denominación.

Sin embargo, el sentido barrial inicial se ha desdibujado como resultado del alcance insospechado de su crecimiento pues actualmente no se trata solamente de un barrio consolidado, sino que se ha convertido en una sub-centralidad urbana, por la correlación entre la infraestructura de vivienda, la densidad poblacional y la disponibilidad de empleo en el mismo barrio, sobre todo en el sector comercial (Arias y Tandazo-Arias, 2018). La ciudadela que estaba pensada para una población de 25.000 habitantes, hoy en día alberga más de 80.000; de igual forma las casas con cimientos para una o dos plantas hoy soportan construcciones de cuatro y hasta cinco plantas. La Tabla 1 resume claramente el crecimiento y densificación del barrio.

Tabla 1. Densificación de Solanda

	Censo 1990	Censo 2001	Censo 2010	“Incremento intercensal 1990-2001”	“Incremento intercensal 2001 - 2010”
Población	22,361	33,934	78,279	51,59%	130,68%
Viviendas	4,817	9,254	24,526	99,11%	165,03%

Fuente: Elaboración propia con base en el INEC Censos de Población y Vivienda 1990, 2001, 2010.

Como se puede ver en los datos, a partir del año 2000 se produce la transformación más vertiginosa del barrio. Siendo originalmente un sector netamente residencial hoy tiene un uso mixto residencial-comercial, se trata de un equilibrio complejo en el que los dos usos se implican mutuamente. El eje comercial responde al desarrollo de una economía localizada que empezó con el pequeño comercio y que ha alcanzado una lógica de auto-abastecimiento en la cual oferta y demanda de bienes y servicios cada vez más cualificados se satisfacen en la misma localidad. Por otra parte, el desarrollo residencial está relacionado con el incremento de la disponibilidad de viviendas en arriendo. Las casas que inicialmente estaban pensadas para el crecimiento de la familia se convirtieron en un recurso capaz de generar ingresos a través del alquiler, muchos residentes lo definen como un “barrio rentero” por la importancia de esta fuente de ingresos para las familias propietarias.

Lo interesante para este artículo es que la movilidad humana transnacional es uno de los ejes principales de esta transformación y sus efectos tanto en el paisaje urbano como en las interacciones cotidianas marcan el presente de un hábitat popular globalizado. Esta transformación es resultado de dos flujos poblacionales macro que constituyen el cambio radical del Ecuador como país expulsor y receptor de población en lo que va de este siglo. El primero es la expulsión masiva de población ecuatoriana hacia países europeos como España, e Italia y a Estados Unidos producto de la crisis económica de 1999 que devino en la dolarización de la economía. El segundo es el arribo, más o menos escalonado, de diversas poblaciones de países como Colombia, Cuba, Haití, Venezuela, entre las más destacadas, que han encontrado en Quito, y en particular en Solanda un lugar donde radicarse.

La calle José María Alemán, conocida como “La J”, es el mayor emblema de Solanda y es la principal expresión de la mutación transnacional del barrio. En una extensión de 5 cuadras se concentran al menos 260 locales comerciales en edificaciones de 3 a 4 pisos. El flujo de personas es continuo desde temprano en la mañana hasta altas horas de la noche, y abarca una gran población de otros barrios que transitan por el boulevard. Los residentes sienten orgullo de albergar esta dinámica pues representa un logro el tener “toda una ciudad” a su alcance después de empezar sin servicios y tener que trasladarse largas distancias para abastecerse. Pero además es un lugar que muestra un paisaje multi-nacional de símbolos como banderas, dialectos, formas de vestir, diversidad en la oferta gastronómica, y el surgimiento de nuevos negocios como barberías y peluquerías, etc, impulsados por la población extranjera.

Foto 1. Músico venezolano en el Boulevard de la calle “J”.



Foto: Pamela Ramón

La multiplicidad de flujos que conlleva la movilidad humana cumplió un papel fundamental en esta transformación del hábitat. La emigración ecuatoriana en busca de ingresos produjo una inyección de recursos económicos en el barrio producto de las remesas que alimentaron la capacidad de consumo, las posibilidades de endeudamiento e incluso la inversión en el patrimonio familiar. Así, la densificación física del barrio, a través de la implementación de locales comerciales para nuevos emprendimientos y la ampliación y remodelación de las viviendas, fue impulsada directa e indirectamente por el flujo monetario que generó el éxodo ecuatoriano a finales de los años 90's. Muchas familias en el Sur de Quito, y de Solanda experimentaron la partida de familiares cercanos y su dinámica se transformó en lo que Pedone (2006) define como “cadenas familiares transnacionales”. Esta rearticulación familiar no es sencilla y los testimonios disponibles enfatizan el esfuerzo tanto económico como emocional en la edificación de la casa significada como gran proyecto familiar (López y Villamar, 2004). Con el tiempo fue declinando su valor simbólico y afectivo de unión familiar, y poco a poco los nuevos pisos fueron destinados al arriendo como forma de darle rentabilidad a lo invertido. Así empezó a configurarse el perfil de un barrio rentero.

Como contracara a este proceso está el hecho de que esta oferta de vivienda, en un barrio consolidado, encontró demanda en las poblaciones extranjeras que empezaron a llegar al Ecuador desde inicios de este siglo, empezando por la población colombiana que a raíz del Plan Colombia empezó un desplazamiento forzado y actualmente la migración venezolana masiva desde el 2015. Dadas las

condiciones precarias de las migraciones sudamericanas de los últimos años, este tipo de barrios ofrecen una gran cantidad de beneficios de localización: disponibilidad de vivienda en arriendo a costos medios y bajos, servicios de educación y salud, disponibilidad de espacios públicos, transporte en caso de movilizarse a otros sectores de la ciudad, pero sobre todo la posibilidad de emplearse en los circuitos comerciales ya constituidos o desarrollar emprendimientos propios. Solanda constituye un ejemplo paradigmático de esta adaptación en la que la nueva población extranjera se inserta a partir de aprovechar las ventajas de localización generadas previamente, aportando tanto a la oferta como a la demanda que constituyen el tejido de autosuficiencia del barrio.

ENTRE 'VENEÇOS' Y 'VECINOS'. LA NEGOCIACIÓN DE LA PRESENCIA EN VENE(SOLANDA)

La presencia de población venezolana en Solanda se ha vuelto tan notoria que algunos residentes con humor inventaron el nombre de “VeneSolanda” para significar el nuevo rostro del barrio. Esta denominación ha impactado en la esfera pública y se han producido varios reportajes periodísticos tanto nacionales como internacionales para contar la historia de la diáspora venezolana desde este enclave que se ha vuelto mediático, calificado como “la Caracas chiquita en Quito” (NewsRDCplus - Visual Productora Ecuador, 2019; Univision, 2019). En estas narrativas periodísticas las peripecias del viaje internacional y los momentos más dramáticos como las noches durmiendo a la intemperie constituyen los ejes del relato, en el cual la llegada al barrio se presenta como un punto de inflexión en que termina el periplo y comienza la oportunidad de una nueva vida.

Sin embargo, este proceso de inserción no ha estado carente de tensiones, sino que es resultado de una serie de formas de negociación de la presencia en los múltiples espacios y ambientes del barrio. A continuación, presentamos algunas ventanas que muestran estas negociaciones en dos secciones. La primera toma al espacio barrial como escenario que funciona como un promotor activo de interacciones cotidianas en el que la proximidad posibilita el trabajo de ambas poblaciones en volverse inteligibles unas a otras. La segunda observa las disputas en el acceso a los espacios de actividad comercial, vivienda y recreación, en los que se muestra, en forma práctica, la ambivalencia de actitudes ante la presencia extranjera.

Estas dos dimensiones de la espacialidad, como soporte para la interacción social y como objeto en disputa, aparecieron en el acercamiento etnográfico, pues encontramos una gran apertura a hablar de las diferencias culturales en el

espacio próximo, en cierto sentido una avidez por contar lo simple: el lenguaje, el clima, la comida, el carácter de las personas, etc. Aunque estos temas pueden ser vistos como intrascendentes frente a temas más decisivos en la vida de las personas en situación de movilidad humana como la condición migratoria, el acceso a servicios estatales, etc, nos sorprendió escuchar la cantidad de detalles y sobre todo el humor que impregna los relatos sobre la vida en el barrio. Este ejercicio de poner en primer lugar lo banal permitió en segunda instancia abordar los temas de tensión como las experiencias de discriminación y xenofobia en el acceso a ciertos espacios.

Escenarios de la vida barrial

El primer elemento para describir la experiencia de la población venezolana en Solanda es a través de los matices del término ‘veneco’ que se usan para identificarla. Este término no es particular de Ecuador, al contrario, su despliegue es bastante generalizado en la región y su sentido despectivo condensa la actitud hostil frente a la población venezolana pauperizada (Bolaños, 2020). En los testimonios recabados en efecto aparece este término, pero es interesante que su uso despectivo es ubicado como frecuente en situaciones fuera del barrio. Al interior si bien es clara su incorporación como recurso para nombrar y remarcar la extranjería, en la proximidad del trato con población ecuatoriana no siempre adquiere un sentido ofensivo. Se puede identificar en la experiencia sobre este término el efecto simbólico del barrio que delimita un ‘dentro’ como ámbito conocido y de alguna forma seguro y un ‘afuera’ más desconocido y con mayor vulnerabilidad.

En general identificamos una narrativa que tiende a hablar bien de la adaptación al barrio, los relatos muestran conformidad, valoración positiva y un sentirse a gusto con la dinámica barrial. Un tema recurrente en esta valoración positiva es la practicidad de “tener todo cerca”, que hace referencia justamente a la característica de sub-centralidad que mencionamos anteriormente. Así los testimonios reconocen los beneficios del capital locacional que se ha formado con el tiempo, aunque desconocen o conocen solo parcialmente el denso proceso de su formación. No encontramos testimonios de inconformidad, malestar o la necesidad imperiosa de buscar otro lugar de residencia.

Otro significativo destacado es el calificativo de Solanda como un barrio ‘tranquilo’. Como lo muestran los siguientes testimonios, esta definición se produce en comparación al lugar de procedencia:

“dicen que Solanda es una zona peligrosa, pero ¡yo vengo de Venezuela!, o sea, esto para mí es un paraíso de verdad, esto es una tranquilidad total” (G. E. hombre 30 años).

“No me da pena decirlo hay mucha inseguridad en Venezuela, y la gente, el escándalo, los bochinches, las fiestas, y que allá

se oye “tatata” [onomatopeya de disparos] los tiros, aquí no, una tranquilidad enorme, enorme, en ese aspecto lo cambiaría a este para allá” (M. M. mujer 60 años).

Esta cualidad asignada es interesante porque es lo opuesto a cómo se percibe Solanda en el imaginario de Quito: un lugar inseguro, caótico, bullicioso por la intensa actividad comercial. Si bien los testimonios reconocen actividades inseguras como venta y consumo de drogas, sobre todo en la vida nocturna, éstas no desvirtúan la idea de un barrio tranquilo.

Esta primera capa de sentido positivo sobre el lugar de acogida permitió abrir la conversación sobre los temas cotidianos de la interacción con la población ecuatoriana. La experiencia barrial es rica en anécdotas sobre estas adaptaciones culturales y las risas marcan las conversaciones sobre ellas. El caso del lenguaje es el más significativo pues el uso de palabras como ‘arrecho’ o ‘verga’ (y la variante ‘vergación’) que son comunes en Venezuela, en Ecuador son términos que tienen connotaciones sexuales o resultan ofensivos:

“al principio ellos [los ecuatorianos] chocaban más conmigo, porque nuestro lenguaje tiene muchas palabras que aquí son ofensivas, entonces ellos colocaban mala cara, “arrecho”, decían “chuta³ Veci así no se dice”. Ahora ya sé cómo dirigirme a ellos sin ofenderlos” (B. G. mujer 21 años).

Lo valioso de estos episodios es que no solo muestran los desencuentros comunicativos sino también un proceso de re-socialización cotidiano en donde la población local “corrige” el vocabulario que considera inapropiado. Así, existe una demanda tácita por parte de la población ecuatoriana de que el hablar del extranjero se inscriba en un orden moral del decir aceptable, como parte de los compromisos que se esperan de la convivencia vecinal. La primera impresión de una población “grosera” en el trato y “mal hablada”⁴ cambia por la predisposición a asumir estas correcciones. No encontramos un sentido de malestar abierto frente a esta exigencia de cambiar el lenguaje, se lo representan como parte del proceso de adaptación a un nuevo lugar.

Este sentido de adaptación aparece también con relación al cambio de clima, pues muchos de los informantes provienen del caribe venezolano y éste no ha sido un tema menor al momento de elaborar su relato de las diferencias entre los dos lugares:

“bastante difícil primero por el clima, Valencia era un clima tropical, llegas acá y el frío es el que no te deja hacer, tienes que andar con 2 pantalones, con 2 chaquetas, con guante, con gorra, con todo lo que puedas ponerte para que taparte del

3 Palabra considerada un ecuatorianismo con múltiples significados, en general se refiere a una situación molesta.

4 Término local para referir al uso frecuente de “malas palabras”.

frío entonces un choque bastante extremo, pero sí el cuerpo se adapta, a mí me gusta un poco más el frío que el calor” (M. T. mujer 30 años).

Si bien el clima es nombrado como un problema de los primeros meses en Quito en el fondo implica también una re-socialización del cuerpo, a través de la cantidad y el tipo de ropa que se usa. Como contraparte los relatos afirman que una de las preguntas y comentarios frecuentes que recibe la población venezolana es respecto a las playas y el calor. Junto con la pregunta acerca de las playas va también una pregunta respecto a “las mujeres”, bajo la representación sexista de la belleza de las mujeres venezolanas. Esto confirma de alguna forma el contexto altamente machista de recepción de la población venezolana que ha sido documentado por las investigaciones centradas en las problemáticas de género (Bolaños, 2020; CARE Ecuador, 2018).

Lo que nos parece importante resaltar respecto al clima es que activa los estereotipos de las geografías culturales, de esta forma se vuelve tema de conversación y sobre todo de comparación entre localidades. El regionalismo histórico del Ecuador que opone dicotómicamente costa y sierra, se plasma en un esquema perceptivo en el que la población venezolana es asociada con “lo costeño” así no vengan necesariamente de tierras bajas y desde estas coordenadas se identifican elementos de la apariencia personal como la ropa que usan, los cortes de cabello, o temas como el acento o las prácticas lúdicas durante las noches.

Finalmente, respecto a la comida, si bien el cambio gastronómico no resulta crítico, las entrevistas muestran que hasta el momento hay un afianzamiento en los sabores propios, antes que un interés por explorar la variedad de sabores de la comida popular ecuatoriana. La mayoría de relatos afirman no haber probado aún los platos típicos considerados emblemas de la gastronomía ecuatoriana, o en el caso de haberlos probados no son descritos como extraordinarios. Por otro lado, aunque en el barrio la oferta gastronómica es abundante tanto a nivel formal como informal, son pocos los esfuerzos por capitalizar la gastronomía venezolana como es el caso de la venta de arepas. En su gran mayoría quienes se dedican a la venta de comida prefieren garantizar los ingresos a través de los productos que prefiere la población local: desde donuts, chaulafán, hasta shawarma.

Sin embargo, en las interacciones en la compra de víveres se cuelan algunos intercambios de información sobre las dos gastronomías, como lo cuenta K. R. mujer de 33 años, que acepta responder con detalles a la curiosidad de la vendedora de la tienda que le suele preguntar “¿cómo prepara ese fideo que compra tanto?”. Ponderamos estos flujos de información que parecen irrelevantes porque más allá de los contenidos transmitidos muestran un trabajo invisible de acercamiento entre ambas poblaciones.

Espacios de trabajo, vivienda y esparcimiento

En esta sección presentamos el espacio barrial ya no solo como contenedor y promotor de lo que sucede *en* el espacio, sino que pasamos a observar las tensiones en el acceso a los distintos espacios que constituyen la vida barrial, las disputas *por* los espacios. El ámbito de mayor disputa lo constituye el del trabajo pues conseguir un lugar para ganarse la vida implica un forcejeo constante. El obtener un lugar para arriendo de vivienda tiene experiencias diversas, para unas familias ha sido más difícil que para otras, y finalmente el espacio de esparcimiento que ha resultado el más accesible. Presentamos el material etnográfico siguiendo esta lógica de mayores a menores tensiones, pero además la selección busca ilustrar la dinámica en que de las situaciones de discriminación son atenuadas por acciones de la misma población ecuatoriana. Un primer episodio que conlleva esta lógica es el siguiente:

[Conflicto por uso de espacio comercial] “Nosotros fuimos víctimas de acusaciones de otros ecuatorianos que tienen negocios que decían que les quitamos las ventas, ellos tienen una tienda de víveres y nosotros que vendíamos comida, supuestamente, según ellos les quitábamos los clientes, y así hay gente que vendía pinchos [brocheta], que vendía hamburguesa, y a nosotros nos llamaban a la policía, nos hicieron que nos multaran, nos llamaron migración, aquí en Solanda a escasa una cuadra, y eso fue duro porque hasta una multa nos metieron de 220 dólares que pagamos. No nos quitaron el coche en ese momento porque los vecinos donde teníamos permiso de estar parado nos apoyaron e hicieron valer su tercera edad, como ecuatorianos dijeron que nosotros estábamos trabajando con ellos, que nosotros los ayudábamos a ellos, y de verdad que nos extendieron la mano por lo mismo de que sus hijos habían sido migrantes 5 o 6 años en España y apenas estaban retornando, y que ellos nos veían a nosotros como que podíamos ser sus hijos, como que a sus hijos les podía estar pasando lo mismo en España, y de eso que nos acogieron de tal manera que todavía hasta el sol de hoy, ya es un año, seguimos trabajando en la misma casa frente de ellos” (I. T. hombre 43 años).

Este relato muestra inicialmente el frágil equilibrio de la oferta-demanda comercial que se reestructura permanentemente por la presencia de nuevos participantes. En esta tensión la condición de extranjería se vuelve en efecto un motivo de vulnerabilidad, pues es usada como pretexto para denunciar la actividad comercial, y de hecho resulta efectivo pues desemboca en una multa por venta no autorizada en el espacio público, pese a que la misma actividad la realizan otros comerciantes ecuatorianos. Sin embargo, el rol de protección que desempeña la familia anfitriona es amplio, interceden para evitar el decomiso del carro de ventas y abogan por una supuesta alianza de “trabajar juntos” para legitimar el puesto de venta, aunque en realidad se trataba de una autorización

para vender frente a la propiedad. Incluso es la pareja la que paga la multa a modo de préstamo, lo que luego es devuelto por el informante según aparece en la continuidad de su relato. Finalmente aparece como explicación del apoyo recibido la analogía entre la situación de los migrantes venezolanos en Quito con la de los migrantes ecuatorianos en España, y esta comprensión en carne propia de las dificultades de la condición migratoria.

Esta referencia a la experiencia migratoria ecuatoriana como recurso para ofrecer ayuda a la población venezolana, surgió en relatos sobre diversos tópicos, y aunque no se la puede generalizar, nos abrió la mirada a pensar que las acciones empáticas pueden sostenerse en aprendizajes sociales más profundos que únicamente la conmiseración frente a las necesidades de los otros. Para fortalecer esta lectura presentamos otros testimonios, pero esta vez referidos a las dificultades de conseguir arriendo.

[sobre ayuda para conseguir arriendo] “me ayudó una señora muy querida, yo le aprecio mucho, y no tanto ella sino muchos vecinos que saben que es migrar (pausa, ojos con lágrimas), aquí hay personas que saben que es la migración, que tienen familia en España, en Estados Unidos y donde sea y saben qué es esto, y apoyan a uno, la señora de acá (señala la casa), tienen sus hijas y nietos en España, en Francia, y la gente nos apoya, a mi esposo, al cuñado” (K. R. mujer 33 años).

[buscar casa] “Si fue un poquito engorroso, fue exactamente en el momento que la xenofobia se puso más fuerte, (...) se nos hizo complicado, más sin embargo los mismos vecinos fueron testigos hacia la persona que me arrendó de que soy una buena persona, de que estoy trabajando, y me ayudaron bastante y la señora sí aceptó arrendarme el departamento. No digamos que xenofobia directo porque hacia mi persona no, pero sí se ha sentido los estragos en ese momento porque el señor donde yo vivía alegó de que necesitaba el apartamento, que no podía seguir ahí. Más sin embargo no hubo ningún problema, yo le dije que yo buscaría, y por aquí y por allá comenté con las personas que necesitaba mudarme, les comenté mi caso y había una vecina que estaba arrendando el departamento y yo fui y ella se acercó acá preguntó a las personas como era mi comportamiento y todos dieron buena impresión y ella decidió arrendarme” (F. L. hombre 28 años).

Al igual que en el conflicto anterior vemos que las acciones de rechazo por parte de algunos residentes ecuatorianos llegan a ser contrastadas con acciones solidarias de otros. En el primer caso aparece también la asociación a la migración ecuatoriana como motor de la ayuda, pero en el segundo episodio aparece un punto fundamental que es el atributo de moralidad como un recurso sustancial para la construcción de relaciones de apoyo en el barrio. Las buenas referencias al comportamiento constituyen un capital social valioso y obtener la imagen de ser “buena persona” o “persona honorable” se logra mediante el “darse a conocer”

a partir de acciones que demuestren cordialidad, honestidad, cumplimiento en los pagos, etc. Pero también en algunos casos se utiliza el aprecio por valores tradicionales como “no andar en vicios” o “velar por la familia”. Estos parámetros para construir y mantener una buena reputación, sirven también como recurso para romper las generalizaciones que provoca la sobre-visibilidad de los actos de delincuencia y criminalidad que se imputan a migrantes venezolanos. Los relatos exaltan la oportunidad que ofrece la vida vecinal de conocerse cara a cara y así desmentir los estereotipos negativos, aunque su punto ciego es que desestiman los mecanismos comunes que asocian las conductas proscritas a la nacionalidad.

Finalmente, en cuanto al uso de los espacios de esparcimiento es donde hemos encontrado un proceso bastante fluido de interacción en la que la nacionalidad no se vuelve una variable de relevancia para su acceso. La red de parques internos se ha mantenido con pocas alteraciones y es la única infraestructura que pervive en su concepción original. La inclusión de la recreación en la planificación, como necesidad que requiere una espacialidad propia, es sin duda una ventaja frente a los barrios populares autogestionados en los que la maximización del espacio para vivienda suele sacrificar estos espacios. Un sábado en la tarde en los múltiples parques del barrio se puede observar una combinación de actividades recreativas: las prácticas de deportes como fútbol y básquetbol, los parlantes con extensiones de luz desde las casas cercanas que emiten músicaailable a alto volumen, y el consumo compartido de cerveza. En este ambiente lúdico se genera también una dinámica de integración de múltiples nacionalidades.

Destaca en los testimonios la práctica deportiva como mecanismo que ha abierto un espacio muy importante para la visibilización de la población venezolana en el barrio:

“Me he abierto camino a través del basquetbol, me ayudó en esta nueva incursión en mi vida aquí en Solanda, porque con el basquetbol me hice conocer con la parte de los ecuatorianos, y con la parte de los venezolanos, (...), en el roce, en el juego, en el cotidiano del juego, haces amistades, que es lo que el basquetbol me ha traído con ellos” (E. A. hombre 60 años).

Estos espacios de esparcimiento no son exclusivos de los varones, aunque ellos son quienes más hablan al respecto, también se ven equipos femeninos disputando torneos de fútbol y basquetbol. Encontramos una práctica deportiva con varios roles especializados como entrenadores, asistentes, etc. de los cuales la población venezolana es protagonista principal, como varios equipos de fútbol femenino con jugadoras mayoritariamente ecuatorianas que son dirigidas por entrenadores venezolanos.

No obstante, los fines de semana cuando crece la demanda por el uso de los parques, la jerarquía adulto-céntrica hace que los niños, niñas y jóvenes sean quienes tienen que esperar más tiempo para su uso o replegarse en búsqueda de espacios donde jugar. Un relato muy interesante nos ofrecieron dos adolescentes venezolanos que experimentaron un roce con una residente ecuatoriana:

“Es que cuando se llena la cancha nos ponemos a jugar volley, porque que más vamos a hacer, y la señora sale a reclamarnos, entonces nosotros le decimos algo, y que “ustedes no tienen que opinar, ustedes son venezolanos” y unos amiguitos de nosotros le dijeron que sí podíamos opinar porque nosotros vivimos aquí, y pasó que ella tampoco es de aquí de Quito sino de Guayaquil” (J. T hombre 12 años).

Nuevamente aparece esta situación en que ante la tensión que genera el cuestionamiento de la presencia usando como motivo la nacionalidad, los vínculos que se han logrado construir en el barrio funcionan como red de apoyo en los conflictos.

Hemos expuesto una diversidad de situaciones en las que se expresa este repertorio para remarcar que no son eventos aislados, y que la escala barrial es un espacio apropiado para explorar este tipo de interacción. Sin embargo, hace falta explorar las motivaciones que impulsan estas acciones solidarias. En las conversaciones con residentes ecuatorianos, antes que una analogía directa con las experiencias propias de migración, aunque no se la niega, la solidaridad se explica desde una predisposición “natural” a brindar ayuda a las personas que son calificadas como virtuosas a través de definiciones como “decentes”, “que no hacen daño”, que “son respetuosas”, etc. Así es claro que existen condiciones para ofrecer ayuda, su despliegue no es universal, sino un recurso selectivo que se administra en relación a cumplir los compromisos que se asumen implícitos en las relaciones vecinales.

En este escenario nos preguntamos ¿cómo la población venezolana conoce acerca de las experiencias de migración de la población ecuatoriana? Y ¿cómo la población ecuatoriana conoce las cualidades morales de la población venezolana para poner en práctica la solidaridad? A partir del material empírico disponible podemos pensar que este proceso de reconocimiento mutuo se desarrolla en la sociabilidad que ofrecen los espacios de la vida barrial. Las micro-conversaciones en las interacciones cotidianas implican la predisposición y casi obligatoriedad de los residentes de hablar de temas personales, el saludo por ejemplo no es solo un ritual de cortesía, sino que habitualmente es el inicio de una conversación aunque sea breve sobre temas de familia, trabajo, salud, etc. Se trata de un trabajo diario de generación y acumulación de información sobre los otros, y que se vuelve un recurso para la negociación de la presencia en los momentos de crisis, como los conflictos por el acceso a determinados espacios.

Al inicio de este apartado mencionamos el uso del término *veneco* como gentilicio despectivo para referirse comúnmente a la población venezolana, y exploramos el matiz que puede adquirir su empleo al interior del barrio. Siguiendo este principio la participación en las rutinas barriales, acorde a las exigencias de la población ecuatoriana, posibilita ser reconocido como un residente más expresado en el término *vecino*. En el contexto quiteño este término no solo designa literalmente la inmediatez de la residencia, sino que tienen una fuerte implicación simbólica para designar el hecho de compartir un hábitat. Así se utiliza para significar la co-residencia en general que puede ser a escala barrial, se puede decir “*veci*” a alguien que vive a varias cuadras de distancia en el mismo barrio, o incluso se lo emplea en las interacciones cotidianas fuera del espacio barrial. En su uso al interior del barrio designa ante todo la participación en los compromisos que conlleva la vida en común. Por esta razón queremos resaltar que en los relatos expuestos de la población venezolana, aparece este término para referir las personas que se han portado solidarias, y esto refleja no solamente la interiorización del término sino sobre todo el aprendizaje de sus connotaciones.

CONCLUSIONES

La alta presencia de migrantes venezolanos en Quito ha renovado la discusión pública acerca de los cambios que produce la incorporación de nuevas poblaciones extranjeras en el tejido urbano, pero en el caso de la capital ecuatoriana, esta discusión tiene una marcada tendencia a significar la migración como un problema para la ciudad. En este contexto nos preguntamos por la experiencia de interacción cotidiana entre la población venezolana y ecuatoriana, pero optamos por verla a escala barrial, a partir de las relaciones cara a cara que son posibles en los espacios de proximidad. Conceptualmente nos apoyamos en la noción de movilidad humana que acentúa la multiplicidad de flujos que conllevan los procesos migratorios, y la de vida cotidiana que permite ver en las rutinas de todos los días, pequeñas tácticas que ponen en marcha el arte de habitar.

Producto del trabajo etnográfico desplegado sobre distintos espacios que componen el tejido de Solanda, se pudo generar un cúmulo de relatos sobre la experiencia vecinal que ponen en evidencia las tensiones y conflictos que experimenta la población venezolana en el acceso al espacio público como medio de sustento, a la vivienda, y a la recreación. No obstante, mostramos también los mecanismos de apoyo que los nuevos residentes extranjeros han logrado conseguir de la misma población ecuatoriana para sobrellevar estos conflictos. Los extremos de esta polaridad pueden sintetizarse en dos términos muy usados para referirse a la población venezolana dependiendo de la tensión de la interacción. Por un lado ‘*veneco*’ hace alusión al origen venezolano en

sentido despectivo, y generalmente en su performática va acompañado de expresiones y gestos que cuestionan la presencia bajo la premisa xenofóbica de “vuélvete a tu país”. Por otro lado, ‘veci’ expresa un nivel alto de integración a la vida barrial, pues es la manera local de significar la co-residencia como un compromiso por cumplir obligaciones morales compartidas.

La dialéctica permanente de rechazo-aceptación nos parece que puede captarse como negociación de la presencia, que en la vida cotidiana no se establece por los parámetros formales de derechos y deberes ciudadanos, sino que pasa por la forma en que los sujetos se vuelven inteligibles entre sí. El ejemplo prototípico de esto es el “darse a conocer” como personas honorables a los ojos de los antiguos residentes y de esta forma construir confianza que se expresa en la “recomendación” como canal de mediación social a través del cual se puede acceder a un bien o servicio específico.

En Solanda encontramos que existe una presencia activa de la memoria sobre la migración. Varios de los testimonios producidos refieren a que la solidaridad recibida se basa en la experiencia en carne propia de las dificultades que conlleva la migración por situación económicas. Aunque los residentes ecuatorianos, si bien reconocen también la migración en sus biografías familiares y en el proceso de edificación del barrio, no lo toman como el principal motivo para la solidaridad con la población venezolana. En nuestras observaciones apreciamos que subyace un sentido de condicionamiento de la ayuda a cumplir con un perfil de integración “que no cause problemas”.

Aunque de hecho existen y son preocupantes ciertas expresiones de xenofobia que se reproducen en la escala barrial, consideramos valiosos los mecanismos para sobrellevar los conflictos gracias a ciertas muestras de apoyo efectivo de los antiguos residentes. Si bien siempre es importante y necesaria la vigilancia sobre los roles del Estado y de instituciones de ayuda humanitaria en garantizar derechos, también creemos que vale pensar en cómo la sociabilidad entre pares, puede construir un soporte para responder a ciertas necesidades. Así voltear a ver las negociaciones cotidianas que se producen en los espacios de la sociabilidad barrial por ejemplo puede sugerir respuestas innovadoras a quienes se preguntan por cómo generar sociedades más resilientes a los procesos de movilidad humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDEBERT, Cedric. (2012). Territoires migratoires et réseaux transnationaux em La Diaspora Haïtienne. Rennes: Presses Universitaires.

AMARAL, Rita. (1998). As mediações culturais da festa. Revista Mediações. Londrina, jan/jun. de 1998, Vol. 3. N. 1.p. 13- 22

BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC SZANTON-, Christine. (2005). Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states. Basel: Gordon and Breach, London, Routledge.

BRASIL. (2019). Ministério da Economia. Relação Anual de Informações Sociais. Disponível em: <http://bi.mte.gov.br/bgcaged/login.php>. Acesso em: 25. mar. 2021.

BRETTELL, Caroline B., HOLLIFIELD, James F. (2015). Introduction Migration Theory: talking across disciplines. Routledge, 2015, pp. 1-29.

CAILLOIS, Roger. (1950). L'homme et le sacré. Paris: Gallimard.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (2013). A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil, 19 de janeiro de 2013. http://cral.in2p3.fr/artelogie/IMG/article_PDF/article_a183.pdf. Acesso em 21 de março de 2021.

CAZAROTTO, Rosmari. T.; MEJÍA, Margarita. R. G. (2018). Repercussão socioespacial da imigração haitiana numa pequena cidade: o caso de Encantado – Rio Grande do Sul – Brasil. R. Ra'eGa, Curitiba, v. 45, p. 170-186, dez. 2018.

CODEVAT. (2018). *Plano estratégico de desenvolvimento do Vale do Taquari 2015-2030*. Lajeado: Ed. da Univates.

COLE, Jennifer, GROES, Christian. (2016). *Giving Life: Regulating Affective Circuits among Malagasy Marriage Migrants in France in Affective Circuits African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. The University of Chicago Press, 2016.

CONEXÃO HAITI. (2019). Encantado. Rádio Encantado. 10 maio 2019. Rádio Disponível em: <https://www.facebook.com/392452548229003/videos/1227468237407837>. Acesso em 10 de dez. 2019.

DA MATTA, Roberto. (1978). *Carnavais. malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DELFIM, Rodrigo Borges. (2017). *Por que o dia 18 de maio é tão importante para os haitianos?* Migra Mundo, 18 mai. 2017. Disponível em: <https://migramundo.com/por-que-o-18-de-maio-e-tao-importante-para-os-haitianos-saiba-mais-sobre-a-festa-da-bandeira-do-haiti>. Acesso em: 13 de novembro 2019.

DURKHEIM, Émile. (1978). *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. São Paulo, Abril Cultural.

ELIADE, Mircea. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.

FERNANDES, Duval, CASTRO, Maria da Conceição. (2014). Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral. *Relatório do Projeto*. Belo Horizonte, Centro Zanmi. Disponível em:

FELDMAN-BIANCO, Bela. (2009). Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escalada cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos*, vol. 15, n. 31, 2009, pp. 19-50. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n31/a02v1531.pdf>> Acesso em 05 de abr. 2017.

FERABOLI, Gisele. (2018). Haitianos celebram Dia da Bandeira. *Jornal A Hora*, 22 maio 2018. Disponível em: <https://www.jornalahora.com.br/2018/05/22/haitianos-celebram-dia-da-bandeira>. Acesso em: 13 de nov. 2019.

GLICK-SCHILLER, Nina; ÇAGLAR, Ayse (Eds). (2011). Introduction: Migrants and cities. In: *Locating migration: rescaling cities and migrants*. New York: Cornell University Press, 2011

GROES, Christian; FERNANDEZ, Nadine. (2018). Intimate Mobilities and Mobile Intimacies. In: *Intimate Mobilities: Sexual Economies, Marriage and Migration in a Disparate World*. Editors, Christian Groes and Nadine Fernandez. Berghen Oxford, 2018, pp: 11- 44.

HANDERSON, Joseph. (2015). *Diáspora, sentidos sociais e mobilidades haitianas*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun. 2015.

IBGE, 2019. Cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/encantado/panorama>. Acesso em: 16 maio 2020.

IMILAN A., Walter (2015). Performing national identity through Peruvian food migration in Santiago de Chile. *Fennia* 193: 2, 227-241.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria, SIMON, Renel. (2015). *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado-RS, Univates, 2015.

MINTZ, Sidney W. (2001). Comida e antropologia. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 16 nº 47 out. 2001, p. 31-41.

PEREZ, Léa Freitas. (2002). Antropologia das efervescências coletivas. In: *A Festa na vida: significado e imagens*. Mauro Passos (organizador). Vozes, pp: 15-58

PRADO, Emilio S. A. (2016). Para fugir da crise, haitianos trocam o Brasil pelo Chile. *Folha de São Paulo*. 8 mai. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/05/1768958-para-fugir-da-crise-haitianos-trocam-o-brasil-pelo-chile.shtml>.

SALAZAR, Noel B; GLICK-SCHILLER, Nina. (2013). *Regimes of mobility across the globe*. Journal of Ethnic and Migration Studies. Vol. 39.

SANTOS, Caetano Maschio. (2018). *Ayisyen kite lakay (Haitianos deixam suas casas): um estudo etnomusicológico do musicar de artistas imigrantes haitianos no estado do Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018. 169 pag.

SAYAD, Abdelmalek. (1998). *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. Prefácio Pierre Bourdieu; tradução Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 286p.

SEGALEN, Martine. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, 161 pp.

SHELLER, Mimi. URRY, John. (2006). *The new mobilities paradigm*. Environment and Planning A, 2006, p. 207-226.

WOORTMAN, Ellen. (2013). A comida como linguagem. *Habitus Goiânia*, vol II, N.1, p. 5-17.

ZAMBERLAM, Jurandir, CORSO, Giovane, CIMADON, João Marcos; BOCCHI, Lauro. (2014). *Os Novos Rostos de imigração no Brasil – haitianos no Rio Grande do Sul*. CIBAI Migrações. Pastoral da Mobilidade Humana, Brasil, 2014. 81p.

A Festa da bandeira haitiana em Encantado (RS), Brasil

La Fiesta de la bandera haitiana en Encantado (RS), Brasil

Margarita Gavéria¹

Rosmari Cazarotto²

RESUMO

O objetivo deste artigo é abordar os significados da celebração da Festa da bandeira haitiana para uma comunidade de migrantes haitianos estabelecida em Encantado, no Vale de Taquari, Rio Grande do Sul. Apoia-se na etnografia da festa e na análise da mobilidade haitiana na região. Perspectiva metodológica que permite analisar aspectos que configuram a experiência da comunidade migrante haitiana nessa cidade, a única das quatro comunidades migratórias do Vale de Taquari que se mobiliza desde 2014 para celebrá-la. Um evento que utiliza meios de expressão da identidade haitiana como gastronomia, teatro, danças e o relato da história do Haiti. Destacando o valor atribuído à bandeira como símbolo das lutas pela independência no Haiti.

Palavras chave: Festa da bandeira. Haiti. Encantado. Migração. Mobilidade.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es abordar los significados de la celebración de la Fiesta de la bandera haitiana para una comunidad de migrantes haitianos establecida en Encantado, en el Valle de Taquari, Rio Grande del Sur. Basado en la etnografía de la fiesta y en el análisis de la movilidad haitiana en la región. Esta perspectiva metodológica permite analizar aspectos que configuran la experiencia de la comunidad migrante haitiana en esa ciudad, la única de las cuatro comunidades migratorias del Valle de Taquari que se moviliza desde 2014 para celebrarla. Un evento que utiliza medios de expresión de identidad haitiana como la gastronomía, el teatro, los bailes y la historia de Haití. Destacando el valor atribuido a la bandera como símbolo de la lucha por la independencia en Haití.

1 Antropóloga. Pós-doutora UFRGS. Coordenadora do Migrações Internacionais e Pesquisa no Sul – MIPESUL. E-mail: margaritarosagaviria@gmail.com

2 Doutora em Geografia UFRGS. Professora do Centro de Ciências Humanas e Sociais - CCHS da Universidade do Vale do Taquari – Univates. E-mail: rosmari.cazarotto@univates.br

Palabras clave: Fiesta de la bandera. Haití. Encantado. Migración. Movilidad.

INTRODUÇÃO

Na primeira década do século XXI, no Vale de Taquari do Rio Grande do Sul, se acentua a falta de mão de obra nas indústrias de alimentos, cooperativas e empresas de construção civil em cidades como Encantado, onde está sediada a Cosuel (Cooperativa dos Suinocultores de Encantado Ltda). Empresa do ramo alimentício que desde sua fundação, em 1947, é dinamizadora de fluxos populacionais e de transformações sócio espaciais. Para suprir a demanda de trabalho, a Cosuel utiliza mão de obra excedente em áreas rurais do município e em regiões menos dinâmicas economicamente do Estado. Beneficiando-se também dos fluxos populacionais internacionais, de procedências diversas, que a cidade de Encantado tem abrigado ao longo da história. Nos séculos XIX e XX de origem europeia, e no século XXI do Haiti, República Dominicana, Senegal, Camarões e Paraguai.

O maior contingente desses migrantes recentes provém do Haiti. As primeiras levadas trouxeram a Cosuel de ônibus desde o Acre em 2012 e 2013. Já os haitianos que chegaram depois de 2013 vieram por conta própria, apoiados na indicação de parentes e amigos previamente assentados na cidade porque a empresa deixou de subsidiar o transporte e a moradia dos migrantes. À luz das teorias de Sayad (1998), essa mudança da empresa no estímulo ao fluxo migratório é causada por um declínio econômico que a leva a reavaliar os lucros obtidos com a mão de obra do migrante. O recesso econômico afeta aos migrantes porque diminuem os benefícios oferecidos pela empresa, provocando o desencantamento dos migrantes com a experiência migratória em Encantado. Fato que se manifesta na mobilidade permanente, enquanto uns haitianos chegam, outros saem da cidade de Encantado com destinos variados. Mobilizam-se para outras cidades do estado do Rio Grande do Sul ou de outros estados brasileiros, bem como para países como Estados Unidos e Chile. A escolha do lugar se dá conforme as informações acessadas em redes locais e transnacionais.

Considerando a multiplicidade de conexões e experiências dos migrantes, dirigimos a atenção para a relação entre a cidade e os migrantes, com ênfases numa prática cultural de origem haitiana, a Festa da bandeira. A cidade passa a ser, mais do que um cenário ou palco, um espaço constituído por esses encontros, dinamizado por relações sociais locais e transnacionais, como as observadas na Festa da Bandeira haitiana. Evento que possibilita o diálogo entre culturas diferentes, bem como, aproxima setores da sociedade separados por fronteiras, neste caso, migrantes e nativos. Na festa se faz de conta que são todos iguais, disse Perez (2002). Por meio do rito se atualizam estruturas de autoridade, permitindo “situar lado a lado, quem sabe e quem não sabe, quem tem e quem não tem, quem está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles” (Da Matta, 1978, p. 26). E como assinala Amaral (1998, p. 19), a festa “constitui um

fundamento de comunicação, uma das expressões mais completas e ‘perfeitas’ das utopias humanas de igualdade, liberdade e fraternidade”.

Neste artigo nos propomos a abordar os significados da Festa da bandeira haitiana para a comunidade de migrantes haitianos em Encantado, que, como assinalamos antes, está em constante movimento. A cada edição da Festa os promotores do evento mudam, mas sua relevância é recorrente entre a diáspora haitiana em Encantado, a única das comunidades migratórias do Vale de Taquari³ que se mobiliza desde 2014 para celebrá-la.

Para pensar a festa apoiamo-nos na literatura antropológica e sociológica (Segalen, 2002; Amaral, 1998; Cavalcanti, 2013; Perez, 2002; Da Matta, 1978). Literatura que remete às teorias de Durkheim e, com base nelas, elenca uma série de elementos que a caracterizam, destacando a estreita relação entre festa e ritual. De acordo com Durkheim, toda festa, sagrada ou profana, é um ritual que evoca maneiras de agir e tem por efeito romper a distância entre os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar estados de efervescência coletiva. Tende a reavivar os laços sociais. Os participantes se sentem próximos uns dos outros. O acento é dado no estar junto, na comunhão. Seguindo a distinção de Durkheim entre o sagrado e o profano, atuante nas representações coletivas, a Festa da Bandeira é um ritual de natureza profana, no qual a comunidade haitiana reanima o sentimento que tem de si mesma e de sua unidade.

Vinculado a ideia de efervescência, o divertimento corresponde a uma função expressiva, recreativa e estética da festa, fato acentuado por Durkheim (1978). Inspirada nesse pressuposto, Amaral (1998) argumenta que o divertimento é uma fuga da vida cotidiana. É uma outra forma de vivenciar a vida social, de produzir vínculos baseados não em interesses racionais, mas em sentimentos e emoções. Inserida numa configuração espaço-temporal específica, a festa permite a expressão de valores e emoções que não encontram espaço no mundo do trabalho ou no mundo doméstico (Cavalcanti, 2013). Oportuniza romper tensões do trabalho, dá acesso a uma vida mais livre, menos tensa, distrai de preocupações cotidianas, liberta das amarras da temporalidade linear, ultrapassa o tempo cotidiano. Na festa, as pessoas esquecem do mundo real e se transportam a um mundo onde a imaginação fica à vontade. A festa é um espaço que nega a carência, a precariedade, sem negar a realidade, ao contrário, a realidade é transfigurada e exacerbada por um realismo cómico (Perez, 2002).

A importância de selecionar a festa como eixo de reflexão obedece a que, como canal de expressão de sentimentos coletivos, é, em termos analíticos, um campo fecundo para pensar a experiência social de uma comunidade (Perez, 2002), “... surge como uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma dada formação social” (Da Matta, 1978, p. 24) . É uma lente através da qual se observa

3 Há comunidades de migrantes haitianos em Lajeado, Estrela, Arroio do Meio, Teutônia, Poço das Antas.

a dimensão afetiva e sensível da vida social que extrapola o cotidiano, e vai ao encontro de sua cultura e sua tradição (Amaral, 1998). A festa se opõe ao mundo individualizado da rotina de trabalho e das preocupações materiais (Perez, 2002). De acordo com essas ponderações metodológicas, o foco na Festa da bandeira haitiana permite abordar elementos intrínsecos à cultura da comunidade haitiana em Encantado, invisíveis no mundo do trabalho e no mundo doméstico do dia-dia desses migrantes.

A festa, como qualquer ritual, é uma expressão de linguagem verbal e não verbal, e seus componentes são elementos de significação que cobram sentido dentro de um sistema. O aspecto comunicativo da festa aparece nos elementos introduzidos nela. O ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. O ritual por si só não é suficiente para a apreensão de sentido. Festeja-se sempre algo. Nos termos de Segalen (2002), ritual é um conjunto de atos formalizados, portadores de uma dimensão simbólica.

Com base nessas considerações teóricas, o levantamento dos dados da pesquisa foi feito através da etnografia da festa elaborada ao participar como convidadas em todas as edições da Festa da Bandeira. Dados complementados com a análise das informações colhidas ao longo do processo migratório que acompanhamos na pesquisa⁴ desde 2012, quando chegaram os primeiros haitianos a Encantado. Na observação etnográfica percebemos que a festa em questão se constrói em torno de um símbolo, a bandeira do Haiti. Mas como aponta Amaral (1998), não significa apenas um objeto e/ou um acontecimento, mas uma celebração que utiliza diversos meios de expressão. Neste caso, gastronomia, teatro, danças e narrativas da história do Haiti, manifestações que permitem dimensionar o valor que se atribui à bandeira. As danças, os cantos, os desfiles, as representações dramáticas, os objetos usados transmitidos com amor, tudo o que se recebe com alegria e se presenteia aos que participam, tudo é causa de emoção estética, não apenas emoção da ordem moral ou interesse (Perez, 2002).

Para discorrer sobre a Festa da bandeira da diáspora haitiana em Encantado, dividimos o texto em quatro seções. Na primeira, *o significado da Festa da bandeira do Haiti e da categoria diáspora haitiana*, nos remetemos aos elementos históricos que levam a instituir essa celebração no Haiti, os significados dos componentes da bandeira para os haitianos, dentro e fora do país, e o papel da diáspora na construção da identidade nacional, representada pela bandeira. Na segunda seção, *a cidade de Encantado e os migrantes haitianos*, apresentamos o marco histórico e político que estimula o movimento migratório haitiano no Brasil. A mobilidade da comunidade migratória haitiana *na e para* a pequena cidade de Encantado, no âmbito da qual se realiza a Festa da bandeira. Na

4 Projeto de pesquisa “Imigração de haitianos para o Brasil: análises de um processo em construção a partir de um estudo de caso”, financiado pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) do Brasil no biênio 2014-2016 (processo 470375/2014-0).

terceira seção, a *Festa, mobilidades e permanências*, mostramos os paradoxos entre mobilidade e permanência dos migrantes haitianos subjacentes à diáspora haitiana em Encantado, perceptíveis nas mobilidades dos agentes produtores da festa. Por último, *na etnografia da festa*, destacamos os diversos componentes da festa, sublinhando os elementos recorrentes e os mutantes ao longo das cinco edições da Festa da bandeira haitiana em Encantado realizadas.

O SIGNIFICADO DA FESTA DA BANDEIRA DO HAITI E DA CATEGORIA DIÁSPORA HAITIANA

A Festa da bandeira do Haiti é uma homenagem à bandeira do país, elencada como símbolo da independência da França conquistada em 1803. Esta festa é considerada o principal evento cívico celebrado em 18 de maio, dentro e fora desse país. Nela, os haitianos lembram a criação da bandeira do Haiti nas cores azul e vermelho com um painel branco no centro e o brasão de armas do país. O troféu de armas representa o desejo da liberdade do Haiti e a figura da palmeira real simboliza a independência. A palma é coberta pela “Capa da Liberdade”, e o lema “A união faz a força” é retratado em um pergaminho branco (Delfim, 2017). Essa união do povo haitiano é evocada nas mobilizações da diáspora para homenagear a bandeira.

Acerca do significado social da Festa da bandeira, é elucidativa a fala de um dos organizadores dessa Festa em Encantado, em 2019: “o dia 18 de maio pode ser um dia corriqueiro para os brasileiros, mas é uma das datas de maior importância para os haitianos, nela é celebrada a Festa da bandeira de Haiti. Um marco no preço da independência do querido Haiti que é o nosso país”. Enunciado que esse líder haitiano reforça um dia após da Festa, em 19 de maio de 2019, no programa da Rádio Encantado, Conexão Haiti:

“Uma das versões mais aceitas é que exatamente no dia 18 de maio, foi em 1803 durante o Congresso de Arcahaie, Jean Jacques-Dessalines, que era o nosso primeiro líder, que seria responsável por proclamar a independência do Haiti rasgou a parte central da bandeira da França que é azul e branca no meio e vermelha no lado, tirou a parte do meio que é branca e deixou azul e vermelho. O que significa azul e vermelho dos haitianos? Simbolizando união de negros e mulatos. Porque? Porque o Haiti é formado por mulatos e negros. Além do azul e do vermelho, a bandeira haitiana recebeu anos mais tarde o brasão de armas do país composto de um conjunto de armas que remetem o desejo do povo haitiano de se libertar da colonização francesa, além de uma palmeira real junto com ela o lema do país, *a união faz a força*” (Conexão Haiti, 2019).

A união dos haitianos mundo afora é representada pela *diáspora*, categoria que no Haiti tem um significado político instituído pelo ex-presidente Jean-Bertrand Aristide em seu discurso de posse, em 1991. Na ocasião, Aristide recebe no Palácio Nacional em Porto Príncipe haitianos que tinham migrado para os Estados Unidos e outros países, e os cumprimenta como diáspora e membros do décimo departamento geográfico. Espaço virtual criado em 2003 que possibilita a participação política dos haitianos no Haiti sem estarem fisicamente no país. Fato que reforça o lugar do Haiti como país de migração e de mobilidade.

A diáspora, além de gozar do reconhecimento legal como cidadãos haitianos, vivencia um sentimento de pertencimento ao país de origem (Handerson, 2015). É o que os autores chamam de nações sem fronteiras, uma espécie de nacionalismo à longa distância que se alastra nas últimas décadas, nomeado por pesquisadores de transnacionalismo (Basch, Glick-Schiller, Blanc, 1994), categoria usada inicialmente por antropólogos, mas que teve muito impacto em pesquisas sobre migração em diversas áreas de conhecimento.

As raízes do transnacionalismo dentro da antropologia podem ser encontradas em trabalhos anteriores na migração de retorno que enfatiza os vínculos com a terra natal e a noção de que a emigração não necessariamente significa uma partida definitiva nas mentes dos próprios migrantes. Assim como sugere que o retorno não é um retorno definitivo (Brettell, Hollifield, 2015). A noção de transnacionalismo tem sido aplicada particularmente nos estudos antropológicos em razão do crescente interesse dos pesquisadores com os fluxos de pessoas e de elementos culturais através das fronteiras. E na atualidade essa noção representa uma das abordagens teóricas das migrações contemporâneas que enfatiza processos culturais que movimentam pessoas, ideias e capitais (Basch, Glick-Schiller, Blanc, 1994).

A perspectiva teórica que se apoia no transnacionalismo se contrapõe à premissa neoclássica dos estudos sobre as migrações que estipulam que o migrante buscará se integrar na sociedade receptora através da supressão da manifestação pública de identidade. Ao contrário, desta ótica, o transmigrante (como é definido o migrante transnacional) reconfigura sua identidade pública em relação a mais de um Estado-Nação sem esconder o pertencimento duplo.

O termo transnacionalismo é usado para descrever a experiência social interconectada. Nas reflexões sobre o assunto percebe-se que as experiências e as vidas dos migrantes não são segmentadas formalmente entre sociedade de acolhida e sociedade de origem. Os migrantes forjam e sustentam múltiplas relações religiosos, familiares, sociais e políticos que vinculam as sociedades de origem e as de estabelecimento. Ao fazer parte de duas ou mais sociedades, os migrantes constroem campos sociais que atravessam fronteiras geográficas, culturais e políticas, favorecidos pelas novas tecnologias da comunicação (Basch, Glick-Schiller, Blanc, 1994). Além de que, a ênfase na relação entre poder e cultura possibilita conceber aos migrantes transnacionais como sujeitos e

atores em processos hegemônicos de mais de uma nação (Feldman-Blanco, 2009).

Para Handerson (2015), o transnacionalismo é constituído pela noção de pertencimento ao país de origem que os migrantes possuem, independentemente dos seus lugares de residência no exterior. Em termos analíticos, representa uma alternativa em relação aos paradigmas circunscritos ao mercado de trabalho, à aculturação e à mobilidade no espaço da migração. E evoca as múltiplas dinâmicas espaciais pós-século XX, revelando a transformação do cotidiano dos migrantes que, conectados por redes, criam e difundem estratégias de mobilidade e de assentamento.

Na análise da mobilidade de pessoas além das fronteiras dos Estados-nação em diversos sentidos, Sayad (1998) propõe a ruptura com as concepções binárias de emigrar e imigrar, tendo em vista que *imigrante* e *emigrante* constituem o mesmo sujeito. Nesse sentido, migrar é um fato social total, enquanto compreende uma dimensão diacrônica, a história do processo, e uma dimensão sincrônica, a estrutura da sociedade de acolhida junto com o movimento de pessoas que acontece como resultado de uma escolha racional, de uma necessidade ou de uma mera estratégia individual ou coletiva, há um fluxo de materialidades, dinheiro, ideais, imagens, conhecimento e tecnologias. Desta perspectiva, foca-se nas inter-relações entre as categorias espaciais de mobilidade e imobilidade, colocando em pauta elementos de mobilidade presentes em situações de imobilidade e vice-versa. Concepção teórica-metodológica que rompe com uma posição binária na abordagem das inter-relações entre conexões locais e transnacionais, experiências e imaginários da migração, enraizamento e abertura cosmopolita (Salazar, Glick-Schiller, 2013). O incremento das transações transnacionais e da capacidade de dispersão geográfica e de deslocamento acontece paralelamente à ampla concentração territorial de recursos necessários para a administração e a manutenção dessa mobilidade.

Em referência ao contexto haitiano, um quarto da população migra porque a solidariedade e o auxílio humanitário internacional que o Haiti recebe por causa da crise econômica, política e ambiental que acomete o país não contribuem para melhorar suas condições de vida. As dificuldades para encontrar emprego no Haiti são enormes. Apenas 20% da população haitiana é empregada, a opção é desenvolver atividades vinculadas ao comércio de diversas mercadorias ou à prestação de serviços (Audebert, 2012).

Nesse cenário, a migração dos haitianos para outros países é uma estratégia econômica que resolve, parcialmente, as dificuldades financeiras do país. Um terço do orçamento da Ilha é financiado por migrantes que enviam parte da renda ao país de origem. As remessas representam 25% do PIB no Haiti (Fernandes, Castro, 2014). O dinheiro e o que este representa em termos econômicos e afetivos (Cole, 2016) é um dos elementos que se destacam no fluxo transnacional promovida pela diáspora haitiana. Conforme balanço de analistas políticos, a

diáspora faz parte da realidade socioeconômica, educacional e política do Haiti (Handerson, 2015).

Uma das expressões de esse nacionalismo a longa distância da diáspora haitiana em Encantado é a celebração da Festa da bandeira do Haiti que ocorre desde 2014 em 18 de maio (se cai sábado ou domingo) ou em data próxima. O processo de construção dessa diáspora começa em 2012 quando entra ao Brasil um contingente haitiano pelas fronteiras no noroeste do país, principalmente pelo Acre. Estado onde recebe ajuda humanitária organizada pelo governo local com recursos federais, auxílio de igrejas e da sociedade civil. Ao mesmo tempo, o governo brasileiro, através do Conselho Nacional de Imigração (CNIG), lhe concede o visto humanitário. O conhecimento dessa situação se espalha entre os haitianos provocando o fluxo migratório constante, comparável, conforme o Itamaraty⁵, à entrada em massa de japoneses e italianos no final do período imperial e início da República Velha.

A CIDADE DE ENCANTADO E OS MIGRANTES HAITIANOS

A demanda da mão de obra na cidade de Encantado no Vale do Taquari, veiculada pela Cosuel, principal Cooperativa de alimentos da cidade, revela que não só o crescimento econômico de serviços em grandes cidades demanda de força de trabalho internacional com conhecimento técnico. Cidades como Encantado também precisam para seu crescimento econômico do migrante internacional. Sujeito que exerce atividades manuais sem muita qualificação e com baixa remuneração. Seguindo esta orientação metodológica que enfatiza a cidade e os migrantes, não a migração na cidade, argumenta-se que os migrantes contribuem na reestruturação das cidades de assentamento ou daquelas as que estão transnacionalmente conectados. Se no âmbito político os migrantes tendem a ser considerados um problema social, as pesquisas indicam que cada vez mais os migrantes internacionais são atores significantes na reconstituição da vida diária das cidades no mundo, em matéria econômica e política. Contribuem no reposicionamento das cidades de assentamento em termos de escala porque produzem riqueza, trabalham, criam família e reproduzem instituições. (Glick-Schiller, Çaglor, 2011).

5 o Palácio Itamaraty é a sede do Ministério das Relações Exteriores. Assim, Itamaraty é o termo usado para referir-se ao Ministerio mencionado

Mapa 1 - Município de Encantado, Rio Grande do Sul.



Fonte: Adaptado de CODEVAT (2017).

Pequenas cidades como Encantado, sede de um município⁶ de 22.706 habitantes no Vale do Taquari (figura 1), de acordo com dados do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2019), são afetadas por competições em investimento, pelas novas economias industriais e por mudanças nas pressões do mercado. Panorama no marco do qual o migrante desempenha um papel importante no processo de mudança. Conforme assinalam Glick-Schiller e Çağlar (2011), na introdução do livro *“Location Migration”*, a economia neoliberal atinge tanto as grandes cidades quanto as pequenas. E os migrantes se incorporam nelas conforme as oportunidades que a cidade lhes oferece, que variam de acordo com o contexto.

As oportunidades que Encantado oferece aos haitianos, ainda que com limitações, referem-se à infraestrutura local e às possibilidades de desenvolver atividades empresariais, arrumar emprego, moradia, investir em educação e estabelecer vínculo com a vida cultural local. Desta perspectiva teórica, os migrantes são residentes de cidades e atores dentro e através do espaço, mais do que comunidades étnicas (Glick-Schiller e Çağlar, 2011). A situação das cidades e dos migrantes nas cidades mudam com o decorrer do tempo.

Quando chegaram, em 2012, os migrantes haitianos contratados pela Cooperativa de alimentos Cosuel, sediada em Encantado, foram distribuídos inicialmente por setores, oito deles foram direcionados para as granjas a trabalhar na Divisão de Produção Agropecuária e na Fábrica de rações, e os demais ficaram no setor de abate de suínos e no setor de desossa na sede da Cooperativa. Atividades consideradas árduas e mal remuneradas pela sociedade local, devido às condições de trabalho em que se realizam. Como assinala Zamberlam (2014, p.15), baseado em dados da UITA – União de Trabalhadores na Indústria de Alimentos e Agricultura -, no Rio Grande do Sul, “a absorção dos novos imigrantes tem se dado devido à desistência de trabalhadores nacionais

6 História oficial de Encantado. Disponível em: <https://www.encantado-rs.com.br/site/municipio.php?id=2>

que consideram essa atividade ‘massacrante’ e ‘penosa’. Os trabalhadores estão expostos às baixas temperaturas e ao ritmo de trabalho repetitivo”.

A Cosuel é a principal empregadora da cidade, tem grande poder econômico, e a massa de trabalhadores gira em torno dela. Em 2019, conforme dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS), disponibilizada pelo Ministério da Economia (BRASIL, 2019), no setor de Abate de suínos, aves e outros pequenos animais, em Encantado existiam 1819 vínculos formais de trabalho, dentre os quais 384 eram imigrantes internacionais, perfazendo 21,1% do total.

Os valores e as práticas estabelecidos pela cultura organizacional entram em confronto com os valores culturais mobilizados pelos haitianos. Estes últimos ficam desnorteados e descontentes ao conhecer as concepções de trabalho e as relações sociais de produção que dão sustentação à empresa. Manifestam decepção em relação às expectativas que tinham e solicitam esclarecimentos acerca dos direitos e deveres deles como trabalhadores no Brasil, informação que não encontram no sindicato da categoria. “O sindicato é só para tirar dente, e o bonito que temos são os dentes”, disse um haitiano.

Da ótica dos migrantes, as condições de trabalho da Cosuel não lhes são muito favoráveis a seu projeto migratório. Os salários são baixos, quando convertem para dólar resta muito pouco para viver e enviar dinheiro para o Haiti, enfrentam também instabilidade nos postos de trabalho, os trocam de função com frequência. Isso faz com que se desencadeie uma série de conflitos e tensões entre os haitianos e os representantes da Cosuel. No entanto, quando ocorre a Festa da bandeira haitiana essas desavenças se dissipam, como o revela o fato da empresa contribuir com recursos financeiros para sua realização.

Em nossa pesquisa se confirma o postulado de que a migração no âmbito de pequenas cidades apresenta peculiaridades que a diferenciam da migração em grandes cidades. Glick-Schiller e Çağlar (2011) assinalam que o foco em pequenas cidades abre novas luzes para pensar formas de relacionamentos dos migrantes com as cidades e a conexão transnacional. Fenômeno observado neste artigo a partir das celebrações da Festa da bandeira do Haiti em Encantado desde 2014.

A FESTA, MOBILIDADES E PERMANÊNCIAS

A ritualização da unidade e da identidade haitiana em Encantado manifesta-se nas celebrações da Festa da bandeira do Haiti em Encantado que acompanhamos de 2014 até 2019, período no qual temos feito a etnografia dessa festa. Uma das questões que se destaca na pesquisa etnográfica é o paradoxo entre mobilidades e permanências. Para pensá-lo, nos inspiramos no paradigma das mobilidades que oferece novas perspectivas para estudar “assuntos em movimentos” (Sheller, Urry, 2006). Nessa vertente teórica, as pessoas e as práticas culturais não estão restritas a um território fixo, mas fazem parte de múltiplas redes espaciais e vínculos temporais (Salazar, Glick-Schiller, 2013).

A proposta é abordar o que se mobiliza e o que fica, não num mapeamento ordenado em direção ao móbil ou ao estável, mas numa mistura complexa de estabilidade e movimento. Na análise da Festa da bandeira haitiana em Encantado identificamos mobilidades e permanências. Dados levantados na pesquisa etnográfica revelam que, pelas dificuldades que enfrentam os haitianos, poucos criam laços com a cidade, enquanto as raízes com o país de origem as evocam permanentemente. No início da migração haitiana para Encantado (de 2012 até 2014), a Cosuel ia buscá-los no Acre e oferecia recursos para sua instalação nos primeiros seis meses. Contexto no qual era alta a demanda de mão de obra. A partir de 2015, a crise financeira que atinge a Brasil afeta os migrantes e as opções de emprego são bem limitadas, muitos migrantes ficam desempregados, situação ainda mais prejudicial para as mulheres. As empresas preferem contratar homens porque apesar de que ambos os gêneros podem realizar as mesmas atividades, no caso da contratação de mulheres, a possibilidade de elas ficarem grávidas interfere no andamento do trabalho.

As limitações estruturais e o desempoderamento de cidades (Glick-Schiller, 2011) como Encantado reduzem as oportunidades de conseguir emprego. Os migrantes se mobilizam sempre à procura de um espaço de trabalho que lhes permita desenvolver seus projetos de vida. Aspiram a um emprego com carteira assinada, ter recursos financeiros necessários para viver bem no Brasil, enviar dinheiro para membros das famílias transnacionais mais próximos, geralmente no Haiti, melhorar a qualidade de vida deles e de seus familiares, construir casa no país de origem e dar continuidade à formação escolar. No Haiti, a educação do ensino fundamental até a formação universitária é privatizada, e o custo é muito alto. Entre os que têm vínculo de trabalho, a remuneração é baixa. Portanto, carecem de recursos financeiros para realizar os ansiados projetos migratórios.

Os que migram para Encantado com formação profissional frustram-se porque a Cosuel não lhes oferece espaço para desenvolver suas habilidades e seus conhecimentos profissionais. A Cooperativa contrata os migrantes em setores operacionais para desempenhar funções que os brasileiros não querem, ignorando a competência técnica e/ou profissional que alguns haitianos têm.

O grau de escolaridade não é considerado. O sentimento de frustração e o inconformismo com a situação foram manifestos pelos primeiros migrantes que chegaram a Encantado em 2012. Muitos deles eram profissionais formados no Haiti em direito, comunicação, artes, letras, entre outros. Mas na cidade de Encantado não foram reconhecidos como profissionais. As opções de emprego para eles eram iguais às dos haitianos com nível de escolaridade de ensino fundamental ou Ensino Médio.

Esse cenário leva a alguns haitianos a se mudarem para outras cidades do sul do Brasil ou para outros países em busca de melhores oportunidades. No Brasil, os destinos conhecidos destes migrantes que saem de Encantado, após um ou dois anos tentando melhorar suas condições de vida, são Chapecó, Florianópolis ou Curitiba. Um dos destinos internacionais principais é os Estados Unidos. Percurso que fazem atravessando as fronteiras por terra do Peru, Equador, Colômbia, Panamá, Costa Rica, Nicarágua, Guatemala e México. Fenômeno que se intensifica em 2016 quando os haitianos tiveram conhecimento da possibilidade de migrar como asilados humanitários para os Estados Unidos, em decorrência da instabilidade política no Haiti. Nesse contexto, membros das famílias transnacionais nos Estados Unidos atuam em apoio àqueles haitianos que estão em Encantado e decidem ir atrás do sonho americano. Para alcançar esse sonho correm risco de vida, muitos dos trechos são feitos a pé, são vítimas de coiotes, passam fome e alguns morrem na Selva do Darien (entre a Colômbia e o Panamá). No México, conseguem autorização para entrar nos Estados Unidos como asilados políticos, dali voam até a Califórnia onde ficam presos enquanto esperam que um parente que está nos Estados Unidos os procure. Este caminho em direção ao sonho americano foi aberto por indianos e senegaleses que moravam no Vale do Taquari. Como deu certo nos primeiros meses de 2016, os haitianos seguiram o exemplo. Acerca desse rumo migratório, o Instituto Nacional de Migração (INM) informa que 7.800 haitianos migraram para os Estados Unidos entre janeiro e setembro de 2016. Este número alertou as autoridades americanas e começaram a controlar o acesso e a fazer deportações de haitianos em situação irregular, sem documentação (Prado, 2016).

O processo de saída do Brasil destes imigrantes em 2016 teve também como destino o Chile, onde o salário representava 100 dólares a mais do que no Brasil. Alternativa que buscaram para driblar os efeitos da crise econômica brasileira em suas vidas. De janeiro até maio de 2016, a Polícia Federal registrou 3.234 saídas de haitianos, o dobro de 2015. Para entrar, o governo chileno exige também aos migrantes o convite de uma pessoa que está no Chile. A presença haitiana no Chile a revelam os dados apresentados pelo Banco Central chileno. Indicam que em 2016 a remessa de dinheiro do Chile para o Haiti chegou a 36 milhões de dólares, um aumento de 386,48% em relação ao ano anterior, quando totalizou 7.4 milhões de dólares. Informam também que cada remessa é em torno de 200 dólares, sendo que as mulheres enviam dinheiro duas vezes por mês e os homens uma (Prado, 2016).

Ao migrar os haitianos esperam adquirir os recursos que lhes garantam a mobilidade social no país de origem, já que a narrativa da migração como mobilidade física está integralmente ligada à possibilidade de mobilidade social. Enquanto não conseguem esses recursos, continuam a se mobilizar por cidades e países. Não pensam no retorno ao Haiti. O sonho é voltar ao país de origem quando obtiverem os recursos financeiros suficientes para ter uma boa qualidade de vida. Muitos haitianos e algumas haitianas aspiram a ter diploma de curso superior, requisito básico para melhorar o status social no Haiti.

A seleção dos lugares de destino é condicionada pelos contatos. Ter amigos ou parentes que migraram estimula a decisão de se mudar para outro local. Os haitianos dirigem seus projetos migratórios para Encantado porque têm algum conhecido no local que lhes oferece apoio. Em situações de crise econômica, como a que atravessam os migrantes haitianos no Brasil, os laços transnacionais, sejam familiares ou de amizade, mobilizam as pessoas para outros lugares. As referências à história da migração haitiana mostram que a experiência legal, social, política e econômica de viver numa variedade de localidades distintas e as interconexões entre esses lugares através do parentesco, sites da internet, comida, música e religião cria uma complexa mistura de solidariedade e distância. O simulacro de memória comum contém diferentes experiências, sensibilidades, estados afetivos, desejos e ideologias de pertencimento. E essa ampla diversidade pode alimentar o anseio por uma identidade e comunidade partilhadas.

Os fatores expostos acima estimulam o fluxo de chegadas e saídas de haitianos e haitianas *de* e *para* Encantado, elucidativo ao observar quem são os haitianos que participam das celebrações da Festa da bandeira em Encantado. Os organizadores do evento nos primeiros anos (2014 e 2015) não estão mais em Encantado. Ao longo dos anos, através dos migrantes haitianos envolvidos nas celebrações, percebemos a ampla mobilidade da diáspora haitiana em Encantado.

ETNOGRAFIA DA FESTA

A Festa da bandeira de Haiti é um evento que ritualiza simbolicamente as relações dos migrantes haitianos com a cidade de Encantado. Revela que, nos processos de mobilidade pelos espaços, os migrantes carregam memórias culturais. A mobilidade inclui jornadas gestadas por desejos, obrigações, nostalgia, imagens, símbolos e práticas culturais (Groes e Fernandez, 2018), como a referida festa. Evento que serve de mediador entre a cultura dos migrantes e a cultura da sociedade de acolhida, e evoca identidades culturais que dão sentido e uma experiência migratória não segmentada por fronteiras (Cazarotto e Mejía, 2018).

Ao acompanhar o movimento dos migrantes em torno da Festa da bandeira haitiana em Encantado notamos que os únicos anos em que não houve festa foi em 2017, 2020 e 2021. Em 2017, por causa da ampla migração de haitianos de Encantado para os Estados Unidos. Este movimento foi provocado pela crise política e econômica gerada pelo impeachment da Presidente Dilma no Brasil em 2016. Nas falas os haitianos afirmavam que tinham que sair porque quem os trouxe foi o ex-presidente da república, Lula. E em 2020 e 2021 não fizeram a Festa em decorrência da crise sanitária gerada pelo coronavírus.

Não apenas observamos mobilidades físicas, mas também sociais. Percebemos que na primeira Festa é expressiva a presença dos membros da Igreja Católica do município, através da comunidade scalabriniana, de autoridades públicas e empresariais. Fenômeno que com o decorrer dos anos muda. Na primeira festa, celebrada no dia 18 de maio de 2014 em Encantado, organizada por um comitê constituído por haitianos, havia representantes das lideranças públicas e privadas da cidade. Estavam o prefeito do município e alguns executivos da empresa Cosuel. O perfil dos sujeitos participantes nas seguintes edições da Festa da bandeira muda, não é mais configurado por autoridades do município e da empresa. Este é um dos dados que evidencia que a festa não tem uma estrutura fixa, ela é perpassada por mudanças propulsoras de movimentos em diversos sentidos, como assinalamos a seguir.

A primeira Festa da bandeira começou com uma missa na Igreja matriz da cidade, oficiada por dois padres católicos, um haitiano e um brasileiro, nas duas línguas, português e crioulo. Na celebração religiosa, uma comitiva haitiana desfilou na Igreja carregando os símbolos do migrante na cidade (mala, sandálias, vinho, pão, trigo e mapa-múndi), vestindo trajes de festa. A presença da Igreja católica foi central nesta primeira Festa⁷. Nas outras edições essa participação decresce gradualmente, as festas deixaram de estar precedidas por missas, bem como observamos a diminuição gradual do envolvimento da comunidade scalabriniana, vinculada à Igreja Católica, sediada na cidade de Encantado, que tem por função acolher os migrantes e atendê-los em suas necessidades básicas. A quantidade de voluntárias scalabrinianas participando da festa a cada ano é menor. Um fato que elucida essa diminuição do apoio da Igreja Católica na realização da festa destaca-se em 2019. Neste ano não estava disponível o salão paroquial da Igreja matriz, local onde todos os anos acontecia a festa, e teve que ser realizada na Igreja católica Nossa Senhora de Aparecida localizada num bairro da cidade. Este acontecimento simboliza a transferência da Festa do centro para a periferia da cidade. Um movimento que indica a marginalidade que esta prática adquire no âmbito da cidade de acolhida.

Depois da primeira celebração em 2014 não observamos nenhuma expressão de religiosidade da comunidade haitiana na festa. E, ao longo dos anos, tem diminuído a quantidade de pessoas e o status social das pessoas vinculadas

7 Festa da Bandeira 2014 disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1IHyoB5auhE>

à administração da cidade que participa dessa celebração. O caráter “oficial” da primeira festa o percebemos na apresentação da orquestra municipal de Encantado, como uma das pautas de sua programação. Contando a orquestra nessa ocasião com dois de seus integrantes haitianos. Posteriormente houve nessa festa a apresentação da Banda Famosa, integrada unicamente por haitianos, que interpretou a música dos haitianos com o ritmo *Kompa*. Além do hino do Haiti, os componentes dessa Banda cantaram a música *Haiti Cherie*, música que tem uma relação muito próxima com o Haiti, considerada o segundo hino do país pela comunidade haitiana dentro e fora do país. Evoca um sentimento nacionalista, a imagem de saudade da pátria, exaltando as virtudes da terra e do povo (Santos, 2018). A Banda Famosa se desfez quando seus integrantes foram embora da cidade de Encantado. Sabemos que há haitianos que participam de bandas em igrejas evangélicas em Encantado, mas estas não se apresentam na Festa da bandeira do Haiti, apenas tocam música religiosa em Igrejas pentecostais que a maioria deles frequenta.

Outra questão que percebemos marcante na primeira Festa foi o envolvimento de haitianos que moram em cidades próximas. Para esse evento vieram, em ônibus fretado, haitianos que estavam assentados em Serafina Corrêa, também estiveram haitianos residentes em Lajeado⁸. Quer dizer, a extensão da primeira festa ia além da comunidade de haitianos que mora em Encantado. A mobilidade de conterrâneos para Encantado a participar da Festa da bandeira não ocorre nas outras edições. Não porque as comunidades migratórias em outras cidades tivessem começado a celebrar a Festa da bandeira, já que, como consta em nosso registro das pesquisas etnográficas, a única cidade da região que celebra a Festa da bandeira é Encantado. Lajeado e outras cidades maiores, próximas, como Estrela e Arroio do Meio, onde o contingente de migrantes haitianos é amplo, não comemoram esta festividade nacional haitiana. As festas que as comunidades haitianas celebram em cidades próximas são de caráter religioso, vinculadas a igrejas evangélicas.

Notamos também que no decorrer dos anos, o movimento da diáspora para envolver a sociedade local nesta celebração, convidando-a a participar, muda. Enquanto nas primeiras celebrações se mobilizaram através da venda de convites e da comunicação social para atrair grande público, formado por nativos da cidade, para o local do evento. Nos dois últimos anos (2018 e 2019), a Festa da bandeira inicia com um desfile de haitianos e haitianas pela cidade de Encantado, usando roupa confeccionada para a ocasião, anunciam a celebração da Festa. No desfile dançam e marcham ao som do hino Nacional do Haiti representado em coreografias, exibindo as bandeiras do Haiti e de Encantado (foto 1), e anunciando o evento num carro de som alugado, pela cidade.

8 Serafina Correa está a 77 quilômetros de Encantado. Lajeado a 30 quilômetros.

Foto 1 - Desfile de haitianos e haitianas pela cidade de Encantado na Festa da bandeira.



Fonte: acervo da pesquisa.

A polícia de Encantado acompanha o desfile parando o trânsito para que os haitianos possam realizá-lo sem obstáculos, enquanto muitos encantadenses observam curiosos o espetáculo desde as varandas e janelas. Um dia após a festa de 2019, o líder do evento agradece durante o programa de rádio, *Conexão Haiti*, à brigada militar que garantiu a segurança nas ruas e “aos amigos brasileiros que foram lá compartilhar conosco esse momento, brasileiros e dominicanos também que estavam lá no salão Nossa Senhora Aparecida. Então ontem foi isso, a união fez a força. Festejamos a nossa festa que é a Festa da Bandeira do Haiti. Foi maravilhoso!”

Em 2018, um dos organizadores distribuía bandeirinhas do Haiti para o público. Essa festa foi noticiada por um jornal da região. A jornalista ao entrevistar haitianos que estavam concentrados para dar início ao desfile queria saber o significado da festa para eles. O haitiano, líder do evento nos dois últimos anos, Jempson Duperval, lhe responde “A nossa bandeira é o nosso orgulho e a nossa identidade” (Feraboli, 2018).

O percurso da caminhada até o salão paroquial, local da festa, durou por volta de uma hora nas duas últimas edições da Festa. Na chegada ao salão, para entrar há que comprar um ingresso que dá direito à comida e a participar de um sorteio. Essa prática a observamos em todas as celebrações da festa. Há uma comissão

de haitianos na frente do salão cobrando o ingresso, e no final da festa, com o número do boleto se concorrem a prêmios. Em 2019 era um micro-ondas.

No lugar de missa, nas últimas celebrações têm havido representações teatrais com temas referentes aos migrantes e à situação do Haiti. Uma das atividades recorrentes na programação da festa são as falas acerca da história do Haiti. Convidam brasileiros a escutar relatos da história do Haiti. Nessas narrativas, sempre em crioulo com tradução a português, apresentam com bastante orgulho a história de lutas dos haitianos, desde a independência. Abordam o tema da escravidão e da independência haitiana, ressaltando a atuação de personagens importantes da história. Neste evento se estabelece a conexão com um passado idealizado que Cailloi (1950) e Mircea Eliade (1972) chamam um retorno às origens. É uma forma de reviver o tempo original. Essa conexão se manifesta nos relatos da história do Haiti como uma das principais atividades da programação da Festa.

Os discursos evocam um fenômeno característico da cultura haitiana, a identidade nacionalista. Remetem-se ao Haiti como um país construído por negros. Destacam o orgulho de pertencer a ele, por ser o primeiro país de população negra que conquistou a liberdade. Os haitianos manifestam uma forte identidade com as origens culturais do país natal, sendo a cor da pele um signo desse elo com o território nativo. Em uma conversa sobre o assunto, um dos haitianos dá voz a esse sentimento patriótico: “a cor não é problema, para nós ser negro não é problema, a gente gosta de ser negro pela história, porque como primeiro povo independente a gente ficou contente, mais a história de ser o primeiro povo negro a ganhar a liberdade”.

Ser haitiano é ser negro e gostar de sê-lo, mesmo que na relação com as pessoas de Encantado percebam discriminação por causa da cor da pele. Acerca dessa discriminação pronuncia-se um haitiano: “é preconceito, pensam que a gente por ser negro é ignorante, falam mal da cultura. É uma grande diferença por ser estrangeiro”. A história de lutas do Haiti é um elemento do orgulho dos haitianos, principalmente por terem vencido em guerras contra adversários poderosos econômica e politicamente, como a França e os Estados Unidos (Mejía; Simon, 2015, p. 37). No discurso perpassa a ideia de que ser negro e ser estrangeiro são marcas de identidade que geram estranhamento no âmbito das pessoas nativas de Encantado, mas, da perspectiva dos migrantes haitianos reforça o sentimento de pertencimento ao Haiti.

Um dos destaques na celebração da segunda festa da bandeira em Encantado, em 2015, foi a apresentação de slides com fotografias das paisagens do Haiti, onde percebemos uma preocupação da diáspora haitiana em romper com a imagem de miséria humana que os meios de comunicação divulgam do Haiti, e a vontade de mostrar as riquezas naturais desse país, destacando as praias paradisíacas. Exibem nos slides as belezas naturais do Haiti, em contraste com a

pobreza e dificuldades que a maior parte da população vive no Haiti⁹. Já na festa de 18 de maio de 2019 percebemos que o tema central era a história da bandeira do Haiti, ilustrada didaticamente com a apresentação das diferentes bandeiras num cartaz (foto 2).

Foto 2 - Apresentação durante a festa da bandeira.



Fonte: acervo da pesquisa.

Na celebração da Festa da bandeira de 2019, houve diversas atividades artísticas: danças, música e teatro. Apresentações inspiradas na situação do Haiti. Nelas mobilizam-se para fazer uma personificação do país natal como uma criatura que sofre e padece até cair, mas depois ressurge e cresce. A maior parte dos presentes na festa era haitiano, riam com as representações teatrais que eram em crioulo. A diferença de outras celebrações em que a tradução era simultânea, nesta, o líder resumia em curtas frases o significado das apresentações. Fato que revela como o movimento dirigido a estabelecer um diálogo cultural com os brasileiros presentes nas celebrações diminuiu com o passar dos anos. Evidenciando, com foco no transnacionalismo, que a Festa e seus componentes simbolizam o estreito vínculo dos migrantes com seu país natal.

Das apresentações artísticas, teatro e dança participam as pessoas mais novas da comunidade haitiana, enquanto as mulheres mais velhas são as encarregadas

9 Festa da Bandeira 2015 disponível em: <https://youtu.be/2MR29oS1uo8>

de preparar pratos da culinária haitiana. Há uma divisão de tarefas por gênero e gerações. Uma das atividades da festa é o ritual da comensalidade, onde exibem sua cultura alimentícia (foto 3). Esse convite a degustar a comida haitiana tem sido observado em todas as festas da bandeira. Em algumas festas notamos mais abundância de comida do que em outras.

Foto 3 - Comensalidades na festa da bandeira.



Fonte: acervo da pesquisa.

Nos alimentos oferecidos predomina o frango frito, muito apimentado, saladas em abundância, arroz, frutas, *Banane Pésée* (banana verde frita), *legumm*, um prato à base de legumes, como cenoura, repolho, berinjela e agrião. Nessa mesa confirma-se a observação de Woortman (2013) de que o componente mais importante dessa refeição cerimonial é de origem animal. Aliado à ideia de que a seleção das comidas preferidas constitui uma linguagem, um código, que fala de suas origens sociais, de suas identidades. Sobre o assunto, Mintz (2001) argumenta que as práticas alimentares e os hábitos que estão relacionados ao ato de comer são fenômenos socioculturais, historicamente construídos pela humanidade, que variam conforme a cultura, condições geográficas, convenções

sociais e acúmulos de experiências.

Os hábitos alimentares, enquanto aspectos culturais, podem revelar identidades e costumes presentes no cotidiano social demarcado no tempo e no espaço. O comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos e à nossa identidade social, e isso parece valer para todos os seres humanos (Mintz, 2001). De maneira que a dimensão simbólico-ritual da comida se expressa nas práticas de comensalidade que se destacam na Festa da bandeira. De acordo com Imilan (2015), na Festa o alimento é apresentado para ser compartilhado e comunicar diferenças. No âmbito das comunidades transnacionais, a comida é um canal de comunicação entre migrantes e a sociedade de acolhida, é um elemento cultural de recriação da identidade nacional através do qual a diáspora manifesta suas diferenças e busca o reconhecimento da sociedade de acolhida.

Por fim, nas diversas edições da Festa da bandeira haitiana observadas tem sido recorrente a exibição da bandeira do Haiti de diversas formas. Não só no mastim, mas nos dentes e nas sobrelanceiras de algumas mulheres pintadas com as cores da bandeira, em camisetas brancas com o brasão do Haiti confeccionadas para serem usadas nos desfiles e durante a festa. Perambulam no cenário do evento imagens de haitianos com a bandeira colada ao corpo, desenhada no couro cabeludo, de capa por cima da roupa ou em lenços. A deificação do símbolo da bandeira do Haiti coaduna com a exibição da bandeira da cidade de acolhida, sinal de respeito pela cidade de Encantado que simboliza o vínculo da diáspora a dois países, de origem e de acolhida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No texto mostramos os significados da Festa da bandeira do Haiti para uma comunidade haitiana na cidade de Encantado – Rio Grande do Sul, a única das comunidades haitianas da região que se mobiliza para a realização deste evento. Assinalamos que, de modo geral, esta Festa é constitutiva dessa experiência migratória. Uma experiência caracterizada por mobilidades e permanências de migrantes haitianos, *na* e *para* essa cidade, que se reflete na falta de fixidez da estrutura da festa. Nela, os protagonistas e a programação mudam a cada edição. Dando nas primeiras edições da festa maior espaço a elementos de comunicação cultural com a população nativa, e nas últimas, um maior espaço ao etnocentrismo, um foco no alimento da identidade com a cultura do país de origem.

Consideramos tanto os fatos históricos que dão origem a esta festa, quanto a importância da diáspora na deificação deste símbolo de liberdade e independência que é a bandeira. Essa festa representa uma evocação à história

de um país marcado por diversas lutas contra colonizadores que intensificam o sentimento da identidade nacional. No qual frisam ser negros e antigos escravos protagonistas de batalhas icônicas como o enfrentamento ao exército francês de Napoleão. Sentimento que se reproduz de geração em geração e transcende fronteiras nacionais, reforçando vínculos transnacionais. Fatos lembrados durante a festa, na apresentação das narrativas históricas acerca do Haiti. No artigo, destacamos também os diversos elementos de comunicação que fazem parte da festa, evocados na ritualização da identidade cultural haitiana através da gastronomia, teatro, danças e as narrativas acerca da história do Haiti. Com destaque ao valor que se atribui à bandeira, incorporada aos corpos de diversas formas, na linguagem expressa através da comida, nas representações teatrais em que o Haiti é a personagem principal e nas vivências dramatizadas pela diáspora no contexto migratório. Essas práticas as observamos nas celebrações da Festa da bandeira realizadas pela diáspora haitiana em Encantado, processo do qual participamos ao longo de nossa pesquisa etnográfica, entre 2014 e 2019. Ponderando que esses componentes humanos e não humanos da festa não são fixos.

Evento que nos dois últimos anos, 2020 e 2021, foi interrompido pela pandemia causada pelo coronavírus Sars-CoV-2 e tem potencializado e evidenciado as vulnerabilidades a que os migrantes haitianos estão expostos. Com muita tristeza registramos que eles têm sido vítimas não só de problemas de saúde decorrentes do coronavírus, mas de práticas de marginalização social causadas pelo fato de trabalhar num frigorífico identificado como foco de contaminação, pelo aumento do desemprego durante esta crise econômica e pela desvalorização da moeda que leva a diminuir o valor das remessas enviados ao Haiti.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDEBERT, Cedric (2012). *Territoires migratoires et réseaux transnationaux em La Diaspora Haïtienne*. Rennes: Presses Universitaires.

AMARAL, Rita. (1998) . As mediações culturais da festa. *Revista Mediações*. Londrina, jan/jun. de 1998, Vol. 3. N. 1.p. 13- 22

BASCH, L; GLICK-SCHILLER, N; BLANC SZANTON-, C. (2005). *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialised nation-states*. Basel: Gordon and Breach, London, Routledge.

BRASIL. Ministério da Economia. Relação Anual de Informações Sociais, 2019. Disponível em: <http://bi.mte.gov.br/bgcaged/login.php>. Acesso em: 25. mar. 2021.

BRETTELL, Caroline B e HOLLIFIELD, James F. (2015). Introduction Migration Theory: talking across disciplines. Routledge, 2015, pp. 1-29.

CAILLOIS, Roger. (1950). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (2013). *A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil*, 19 de janeiro de 2013. http://cral.in2p3.fr/artelogie/IMG/article_PDF/article_a183.pdf. Acesso em 21 de março de 2021.

CAZAROTTO, Rosmari. T.; MEJÍA, Margarita. R. G. (2018). Repercussão socioespacial da imigração haitiana numa pequena cidade: o caso de Encantado – Rio Grande do Sul – Brasil. *R. Ra'èGa*, Curitiba, v. 45, p. 170-186, dez. 2018.

CODEVAT (2018) *Plano estratégico de desenvolvimento do Vale do Taquari 2015-2030*. Lajeado: Ed. da Univates.

COLE, Jennifer.(2016). Giving Life: Regulating Affective Circuits among Malagasy Marriage Migrants in France in Affective Circuits African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration. Org. Jennifer Cole, Christian Groes. The University of Chicago Press, 2016.

CONEXÃO HAITI. (2019). Encantado. Rádio Encantado. 10 maio 2019. Rádio Disponível em: <https://www.facebook.com/392452548229003/videos/1227468237407837>. Acesso em 10 de dez. 2019.

DA MATTA, Roberto.(1978). *Carnavais. malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DELFIN, Rodrigo Borges. (2017). *Por que o dia 18 de maio é tão importante para os haitianos?* Migra Mundo, 18 mai. 2017. Disponível em: <https://migramundo.com/por-que-o-18-de-maio-e-tao-importante-para-os-haitianos-saiba-mais-sobre-a-festa-da-bandeira-do-haiti>. Acesso em: 13 de novembro 2019.

DURKHEIM, Émile. (1978). *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. São Paulo, Abril Cultural.

ELIADE, Mircea. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.

FERNANDES, Duval; CASTRO, Maria da Conceição. (2014). Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral. *Relatório do Projeto*. Belo Horizonte, Centro Zanmi. Disponível em:

FELDMAN-BIANCO, Bela. (2009). Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos* vol. 15, n. 31, 2009, pp. 19-50. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n31/a02v1531.pdf>> Acesso em 05 de abr. 2017.

FERABOLI, Gisele. (2018). Haitianos celebram Dia da Bandeira. *Jornal A Hora*, 22 maio 2018. Disponível em: <https://www.jornalahora.com.br/2018/05/22/haitianos-celebram-dia-da-bandeira>. Acesso em: 13 de nov. 2019.

GLICK- SCHILLER, Nina; ÇAGLAR, Ayse (Eds).(2011). Introduction: Migrants and cities. In: *Locating migration: rescaling cities and migrants*. New York: Cornell University Press, 2011

GROES, Christian; FERNANDEZ, Nadine.(2018). Intimate Mobilities and Mobile Intimacies. In: *Intimate Mobilities: Sexual Economies, Marriage and Migration in a Disparate World*. Editors, Christian Groes and Nadine Fernandez. Bergham Oxford, 2018, pp: 11- 44.

HANDERSON, Joseph. (2015). *Diáspora, sentidos sociais e mobilidades haitianas*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun. 2015. IBGE, 2019. Cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/encantado/panorama>. Acesso em: 16 maio 2020.

IMILAN A., Walter (2015).Performing national identity through Peruvian food migration in Santiago de Chile. *Fennia* 193: 2, 227–241.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; SIMON, Renel. (2015). *Sonhos que mobilizam o migrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado-RS, Univates, 2015.

MINTZ, Sidney W. (2001). Comida e antropologia. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 16 nº 47 out. 2001, p. 31-41.

PEREZ, Léa Freitas. (2002). Antropologia das efervescências coletivas. In: *A Festa na vida: significado e imagens*. Mauro Passos (organizador). Vozes,, pp: 15-58

PRADO, Emilio S. A. (2016). Para fugir da crise, haitianos trocam o Brasil pelo Chile. *Folha de São Paulo*. 8 mai. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/05/1768958-para-fugir-da-crise-haitianos-trocam-o-brasil-pelo-chile.shtml>.

SALAZAR, Noel B; GLICK-SCHILLER, Nina. (2013). *Regimes of mobility across the globe*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 39.

SANTOS, Caetano Maschio. (2018). *Ayisyen kite lakay (Haitianos deixam suas casas): um estudo etnomusicológico do musicar de artistas imigrantes haitianos no estado do Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018. 169 pag.

SAYAD, Abdelmalek. (1998). *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. Prefácio Pierre Bourdieu; tradução Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 286p.

SEGALEN, Martine. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, 161 pp.

SHELLER, Mimi. URRY, John. (2006). *The new mobilities paradigm*. *Environment and Planning A*, 2006, p. 207-226.

WOORTMAN, Ellen. (2013). A comida como linguagem. *Habitus Goiânia*, vol II, N.1, p. 5-17.

ZAMBERLAM, Jurandir; CORSO, Giovane; CIMADON, João Marcos; BOCCHI, Lauro. (2014). *Os Novos Rostos de imigração no Brasil – haitianos no Rio Grande do Sul*. CIBAI Migrações. Pastoral da Mobilidade Humana, Brasil, 2014. 81p.

Apuestas educativas como forma de territorialización de familias migrantes bolivianas en la ciudad de Córdoba, Argentina

Apostas educacionais como forma de territorialização das famílias de migrantes bolivianos na cidade de Córdoba, Argentina

M. Florencia Maggi¹

RESUMEN

En el presente artículo analizo, desde un abordaje etnográfico, las formas de territorialización que ponen en marcha las familias migrantes bolivianas en la ciudad de Córdoba atendiendo a la radicación y a las apuestas educativas de las jóvenes generaciones. En el trabajo sostengo que les² migrantes se multiterritorializan al invertir en sus futuros hogares en 'origen' y, a su vez, apropiarse de Córdoba ('destino') mediante la apuesta por escolarizar a los menores de la familia en espacios cuyo acceso atraviesa el umbral de los llamados 'barrios bolivianos'. Al respecto, me concentro en mostrar que mientras la dinámica de radicación en la ciudad es cada vez más centrífuga, la escolarización secundaria es año a año más centrípeta.

Palabras clave: Migración boliviana. Multiterritorialización. Educación. Jóvenes.

RESUMO

A partir de uma abordagem etnográfica, analiso neste artigo as formas de territorialização das jovens gerações das famílias de migrantes bolivianos na cidade de Córdoba, segundo as suas apostas educacionais. Neste trabalho, defendo que os/as migrantes se multiterritorializam ao investir em seus futuros

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Villa María, Argentina; Profesora Asistente en el Dpto. de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Email: florencia.maggi.88@gmail.com

2 Se adopta lenguaje inclusivo a lo largo de todo el texto.

lares na ‘origem’, ao mesmo tempo em que se apropriam de Córdoba (‘destino’) através da educação das novas gerações em espaços que atravessam a fronteira dos ‘bairros bolivianos’. Nesse sentido, concentro-me em mostrar que enquanto a dinâmica de assentamento na cidade é cada vez mais centrífuga, a escolaridade secundária é, ano após ano, mais centrípeta.

Palavras-chave: Migração boliviana. Multiterritorialização. Educação. Juventude.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se centra en las formas de territorialización que familias migrantes de origen boliviano ponen en marcha en la ciudad de Córdoba, atendiendo a la radicación y a las apuestas educativas para las jóvenes generaciones³. Los resultados presentados son parte de una investigación doctoral realizada entre 2016 y 2021 que, desde un abordaje etnográfico, indaga sobre las experiencias escolares de jóvenes que forman parte de familias migrantes de origen boliviano. Partiendo del extendido consenso entre la bibliografía especializada respecto de que los migrantes bolivianos en Argentina ponen especial atención y aún esfuerzos en garantizar la formación de los menores de la familia (Novaro y Diez, 2011; Cerrutti y Binstock, 2012; Domenech, 2012) me interesaba dar cuenta de cómo se trazaban esas apuestas en la ciudad de Córdoba, y cómo estas podían ser entendidas como formas de territorialización. Al historizar y caracterizar la residencia en la ciudad y principalmente al reconstruir trayectoria de movilidad y socioeducativas de los jóvenes, identifiqué que en muchos casos nos encontramos con continuos desplazamientos (Maggi y Hendel, 2019) y proyecciones de retorno mediante inversiones en Bolivia (Maggi, en prensa). Estas múltiples apuestas en origen(es) y destino(s) me llevaron a revisar las elecciones de las escuelas a las que asisten los jóvenes que forman parte de familias migrantes en clave territorial.

A continuación abordaremos las formas de apropiación local en la territorialización de migrantes y los distintos umbrales que dan cuenta de los ‘efectos de frontera’ que configuran a la ciudad de Córdoba y que se reconfiguran mediante las movilidades cotidianas. Al respecto, presento el complejo entramado entre

3 Las familias que protagonizan este escrito han migrado desde diferentes regiones de Bolivia hacia Córdoba, y en muchos casos lo han hecho más de una vez. Por esta razón, al preguntarme por las apuestas educativas de los jóvenes del grupo familiar no distingo entre jóvenes que han nacido *allá* o *acá*. En otro trabajo, pensamos los sentidos que las apuestas educativas adoptan para los distintos grupos generacionales desarmando el sujeto colectivo “familia” (Hendel y Maggi, en prensa) y será motivo de próximas indagaciones las diferencias que entre hermanos del grupo generacional en edad de transitar el nivel medio escolar que se planteen en torno al origen nacional, género y otros clivajes que resulten relevante para la comprensión de las experiencias formativas.

dinámicas de concentración territorial en la localización residencial y circulación en la ciudad, puntualmente a partir de las apuestas educativas que ponen en marcha las familias migrantes de origen boliviano. Sugiero que al traspasar los umbrales de los barrios de radicación mediante la circulación hacia el centro en busca de garantizar lo que se considera una mejor educación y, a su vez, evitar que los jóvenes transiten *sus* barrios representados como *peligrosos*, las apuestas educativas se constituyen en una forma particular de territorialización mediante la apropiación del centro de la ciudad y disputando los ‘efectos de frontera’ impuestos cotidianamente.

En el marco de mi investigación doctoral realicé entrevistas etnográficas y entrevistas formales (semiestructuradas y en profundidad) a jóvenes, familiares y actores educativos⁴ en contextos escolares, espacios públicos de afluencia juvenil, espacios comunitarios y ámbitos familiares de la ciudad de Córdoba. El corpus se completa con un relevamiento hemerográfico sobre población migrante en la ciudad y con estadísticas educativas nacionales, provinciales, además de las relevadas en las escuelas abordadas. Aquí se recupera, en particular, el trabajo de campo realizado en tres Institutos Provinciales de Enseñanza Media (IPEM) –de gestión pública–, espacios públicos de la ciudad –particularmente aquellos vinculados al transporte público–, en una Liga Deportiva Boliviana que funciona en uno de los llamados ‘barrios bolivianos’ y en viviendas particulares de familias migrantes bolivianas. Los nombres ficticios elegidos para los IPEM mantienen cierta impronta identitaria que en torno al nombre van configurando las instituciones en cuestión. Así, la evocación de personajes revolucionarios en la historia latinoamericana, referentes políticos nacionales y personalidades de la elite cordobesa buscan respetar referencias alusivas a la institución, sin perder el compromiso de preservar el anonimato con el equipo directivo a cargo de cada una de ellas. En el mismo sentido fueron modificados los nombres de las personas entrevistadas y la numeración del transporte público.

APAREJO DE LAS EXPERIENCIAS DE MOVILIDAD, TERRITORIO Y FRONTERA

Me detengo aquí en algunas de las categorías que a lo largo del artículo se irán retomando como herramientas y utensilios conceptuales, para comprender la condición migrante de los jóvenes con quienes trabajamos y sus experiencias de movilidad.

4 Realicé un total de 46 entrevistas formales a 104 entrevistados, distribuidas de la siguiente manera: 26 entrevistas entre las grupales e individuales con 78 jóvenes –de las cuales 42 son de familias migrantes (31 de familias bolivianas, 8 de familias peruanas, 2 de familias paraguayas y 1 de familia venezolana) y 36 de familias argentinas; 5 entrevistas en profundidad con 7 adultos bolivianos (6 madres y 1 padre) y 15 entrevistas con 20 adultos del ámbito escolar (docentes, preceptores, administrativos y directivos).

Lejos de cualquier tipo de idealización moderna, el paradigma de las movilidades cuestiona las narrativas culturales que vinculan la movilidad con la libertad (Sheller y Urry, 2018). Resulta relevante detenerse para pensar qué aportan los estudios migratorios desde el marco interpretativo del régimen global de movilidades, según el cual la movilidad se define en una relación de interdependencia con las formas de inmovilidad organizadas en un ordenamiento global jerarquizado (Glick Schiller y Salazar, 2013). Por su parte, Rivera Sánchez (2015) plantea que, sin perder de vista la capacidad de agencia de los actores, se deben atender a los efectos de las políticas de securitización de los estados nacionales, es decir los constreñimientos sociohistóricos, los mecanismos de clasificación social y los dispositivos institucionales de regulación de la movilidad humana, así como a las lógicas de fronterización, “constatables empíricamente en las localidades, y no sólo en los espacios localizados en las fronteras estatales y/o geográficas” (2015, p. 59).

Por otra parte, al asumir el paradigma de las movilidades, se torna central retomar también la noción de ‘territorio’, entendida como la dimensión del espacio cuando el enfoque se concentra en las relaciones de poder de dominación y apropiación. Al decir de Haesbaert:

“El territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales. Entiendo el poder al mismo tiempo en el sentido más concreto de dominación político-económica, como dominación funcional, y en el sentido más simbólico, de apropiación cultural” (Haesbaert, 2013, p. 26).

En el mismo sentido que Lefebvre (2013), Haesbaert (2013) distingue entre dominación y apropiación, y plantea que mientras los sectores hegemónicos se suelen territorializar más por dominación; los pueblos o los grupos subalternizados se territorializan principalmente mediante la apropiación simbólica y vivencial del espacio (Haesbaert, 2013, p. 27). Esta concepción del territorio y sus reconfiguraciones, retomada de la geografía crítica, permitió repensar las diversas maneras en las que los migrantes se apropian del territorio a través de las actividades productivas, de la conformación de barrios migrantes y otras formas de territorialización, a las que aquí sumaremos la escolarización de las jóvenes generaciones. En este sentido, los territorios comenzaron a ser analizados desde la antropología y otras disciplinas sociales que conforman el campo de estudios migratorios, “como una construcción de los grupos migrantes en el marco de sus procesos de movilidad sustentados en redes, y no como definiciones provenientes exclusivamente de los estados nacionales” (Trpin y Pizarro, 2017, p. 37).

En este trabajo muestro cómo familias migrantes bolivianas ponen en práctica estrategias de territorialización en destino(s), sin por eso dejar de proyectarse simultáneamente en origen(es), habitando espacios transnacionales. Haesbaert (2013) propone para el caso de migrantes, pensar en términos de multiterritorializaciones alternativas. Mientras que sujetos en condiciones favorables de movilidad (poniendo como ejemplo grandes ejecutivos de empresas transnacionales) se multiterritorializan debido a la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios; los grupos subalternos que quedan ‘en tránsito’, construyen una efectiva apropiación de los espacios mediante multiterritorializaciones alternativas, es decir, mediante los vínculos que sostienen en origen y los que reconstruyen en los diversos destinos que transitan.

En este sentido, hablar de ‘movilidad territorial’ de les migrantes pone en relieve dichas experiencias de apropiación territorial y, a su vez, repara en los desplazamientos a través de fronteras nacionales, en los desplazamientos por otras fronteras territoriales y en las experiencias de movilidad espacial cotidiana perceptibles desde escalas de menor alcance. Por tanto, además de asumir una conceptualización amplia del movimiento, la investigación de la que se desprende este trabajo, requirió también una revisión de lo que entendemos por ‘fronteras’. En una ciudad enclavada en el centro de una provincia mediterránea, las fronteras del ejido urbano son las únicas que emergen como aparentes fronteras estatales. Sin embargo, tal como plantean Matossian y Mera, cito:

“En los contextos metropolitanos, la presencia de fronteras territoriales, materiales y simbólicas (que recortan mundos, construyen sentidos y definen otredades) introducen nuevos elementos analíticos y redoblan el desafío para los estudios preocupados por la relación entre migración y ciudad desde una perspectiva territorial” (2018, p. 52).

En el mismo sentido, Hall denominó ‘efectos de frontera’ precisamente a las prácticas significantes que actúan a través de la diferencia, de la marcación y ratificación de límites simbólicos, en sus palabras “[n]ecesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso” (Hall, 2003, p. 16).

SITUARSE EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA

Tanto en la provincia de Córdoba como en la ciudad homónima, la población migrante de origen boliviana es la segunda más numerosa, después de la

población peruana⁵. Según datos del último censo nacional, sólo el 20% de los migrantes bolivianos que actualmente residen en esta ciudad vivían en otro país hace 5 años; mientras que la mayoría (72%) vivía en la ciudad de Córdoba. Sin embargo, al reconstruir trayectorias migratorias de familias bolivianas, noté que en el lapso de 5 años pueden darse reiterados desplazamientos que involucren a otras ciudades de la provincia de Córdoba, otras provincias, Bolivia y retornos a la ciudad Córdoba. Por citar un ejemplo, observemos la trayectoria de la familia de Severina, una de las entrevistadas en este estudio. Durante 2004 y parte de 2005 vivieron en Córdoba, luego en Potosí (Bolivia) por un año. En 2006 se desplaza toda la familia hacia Argentina residiendo en Pinamar (provincia de Buenos Aires) durante dos años, para luego regresar a Potosí en 2008 y permanecer allí por más de un año. Finalmente vuelven a Córdoba en 2010. En este caso, el censo registraría que ella y su familia hace 5 años vivían también en la ciudad de Córdoba, sin que eso signifique ausencia de movilidades durante ese periodo.

Se trata de un colectivo migratorio de radicación diversificada, entre quienes se encuentran residiendo de manera permanente desde hace un tiempo y quienes trazan itinerarios cíclicos con proyecciones de retorno a Bolivia. Si bien *la ilusión provisoria* (Sayad, 2008) hace de la proyección de retorno un deseo compartido por muchos colectivos de migrantes, en el caso de las familias bolivianas en Córdoba cobra formas más concretas mediante la inversión en la propia vivienda en origen. Así nos encontramos con familias que conforme a las coyunturas van logrando algún sobrante económico, lo invierte en tierras, en la construcción o en la remodelación de la propia vivienda en origen. Tal como analiza De la Torre (2014) la relación de migrantes con las comunidades de origen en Bolivia tiene características más propias del aporte ‘inversor’ que ‘remesador’ (2014, p. 135). El retorno no es sólo un deseo o el resultado de una coyuntura, también es parte del proyecto de adultos, como tuve oportunidad de analizar en otra ocasión (Maggi, en prensa). Por eso, aunque aquí nos concentremos en las formas de territorialización en ‘destino’, lo hacemos atentos a que los migrantes ponen en marcha una diversificación de estrategias de territorialización que nos permiten pensar en clave de multiterritorialización.

En términos de localización en la ciudad de Córdoba, la periferia sur ha concentrado históricamente este colectivo migrante. Entre los barrios de mayor densidad, Villa el Libertador tiene una importancia además simbólica en la ciudad. Es que allí se celebra, alrededor del 15 de agosto y desde 1982, la fiesta de la Virgen de Urkupiña, que es muy concurrida e incluso esperada por los vecinos de la zona. Según Giorgis:

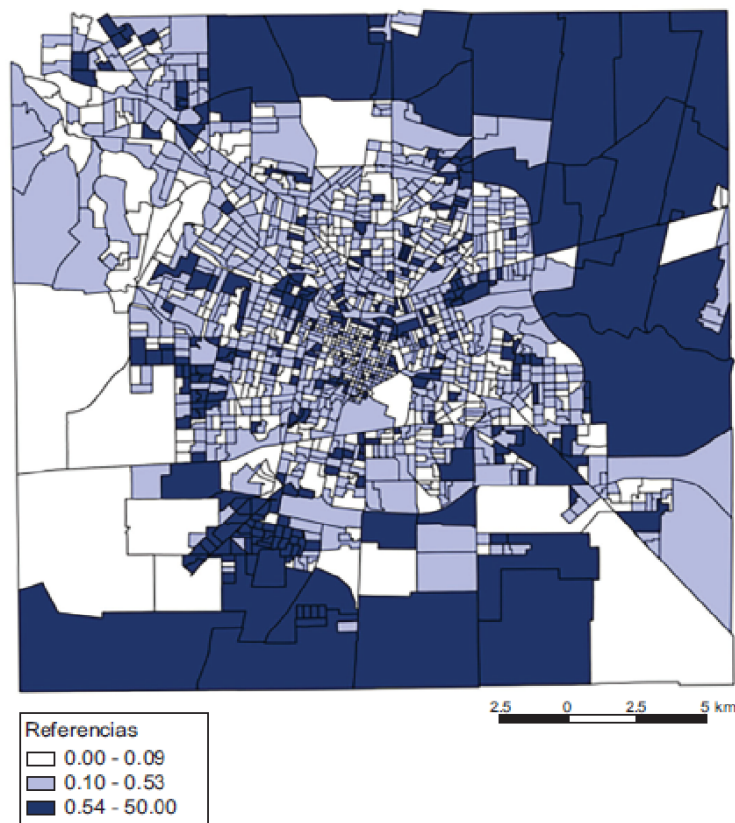
“El día de la fiesta, muchos cordobeses reformulan o replantean su visión e incluso su relación con los bolivianos, a quienes suelen denominar despectivamente bolis o bolitas. La presencia de la bolivianeidad impacta ese día de modo distinto al resto del año” (Giorgis 2000, p. 245).

5 Entre la población migrante de la ciudad (2.4% de la población total) el 36% son peruanes, el 23% bolivianos, seguidos por italianes, paraguayes, españoles y chilenos (que representan entre el 8% y 4%).

En los últimos años se registra una movilidad espacial hacia la zona sur-oeste periférica (Bologna y Falcón, 2016), donde residen la mayoría de los migrantes bolivianos de condición socioeconómica más desfavorable (Pizarro, 2011). Otros barrios periféricos, también identificados como ‘barrios bolivianos’ (Bompadre, 2009), son Parque Liceo y Villa Esquiú, ubicados en la zona periférica norte-este. En el Mapa 1 mostramos el mapa que reconstruyen Bologna y Falcón (2016), con los barrios de la ciudad de Córdoba y alrededores (el total del departamento capital) según la proporción de migrantes de origen boliviano. En dicha imagen aparecen pintados en azul intenso aquellos radios censales en los que la proporción de migrantes bolivianos supera al promedio, respecto de la población total⁶. Esta radicación cada vez más periférica da cuenta de una dinámica centrífuga para con la población migrante limítrofe, y en particular boliviana.

Mapa 1. Población nacida en Bolivia por barrios del Departamento Capital (ciudad de Córdoba) (censo 2010).

Departamento Capital (radios, provincia de Córdoba).
Población nacida en Bolivia (censo de 2010)



Fuente: Elaborado por Bologna y Falcón (2016, p. 767) con base en el censo 2010 del INDEC.

⁶ En color celeste están aquellos radios cuya proporción es inferior al porcentaje de migrantes de este origen en Argentina (0,54%), y en blanco aquellos en los que no se censaron migrantes de esos orígenes.

Las condiciones socioeconómicas en el marco de trayectorias laborales caracterizadas por la precariedad e informalidad han convertido al acceso a la vivienda (e incluso a un terreno) a través del mercado inmobiliario formal, ya sea propia como alquilada, en una posibilidad cada vez más remota (Magliano, Perissinotti y Zenklusen, 2014). En este sentido, muchos migrantes se han desplazado hacia zonas específicas de la ciudad, situados en áreas de la periferia urbana que hasta el momento de su ocupación constituían terrenos baldíos y que dieron origen a barrios colindantes con Villa el Libertador, como los barrios ARPEBOCH y Marta Juana.

Barrio Nuestro Hogar III es otro de los denominados ‘barrios bolivianos’, y es el que se constituye con mayor presencia migrante según el censo de 2010 (más del 20% de su población). Se encuentra a 10km al sur del centro de la ciudad y, junto a otros dos barrios, conforman la ‘zona de cortaderos’ dado que concentra una importante parte de la producción local de ladrillos, que representa una de las fuentes laborales de los habitantes. Dicho barrio surge a partir de un loteo fraudulento en 1997 que, por su localización en los límites del ejido urbano, se encuentra rodeado por industrias de distintas actividades, como así también por campos de producción agrícola. Estas particularidades, sumadas a que en el terreno donde actualmente se encuentra la fracción del barrio Nuestro Hogar III denominada Pueblos Unidos corresponde al ex basural de la ciudad de Córdoba, hacen de esta zona muy peligrosa para la vida humana. Aquí se concentra la contaminación de los desechos industriales que se vuelcan a un canal colindante, los restos de productos tóxicos que se emplean en las fumigaciones de los campos de alrededor y los residuos patógenos del suelo (Maggi y Trabalón, 2015). Más adelante retomaremos una cartografía realizada en este barrio representando las zonas de contaminación, peligrosidad y protesta, entre otras (Véase Figura 2). Otros barrios vecinos que se formaron a partir de tomas en la zona, o que tuvieron una más reciente llegada de población boliviana, son Villa Rivadavia y Los Artesanos.

También son identificados por la presencia de población migrante de origen boliviano los barrios Alberdi, Alto Alberdi, Providencia y Villa Páez, que se consideran barrios resignificados y son entendidos por los históricos moradores cordobeses como ‘usurpados por bolivianos’ (Bompadre, 2009). La división entre orígenes nacionales suele ser bastante arbitraria, ya que todos los barrios aquí mencionados tienen importante presencia migrante⁷.

Por otra parte, los barrios con mayor concentración migrante en la periferia de la ciudad se caracterizan por altos niveles de vulnerabilidad, que contrastan con los barrios privados y viviendas semi-rurales de lujo, con servicios y comercios orientados al consumo de las personas que allí residen. A causa de dichos emprendimientos inmobiliarios, en la zona sur se está perdiendo el lugar

7 Por ejemplo los últimos barrios tienen mayor proporción de peruanes, y en barrios como Nuestro Hogar III, la presencia peruana y paraguaya también es muy significativa.

significativo que tenían las quintas en lo que se conoce como cinturón verde de la ciudad de Córdoba, precisamente por tratarse de una zona destinada históricamente a la producción hortícola (Zilocchi, 2012). En cambio, en el este, noreste y norte de la ciudad, se mantiene la producción agrícola de frutas y verduras que constituyen el fragmento del cinturón verde de esas zonas (Bologna y Falcón, 2016, p. 756).

TERRITORIALIZACIÓN CONCENTRADA EN 'BARRIOS BOLIVIANOS'

En el desarrollo de las formas de radicación espacial de migrantes bolivianos en Córdoba aparece con fuerza la noción de 'barrios bolivianos'. Vemos que la mención a algunos de esos barrios también emerge entre las jóvenes generaciones asociado a *Bolivia*.

“[Nuestro] Hogar 3 es como que representan a Bolivia, a mí me hace acordar mucho, aunque no me acuerdo tanto, pero sí (...) Es que hacen, o sea, linda la fiesta del carnaval. La hacen linda y yo veo que acá en Argentina no hacen eso. Y allá en Bolivia como que hacen festejos, se juntan, bailan diferentes grupos de Bolivia y así.” (Cecilia, 14 años, 2º año del Ortiz de Ocampo, 25 de septiembre de 2019).

Aunque 'lo boliviano' parece absorber⁸ la diversidad en términos de nacionalidades y etnicidades, lo característico de estos barrios es que son leídos por propios y ajenos como territorios 'nuestros' o de 'los otros' respectivamente. Conviene aclarar siguiendo a Bompadre, autor que acuña el término, que:

“aun cuando estemos en condiciones de afirmar la existencia del 'barrio boliviano' como un espacio donde es posible vincularse por medio de los sentidos de pertenencia en términos nacionales, su semántica no se agota en ese diacrítico, que opera en muchos estudios sociales actuales, casi esencialistamente” (Bompadre, 2009, p. 136).

En este sentido, Sassone y Cortes (2014) proponen caracterizar la territorialización de migrantes bolivianos en las ciudades de Argentina a partir de la concentración en barrios específicos, en tanto enclaves “cuya configuración se apoya en las redes familiares y de paisanaje, combinadas con estrategias de auto-exclusión

8 Me interesa en particular este aspecto, porque en el caso del barrio con mayor presencia boliviana, la población migrante constituye más del veinte por ciento de la población total, y específicamente el 11 por ciento es boliviana. Lo cual nos invita permanentemente a revisar los sentidos que circulan, más que las proporciones de los que se entiende por 'mayoritario' (Maggi y Trabalón, 2014).

en aras de la preservación de las identidades” (2014, p. 76).

Esta forma de territorialización mediante la concentración espacial en zonas periféricas determinadas de las metrópolis, suele trabajarse en la literatura especializada en términos de ‘enclaves/vecindarios/barrios étnicos’. Aunque algunos trabajos superpusieron la noción de ‘enclaves étnicos’ con la de ‘guetos’. Siguiendo a Wacquant (2010) el ‘gueto’ es una ‘forma institucional’ basada en el espacio de mecanismos de *encierro y control etnorraciales*. Hay algunas similitudes en cuanto a cómo se describen la peligrosidad y los miedos. Sin embargo, a diferencia de vecindarios o enclaves étnicos, los guetos implican una segregación forzada y más permanente. En decir que, mientras los guetos implican una separación en tanto ‘estructura social paralela’, esta no se limita a las viviendas, sino que también engloba a otros ámbitos de circulación básicos -como la escolarización y el empleo, así como la prestación segregada de los servicios públicos y la representación política (Wacquant, 2010, p. 47)-. En cambio, al hablar de ‘barrios bolivianos’, me interesa reconstruir el acento que se suele poner en la segregación espacial de estos, pero combinadas con formas de circulación en la ciudad. Por ejemplo, atendiendo las apuestas educativas que realizan las familias migrantes en Córdoba puedo dar cuenta de formas de territorialización con mayor circulación.

Estos barrios situados en las periferias de la ciudad de Córdoba, además de las condiciones de vulnerabilidad asociadas a la contaminación ambiental, registran las peores condiciones de seguridad frente a hechos delictivos. En un informe de la secretaría de Seguridad de la Provincia publicado en medios locales se mostraba el cruce entre vulnerabilidad y robo con uso de armas:

“El oeste, el sur y el este capitalino, sobre todo en el cordón periférico, muestran los peores índices. Se trata de zonas con una densa población y en las que se advierten carencias sociales en torno de la educación, el trabajo formal y las necesidades básicas insatisfechas (NBI). Allí proliferan las denuncias por asaltos. Es decir, son estos vecinos los que más sufren esta clase de inseguridad”. (Diario La Voz del Interior, 2018, s/n).

Les migrantes no sólo viven en los barrios de mayor peligrosidad, sino que suelen ser les más afectades. Según un estudio sobre la problemática de inseguridad a partir de encuestas de victimización, Míguez e Isla (2010) dan cuenta que en los seis distritos urbanos de Argentina consultados (entre los que se encuentra Córdoba), ser migrante -y en especial migrante limítrofe- opera como un factor de riesgo de victimización con uso de violencia: “las personas provenientes de países limítrofes sufren robos violentos en una proporción del 11,6%; casi el doble que quienes son de origen argentino” (2010, p. 41). Proporciones diferenciales que también se presentan en ‘lesiones y amenazas’ y ‘pedidos de peajes’.

En una investigación previa, al abordar las relaciones entre locales y migrantes,

encontrábamos que en uno de los denominados ‘barrios bolivianos’ de Córdoba la mayoría de los vecinos argentinos entrevistados coincidían en que los hechos delictivos tenían principalmente como *blanco de ataque* a la población de origen boliviano y de manera puntual a las mujeres bolivianas. Los motivos eran explícitamente xenófobos y racistas: *los chicos jóvenes les tienen idea, los -y sobre todo las- ven más indefensos/as, débiles, o bien lo merecían por robar el trabajo*. Observábamos entonces, cómo el ‘miedo’ condicionaba a las mujeres bolivianas a una circulación restringida en las calles del barrio. Miedo que en ciertos casos les impedía realizar cualquier tipo de actividad fuera de la casa, como ir a la escuela para adultes o acudir a trabajar, para *quedarse a cuidar* la vivienda (Maggi y Trabalón, 2014, p. 61).

En una construcción cartográfica llevada adelante en 2011 por instituciones del mismo barrio junto a estudiantes de la escuela de adultes⁹, que recupero en la Imagen 1, se representaron las zonas del barrio y sus alrededores¹⁰. En la cartografía recuperada, los criterios que acordaron resaltar como importantes fueron los lugares con mayor contaminación (de aguas con residuos industriales, de suelo y aire en la zona que constituía el basural y por las fumigaciones al cultivo de soja en campos colindantes); las zonas productivas del barrio con mayor participación de las estudiantes/vecinas (cortaderos de ladrillos y huertas familiares); los espacios de reunión identificando las instituciones estatales, religiosas, centro vecinal y canchas de fútbol; los lugares que concentran o concentraron reclamos u organización vecinal y, particularmente, el reclamo por vivienda con un ícono diferenciado; y las paradas del único colectivo que ingresaba al barrio (ex R11). Por último identificaron entre aquellos ‘lugares agradables’, que suelen asociarse a algunos de los definidos antes, por ejemplo, las huertas y algunas instituciones; y las ‘zonas sin iluminación’, ‘zonas peligrosas’ y espacios donde experimentan ‘discriminación y agresiones’. Estos tres íconos que grafican formas específicas de experimentar ciertos espacios del barrio que veníamos analizando, aparecen juntos en las paradas de colectivo. De maneras dispersas se encuentran lugares sin iluminación que en cambio no están asociados a la peligrosidad ni a las agresiones.

9 Esta institución se caracteriza por atender particularmente las demandas de la población migrante del barrio y cómo ese favoritismo se terminaba tornando un elemento más de disputa barrial y fundamento de discriminación (Maggi y Trabalón, 2015). Por otra parte, analizábamos cómo esta institución representaba un lugar seguro y de encuentro para las mujeres bolivianas dónde podían comenzar o continuar sus estudios primarios, y a la vez sostener la propia escolaridad en simultaneo con las tareas de cuidado de sus hijos más pequeños (Maggi y Trabalón, 2019).

10 Estas cartografías realizadas a partir de ejercicios colectivos de mapeo son definidas por Basualdo, Domenech y Pérez (2019) como “cartografías heréticas”, es decir, como formas de apropiación de las prácticas del mapeo para el activismo político. Los autores resaltan la labor en Argentina del dúo Iconoclasistas en la elaboración de talleres de “mapeo colectivo” con el objetivo de “construir colectivamente miradas territoriales que impulsan y facilitan prácticas colaborativas y de transformación” (Iconoclasistas, 2013, p. 5 citado en Basualdo, Domenech y Pérez, 2019, p. 56). Si se observa en las referencias del mapeo recuperado en la Figura 2 los íconos que se emplearon se extrajeron precisamente de la página web de Iconoclasistas.

En sintonía, en un trabajo sobre las formas de percibir cartográficamente y habitar el territorio en el conurbano bonaerense por parte de jóvenes migrantes, Hendel (2020) muestra cómo “los jóvenes recorren el barrio de múltiples formas, fabricando diversas espacialidades y temporalidades urbanas que tienen un denominador común: la experiencia del barrio como un lugar peligroso” (2020, p. 207). Estos relatos también emergen en los diálogos con jóvenes y adultes en contextos escolares en Córdoba. A continuación cito a Zenón, un preceptor con más de veinte años trabajando en el IPEM Atilio López, escuela ubicada en un barrio de histórica presencia migrante:

“Ellos se habían criado con una terrible cruz, de ser migrantes. Sus padres, como son todos trabajadores, salen a trabajar. Dejaban la casa sola y los vecinos argentinos se les metían y les robaban. ¿Me explico? Y ellos lo sufrieron mucho. Y los padres, como son bolivianos, no son de pelear, no son peleadores, no son gente aguerrida o *encaradora*, digamos. Entonces, ellos sufrieron eso, de ver a sus padres que eran saqueados, que se les metían a la casa, que los agredían y hacían las denuncias... Ellos crecieron mamando eso, entonces, cuando llegó la adolescencia, la etapa de la rebeldía, hicieron causa común ese grupo de chicos. Se empezaron a juntar... ya estaban crecidos y grandotes, y les empezaron a hacer frente en barra. Se unieron en una barra, digamos, para hacer frente a los delincuentes. Entonces, ellos andaban armados. Y eran bastante pesaditos. Pero surgió de toda esa problemática. Una consecuencia de esa impunidad que había en ese grupo, esa cooperativa, ese barrio. (...) Y bueno, esos chicos estuvieron acá un tiempo y por hache o por be, cada uno agarró por su cuenta. No sé la verdad qué pasó con ellos. (...) creo que ninguno de esos chicos egresó (...) Viste, me quedó grabado a mí el tema este, de cómo se da lugar a la formación de las barras cuando hay un vacío... ‘¿Y qué es lo que hace la Policía?’, ‘No, la Policía no hace nada, viene una vez y después no pisa más y se va.’” (Zenón, preceptor en el IPEM Atilio López, 20 de abril de 2018)¹²

para poder comprender el carácter activista de esta publicación. En primer lugar se trata de una revista elaborada por un grupo de instituciones con especial participación de la escuela de adultes y el centro de salud. En el número que aparece esta cartografía, la disposición de la revista se organizó en estilo folleto, dejando en una cara el mapa y en la inversa las sesiones que suelen publicar. El mapa contenía además una reconstrucción de la única línea del colectivo que pasa por el barrio y las conexiones con otros transportes para llegar a distintos centros de salud de mayor complejidad y a los consulados de Bolivia, Perú y Paraguay. Al dorso, la revista se dividió en dos. En una de las partes un resumen de los derechos adquiridos mediante la sanción de la Ley de Migraciones 25871 y la aclaración entre los tipos de residencia en Argentina. En la otra mitad una explicación del ciclo menstrual y métodos anticonceptivos con ventajas y desventajas e ilustraciones, en algunos casos, realizadas por las estudiantes de la escuela primaria de adultes. Por último, para mantener en el anonimato a quienes participaron de esta cartografía, dejé con efecto borroso los nombres de los estudiantes, docentes, personal de salud y extensionistas involucrados.

¹² Un dato que no es menor es que para poder encontrar relatos detallados de las situaciones de inseguridad tuve que entrevistar *en* alguno de los ‘barrios bolivianos’. Me refiero a que estas cuestiones no se enuncian en las entrevistas realizadas en las escuelas céntricas.

Este relato centrado en las situaciones de violencia que experimentan cotidianamente los migrantes que allí residen, alerta además sobre el (no) accionar de la policía en la intermediación. Al respecto me refería cuando planteaba que a pesar de las diferencias, podíamos encontrar algunos puntos de contacto entre los enclaves étnicos -en este caso los ‘barrios bolivianos’- y los ‘guetos’. Tal como plantea Wacquant,

“[v]iolencia, tanto desde abajo, en la forma de agresión interpersonal y terror, así como desde arriba, en la forma de discriminación y segregación promovida por el Estado, que ha sido el instrumento preponderante en el trazado y la imposición de la ‘línea de color’” (2010, p. 109).

En el caso que abordamos, violencia ‘desde abajo’ que emerge en los relatos en torno al peligro o la inseguridad, atendiendo a que en los ‘barrios bolivianos’ operan mecanismos de ‘delincuencia selectiva hacia migrantes’; y violencias ‘desde arriba’ al ponerse en marcha mecanismos de ‘violencia institucional selectiva’.

Reguillo (2008) argumenta que en relación a la percepción de seguridad-inseguridad, el miedo y las formas de territorialidad, las personas elaboran permanentemente mapas subjetivos de la ‘ciudad imaginada’ y la ‘ciudad practicada’:

“En esta articulación, el binomio territorio-seguridad produce para el actor urbano las zonas de riesgo cero, y el del territorio-inseguridad las zonas de alto riesgo. Sin embargo, es importante señalar que hay ‘umbrales’, zonas neutras, pasajes que hacen más complejos los mapas, que advierten (al investigador) de los riesgos e insuficiencia de la interpretación binaria y de asumir como dato dado la estabilidad de los ‘mapas subjetivos’, y además indican que los actores, mediante los mismos dispositivos de la percepción, elaboran estrategias (discursivas y fácticas) para resolver la continuidad en sus ‘mapas’” (2008, p.65).

En este sentido, me llevó un tiempo interpretar cómo jóvenes y adultos migrantes leían la ciudad y construían sus mapas. En las distintas notas durante el trabajo de campo en uno de los ‘barrios bolivianos’, la pregunta “¿vienen del centro?” que me hacían habitualmente-que iniciaba muchos de los diálogos- pasaba desapercibida. Por lo general, cuando iba con dos estudiantes -con quienes observábamos el campeonato de mujeres de la Liga Deportiva Boliviana- cada

Particularmente cito una entrevista recogida en el IPEM Atilio López, la escuela periférica de la ciudad, y los relatos de adultas bolivianas habían sido recogidos en el barrio Nuestro Hogar III. Las referencias a la peligrosidad de estos barrios que han sido reconstruidas en entrevistas realizadas en alguna de las escuelas del centro no dan cuenta en detalle de los hechos como las que cité hasta acá. De hecho, en las escuelas del centro la mayoría de los jóvenes bolivianos evita hacer mención en espacios grupales de su residencia en ‘barrios bolivianos’.

una solía responder sobre su propio barrio y, en mi caso, respondía que venía de mi casa, que no vivía en el centro y usaba a ‘el Pizzurno’¹³ como referencia para ubicar el barrio donde resido. Pero en la revisión de esas conversaciones logré divisar que les migrantes con quienes dialogaba identificaban el conjunto de barrios en donde tenían paisanes y familiares viviendo, algún que otro barrio puntual, y que al resto de los barrios que quedaban dentro del cordón de circunvalación les conferían una especie de zona gris ‘*céntrica*’.

En los relatos, la configuración de espacialidades también daba cuenta de las formas de circulación a veces restringida hacia el centro. Luisina, madre una joven 14 años y un niño de 6 años, me comentaba en referencia a la importancia de un espacio comunitario deportivo de uno de los ‘barrios bolivianos’, como actividad de ocio:

“para nosotros que no salimos, nosotros que somos así, extranjeros, no salimos al centro, entonces esto de poder reunirnos es lindo, poder ver a los chicos y que quieran venir acá, en vez de andar en la calle o que quieren ir al Patio Olmos [centro comercial].” (Notas de campo, Liga Deportiva Boliviana, 03 junio de 2018).

La *calle*, por la peligrosidad del barrio, y el *centro*, como lugar ajeno, dejan un espacio restringido de circulación preferible, en el hogar y las redes de paisanaje. Entre los jóvenes, de quienes hemos podido también recuperar relatos sobre los miedos de habitar *su* barrio, llegarse *al centro* implica atravesar una frontera quebrantable, pero transitarlo en la *incomodidad*. Así lo describe Darío, un joven de 17 años que nació en Córdoba y con su familia *ha ido y venido*, transitando entre Tarija –Bolivia- y Córdoba desde muy pequeño.

“(…) cuando camino por el centro, veo a gente más alta y todo eso, no me siento como en mi ciudad. Soy argentino, pero me siento boliviano, porque allá en Bolivia caminaba tranquilo, todo eso, sin preocuparme de cómo me vea la gente. Porque soy así de color y todo eso.” (Entrevista con Darío, 17 años, Zero del Ortiz de Ocampo, 20 de noviembre de 2019)

Siguiendo a Matossian y Mera (2018), pensar las fronteras territoriales, materiales y simbólicas en la escala local implica revisar su especificidad en los entornos urbanos, que recortan mundos, construyen sentidos y definen otredades en la cotidianeidad de migrantes. La mirada de *la gente* que transita el centro urbano

13 ‘El Pizzurno’ es el nombre popular del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Córdoba. El edificio fue levantado como Hogar Escuela para Niños por la fundación Eva Perón, en la década de 1950 y tras pasar a las manos de la provincia, toma el nombre del educador y pedagogo Pablo Pizzurno en la década del 1970. A veces también me remitía a mi barrio con una clínica o la ciudad universitaria, pero en esos casos no solía tener la pronta respuesta que me daba a entender que mi interlocutore sabía de dónde le hablaba, que sí lograba al nombrar *el Pizzurno*.

configura un ‘efecto de frontera’ (Hall, 2003), en tanto clasifica como otredad a migrantes y descendientes de bolivianos que pretendan acompañar ese andar ciudadano¹⁴. En relación a esto, la autopercepción de Darío en términos del *color* es clave para interpretar la construcción de adscripciones étnicas en el marco de los procesos de históricos de racialización y construcción de la otredad en Argentina.

En este sentido, en Córdoba las fronteras simbólicas que se montan sobre los límites de los ‘barrios bolivianos’ y delimitan el (o los) centro(s) de la ciudad emergen en esta primera lectura como la división entre territorios *peligrosos pero propios* en las periferias y *restringidos, incómodos y ajenos* hacia el corazón de la urbe.

CIRCULACIÓN A PARTIR DE LAS APUESTAS EDUCATIVAS COMO FORMAS DE TERRITORIZACIÓN

En este apartado me centro en cómo los migrantes hacen ciudades (Çağlar y Glick Schiller, 2018) y reinventan localidades (Feldman-Bianco, 2009) a partir de complejizar la lectura sobre las formas de territorialización que incorporen las apuestas de escolarización como maneras de apropiarse de la ciudad de Córdoba. En este sentido, si bien la radicación concentrada en los ‘barrios bolivianos’ nos permite entender la incorporación desigual de los migrantes a la ciudad, veremos a continuación cómo se ponen en marcha dispositivos de territorialización más extendidos al definir las escuelas secundarias a las que asistirán los jóvenes de familias migrantes a partir de estos desplazamientos por la ciudad. Para poder dar cuenta de estos procesos, les invito a un par de recorridas por la urbe.

Desde la escuela ‘a la que van pero no quieren ir’, el caso del IPEM Atilio López.

Como transeúnte y habitante de Córdoba, cualquier día de mi rutina se podía transformar en un momento del trabajo de campo. Principalmente porque me muevo en el mismo medio de transporte urbano que la mayoría de los jóvenes escolarizados con familias bolivianas, en *colectivos*; pero además porque

14 El sentido de los efectos de fronteras trabajando desde las fuerzas políticas, judiciales y de seguridad para con migrantes ha sido abordado en Canelo (2018) y específicamente con jóvenes en el recientemente citado trabajo de Hendel (2020). Acá lo que estamos revisando no remite al sentido estatal del efecto de frontera, sino a su dimensión más capilar que se expresa en la mirada de los que se consideran locales y natives del centro.

coincidimos en algunos de los corredores de las líneas que conectan el sur con el centro y que yo usaba para trasladarme entre las escuelas y para llegar a mi hogar. Con el tiempo empecé a incorporar entre mis notas los registros sobre las paradas, los viajes en colectivo e incluso registros sobre salidas cotidianas que rondaban alguna de las escuelas.

“Durante el recorrido del 133 se sienta delante mío una chica joven (parece por su voz, porque no logro verla) con una señora parada al lado, ambas con *tonada andina*. La señora que está de pie le está contando que su sobrino que vive en España se graduó, y que ella le dice a sus hijos ‘estudien, estudien’. El colectivo es muy ruidoso, están inmediatamente al frente mío y su conversación me interesa, pero aun así no logro escuchar del todo. En cada parada recién diviso de qué hablan. Se han comentado que a la más joven le han robado la mochila con todos los apuntes, y la señora le consulta si no lo ha buscado después que *suelen tirar todo, menos lo valioso*.” (Notas de campo, salida del IPEM Atilio López de regreso a mi hogar, 12 de Septiembre de 2019)

“Salgo del médico y voy a la parada del 312 por Vélez Sarsfield (a la vuelta de la escuela céntrica), me voy cruzando con muchos de los pibes que reconozco por haberles entrevistado. Paso por una de las paradas del 513 –entre otros colectivos hacia zona sur- y hay una larga cola con estudiantes. Entre ellos veo a la hija de Eloísa con un varón, charlando con un trato muy relajado, en confianza.” (Notas de campo, salida de un turno médico de regreso a mi hogar, 28 de octubre de 2019)

“En la parada de colectivo hay dos jóvenes con chombas celestes con escudo de [una escuela técnica del barrio Las Flores, a cinco minutos al Sur del centro]. Les pregunté por el colectivo 133, y me dijeron que todavía no había pasado. Las chicas ocupaban un tronco caído que se suele usar de asiento, mientras conversaban sobre modelos de celulares que buscaban desde el celular de una de ellas, la otra le comenta ‘yo a ese lo vi en el Patio Olmos [centro comercial]!’” (Notas de campo, salida del IPEM Atilio López, 27 de marzo de 2018)

Un conjunto de notas dispersas en las que registro encontrarme con estudiantes de alguna de las escuelas en las que hago campo, o ex estudiantes o docentes del primario de adultos con el que trabajé en investigaciones anteriores. Los colectivos, y principalmente ciertas paradas de colectivos, se tornaron relevantes para entender destinos y formas de circulación en la ciudad.

A media cuadra del IPEM Atilio López por la misma calle por la que se ingresaba al establecimiento, estaba la parada de colectivo a la que recurría para desplazarme. La parada consistía en un poste de luz con el número de colectivo pintado, en torno al cual se agrupaban, en franjas horarias específicas, vecinos, personal de la escuela y jóvenes. De vereda muy angosta, la parada estaba cruzando un

callejón por el que se accedía a un barrio constituido a partir de una cooperativa de migrantes regionales. Las primeras veces me encontraba esperando sola un tiempo hasta que, 5 minutos antes de que arribara el colectivo, llegaran futuros pasajeros de todas las esquinas a sumarse a la espera. Con el tiempo anoté los horarios –conocidos por los habitués– publicados en la sala de profesores de la escuela en la última hoja de mi cuaderno, porque no me recomendaban tanta soledad en esa parada. Alrededor de las 12, horario próximo al cierre del turno matutino, me empezó a llamar la atención la cantidad de niños y jóvenes con uniformes de otras escuelas o guardapolvos que llegaban al barrio o esperaban para partir. El hecho de que pudieran llegar caminando a la parada, ergo al IPEM Atilio López, pero tomaran el transporte público para ir a escuelas más alejadas comenzó a constituirse en una pregunta de la investigación. El escenario se tornó más legible cuando crucé lo que aquí sucedía con las otras escuelas.

Desde la escuela 'a la que ya no van', el caso del IPEM Héctor Cámpora.

El IPEM Héctor Cámpora es una escuela en la zona rural, es decir fuera del ejido urbano de la ciudad, en lo que queda en la zona sur del cinturón verde de quintas hortícolas. A esta escuela asisten jóvenes que viven en los barrios populares que se han ido constituyendo sobre dos avenidas paralelas que se transforman en caminos o rutas hacia el sur de la provincia. En una de las avenidas/caminos está el IPEM Héctor Cámpora, y en la otra están los barrios de donde provienen los estudiantes. Las avenidas/caminos están a 3 km de distancia entre sí y se conectan por un callejón que se hace caminando en media hora. Estos barrios tienen distintas historias de conformación, dos son barrios antiguos configurados a partir de postas rurales, otros dos son barrios recientes constituidos mediante la política habitacional de *ciudades-barrio* que implementó el gobierno provincial en la década del 90¹⁵, y hay otros dos que son barrios constituidos a partir de la organización vecinal en tomas de tierras fiscales. Rodeando la escuela, por el otro camino, el escenario se completa con casas quintas imponentes, reamoldadas para uso de salones de fiestas y con algún que otro barrio cerrado enmarcado por altos muros recubiertos de enredaderas para embellecer -y coronados de alambres de púas para ahuyentar.

En esta escuela, la matrícula migrante fue históricamente alta, cuando asistían los jóvenes de familias bolivianas y peruanas que residen en los barrios aledaños o en los mismos cortaderos de ladrillos y quintas. Para mi sorpresa, al llegar a esa escuela en 2017 me fui encontrando con un panorama muy distinto en relación a la presencia de migrantes. Por curso había uno o dos estudiantes que desde la dirección conocían que tenían experiencias migratorias propias o familiares. Al contrastar con los registros institucionales, la totalidad de los estudiantes tenía

15 Para profundizar en las políticas de segregación en Córdoba a partir de las ciudades barrio véase Boito y Michelazzo (2014).

documento argentino y sólo tres estudiantes tenían en el casillero materno/paterno un DNI *extranjero*. Mientras revisábamos los registros y conversábamos con la directora y su secretaria, ellas iban reconstruyendo las redes familiares y se comentaban sobre ex estudiantes con familias de origen boliviano y peruano de quienes tenían el recuerdo de haber recibido y acompañado en sus trayectos escolares. Mencionaban como un grupo *reciente* a la promoción que egresó en 2010. A lo largo de mi estancia de campo tuve oportunidad de entrevistar además de a la directora, a la psicopedagoga, a estudiantes y a egresades. En ningún caso me quedaba en claro si la baja de la matrícula de estudiantes con familias bolivianas era una particularidad de esta institución o era una tendencia en general.

Al igual de lo que un año después pude reconstruir en el IPEM Atilio López, se configuraba un tema a atender la parada del colectivo durante los horarios de entrada y salida. El único colectivo que pasa frente a esta escuela lo hace cada 40 minutos. Por este motivo, el primer día la directora, me mostró el cartel que había en un pasillo con los horarios impresos: ‘sacale una foto, está actualizado’ (véase Foto 1).

La parada es un poste de luz, frente a la escuela, que rodean los jóvenes a la salida de clases como punto de encuentro para las charlas. En una ocasión, salí justo cuando se desocupaba un grupo de 5to año que terminó su jornada temprano y retornaba a sus hogares. El recorrido está trazado como un ‘herradura’ cerrada, porque comienza y termina en el mismo punto conectado un pueblo en donde está radicado el complejo carcelario provincial de la capital con el casco histórico de la ciudad, en una y otra dirección. A la ida desde aquel pueblo al centro, el colectivo va por la avenida/camino que pasa en frente de los barrios donde viven la mayoría de los estudiantes, atraviesa el centro y se dirige hacia el sur nuevamente pero por la avenida/camino en la que se encuentra emplazado el IPEM Héctor Cámpora, para continuar hacia el pueblo. En vez de la media hora que puede tomar caminar por el callejón desde los barrios a la escuela, ir en colectivo implica demorar entre hora y media y dos horas de viaje. El grupo entero de 5to se subió al colectivo. Uno se quedó sin *pases* en su tarjeta de colectivo y otro se la ofreció. Se dispusieron de a grupos en los asientos del transporte casi vacío. Viajamos juntos hasta el centro. Como aclaran quienes trabajan desde la perspectiva de las movilidades (Zunino Singh, 2018; Sheller y Urry, 2018) el desplazamiento también es un momento donde *sucedan cosas susceptibles* de ser analizadas. Durante ese viaje, de tanto en tanto, los jóvenes estudiantes se redistribuían en el colectivo conforme se iban subiendo y bajando nuevas pasajeras. Llegando al centro, sólo un grupo de varones se quedó charlando entre sí, el resto de estudiantes estaba sentados en puntos dispersos del colectivo escuchando música con auriculares o mirando sus celulares. Yo me bajé en una de las paradas del centro para transbordar hacia mi casa, mientras a ellos les esperaba la otra mitad del viaje en el mismo colectivo. Estas referencias de circulación también surgieron en una entrevista con la directora de la escuela:

“D: Sí, [les estudiantes] son de la zona. Nosotros pensamos que con esto del Boleto Educativo se iban a ir más al Centro, porque por ahí ellos quieren algo un poco más urbano, pero no, se van y vuelven. Se van por un año y vuelven. O vuelven repitiendo o vuelven con las mañas... pero terminan volviendo. Y son de esta zona, (...) Hay muchos chicos que vienen a través de un callejón que hay. O caminando por el callejón, que son tres kilómetros, o dan la vuelta por el colectivo por el Centro. El colectivo hace como una herradura, sale de San Antonio, da toda la vuelta por el Centro y sube por acá.

E: (...) o sea que pasean un rato.

D: Sí. Hoy yo justo venía del Centro y había una chica y le digo, ‘¿A qué hora lo tomás?’. Yo venía en el [colectivo] del Centro. Me iba a bajar en mi casa, iba a comer algo y agarraba el auto y venir. Y ella ya estaba. Dice, ‘Yo a las 11 y cuarto tomo el colectivo’.

E: ¿Y entra a qué hora?

D: Una y diez. Sí, es mucho. Por eso muchos quieren venir caminando. Pero a veces caminando está medio, medio, viste. Yo digo, ‘Traten de ir todos juntos’, porque ha habido robo... O pasa alguno en moto y alguna vez les sacaron a las chicas una maqueta que llevaban y se las rompieron. Qué sé yo, viste.”
(Entrevista con Celia, directora del IPEM Héctor Cámpora, 05 de octubre de 2017)

Foto 1. Foto de las paradas del colectivo de la línea 229 que pasa por el IPEM Héctor Cámpora (2017).

LINEA COLECTIVO										
Pueblo	Parada camino 1				paradas centro				escuela	Pueblo
					06:00	06:00	06:11	06:51	07:25	
					06:34	06:34	07:08	07:30	08:04	
06:00	06:20	06:42	06:51	07:03	07:13	07:13	07:43	07:43	08:06	08:48
06:35	06:57	07:22	07:32	07:47	07:58	07:58	08:18	08:28	08:53	09:33
07:16	07:38	08:03	08:13	08:28	08:39	08:39	08:59	09:05	09:34	10:14
07:54	08:16	08:41	08:51	09:06	09:17	09:17	09:37	09:47	10:12	10:52
08:32	08:54	09:19	09:29	09:44	09:55	09:55	10:15	10:25	10:50	11:30
09:10	09:32	09:57	10:07	10:22	10:33	10:33	10:53	11:03	11:28	12:08
09:48	10:10	10:35	10:45	11:00	11:11	11:11	11:31	11:41	12:06	12:46
10:28	10:50	11:15	11:25	11:40	11:51	11:51	12:11	12:21	12:46	13:26
11:08	11:30	11:55	12:05	12:20	12:31	12:31	12:51	13:01	13:26	14:06
11:48	12:10	12:35	12:45	13:00	13:11	13:11	13:31	13:41	14:06	14:46
12:28	12:50	13:15	13:25	13:40	13:51	13:51	14:11	14:21	14:46	15:26
13:08	13:30	13:55	14:05	14:20	14:31	14:30	14:51	15:01	15:26	16:06
13:48	14:10	14:35	14:45	15:00	15:11	15:11	15:31	15:41	16:06	16:46
14:28	14:50	15:15	15:25	15:40	15:51	15:51	16:11	16:21	16:46	17:26
15:08	15:30	15:55	16:05	16:20	16:31	16:31	16:51	17:01	17:26	18:06
15:46	16:08	16:33	16:43	16:58	17:09	17:09	17:29	17:39	18:04	18:44
16:24	16:46	17:11	17:21	17:36	17:47	17:47	18:07	18:17	18:42	19:22
17:02	17:24	17:49	17:59	18:14	18:25	18:25	18:45	18:55	19:20	20:00
17:40	18:02	18:27	18:37	18:52	19:03	19:03	19:23	19:33	19:58	20:38
18:18	18:40	19:05	19:15	19:30	19:41	19:41	20:01	20:11	20:36	21:16
18:56	19:18	19:43	19:53	20:08	20:19	20:35	20:53	21:06	21:26	22:00
19:34	19:56	20:21	20:31	20:46	20:57					
20:12	20:32	20:54	21:03	21:15	21:35	21:35	21:55	22:05	22:30	23:00
21:12	21:33	21:57	22:07	22:20	22:30	22:30	22:48	23:01	23:21	23:55
22:12	22:32	22:54	23:03	23:15	23:25	23:25	23:43	23:56	00:16	00:50
23:12	23:32	23:54	00:03	00:15	00:25	00:25	00:38	00:58	01:02	01:25

Fuente: Fotografía propia intervenida para preservar referencias barriales en el anonimato.

El viaje demora entre tres y cuatro veces más que hacer el recorrido caminando, pero las ventajas inclinan la balanza. Además de hacer del desplazamiento un momento de encuentro con amistades y paseo por el centro o incluso de dispersión personal, la posibilidad de atravesar la localidad está garantizada por la gratuidad del transporte público en la ciudad de Córdoba para quienes cursan estudios (y también para docentes o personal escolar) en cualquier nivel educativo. Los *pases* que usan los estudiantes refieren al programa del *Boleto Educativo* [Gratuito] que nombra la directora. Se trata de una política pública provincial vigente a partir del inicio del ciclo lectivo 2012, que como muchos de

los programas estatales, está sujeta a la condición de nacional y de regularización, dado que se solicita Documento Nacional de Identidad para gestionarlo. Para la aprobación de la solicitud¹⁶, debe existir un radio superior a diez cuadras de distancia entre el domicilio declarado y el establecimiento educativo al que concurre el solicitante. Veamos cómo se observa este aspecto en la escuela céntrica, el Ortiz de Ocampo.

Hacia la escuela 'a la que van', el caso del IPEM Ortiz de Ocampo

E: ¿Desde primero? ¿Y cómo llegaste a la escuela? ¿Cómo la elegiste?

L: A mi mamá le empezó a gustar. O sea, primero era en el Atilio López, que es cerca de mi casa. Me dijo: 'Mejor en el Centro, porque en el Centro es un poco mejor la educación', por eso me trajo acá, a la escuela Ortiz de Ocampo, ya que está tan cerca de los colectivos.

E: ¿Y al Atilio López..., conocías cómo era la escuela?

L: No, porque no entré. Mis hermanas sí estudiaron ahí, pero yo no entré. Cuando salí de sexto me vine para acá. "(Entrevista a Luciano, 18 años, 4to del Ortiz de Ocampo, 20 de noviembre de 2019)

Luciano es un joven boliviano que transitó toda su trayectoria escolar en Córdoba. Tal como relata, vive en un barrio de histórica presencia boliviana cerca del IPEM Atilio López, pero su mamá consideró que convenía que asistiera a una escuela del centro, y eligió a la Ortiz de Ocampo porque le quedaba cómodo el colectivo. Como pude reconstruir a partir de su trayectoria escolar, Luciano comienza el secundario en 2013, con el programa transporte ya en marcha.

Conversando sobre las escuelas en Argentina con Eneas, Jhulian y Brandon, también surge el boleto educativo como un tema. Les pregunto por el parecer de sus ma/padres sobre la escuela a la que asisten y al respecto me comentan:

"B: que nos da chances si nos va mal en una materia nos pueden dejar pasar

16 El *boleto educativo* se tramita a comienzo de año llevando un formulario que se descarga desde la página del gobierno provincial en donde se completa domicilio de vivienda y de establecimiento educativo, así como los días y horarios de cursado. En este caso, las escuelas certifican la veracidad de la información, sellan los formularios para que puedan ser entregados por los beneficiarios en las oficinas que se tramitan del Ministerio de Transporte de la provincia u otras -que se disponen para este fin en el centro-, dónde se contabilizan los *pases* habilitados para cumplir el cursado.

J. En cambio en Bolivia, con tres [materias] ya...

B: y encima acá nos dan boleto educativo para venir sin pagar colectivo, todo eso (...) bueno, muy bueno en Argentina

En: algo fundamental

J: si sale 50 [pesos] la *traffic* [transporte escolar privado]"¹⁷
(Entrevista con Jhulian y Eneas de 13 años, de 1er año del Ortiz de Ocampo y Brandon de 17 años, de 4to año del Ortiz de Ocampo, 2 de julio de 2019)

A diferencia de Luciano, estos jóvenes viven en Barrio Nuestro Hogar III, que no cuenta con una escuela secundaria. Pueden llegar al IPEM Héctor Cámpora, pero deberían hacerlo caminando por al menos 40 minutos, o bien caminar unos 20 minutos para tomarse el colectivo que demorará entre hora y media o incluso más para llegar a esa escuela. Hay una escuela secundaria a la que podrían acceder caminando en el barrio-ciudad Angelelli, una zona que si atendemos a la Imagen 1 con el mapeo colectivo del barrio y sus alrededores, aparece como una zona especialmente hostil para migrantes signada con el ícono de 'discriminación y agresión'. Incluso, como las paradas de la única línea de colectivo que tiene el barrio también están identificadas como zonas de peligro y agresión, no sorprende que como dice Jhulian, algunas familias inviertan en transporte privado para llegarse a la escuela. Así también relata Malena el cambio del uso de transporte público a privado: "Yo al principio me iba en colectivo, después como empezaron a haber personas que asaltaban a las demás personas, me mandaron en transporte" (Entrevista con Malena de 13 años y compañeros de 1er año la Ortiz de Ocampo, 24 de junio de 2019).

Quienes residen en Nuestro Hogar III también podrían optar por asistir a una escuela que cuenta con nivel inicial, primario y secundario a 30 cuadras, en barrio Cabildo (40 minutos caminando), o bien ir en colectivo y descender a dos cuadras. Sin embargo, aunque esta institución es elegida para el trayecto primario, en cambio es descartada para la escolarización secundaria. Rosario, una joven que asiste al tercer año del IPEM Ortiz de Ocampo e hizo su primaria en esta escuela, así se refería a su cambio de institución:

17 Para tener parámetros de los precios conviene realizar algunas aclaraciones. Primero, al momento de la entrevista el viaje en colectivo urbano tenía un costo de 28 pesos argentinos. Segundo, que el transporte público en la provincia de Córdoba es uno de los más costosos a nivel nacional. Por ejemplo en 2020, año que con las medidas de ASPO se congelaron los precios –y el uso- del transporte, mientras en AMBA el boleto costaba según las distancias entre 18 a 23 pesos la tarifa común, y entre 8,10 y 10,35 pesos la tarifa social; en la ciudad de Córdoba el colectivo urbano costaba 31,90 sin importar las distancias. Tercero, que la frecuencia es muy espaciada. Si bien el caso del IPEM Héctor Cámpora es excepcional con 40 minutos entre coche y coche, el resto de las líneas pueden tener frecuencias supuestamente de no más de 15 minutos, pero que en la práctica lo exceden holgadamente. Por ejemplo entre las notas camino al IPEM Atilio López, tengo registros de espera de 20 minutos contabilizados.

“E: ¿Y de seguir ahí en la escuela AC, no lo habían pensado ustedes?”

RO: Yo sí lo pensé, porque todos mis compañeros fueron a ese colegio. Con todos me llevaba muy bien. Pero mi mamá dijo, porque por esa zona había medio choritos [ladrones] y yo iba a ser la única que iba a ese colegio [del barrio]. No quería por eso mi mamá.” (Rosario, 15 años, y compañeras de 3er año del Ortiz de Ocampo, 16 de junio de 2019)

Transitar los barrios periféricos no es una opción segura para la elección de la escolaridad de las jóvenes generaciones. En cambio, asistir al centro supone estar más lejos, pero más seguras. Por eso, tal como me comentó Rosario en esa ocasión, en la Ortiz de Ocampo “La mayoría somos de Hogar Tres”, una representación que circula con frecuencia en la institución. En una charla de pasillo con la directora del IPEM Ortiz de Ocampo, me pide si tenía forma de contactarla con las autoridades de la escuela primaria de Nuestro Hogar III para poder articular el pasaje del sistema primario al secundario. Siendo una escuela con tan alta matrícula y ubicada en el centro de la ciudad, reciben ingresantes de todos los barrios, pero año a año van notando que este barrio en particular tiene más participación.

“En realidad vienen de muchos barrios porque en definitiva es una escuela que no pertenece a ningún barrio, con eso que Nueva Córdoba tiene estudiantes y gente tan joven. Y las familias que viven por acá, no los mandan acá... entonces. Pero del [primario de NHII], tendremos de los 250, unos 30... pero esa y otra que no me acuerdo, pero que es de barrio Cabildo”. (Notas de campo, charla con la directora del IPEM Ortiz de Ocampo, 02 de Julio de 2019)

A partir de los registros de la escuela, pude luego constatar efectivamente la numerosa cantidad de barrios de residencia estudiantil que reúne la escuela: 260¹⁸. De todos ellos, los barrios de la zona sur considerados ‘barrios bolivianos’, son los de mayor proporción.

18 Tomando como parámetro la división de barrios realizada en el último censo que identifica 486 barrios, a esta escuela asisten estudiantes de más de la mitad de barrios de la ciudad.

Tabla 1. Proporción de estudiantes del IPEM Ortiz de Ocampo según barrios en los que residen (2019).

Barrios	% de estudiantes
Ntro. Hogar III y Pueblo Unido	13,6
Villa El Libertador	10,9
Bella Vista	7,7
Güemes	5,6
Santa Isabel I Sec.	3,6
Cabildo	3,3
Colonia Lola	3,3
Cáceres	2,3
Otros barrio	49,7

Fuente: Elaboración propia a partir de datos proporcionados por el establecimiento educativo (año 2019).

En este sentido, si atendemos a la matrícula migrante, la escuela Ortiz de Ocampo es la que mayor cantidad de estudiantes migrantes, y en particular, la que más estudiantes bolivianos tiene en la provincia. En 2018 la proporción de estudiantes migrantes sobre el total de la matrícula era del 9,3 por ciento, cuando en la provincia de Córdoba esta proporción representa 0,94 por ciento¹⁹. Es decir diez veces más alta. Con el recorrido por las instituciones me interesa resaltar este pasaje entre la asistencia a escuelas cercanas o enclavadas en los ‘barrios bolivianos’ a la escuela Ortiz de Ocampo, en tanto escuela céntrica. Pero también es importante resaltar que, al revisar la matrícula histórica de la escuela en relación a los orígenes nacionales de los estudiantes, vemos que la presencia de estudiantes migrantes se observa desde hace muchos años, y que es cada vez más numerosa.

19 Según datos procesados a partir del Relevamiento Anual 2018, en un trabajo previo (Maggi et. al., en prensa) observamos que la presencia migrante en el sistema educativo en Argentina representa el 1,77% del total de la matrícula de todos los niveles de educación común obligatoria (0,72% en el inicial, 1,33% en primario, y 1,88% en secundario). Al observar el caso de la provincia de Córdoba, vemos que los valores porcentuales son más bajos que a nivel nacional al representar el 0,98% del total (0,48% en el inicial, 0,77% en el primario y 0,94% en el secundario).

Tabla 2. Migrantes según origen nacional en el IPEM Ortiz de Ocampo entre 2011 y 2019.

País/continente de origen	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Bolivia	45	48	51	52	70	80	86	91	97
Brasil			1	1	2	1	1	2	1
Chile			2			1	1	1	
Colombia						1	1		1
Ecuador				1	1	1	1	1	1
Paraguay	1	2	3	3	4	3	4	5	8
Perú	27	28	29	27	26	32	30	35	40
Uruguay						1	1	1	1
Venezuela									2
Otros países de América		1							
Europa								1	1
Asia, África y Oceanía									
Total de estudiantes migrantes	73	79	86	84	103	120	125	137	152
Total de la matrícula	1418	1462	1511	1471	1480	1583	1542	1478	1481
% de estudiantes migrantes sobre el total de la matrícula	5,15	5,40	5,70	5,71	6,96	7,58	8,11	9,27	10,26

Fuente: Elaboración propia a partir del cruce entre las Bases de Datos por Escuela de Educación Común del Relevamiento Anual (Ministerio de Educación de la Nación) datos proporcionados por el establecimiento educativo (años 2011- 2019).

De hecho desde 2011 siempre fue la escuela con mayor cantidad de estudiantes migrantes de origen boliviano de la provincia (y por ende de la ciudad) según los registros estadísticos obtenidos a partir del Relevamiento Anual que se lleva a delante en las escuelas del todo el país. Esto quiere decir que el boleto educativo permitió a más familias de origen migrante -cuyos hijos tengan DNI argentino por haber nacido en territorio argentino o por haber regularizado su situación- llegarse al centro, pero que ya había otras que habían iniciado estas apuestas educativas de desplazamiento por la ciudad.

El lugar estratégico de la escuela por las paradas de las líneas de colectivo de zona sur, y la política de gratuidad del transporte permiten optar sin restringir las opciones de escolarización a la limitada oferta educativa de los barrios que habitan, y principalmente, sin exponerse a situaciones de inseguridad al desplazarse por sus barrios. Por eso, una dinámica de desplazamientos por la ciudad que se sostenía mediante el uso del transporte público y los trazados de los recorridos, pasa a ganar protagonismo con la implementación del boleto educativo, pero es evidente que no agota el análisis. Las elecciones de escuela

en relación a cómo se activan las redes familiares, de paisanaje y vecindad constituyen pistas para poder comprender en profundidad estas apuestas. Diversos trabajos han mostrado cómo las redes migratorias operan en tanto verdaderas tramas de información y asistencia entre la población migrante boliviana en materia de radicación residencial e inserción en el mercado laboral (Cassanello, 2014), y en pos de asegurar la formación educativa de las jóvenes generaciones (Padawer y Diez, 2015). Por tanto, además de atender al azar de un trazado de líneas de colectivo puntuales (y escasas), en un trabajo centrado en las apuestas educativas de familias bolivianas (Hendel y Maggi, en prensa) planteábamos cómo las prácticas de territorialización dinamizadas por las redes familiares, de paisanaje y vecindad se conjugan con formas de apropiarse colectivamente de éstas escuelas al asistir entre amigos o conocidos.

REFLEXIONES FINALES

A modo de reflexión quisiera destacar que, como fuimos reconstruyendo, las situaciones de peligrosidad y las formas de experimentar los territorios que se habitan como ‘inseguros’, y el centro como ‘ajeno’ e ‘incómodo’ se conjugan de una manera compleja a la hora de definir la escolarización secundaria.

En este sentido mientras la radicación habitacional de la población migrante en Córdoba es cada vez más centrífuga, la dinámica que da cuenta del proceso de territorialización mediante apuestas educativas, está cada vez más enfocada hacia el centro. Esta relación centrífuga-centrípeta, me resultó especialmente reveladora para comprender las experiencias de escolarización en clave local.

Al adentrarnos en la radicación de migrantes bolivianos en Córdoba en tanto territorio, nos detuvimos en cómo una ciudad mediterránea también puede ser leída en relación a las fronteras o umbrales que clasifican y dividen. En este sentido, vimos cómo en Córdoba las fronteras simbólicas que se montan sobre los límites de los ‘barrios bolivianos’ y delimitan el (o los) centro(s) de la ciudad emergieron en esta primera lectura separando entre territorios *peligrosos pero propios* en las periferias y *restringidos, incómodos y ajenos* hacia el corazón de la urbe.

Finalizando el artículo, nos centramos en otras dinámicas de transitar por la ciudad atendiendo a cómo los jóvenes *en movimiento* se desplazan en -y por- la ciudad. Al mostrar cómo las apuestas por la escolarización atraviesan esas fronteras simbólicas, pude dar cuenta que las apuestas educativas que las familias motorizan en torno a la escolarización de los menores en Argentina constituye una forma específica de territorialización. También vimos que cada vez son más las familias de origen boliviano que apuestan a -la que entienden- una mejor escolarización secundaria por encontrarse en el *centro*, valiéndose

del *boleto educativo* como recurso. En este sentido, sostengo que los migrantes se apropian de Córdoba mediante la apuesta por escolarizar a los menores de la familia en espacios de la ciudad cuyo acceso atraviesa el umbral de los llamados barrios bolivianos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASUALDO, Lourdes, DOMENECH, Eduardo, PÉREZ, Evangelina. (2019). Territorios de la movilidad en disputa: cartografías críticas para el análisis de las migraciones y las fronteras en el espacio sudamericano. *REMHU: Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, 27(57), 43-60. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005704>

BOITO, Eugenia, MICHELAZZO, Cecilia. (2014). Córdoba en pedazos. Habitar/circular en contextos sociosegregados. *Revista Estudios sociales contemporáneos*(10), 45 - 58.

BOLOGNA, Eduardo, FALCÓN, María del Carmen. (2016). Migración sur-sur: factores relacionales e inserción segmentada de la población boliviana y peruana en la ciudad de Córdoba, Argentina. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 31(3), 729-773. <https://doi.org/10.24201/edu.v31i3.13>

BOMPADRE, José María. (2009). Bolivianos y barrios bolivianos: hacia la construcción de espacios simbólicos de violencia. En D. Coronado Arias, y A. (. Emaides, *Los primas rotos. La violencia desde una óptica multidisciplinaria* (págs. 313-346). Córdoba: Copiar.

ÇAĞLAR, Ayse, GLICK SCHILLER, Nina. (2018). *Migrants and City-Making: Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*. Durham y London: Duke University Press.

CANELO, Brenda. (2018). La producción espacial de fronteras nosotros/otros. Sobre migrantes, agentes estatales y legitimidad pública en Ciudad de Buenos Aires. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 31, 3-24. <https://doi.org/10.7440/antipoda31.2018.01>

CASSANELLO, Carina. (2014). *Historia reciente de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, 1970-2000*. Tesis de posgrado, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

CERRUTTI, Marcela, GABIRELA, Binstock. (2012). *Los estudiantes inmigrantes en la escuela secundaria. Integración y desafíos*. Buenos Aires: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF).

DELA TORRE ÁVILA, Leonardo. (2014). Más notas sobre el retorno cíclico boliviano. Control y libertad en los proyectos de movilidad entre España y Bolivia. En C. Solé et.al.,(eds.) *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias* (pp. 125-151). Barcelona: Un. Autònoma de Barcelona.

Diario La Voz del Interior. (23 de Diciembre de 2018). Radiografía del delito que más traumas genera en la gente. Córdoba, Córdoba, Argentina.

DOMENECH, Eduardo. (2012). *Estado, escuela e inmigración boliviana en la Argentina contemporánea*. Tesis Doctoral, Salamanca: Universidad de Salamanca.

FELDMAN-BIANCO, Bela. (2009). Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos*, 15(31), 19-50. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832009000100002>

GIORGIS, Marta. (2000). Urkupiña, la virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba. *Cuadernos*(13), 233-250.

GLICK SCHILLER, Nina, SALAZAR, Noel. (2013). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183x.2013.723253>

HAESBAERT, Rogério. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9 - 42.

HALL, Stuart. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall, y P. du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (págs. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HENDEL, Verónica. (2020). Cartografías del peligro. Desplazamientos, migración, fronteras y violencias desde la experiencia de los jóvenes en un barrio del Gran Buenos Aires, Argentina (2018-2019). *Historia y Sociedad*(39), 184-212.

HENDEL, Verónica, MAGGI, M. Florencia (en prensa) Mucho más que una elección. Apropiaciones de escuelas secundarias por parte de las jóvenes generaciones de familias migrantes bolivianas en Argentina. *Runa*

LEFEBVRE, Henri. (2013). *La producción del espacio* . Madrid: Capitán Swing.

MAGGI, M. Florencia, HENDEL, Verónica. (2019). Experiencias escolares desde el prisma del desplazamiento. *Temas de Antropología y Migración* (11), 11-35.

MAGGI, M. Florencia, TRABALÓN, Carina (2019). Migrantes, madres y alumnas: las diversas presencias de mujeres bolivianas en escuelas de Córdoba (Argentina). *Autoctonía*, 3(2), 201-223. <https://doi.org/10.23854/autoc.v3i2.123>

MAGGI, M. Florencia, TRABALÓN, Carina (2015). Interculturalidad y disputas simbólicas. Construcciones de sentido en prácticas y representaciones de argentinos y bolivianos en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba, *Odisea*, 1(2), pp. 239-364.

MAGGI, M. Florencia, TRABALÓN, Carina (2014). *Sobre 'inmigrantes' y 'paisanas': Un estudio de caso sobre los procesos identitarios de mujeres bolivianas en Barrio Nuestro Hogar III*, Tesis de Grado, Córdoba: UNVM

MAGGI, M. Florencia, PÉREZ, Evangelina, SCIOLLA, Paula, JIMÉNEZ, Cecilia, RODRÍGUEZ Rocha, Eduardo (en prensa): Los inmigrantes en el sistema educativo cordobés (2017 – 2019).

MAGLIANO, María José, PERISSINOTTI, M. Victoria, ZENKLUSEN, Denise. (2014). Estrategias en torno a las formas de apropiación y organización del espacio en un “barrio de migrantes” de la ciudad de Córdoba, Argentina. *Estudios demográficos y urbanos*, 29(3), 513-540. <https://doi.org/10.24201/edu.v29i3.1470>

MATOSSIAN, Brenda, MERA, Gabriela. (2018). Fronteras y multiescalaridad en ámbitos urbanos. *Temas de Antropología y Migración*(10), 51-57.

MÍGUEZ, Daniel, ISLA, Alejandro. (2010). *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.

NOVARO, Gabriela, DIEZ, María Laura (2011). ¿Una inclusión silenciosa o las sutiles formas de la discriminación? Reflexiones a propósito de la escolarización de niños bolivianos. En Courtis, Corina y Pacecca, María Inés *Discriminaciones étnicas y nacionales: un diagnóstico participativo*, de, 37-57. Buenos Aires: Editores del Puerto y ADC,

PADAWER, A., DIEZ, M. L. (2015). Desplazamientos y procesos de identificación en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina. *Revista Antropológica*, 23(35), 65-92.

PIZARRO, Cynthia. (2011). Introducción. En C. Pizarro, “*Ser Boliviano*” en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. *Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales* (págs. 9 - 26). Córdoba: EDUCC.

REGUILLO, Rossana. (2008). Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea. *Alteridades*, 18(36), 63-74.

RIVERA SÁNCHEZ, Liliana. (2015). Movilidades, circulaciones y localidades: Desafíos analíticos del retorno y la reinserción en la ciudad. *Alteridades*, 25(50), 51-63.

ROCKWELL, Elsie. (2007). *Hacer escuela, hacer Estado. La educación posrevolucionaria vista desde Tlaxcala*. México: El Colegio de Michoacán/ CIESAS/ CINVESTAV.

SASSONE, Susana, CORTÉS, Geneviève. (2014). Escalas del espacio migratorio de los bolivianos en la Argentina: entre la dispersión y la concentración. En C. Solé, S. Parella, y A. Petroff, *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias* (págs. 75-110). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

SAYAD, A. (2008). Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 12(13), 101-116.

SHELLER, Mimi, URRY, Jhon. (2018). Movilizando el nuevo paradigma de las movilidades. *Revista del Área de Estudios Urbanos*, 10, 333-355.

TRPIN, Verónica, PIZARRO, Cynthia. (2017). Movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de Argentina: abordajes interdisciplinarios y debates conceptuales. *REMHU*, 25(4), 35-58. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880004903>

WACQUANT, Loic. (2010). *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.

ZILOCCHI, Gustavo. (2012). Horticultores bolivianos de zonas periurbanas de localidades cordobesas en un contexto de 'nuevas ruralidades'. En G. (. Zilocchi, *Tan Cercanos y tan ajenos. Pobladores bolivianos de periferias urbanas cordobesas*. Córdoba: Universitas Editorial Científica Universitaria.

ZUNINO SINGH, Dhan. (2018). Ciudades, prácticas y representaciones en movimiento. *Tempo social*, 30(2), 35-54.