
A MIGRAÇÃO DOS SÍMBOLOS diálogo intercultural e processos identitários entre os bolivianos em São Paulo

SIDNEY DA SILVA

Resumo: Este artigo discute a linguagem dos símbolos entre os bolivianos em São Paulo a partir de uma perspectiva antropológica, procurando inferir os significados que práticas e objetos da cultura material, veiculados no contexto das festas devocionais, passam a ter numa nova conjuntura. No caso em análise, o contexto apresenta uma especificidade que é a discriminação – razão pela qual esses imigrantes estão mobilizados em veicular uma nova imagem de si mesmos.

Palavras-chave: Bolivianos. Símbolos. Identidades. Diálogo intercultural.

Abstract: This article aims to discuss from an anthropological perspective the language of symbols among Bolivian immigrants in São Paulo. It attempts to grasp the meaning that some cultural practices presented in the context of devotional celebrations acquire in the new country. In the case under analysis, the context presents a specific challenge – as they have to face racial and social discrimination. That is why these immigrants are now engaged in showing a new image of themselves to Brazilian society.

Key words: Bolivians immigrants. Symbols. Identities. Intercultural dialogue.

Além da transposição de fronteiras geográficas, o processo migratório implica, invariavelmente, a inserção em uma nova ordem sociocultural – e esta é, em geral, marcada por tensões e estranhamentos, que acabam por incidir na dinâmica cultural do grupo dos emigrados, conferindo-lhe significações específicas.

Porém, a inserção dos migrantes em um novo contexto não significa a perda ou, simplesmente, a fusão de sua cultura original com a local. Ao contrário, ela tende a simplificar-se e a condensar-se em alguns traços, que passam a ser distintivos para o grupo que os veicula, proporcionando-lhe maior visibilidade.

É nesse contexto contrastivo que elementos da cultura material – como *aguayos* (tecidos multicoloridos), formas lingüísticas, ou mesmo expressões mais complexas, como rituais, tradições, festas entre outros – ganham relevân-

cia. Afinal, muitas vezes esses elementos evocam vários significados, dependendo da situação em que são veiculados. A partir dessa perspectiva, este trabalho propõe-se a analisar a linguagem dos símbolos no contexto migratório – particularmente para grupos que enfrentam alguma forma de discriminação, como é o caso dos bolivianos em São Paulo, que se mobilizam em torno da construção de uma nova imagem de si mesmos. Isto se deve ao fato de que a imprensa local tem veiculado com frequência notícias que mostram o envolvimento de membros do grupo com o tráfico de trabalhadores e com a escravização de seus próprios compatriotas nas oficinas de costura da cidade. Por esse motivo, a prática abusiva de alguns oficinistas acaba incidindo na construção de uma imagem negativa, a qual é atribuída ao grupo por setores da sociedade local.

CRUZANDO FRONTEIRAS

A inserção de imigrantes num contexto sociocultural diverso, e quase sempre adverso, é um processo marcado por conflitos e estranhamentos, seja para os recém-chegados, que não dominam os códigos culturais locais, seja para a sociedade receptora, que tende a vê-los a partir de estereótipos já construídos, transformando as diferenças étnico-culturais em algo exótico ou depreciativo. Assim, em primeiro lugar, é preciso lidar com esses preconceitos da sociedade local, os quais vêm à tona à medida que o grupo dos imigrados passa a disputar, com os nacionais, espaços no mercado de trabalho no bairro onde eles moram – sobretudo no que diz respeito aos serviços básicos de saúde e educação, nas instâncias de representação política, e na dinâmica cultural da cidade. Em segundo lugar, a transposição de fronteiras geográficas implica, no limite, o desafio de ser aceito como cidadão pelo país de destino, para desse modo ter seus direitos sociais, políticos e culturais respeitados – o que nem sempre acontece.

Somente a partir da década de 80 a presença boliviana em São Paulo tornou-se significativa. Entretanto, pode-se dizer que tal presença não é um fenômeno recente, pois no início da década de 50, já era possível constatar a presença de alguns bolivianos na cidade, que vinham na condição de estudantes, estimulados pelo programa de intercâmbio cultural Brasil-Bolívia. Após o término dos estudos, muitos deles acabavam optando pela permanência na cidade, em razão das múltiplas ofertas de emprego oferecidas naquele momento pelo mercado de trabalho paulistano (SILVA, 1997, p. 82). As razões pelas quais os bolivianos continuam deixando a Bolívia são múltiplas. Porém, os fatores de ordem econômica são preponderantes na decisão de emigrar, já que o mercado de trabalho brasileiro, mesmo na denominada “década perdida” – ou seja, a de 80 – oferecia mais oportunidades de emprego do que o da Bolívia, pois esse país enfrentava uma profunda crise econômica, com altos índices de inflação e desemprego.

O perfil característico desses imigrantes, que foi sendo construído desde os anos 80, mostra que eles são, em sua maioria: jovens; de ambos os sexos; solteiros; de escolaridade média; e vieram atraídos principalmente pelas promessas de bons salários feitas por empregadores coreanos, bolivianos ou brasileiros da indústria da confecção. Oriundos de várias partes da Bolívia, porém com uma predominância dos *pacenhos* e *cochabambinos* (portanto, provenientes de La Paz e Cochabamba, respectiva-

mente), esses imigrantes passaram a apostar tudo na atividade da costura, alimentando, assim, sonhos de uma vida melhor para si mesmos e seus familiares que lá ficaram.

Hoje, a presença boliviana é um fato consolidado na cidade de São Paulo. Isto se deve tanto à manutenção do fluxo migratório ao longo da década de 90 – quando eles se tornaram o grupo mais numeroso entre os hispano-americanos que vivem na cidade – quanto à construção de novas famílias, em geral de forma endogâmica.

Do ponto de vista espacial, os bolivianos estão concentrados em bairros da zona central da cidade, como o Bom Retiro, Brás, Pari, Barra Funda, entre outros. Entretanto, há também uma significativa presença deles em bairros da Zona Leste, como, Belém, Tatuapé, Penha, Itaquera, Guaianases e em bairros da Zona Norte, como Vila Maria, Vila Guilherme, Casa Verde, Vila Nova Cachoeirinha, entre outros.

Outro fator que vale ser destacado é o organizacional, uma vez que nos últimos anos surgiram várias instituições de cunho social e cultural, entre elas as fraternidades folclóricas de *morenadas*, fundadas em função das festas devocionais. A Fraternidade Bolívia Central, a primeira a ser fundada na cidade por ocasião da festa da Virgem de Copacabana de 2001, é a mais expressiva delas, pois reúne pelo menos trezentos integrantes – em sua maioria donos das oficinas de costura. Contudo, há também a participação de dançarinos de outras classes sociais inclusive de crianças – o que revela a preocupação do grupo em manter a continuidade da tradição pela segunda geração. Todos os anos novas roupas e alegorias são alugadas e trazidas da Bolívia para dar um colorido e brilho novos às festas tradicionais de que participam. O custo do alu-guel gira em torno de U\$ 100 (dólares).

O significado de tal presença fundamenta-se em dois fatores: por um lado, é preciso considerar a importância econômica da mão-de-obra boliviana, pois grande parte dos que chegaram nas décadas de 80 e 90 trabalha na indústria da confecção – seja para coreanos, para brasileiros ou mesmo para os próprios compatriotas, que vão à Bolívia agenciar trabalhadores para as suas oficinas de costura.¹ O problema é a forma como essa reprodução econômica se dá, ou seja, sem nenhuma regulamentação trabalhista, uma vez que parte dessa mão-de-obra é indocumentada.² Dessa forma, abre-se espaço para relações de trabalho escravo (SILVA, 1997, p. 126). É preciso lembrar, no entanto, que dentro da comunidade, há também um grupo significativo de médicos, enfermeiros, dentistas e outros profissionais liberais, dentre os quais

muitos já enfrentaram o problema da regularização jurídica e profissional no Brasil e continuam sendo desafiados por ele.

Por outro lado, a importância da presença boliviana em São Paulo deve-se à vitalidade e pluralidade de suas manifestações culturais, as quais são reproduzidas em diferentes momentos do ano, seja no âmbito privado ou público. Entre os espaços públicos de maior visibilidade e mais frequentados pelos bolivianos na cidade temos a Praça Kantuta, no Canindé e a Igreja Nossa Senhora da Paz, no Glicério (região central).

A praça é um espaço que foi conquistado por eles graças a um processo de negociação com a prefeitura paulistana e a população local, que se sentiu incomodada com a presença desses imigrantes no bairro – uma vez que, até o ano de 2002, eles ocupavam a Praça Padre Bento, ou “Praça do Pari”, como é conhecida pelos moradores daquela região. Os conflitos tiveram início com o aumento da presença boliviana na praça nos fins de semana: começaram a surgir casos de violência, circulação de droga, acúmulo de lixo no local, entre outros. Aos olhos dos moradores locais, o espaço público estava se transformando em privado, sendo apropriado por “estranhos”, que acabavam invertendo a ordem cotidiana das coisas, impondo um novo ritmo ao bairro e à cidade (SILVA, 2005, p. 40). Assim, a transferência dos bolivianos para o novo local, denominado por eles de Praça Kantuta (nome de uma flor do Altiplano), foi o caminho encontrado para se resolver o conflito.

Seja como for, a praça é hoje um “pedaço” boliviano na cidade, ainda que somente aos domingos. Além de ser um espaço de encontro, de degustação da variada gastronomia típica do país e de múltiplos serviços – como propostas de emprego, corte de cabelo, propaganda religiosa de igrejas evangélicas – a praça é também o palco de várias manifestações culturais. Entre elas, vale citar a festa de *Alasitas* ou das miniaturas, realizada no dia 24 de janeiro, quando se festeja a deidade andina da abundância, denominada de *Ekeko*. Neste dia, as miniaturas de casas, carros, máquinas de costura, diplomas, alimentos, entre outras, deverão ser compradas antes do meio-dia e abençoadas por um padre católico, bem como por um *yatiri* (sacerdote andino), que faz o ritual da *ch'alla*, ou seja, uma oferenda à *Pachamama* (Mãe Terra), para que os desejos do devoto se tornem realidade (SILVA, 2003, p. 84).

Outra festa que reúne uma grande quantidade de bolivianos na Praça Kantuta é o carnaval. No domingo de carnaval, vários grupos de danças, entre eles, a *morenada*,

os *caporales*, a *diablada*, os *tinkus*, as *chuntas* e outros, que se formam especialmente para a ocasião, fazem sua apresentação na praça. Todos os anos é realizado, também, um concurso de fantasias para crianças: elas apresentam as fantasias das danças dos adultos, numa clara indicação de que deverão continuar a tradição de seus pais em sua nova pátria. Outra tradição que ainda persiste entre eles é a *molhança*, ou brincadeira com água, tradição praticamente extinta no contexto brasileiro, embora fosse característica da celebração do Entrudo no Rio de Janeiro, no século 19.

Ainda no contexto do carnaval, temos o *martes de ch'alla*, ou seja, a oferenda à *Pachamama*, realizada na terça-feira em âmbito privado e público. Nesse dia, se faz a *ch'alla* ou oferenda da casa, das máquinas de costura, do carro e outros objetos. Depois, se repete o mesmo ritual na praça, onde um pequeno pedaço de terra é cercado simbolicamente com serpentina para reverenciar e oferecer presentes à Mãe Terra, entre eles: bebida alcoólica, confetes, doces, incenso, entre outros.

A Igreja Nossa Senhora da Paz, no Glicério, é outro espaço frequentado pelos bolivianos e outros grupos de hispano-americanos que vivem em São Paulo. Inaugurada em 1942 pelos missionários escalabrinianos para atender inicialmente os italianos, esse local é hoje uma referência para os imigrantes mais pobres, pois lá são oferecidos vários serviços, entre eles orientação religiosa, jurídica, psicológica e assistência social, e até mesmo alojamento para quem não tem onde ficar no momento de sua chegada na cidade, ou quando as redes sociais de apoio dentro do grupo falham.

Entretanto, vale destacar, nesse contexto, a excepcional visibilidade que o ciclo de festas devocionais realizadas naquela igreja confere aos bolivianos e outros grupos de hispano-americanos. Tal ciclo inicia-se em julho, com a festa da Virgem do Carmo, realizada pelos chilenos; seguidas pelas festas bolivianas das Virgens de Copacabana e Urkupiña, no mês de agosto; pela festa peruana do Senhor dos Milagres, no fim de outubro; e finalizando com a festa da Virgem de Caacupê, realizada pelos paraguaios no início de dezembro.

Nas festas bolivianas, o que chama a atenção é a quantidade de pessoas de diferentes classes sociais, faixas etárias e origens étnicas que elas são capazes de aglutinar. Também é notável a diversidade de tradições, ritmos, sabores e objetos da cultura material veiculados nessas festividades. Nesse sentido, graças à sua polissemia – que lhes permite exprimir uma pluralidade de significados –

os símbolos constituem-se um importante canal de diálogo para grupos de imigrantes em vias de inserção num novo contexto – como é o caso dos bolivianos em São Paulo. Em seguida, veremos como símbolos aparentemente dissonantes conversam entre si e, ao mesmo tempo, abrem possibilidades de aproximação entre diferentes culturas.

A LINGUAGEM DOS SÍMBOLOS NO CONTEXTO MIGRATÓRIO

Como já notara Manuela C. da Cunha num outro contexto, a cultura de um grupo étnico no contexto migratório não se perde ou se funde simplesmente, mas sim tende a simplificar-se e a concentrar-se em alguns traços que se tornam diacríticos para o grupo. A língua é um deles, pois, como sistema simbólico capaz de organizar a percepção do mundo, constitui-se num diferenciador por excelência (CUNHA, 1986, p. 99-100). A culinária, os trajes, ritmos musicais, danças típicas e outros elementos da cultura material são, em geral, veiculados pelos diferentes grupos de imigrantes como elementos constitutivos das várias identidades em jogo.

No caso dos bolivianos em São Paulo, elas são ao mesmo tempo elementos de diferenciação – seja em âmbito regional ou do ponto de vista étnico e cultural – como são também fatores de aglutinação e afirmação da identidade nacional, num contexto de contato interétnico e de discriminação. As danças da *morenada* e da *diablada* são emblemáticas dessa realidade, pois, ainda que originárias de um contexto de escravidão do negro e do índio nas minas de prata da Bolívia, elas passam a ser, no Brasil, a expressão de uma identidade boliviana positiva, independentemente da origem histórica de cada uma delas – em geral pouco conhecida pelos dançarinos. Vale lembrar, porém, que essas danças eram vinculadas a um contexto religioso e, portanto, passaram a ser vistas pelos colonizadores como “diabólicas”, pois, segundo Max Weber (1969), esta é a forma de se representar a religião dos vencidos. Um exemplo disso são as máscaras da *morenada* e da *diablada*, as quais ressaltam, por um lado, de forma exagerada e ridicularizada, os traços africanos; e, por outro, a demonização propriamente dita do *outro*. Entretanto, ao cruzarem as fronteiras geográficas e culturais, esses símbolos são evocados e apresentados com orgulho pelos bolivianos como elementos constitutivos de uma possível “identidade cultural” boliviana – ainda que a pluralidade cultural seja uma característica incontestável daquele país andino.³

Isto fica evidenciado, sobretudo, no contexto das festas devocionais em São Paulo, nas quais é veiculada uma multiplicidade de tradições e práticas culturais, entre elas a instituição do *presterio*, que consiste na escolha de um novo festeiro a cada ano para organizar os festejos. Este conta com a ajuda de colaboradores (padrinhos), denominada por eles de *ayni*. Essa tradição, fundada na lógica da dádiva, implica na obrigação de restituir o dom ofertado quando o doador organizar algum tipo de festa – seja em âmbito privado, como é o caso dos batizados e fim do luto, ou público, como é o caso das festas devocionais. A colaboração pode ser, por exemplo, armar os arcos no local da festa, revestindo-os de *aguayos* (tecido multicolorido) e adornados com objetos de prata, máscaras, flores, artesanatos, entre outros; oferecer as *colitas*, representação em miniatura de pequenos objetos obsequiados aos participantes da festa; ou ainda fazer um *cargamento*,⁴ ou seja, adornar um carro com *aguayos*, utilizando objetos de prata, bonecas vestidas tipicamente e outros elementos que vão sendo incorporados a cada ano (como é o caso do Pato Donald com notas de dólares ou a alegoria de um boi, em 2005, reproduzindo exatamente a figura do animal branco com uma estrela vermelha na testa que se apresenta no boi-bumbá Garantido, por ocasião do famoso Festival Folclórico de Parintins, no Amazonas).

A presença desse símbolo pela primeira vez na festa da Virgem de Copacabana – uma festa de caráter regional na Bolívia (La Paz), e que no exterior se transforma em “festa dos bolivianos” – nos instiga a pensar quais seriam os significados dessa presença aparentemente exótica num contexto cultural diferenciado. Em primeiro lugar, importa ressaltar que a festa como um *fato social total* põe em circulação uma multiplicidade de elementos culturais e sociais, num complexo sistema de *prestações totais* (MAUSS, 1974, p. 179). Em segundo lugar, seu meio de expressão, particularmente por meio das formas sensíveis e simbólicas, permite o diálogo com elementos de outras culturas – os quais parecem estar fora de lugar para uma percepção mais desavisada. Entretanto, eles encontram pontos de intersecção num imaginário cultural mais amplo, onde, em sua polissemia, os símbolos podem prestar-se a interessantes diálogos. No caso das culturas andinas, é importante destacar a presença de um símbolo como a *llama branca* sacrificada à *Pachamama* por ocasião do plantio. Símbolos dessa natureza são comuns em contextos em que a relação do homem com a terra é vital para a sua sobrevivência, como é o caso dos povos andinos. Para estes, a abundância não é uma simples decorrência das

respostas da natureza à ação do homem, mas depende de uma relação de reciprocidade, expressa nos rituais de fertilidade, onde o derramamento de sangue é fundamental para garantir uma boa colheita. É nesse contexto que a *llama branca* aparece como uma mediação entre morte e vida, privação e abundância de bens que são pedidos à *Pachamama* (Mãe Terra) no início do mês de agosto. Ora, ela é também, em suas versões, o significado do animal encontrado nos bois-bumbás de Parintins e nos bumba-meu-boi de outras partes da Região Nordeste – que são definidos por Mário de Andrade como a expressão de algo “maior e geral” que é o “princípio de Morte e Ressurreição” da natureza (ANDRADE apud BRAGA, 2002, p. 336).

Contudo, a figura do boi não é uma exclusividade brasileira. Ele está presente em diferentes contextos latino-americanos, como resultado de um processo de mestiçagem cultural entre tradições ibero-americanas, indígenas e africanas que ocorreu no Brasil, assim como no restante da América espanhola. No Brasil, as festas do boi são celebradas, sobretudo, no Nordeste e Norte do país no mês de junho, época das comemorações das festas de São João, tendo sua versão mais conhecida nos bumba-meu-boi do Maranhão. Parintins é hoje um exemplo emblemático da vitalidade desta tradição que, migrando para o Amazonas com os trabalhadores nordestinos no ciclo da borracha, mobiliza a região amazônica em torno da saga dos bois Garantido e Caprichoso, que se enfrentam a cada ano numa disputa criativa e renovadora. A festa é um auto que dramatiza, segundo a narrativa dos brincantes, a História de Catirina, mulher de um peão de fazenda, chamado Pai Francisco, que estava grávida e queria comer língua de boi. Desesperado, seu marido resolve matar o boi do dono da fazenda, o amo do boi. Denunciado por um dos vaqueiros e perseguido por índios guerreiros a serviço do amo, Pai Francisco tem que encontrar um meio de trazer o boi de volta. Assim, ele resolve chamar outros personagens para ajudá-lo a “curar” o boi – o padre, o doutor, o pai de santo, o pajé – até que alguém deles (o personagem varia de lugar para lugar segundo a intenção satírica do auto) o aconselha a aplicar um clister no rabo do boi. Feito o que lhe fora ensinado, o boi dá seu urro, demonstrando que está vivo, e todos comemoram com danças, comida e bebida a ressurreição do boi (BRAGA, 2002, p. 27-28). Em sua versão amazônica, a estória narrada pelo auto dramático é minimizada, reduzindo-se a personagens obrigatórios, porém, quase que só alegóricos (Pai Francisco, Catirina, o amo, os vaqueiros) para dar lugar ao

grande espetáculo do poder do pajé, e transformando-se em celebração dos povos indígenas da Amazônia.

No caso do Peru, o boi aparece na *Yawar fiesta*, que significa *fiesta do sangue*, realizada entre os dias 26 a 30 de julho, em povoados como Cotabambas (Apurímac), região de Cuzco. Vale notar que as festividades acontecem durante as celebrações comemorativas da independência peruana, o dia 28 de julho.

O ritual consiste em capturar um condor que é apresentado ao prefeito na entrada da cidade, o qual lhe dá as boas-vindas. Depois, ele é colocado em cima de um boi que, ao movimentar-se, assusta o condor – e este começa a bicar o lombo do animal até sangrar. A presença do sangue não é aleatória, já que ele fecunda a terra, o ventre da *Pachamama*, aquela que dá os bens necessários à vida. É importante dizer que a referida festa está ancorada em princípios comuns às cosmologias andinas, onde cada elemento tem um significado e, portanto, ganha um sentido particular para os participantes da festa. O condor está associado aos ancestrais e é denominado de *Apu* (Senhor), de modo que seu *habitat*, as montanhas, são também consideradas seres vivos, morada dos ancestrais, e, por essa razão, cada comunidade tem uma montanha como protetora. A partir dessa perspectiva, o condor, denominado de *Apu Kuntur* (condor sagrado), pertence à esfera celeste, ou seja, ao mundo superior, em contraposição ao touro, denominado de *Wak'as*, divindade pertencente ao mundo inferior. No meio está a *Pachamama*, a Mãe-Terra, que gosta de receber presentes, como a folha da coca, incenso, *chicha* (bebida fermentada do milho), cerveja, entre outros, e, assim, também o sangue, que resulta do encontro auspicioso entre os mundos superior e inferior. Nesse contexto, a festa acontece em meio a uma grande expectativa, pois, se ocorrer algum acidente com o condor no momento de sacrificar o boi e ele vier a morrer, algo de ruim poderá sobrevir sobre a comunidade – como uma forte seca ou a morte de algum parente daquele que capturou o condor. Assim, o momento da sua soltura é marcado por um grande alívio e satisfação para aqueles que participaram do ritual.

No Paraguai, tal como no Brasil, o boi aparece no contexto das festas juninas, ou seja, durante os festejos de São João. Naquele país, esta tradição recebe o nome de *Toro Candil*, uma vez, que durante a festa, a armadura de um touro, feita em madeira recoberta com o couro natural de um boi, é carregada por um personagem que ameaça precipitar-se sobre os participantes da festa, os quais expressam um grande prazer em enfrentar o boi, que tem a

cabeça em chamas. No final da brincadeira, o boi é queimado na fogueira, sendo, portanto, sacrificado simbolicamente.

Já na Bolívia a brincadeira com o boi, denominado de *Waka tok'oris* ou de *toros bailadores*, aparece no contexto do carnaval (tal como o bumba-meu-boi em Pernambuco e Alagoas e o boi-de-mamão em Santa Catarina) e também das festas devocionais – entre elas a da Virgem de *Urkupiña* (Cochabamba) e a de *Gran Poder* (La Paz) –, quando um personagem com a armadura do boi e um outro na condição de toureiro simulam uma tourada. A cada três passos o boi dá uma volta e aquele que imita o toureiro levanta uma espada de madeira insinuando o ato de sacrificá-lo (PAREDES, 1981, p. 40-41).

Seja como for, esse boi que aparece em diferentes festas latino-americanas é “bom para pensar” a dinâmica da cultura – particularmente no contexto da migração, pois os símbolos, em sua polissemia, vão revelando uma pluralidade de significados que permitem o diálogo entre contextos culturais aparentemente distantes e desconexos e, ao mesmo tempo, são signos aferidores de identidades. No caso de Parintins, o boi é o elemento central em torno do qual se constrói uma identidade regional que é reafirmada anualmente no ciclo das festas juninas, a partir da disputa entre os bois Garantido e o Caprichoso (VIEIRA FILHO, 2002, p. 31). Já em São Paulo, o boi indicaria a existência de uma mediação cultural dialogando com a *llama*, símbolo das culturas andinas e, portanto, elemento de afirmação de uma identidade andina e boliviana que quer impor-se enquanto positividade em meio a um contexto de discriminação, como é o vivido pelos bolivianos na atualidade. Essa é a identidade que se afirma através da festa “confundindo-se” com a cultura local e é, ao mesmo tempo, signo da “carnavalização” que marca ambos os festejos.⁵ Um exemplo disto é a fala de Guillermo Salazar, residente há mais de quarenta anos na cidade, e que só nos últimos anos começou a participar das festas marianas. Antes, ele procurava viver no anonimato e não participava de nenhuma atividade organizada por bolivianos – o que pode ser interpretado como uma estratégia para não ser identificado como boliviano, em razão dos preconceitos com que seu grupo é visto por setores da sociedade paulistana e com os quais teria que lidar. Hoje, participante das festas devotas, ele afirma enfaticamente: *solamente ahora tengo consciencia de mis raíces*. Isto significa que agora ele já não tem mais receio de se assumir enquanto boliviano, pacenho, andino e de ascendência *aimará*. Pelo contrário, sente-se orgulhoso dessas for-

mas de pertencimento e identidades que as festas e seus símbolos lhe permitem reconhecer.

Assim, como uma linguagem distintiva, a migração dos símbolos permite dizer várias coisas ao mesmo tempo sobre quem os veicula. Mais do que isso: permite-lhes criar novas formas de diálogo com o novo contexto que os recebe – e que é marcado, não raras vezes, por tensões e ambigüidades.

NOTAS

Trabalho apresentado na IX Abanne – Reunião de antropólogos do Norte e Nordeste/2005.

1. Vale notar que existem redes de agenciamento de mão-de-obra na Bolívia, em cidades como La Paz, de onde vem grande parte dos bolivianos que vivem em São Paulo, e Santa Cruz de La Sierra, cidade mais próxima do Brasil e, portanto, última etapa antes da saída do país. O custo da viagem para o emigrante pode variar, dependendo do trajeto escolhido. Para quem opta pela entrada por Corumbá (MT), pode custar cerca de US\$ 120,00 (dólares). Porém, o risco de ser detido por um agente federal é maior. Já quem escolhe a rota do Paraguai, terá que enfrentar uma longa e exaustiva viagem até chegar à Ciudad Del Leste, para depois cruzar a fronteira e entrar no Brasil por Foz do Iguaçu (PR). O custo deste trajeto pode chegar a US\$ 160,00 (dólares).

2. O problema da indocumentação tem sido um dos grandes desafios para os imigrantes mais pobres no Brasil, particularmente para os bolivianos, uma vez que o Estatuto do Estrangeiro, aprovado em 1980 por decurso de prazo e num contexto de Segurança Nacional, só permite a entrada de mão-de-obra especializada e de empreendedores no país. Para os que não se enquadram nestes critérios, as duas únicas possibilidades de regularização são o casamento com cônjuges brasileiros ou o nascimento de um filho em território brasileiro. Um novo projeto de lei está em discussão no Congresso Nacional. Entretanto, a nova proposta mantém o seu caráter seletivo e economicista, sem levar em conta a Política de Direitos Humanos do governo brasileiro. No dia 15 de agosto de 2005 foi assinado um acordo entre Brasil e Bolívia para a regularização dos indocumentados em ambos países. O problema, porém, é a pesada multa que cada imigrante terá que pagar para regularizar-se, a qual gira em torno de R\$ 828,00, valor equivalente a cem dias de ilegalidade no país.

3. Vale notar que a questão da identidade cultural, quando tomada de forma essencialista, “pode levar a uma racialização dos indivíduos e dos grupos, pois, para algumas teses radicais, a identidade está praticamente inscrita no patrimônio genético”. Nesta perspectiva, a identidade “é vista como uma condição imanente do indivíduo, definindo-o de maneira estável e definitiva” (CUCHE, 1999, p. 178-179). Entretanto, num contexto contrastivo, como o vivido pelos bolivianos em São Paulo, a tendência é apresentar uma identidade cultural essencializada, pois o que está em jogo é exatamente a afirmação de uma identidade positiva numa situação de discriminação.

4. Essa tradição remonta à época pré-colombiana, quando os metais preciosos, que não tinham valor de troca, eram levados no lombo de animais para serem oferecidos às divindades incaicas. Hoje, essa tradição continua vigente, seja nas festas devocionais realizadas na Bolívia, seja naquelas realizadas no exterior – como é o caso de São Paulo, ocasião em que os devotos fazem passar perante a Virgem os símbolos de sua riqueza obtida da terra (isto é, graças à intermediação da *Pachamama*), oferecendo-a como agradecimento ou em caráter propiciatório, na esperança de obter a dádiva da Mãe-Terra (MAUSS, 2005). Porém, agora essa riqueza já não é mais retirada da terra, como

em épocas pretéritas, mas do trabalho superexplorado nas confecções da cidade (SILVA, 2003, p.89).

5. Não é por acaso que danças como a *morenada* e a *diablada* entre outras – que em geral são apresentadas no carnaval de Oruro e também nas festas devotas em São Paulo – vão parar na quadra da escola de samba Camisa 12, local onde ocorre o último dia dos festejos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARGUEDAS, J.M. *Yawar Fiesta*. Lima: Mejía Baca, 1958.
- BRAGA, S.I.G. *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/Ed. Universidade do Amazonas, 2002.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUNHA, M.C. *Antropologia do Brasil: mito história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- FESTAS Latino-americanas. Vídeo TV Cultura. São Paulo: TV Cultura, 1997.
- HALL, S. *Da diáspora. Identidades e mediações*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MAUSS, M. *O Sacrifício*. São Paulo: Cosacnaify, 2005.
- _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974. v. I e II.
- PAREDES, M.R. *El arte folklórico de Bolivia*. La Paz: Librería Editorial Popular, 1981.
- ROJO, H.B. *Fiesta boliviana*. La Paz: 1991. 128p. (Editorial “Los Amigos del Libro”).
- SILVA, S.A. da. A Praça é Nossa: faces do preconceito num bairro paulistano. *Travessia – Revista do Migrante*, n. 51, p. 39-44, jan./abr. 2005.
- _____. *Virgem/Mãe/Terra*. Festas e tradições bolivianas na metrópole. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2003.
- _____. Salud! Sirvase compadre! A comida e a bebida nos rituais bolivianos em São Paulo. *Travessia – Revista do Migrante*, n. 42, p. 5-10, jan./abr. 2002.
- _____. *Costurando sonhos*. Trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997.
- VIEIRA FILHO, R.D. A festa de boi-bumbá em Parintins: Tradição e identidade cultural. *Somanlu*, Revista de Estudos Amazônicos, Manaus, ano II, v. 2, p.27-33, 2002. (Edição especial).
- WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- _____.

- SIDNEY ANTONIO DA SILVA: *Antropólogo, Doutor em Antropologia pela USP, Membro do conselho editorial da revista Travessia*.
- _____.

Artigo recebido em 30 de junho de 2005.
 Aprovado em 25 de agosto de 2005.