

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

**“La mano costura, pero es la boca quien habla”: narrativas de fugas e  
repetições bolivianas na cidade de São Paulo.**

Rafael Simões Lasevitz

Brasília  
2011

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

**“La mano costura, pero es la boca quien habla”: narrativas de fugas e repetições  
bolivianas na cidade de São Paulo.**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social do Departamento de  
Antropologia da Universidade de Brasília.

Orientadora: Antonádia Monteiro Borges.

Banca Examinadora:

Dra. Antonádia Monteiro Borges (DAN/UnB – Presidente).

Dra. Christine de Alencar Chaves (DAN/UnB).

Dra. Luciana Hartmann (CEN/UnB).

À Lídia.

*“As estradas da Mongólia na realidade são pistas que o motorista tem que decifrar entre dezenas de outras, são marcas de pneus em campos de pedras, desertos e estepes. Marcas deixadas por pneus que, de tanto incidirem sobre o mesmo caminho, acabam criando uma pista. Muitas vezes, no deserto, por exemplo, não há nenhum ponto de referência além das trilhas deixadas pelos pneus de outros carros. Os motoristas insistem em segui-las, como quem toma o caminho seguro, tradicional. O bom motorista é aquele que sabe achar a sua pista no deserto. A boa pista”.*

*(Bernardo Carvalho, Mongólia).*

*“Me dicen el desaparecido*

*Fantasma que nunca está,*

*Me dicen el desagradecido,*

*Pero esa no es la verdad.*

*Yo llevo en el cuerpo un dolor*

*Que no me deja respirar*

*Llevo en el alma una condena*

*Que siempre me hecha a caminar”.*

*(Manu Chao)*

## AGRADECIMENTOS

Não poderia iniciar esta página de agradecimentos de outra maneira que não fosse falando sobre a professora Antonádia, que foi minha orientadora nestes anos difíceis de mestrado, mas que provavelmente me orientou também de maneiras que nem mesmo ela própria imagina. Nestes caminhos tortuosos que escolhi percorrer para escrever esta dissertação, era ela quem me dava a segurança de que eu estava, sim, no caminho certo, e devia seguir em frente. Mais do que isso, foi somente através de suas aulas e conselhos que pude começar a enxergar e a entender as vastas possibilidades que eu tinha pela frente. Por toda a liberdade, não que ela me deu, mas que ela me ensinou, eu a agradeço profundamente.

Agradeço também aos queridos amigos de *Gesta* – grupo de estudos antropológico – com quem tive a oportunidade de compartilhar tantas idéias, dúvidas e anseios, e com quem pude aprender tanto sobre o fazer etnográfico e suas tão vastas possibilidades. Cada encontro com eles acabava sempre se transformando em uma grande viagem por mundos, e por idéias, e por olhares, e por maneiras de contar o mundo, que sempre me faziam sair com novas idéias na cabeça e novas histórias para contar. Para mim, que no fundo quero ser tanto etnógrafo quanto contador de histórias, o *Gesta* foi desde o começo muito importante, e por isso lhe sou muito agradecido.

Esta etnografia, contudo, tampouco teria sido possível sem o esforço e a sabedoria dos professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, que tanto já haviam me ensinado durante a graduação, mas com quem tive a oportunidade de levar o diálogo antropológico a outros patamares ao longo do mestrado. E neste sentido, não posso deixar de destacar as professoras Kelly Cristiane, Cristina Patriota e Rita Segato, com quem tanto aprendi e que tanta paciência tiveram com as minhas idéias ao longo dos últimos anos. E agradeço também ao apoio sempre tão amável que recebi por parte de Adriana, Cristiane e Rosa, mesmo nas pequenas coisas – e às vezes nas maiores – vocês me ajudaram muito.

Agradeço também aos membros da banca examinadora, Luciana Hartmann e Christine de Alencar Chaves, que tiveram a bondade de aceitar o meu convite e me dar a honra de ler com tanto afinco e cuidado a dissertação deste jovem pesquisador que ainda tem tantas pedras sobre as quais escalar, e outras tantas ainda sobre as quais

tropeçar. E não posso me esquecer de mencionar também o apoio do CNPq, sem o qual este mestrado e esta pesquisa e estes dois fantásticos últimos anos seriam algo absolutamente impossível de ser realizado.

Talvez o maior agradecimento, no fim das contas, deva ser feito à comunidade boliviana de São Paulo, e aos bolivianos que recebiam este estranho e tímido *outsider* que se autodenominava como antropólogo e o atendiam com toda paciência, e se entusiasmavam com a possibilidade de diálogo com alguém que até há pouco sequer conheciam. Por todo o carinho que recebi ao longo destes conturbados trajetos etnográficos e suas inevitáveis crises existenciais, eu sou muito grato, especialmente a pessoas como o Jorge, a Berta, o Carlos, o Chalo, o Hidalgo, o Alfredo, a dona Francisca, a Rocío, o Rudy, o Gonzalo, a Marta, e ainda o Léo Ramírez e o Luis que, “apesar” de não serem bolivianos, foram sempre sensacionais comigo.

Aos meus queridos mãe e pai, que me deram tanta força e apoio sempre que eu precisei, não somente nos curtos anos de um mestrado, mas sim ao longo de toda essa dura experiência que é a vida, jamais poderei agradecer o suficiente.

Aos meus amigos, que sempre foram para mim uma segunda família. São tantos, e não conseguiria escrever o nome de todos aqui neste espaço tão irresponsavelmente curto. Rodolfo, Marissa, Paloma, Luíza Helena, Ceará, Makaeh, Illimani, Simone, João Guilherme, Tiagão, Fernanda e tantos outros, vocês foram, em momentos diferentes, esse tipo diferente de mestres na minha vida, com quem eu podia falar de igual para igual, nestas conversas soltas e lindas que tão frequentemente, quase sem que se perceba, se transformam em referências que me guiam por toda a vida, obrigado por tudo.

E por fim, à Lídia, o amor da minha vida, com quem escolhi passar todos estes anos, e certamente ainda passarei muitos outros mais. Querida, você me deu seus ouvidos e sua paciência de uma maneira que jamais vou esquecer. Me fez escutar, quando minha boca impaciente e ansiosa já não sabia mais a hora de falar. Você me ensinou muito mais do que imagina, levou meus olhos e minha imaginação e mirar paisagens que jamais tinha mirado. Me fez viajar, sonhar. A ti, meus agradecimentos vão muito além desta dissertação, e destas palavras.

## RESUMO

Esta pesquisa se propõe a fazer um estudo de espaços e tempos da comunidade de imigrantes bolivianos que vivem em São Paulo. Traçando um foco em três espaço-temporalidades que considero como sendo centrais para esta etnografia, ou seja, as semanas de trabalho – em geral, em uma das várias oficinas de costura da cidade – os sábados de feira na Rua Coimbra, e os domingos de feira e festividades na Praça Kantuta, tento me focar nas narrativas pontuais de algumas das pessoas que transitam entre eles como estratégia para a análise de suas dinâmicas internas. Notando a maneira como os temas da fuga e da repetição se sobressaem ao longo das narrativas e de minhas análises, me aprofundo em suas relações ao mesmo tempo em que as articulo com arquétipos da cosmologia aymara, bem como dos estudos de narrativas de ficção. Por fim, analiso a relação de ruptura e continuidade entre as três espaço-temporalidades, desenvolvendo diferentes estratégias de sobrevivência em suas relações com o Estado.

**Palavras-chave:** imigração; bolivianos; espaço; tempo; Estado; arquétipos; urbano; trabalho.

## ABSTRACT

This research proposes to deliver a study on the different times and spaces created and frequented by the community of Bolivian immigrants living in São Paulo, Brazil. Focusing on three specific spatio-temporalities that I consider as central to this ethnography, that is, the working weeks – in general, in one of the many sewing offices of the city –, the Saturdays in the Coimbra Street fair, and the Sundays on the Kantuta fair, I try to focus on some specific narratives from people who transit between them as a strategy to further develop my analysis of their internal dynamics. Noticing the ways that the themes of repetition and escaping repeat themselves throughout both my interlocutors narratives and in my own analysis and way of thought, I go deeper in their relations at the same time that I articulate them with archetypes borrowed from Aymara cosmologies as well as from fictional narrative studies. Finally, I also analyze Kantuta, Coimbra and the sewing work as being the result of continuities and ruptures with themselves, developing different strategies of survival in their relations within the State.

**Keywords:** immigration; Bolivians; space; time; State; archetypes; urban; work.





## Sumário

Agradecimentos.....	5
Resumo/Abstract.....	7
<b>Capítulo I</b>	
Introdução.....	10
<b>Capítulo II</b>	
Kantuta.....	26
<b>Capítulo III</b>	
Coimbra.....	34
<b>Capítulo IV</b>	
Taypi, Puruma, Ayqu.....	46
<b>Capítulo V</b>	
Narrativas.....	60
<b>Capítulo VI</b>	
Costura.....	76
<b>Capítulo VII</b>	
Conclusão.....	97
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>121</b>

## Capítulo I: Introdução

A proposta desta pesquisa desde o princípio era a de simplesmente fazer um estudo sobre a comunidade boliviana que vivia na cidade de São Paulo. Entrei em contato com o tema pouco antes de começar meus estudos de mestrado no PPGAS<sup>1</sup> da Universidade de Brasília, graças a uma amiga que trabalhava no IPHAN<sup>2</sup>, participando do processo de tombamento do Bom Retiro, tradicional bairro paulista, caracterizado desde o começo do século XX por abrigar imigrantes de várias partes do mundo, desde italianos, judeus, coreanos e, mais recentemente, bolivianos, peruanos e paraguaios. O tema me interessou de imediato. Já havia trabalhado brevemente antes com questões migratórias fora do Brasil, mas ainda não tinha conhecimento de que havia um movimento de imigração boliviana tão forte e tão recente se passando na maior cidade do país.

Na medida em que me debruçava sobre o assunto, contudo, comecei a compreender melhor que esta minha surpresa inicial não somente tinha fundamentos, como também, que estes fundamentos seriam inevitavelmente um dos meus pontos de partida para a abordagem da questão, ou seja, a (quase) invisibilidade da comunidade boliviana na cidade. Mas não posso seguir adiante sem antes fazer ao menos um breve levantamento histórico. Desde os idos de 1950 já se registram em São Paulo e no Rio a chegada de bolivianos, na época, como parte de um forte intercâmbio universitário que acontecia entre os dois países, especialmente na área de medicina (SILVA, 1997). Associações de moradores bolivianos de São Paulo como a ADRB<sup>3</sup>, por exemplo, remontam justamente a esta época e continuam existindo ainda hoje. O processo de imigração, porém, se intensifica na década de 1980, e chega a números realmente significantes na década de 1990 (Silva, 1997: 13) com a explosão do desemprego na Bolívia e com promessas de uma economia mais aquecida em países como Argentina e Brasil, particularmente depois do lançamento do Plano Real, em 1994 (Silva, 1997: 135). Hoje em dia, a comunidade boliviana em São Paulo, predominantemente formada por pacenhos e cochabambinos<sup>4</sup>, se espalha e se acomoda, ou ao menos, se esforça por se acomodar em diversos bairros da cidade, e o sotaque castelhano, quéchua e aymara já pode até ser notado em bairros como o

---

<sup>1</sup> PPGAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

<sup>2</sup> IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

<sup>3</sup> ADRB: Associação de Residentes Bolivianos de São Paulo.

<sup>4</sup> Respectivamente, oriundos das cidades bolivianas de La Paz e Cochabamba.

do Bom Retiro, Barra Funda, Pari, Cambuci, Mooca, entre outros, em geral na zona central da cidade.

Uma das primeiras coisas que chamam a atenção diante deste cenário é a ocupação do espaço que se segue à imigração. De acordo com Cymbalista e Xavier (2007), a maneira como se deu a distribuição da comunidade boliviana pela capital paulista não seguiria nenhum dos padrões conhecidos de ocupação do espaço. Ao contrário, por exemplo, do que ocorrera com italianos, árabes, japoneses e judeus, não há um bairro tipicamente boliviano na cidade, nem sob a forma de *gueto* (WACQUANT, 1996, CRUSH, 2005), nem de *enclave étnico* (QADEER, 2004, MARCUSE, 2004). Não há, enfim, um claro e definido ‘lá’ boliviano em São Paulo (CYMBALISTA e XAVIER, 2007: 10). Mesmo a Rua Coimbra, que aos poucos começa a configurar este “lá”, ainda é uma aglomeração muito recente, e que no fim das contas ocupa pouco mais do que um quarteirão. Esta enigmática inexistência territorial logo, porém, se esclarece por meio das relações entre a dispersão territorial e as formas de trabalho. Em busca de emprego, a maior parte dos bolivianos que vieram a São Paulo neste último ciclo de imigrações é imediatamente acolhida pelas incontáveis oficinas de costura espalhadas pela cidade. Com uma imensa concorrência exigindo sempre cortes cada vez maiores nos custos de produção, as oficinas de costura pagam pouco e exigem uma jornada de trabalho que vai bastante além do permitido por lei, além de frequentemente oferecerem aos seus funcionários condições de trabalho pouco ou nada salubres (SILVA, 1997; SILVA, 2006; CACCIAMALI e AZEVEDO, 2006). Apesar disso, o trabalho nas oficinas de confecção paulistanas acabou dando aos imigrantes bolivianos do começo da década de noventa uma grande oportunidade para que conseguissem acumular uma renda que dificilmente conseguiriam permanecendo na Bolívia. Sendo pagos pela produtividade, muitos faziam questão de trabalhar o máximo de horas possível e, assim, aumentar ainda mais as suas rendas. Assim, se repetia uma trajetória que nas décadas anteriores havia sido a trajetória de outros imigrantes, italianos, judeus e coreanos. Muitas das oficinas de costura criadas na época funcionam até hoje nos mesmos lugares, nas mãos de outros donos, ou outras famílias. Sem falar ainda em outras tantas que ainda permanecem nas mãos das mesmas famílias há vinte, trinta, ou até quarenta anos. A dispersão territorial da comunidade boliviana hoje é apenas o reflexo de tudo isso. Ocupam espaços que já vinham sendo ocupados por outras gerações. Seguem um caminho que vem sendo trilhado pelas mais diversas comunidades de povos imigrantes há décadas na cidade.

A questão do trabalho nas oficinas de costura parecia assim ser um tema completamente incontornável para mim, especialmente quando se levava em conta que o trabalho nas confecções tomava (e ainda toma) quase que a totalidade do seu tempo (e do seu espaço). Por outro lado, ainda que não se possa dizer que já exista uma vasta literatura sobre o trabalho de bolivianos em oficinas paulistas, já há pelo menos um trabalho de grande extensão neste sentido, principalmente nas várias obras do antropólogo Sidnei Silva (por exemplo: 1997; 2006). Mais importante do que isso, contudo, e certamente determinante para as escolhas metodológicas que fiz daí em diante, foram os primeiros contatos que fiz com bolivianos em São Paulo. A resistência a se falar sobre a costura era grande. Maior ainda era a dificuldade que eu encontrava para entrar em uma oficina. Aos poucos, fui compreendendo a situação. Restritos às fronteiras bastante estreitas, tanto no tempo, quanto no espaço, das jornadas de trabalho das oficinas de costura, e condenados à clandestinidade por um estranho pacto pela irregularidade que parece tomar grande parte do mundo das confecções paulistanas, a comunidade boliviana se via forçada a se fazer invisível. Assim, quase não se viam bolivianos nas ruas de São Paulo. Ao menos, durante a semana. E por muito tempo, o pouco espaço que tinham na grande mídia servia somente para retratar justamente aquilo que queriam invisibilizar. Falar de bolivianos em São Paulo parecia implicar necessariamente em falar sobre o estranho mundo dos costureiros clandestinos explorados em insalubres galpões da cidade.

Escrevi esta dissertação tendo em mente, até certo ponto, esta demanda por um outro tipo de visibilidade. Uma visibilidade que tinha nas feiras da Kantuta e da Coimbra suas maiores expressões. Ali, as fronteiras do trabalho se rompiam. Ali, o estranho bairro temporal no qual a comunidade boliviana da cidade se comprimia ao longo de toda a semana, enfim se transformava em um efêmero bairro espacial, onde as múltiplas expressões culturais andinas enfim se faziam visíveis. E cheguei até a pensar na possibilidade de fazer deste estudo, um estudo sobre os sábados e domingos bolivianos, podendo da etnografia tudo o que não fosse fim-de-semana, como se a vida fosse apenas uma grande sucessão de sábados e domingos intercalados por grandes vazios – e de certa forma, muitas vezes o são. E em vários momentos desta etnografia, foi exatamente isso que eu fiz. Mas não de todo. Mais do que criar uma nova visibilidade boliviana invisibilizando sua jornada de trabalho, pensei que poderia fazê-lo de maneira muito mais profícua estudando a dinâmica que se dá entre estes tempos e espaços tão opostos, e que no fim das contas se desdobram em outros tempos e espaços, e que se entrelaçam de maneira a tornar-

se praticamente impossível que se falasse de um sem que se falasse, ao mesmo tempo, também dos outros. Assim, logo compreendi que, para levar a cabo este esforço de se fazer uma etnografia do não-trabalho, seria fundamental falar também sobre o trabalho.

Se a tensão entre a visibilidade e a invisibilidade é um dos eixos centrais desta etnografia, não menos importante é o eixo da criação e da repetição. Abordando a imigração boliviana, me deparei com duas situações bastante contrastantes. Eu lidava com pessoas que tinham feito, de uma maneira ou de outra, um grande esforço para romper com suas cidades, com seu país, e em geral também com parte de sua família ou até mesmo com a família inteira, para vir ao Brasil em busca de melhores condições de vida. O que me surpreendia, contudo, era que, a partir desta grande ruptura inicial, o que se via era uma série de trajetórias sendo repetidas sistematicamente. A começar, claro, pela aparente inevitabilidade do trabalho nas oficinas de costura, mas passando também por uma série de dinâmicas territoriais, por sua vez expressas em diversas falas bastante marcantes de pessoas com quem conversei, e que relato nos capítulos que se seguem. Mais do que isso, porém, estar dentro desta dualidade entre o criar e o repetir era também uma condição epistemológica para esta pesquisa, e eu diria que é até mesmo uma condição metodológica para a própria antropologia. Sem deixar de lado a centralidade do conteúdo etnográfico que exponho a seguir, tentei utilizá-lo também como uma alegoria da condição do etnógrafo, que ao mesmo tempo em que repete o que viu no campo, cria a sua própria perspectiva, e ao mesmo tempo em que cria, repete diversos caminhos do conhecimento que já foram trilhados. Isso, claro, entre outras tantas alegorias – algumas pensadas, e outras tantas, impensadas, e que deixo a cargo do leitor encontrá-las – também fazem parte desta etnografia. Seguindo as observações de James Clifford (1986), uma etnografia, em diálogo com os seus leitores e suas subjetividades como qualquer outro tipo de narrativa, sempre e inevitavelmente irá gerar uma grande multiplicidade alegórica, e disso depende a construção de sentido da própria leitura.

Ao escrever esta dissertação, tomei como uma de minhas propostas centrais a exploração desse viés inevitavelmente alegórico. Tentei multiplicar as narrativas etnográficas não somente através de perspectivas e ângulos diversos, como também através de estilos narrativos diferenciados. Em vários momentos, tentei narrar o texto como se as palavras fossem as imagens registradas por uma câmera filmadora. De fato, fiz bastante uso de registros audiovisuais no decorrer desta pesquisa, o que por sua vez, me permitiu

reunir um material considerável, especialmente sobre a Feira Kantuta. O que me chamou a atenção, contudo, foi que o uso da câmera não somente me permitia fazer registros etnográficos mais detalhados, mas também, me permitia fazer registros do meu próprio olhar de etnógrafo naquele exato momento em que este ou aquele evento acontecia. Um olhar que, no fim das contas, se materializava em mudanças de direção da câmera, aumento ou redução de zooms, mudanças de foco, entre outros movimentos. Notei que poderia explorar isso na etnografia como uma maneira de multiplicar o eu-etnográfico, que me permitisse narrá-lo em diversos tempos distintos, e portanto, com diversas perspectivas distintas, viabilizando um diálogo entre tempos narrativos diversos que tornasse possível conceder à narrativa etnográfica outras dimensões.

Por fim, devo notar ainda, como uma espécie de aviso prévio ao leitor de modo que ele tenha ao menos uma noção daquilo que está por vir adiante, que, dentro do espírito desta dissertação, achei oportuno buscar fazer um diálogo bibliográfico alternativo. Desde trabalhos passados em minha ainda curta carreira acadêmica, sempre tive uma predileção pelo uso de quadros conceituais da nossa literatura antropológica muito mais como ferramentas poéticas que me permitissem abrir os significados das coisas que eu dizia e levassem as minhas narrativas a dizer mais coisas do que diriam ficando presas a uma narrativa que não fizesse este tipo de diálogo. Aqui, porém, tentei levar esta proposta mais além, convidando quadros conceituais oriundos do pensamento aymara a fazerem parte desta grande articulação de significados, o que – e eu acredito que o leitor irá se convencer disso nas páginas que se seguem – não foi uma escolha de todo arbitrária. O desafio, contudo, neste sentido, foi não só o de fazer uma articulação com conceitos e idéias que eram inéditas até para mim mesmo, mas também, o de ter de praticamente interromper a narrativa da dissertação no meio do caminho para que eu pudesse fazer a devida apresentação de algumas noções do pensamento andino que seriam, de fato, bastante preciosas para mim no decorrer do texto.

Não posso concluir sem antes ressaltar a importância para diversas de minhas escolhas narrativas da disciplina *Epistemologia da Antropologia*, ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Antonádia Borges para o programa de mestrado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Ainda que a disciplina tenha funcionado muito mais como um grande pacote de idéias e reflexões sobre o pensamento antropológico do que como um todo teórico coerente – algo que, de fato, teria sido contraditório com a própria natureza da

disciplina –, e eu diria que justamente por isso, pude tirar de nossas leituras as propostas epistemológicas que mais me faziam sentido. Assim, a narrativa que segue tentou seguir pedaços de idéias de autores como Roy Wagner, Bruno Latour, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Dana Haraway e Isabelle Stengers, propondo-se sempre a fazer uma etnografia que não se encerrasse em si própria; que deixasse as pontas soltas em uma tentativa de fazer referência a um *continuum* de realidade no qual vivemos e que tem, ele próprio, as pontas soltas; que multiplicasse as agências e refletisse sobre o seu papel não só na comunidade observada, mas também na própria narrativa construída – algo que aprofundarei um pouco mais quando for falar sobre noções aymara de espaço, tempo e agenciamentos – e que mais do que tentar revelar uma realidade, se debruçasse sobre o bonito esforço da criação de realidades etnográficas.

Assim, no capítulo dois, faço uma rápida introdução à feira Kantuta através de duas narrativas distintas, sendo a primeira uma tentativa de breve diálogo literário-etnográfico com a obra *Cidades Invisíveis* de Ítalo Calvino (2006), em um esforço de reflexão sobre as relação que a feira tem com o espaço-tempo boliviano em São Paulo. Em seguida, retomo uma narrativa etnográfica mais clássica para seguir apresentando o cenário da Kantuta ao leitor, até chegar enfim ao seu mito fundador.

O capítulo três, assim como o anterior, se divide em duas narrativas distintas que servem a uma apresentação multifacetada da Rua Coimbra, realçando os contrastes entre o seu espaço-tempo e o espaço-tempo kantutiano. Em seguida, faço uso de diálogos realizados durante a pesquisa para apresentar algumas das relações observadas entre trajetórias de imigração e a criação de espaços de sociabilidade, interligando para isso fatores como espaço, tempo, medo, e desejo, como poderá ser melhor compreendido na leitura do caso de Chalo.

No capítulo quatro, faço uma breve introdução a algumas noções do pensamento aymara, baseadas especialmente na análise feita por Olivia Harris e Thérèse Bouysse-Cassagne. Em seguida, tento articular estas noções com uma série de questões que serão importantes para mim no decorrer da etnografia, girando em torno principalmente da noção andina de *pacha* para pensar o movimento migratório.

No quinto capítulo, faço diversos experimentos narrativos a partir de uma conversa tida com Hidalgo, um de meus informantes, enquanto assistíamos ao material audiovisual

que eu mesmo tinha gravado na feira Kantuta poucos dias antes. O diálogo me permite transitar entre três tempos distintos e, assim, também entre três eus-etnográficos diferentes, além de um ou dois “tus”, tornando possível a emergência de uma considerável profusão de perspectivas percebidas durante a pesquisa.

No sexto capítulo, retomo o que tenho chamado de prosa etnográfica para falar sobre o tempo que está por trás do tempo que narro ao longo da etnografia: o tempo da costura, ou do trabalho, e que molda todos os outros tempos. Em seguida, faço uso de alguns diálogos feitos com bolivianos que trabalham com a costura como tentativa de problematizar esta relação de uma maneira diferenciada. Por fim, narro a trajetória de um jovem paraguaio pelas oficinas de costura, e que contrasta de maneira significativa com outras trajetórias narradas até então.

Finalmente, no sétimo capítulo, tento demonstrar (criar) um emaranhado de espaços e tempos gerado pelo entrelaçamento entre Kantuta, Coimbra e a costura, apresentando-os como entidades que se constroem mutuamente, definindo umas às outras, suas fronteiras e limitações, bem como suas possibilidades de ruptura e expansão.

Espero que o leitor sinta-se à vontade com os experimentos propostos por esta etnografia, bem como com uma de suas características mais salientes, ou seja, a valorização do implícito em detrimento do explícito, preservando, como diriam Deleuze e Guattari, tanto o devir quanto o desejo. Ao mesmo tempo, deixo desde já esclarecido que no capítulo de conclusão serão desmanchadas algumas das “magias” que o texto carrega em seu início, tornando – para o bem ou para o mal – mais explícitas coisas antes subentendidas.



## Capítulo II: Kantuta

### I

*Todas as linhas de metrô levam até a cidade de Kantuta, mas nenhuma linha de metrô pode garantir que Kantuta estará aonde deveria. É que ninguém chega a este lugar como se chegasse a um território, mas sim, como se chegasse a um tempo. A Kantuta é uma cidade temporal, e a viagem que se faz até ela, se dá através dos dias. Uma viagem que se faz parado, em geral em desconfortáveis assentos de oficinas de costura, sobre os quais invariavelmente se permanece por uma semana, antes que se chegue ao seu destino final.*

*Por isso mesmo, não se diz entre os seus habitantes que se está chegando à Kantuta, mas sim, que se está chegando ao domingo, e que em última instância, ambos são mais ou menos como duas formas de se dizer a mesma coisa. Ao redor da cidade, vivem e trabalham vários brasileiros, e no tempo em que a Kantuta não existe, muitos deles andam por ela sem sequer perceber que se trata de uma cidade completamente diferente das outras. Talvez, sequer poderiam fazê-lo. Os próprios habitantes de Kantuta não tem como permanecer em uma cidade que se desfaz completamente com o passar das horas. Na maior parte do tempo, todos eles, habitantes de uma cidade que os obriga a tornarem-se refugiados temporais, são obrigados a exilarem-se em outros tempos, e outros espaços.*

*Mas assim como a cidade se desfaz, também rapidamente ela se reconstrói. Do dia para a noite, sua área praticamente inabitada é tomada por pequenas edificações de plástico, barracas pragmáticas com suas quatro hastes de ferro, sempre sustentando suas lonas retangulares brancas que sirvam para cobrir seus habitantes do sol e da chuva. Castelos infláveis são erguidos e tomados pelas crianças da cidade, bem como de regiões fronteiriças, e alguém pode até se enganar e pensar que são elas que tomam conta daquele lugar, ou melhor, daquele tempo. Mas não, uma cidade como Kantuta não poderia manter suas lideranças confinadas a um lugar específico, e em geral, somente se pode encontrá-las perguntando-se por elas a qualquer de seus habitantes, pois que eles quase sempre sabem onde estão.*

*Ainda é cedo pela manhã quando a reconstrução da cidade se completa. Logo, todos os seus moradores que trabalham na Kantuta já estão em seus postos respectivos. Estes, aliás, são os moradores que vivem na cidade permanentemente, com a ressalva sempre*

*necessária aos que não estão acostumados com este tipo de ordem das coisas, de que a cidade em si não é permanente. Outros moradores estão lá com frequência mais instável, e são na maioria das vezes os que não trabalham, vivem na Kantuta sempre a passear e a consumir com o dinheiro que ganham durante a longa viagem de uma semana que fazem até a cidade, enquanto ela não existe. Quando chegam, caminham longamente entre as barracas, quase sempre acompanhados de amigos ou de família, e muitas vezes passam muito tempo caminhando, dando voltas e voltas ao redor da pequena cidade, até se decidirem a parar em algum lugar, em geral quando a fome aperta, e então as possibilidades são inúmeras. Toda a comida da região é feita cuidadosamente de modo a respeitar os costumes locais. Os restaurantes, ainda que pequenos, sempre tem as suas salteñas<sup>5</sup>, bem recheadas e, graças à criatividade bem-vinda de estrangeiros, assadas na hora. Mas também há salchi panchos, chicharrónes, fricasés<sup>6</sup>, enfim, a lista não acaba nunca. E quando se tem sede, sempre se pode achar, entre o setor de comidas e o setor de bugigangas, uma barraquinha pequena que faz às vezes de marcadora de seções, e que não vende nada que não sejam refrescos de api, feito à base de milho roxo, e de k'isa, um refrescante suco de pêssigo desidratado.*

*Falo em setores, sim, porque Kantuta é toda cuidadosamente dividida em seções de acordo com aquilo que se vende, em um meticuloso cuidado espacial que parece querer até compensar o fato de aquela cidade estar tão mais imbricada no tempo do que no espaço propriamente dito. Assim, em uma volta em torno de sua geografia quadrada – mas que de uns anos para cá se transformou em uma espécie de pê com o crescimento da população –, se passa das comidas para as bugigangas, das bugigangas para outras comidas, das outras comidas para os cereais, e então novamente para as primeiras comidas, em um ciclo interrompido somente pela praça com tal castelo inflável, e por um palco, onde dois radialistas se revezam incessantemente para anunciar eventos e patrocinadores, isso, claro, considerando que na verdade, estão principalmente tocando a música local, em geral composições com quenás, sicus e charangos<sup>7</sup>, como morenadas ou caporales<sup>8</sup>, e que tocam*

---

<sup>5</sup> Típico salgado andino, semelhante à empada, feito com uma massa grossa recheada com um caldo de carne, batata, alho, ovo, passas, e outros temperos, que podem variar.

<sup>6</sup> O *fricasé*, geralmente de porco, é feito com bisteca, *chuño* – batata desidratada – *mote*, espécie de milho branco, pimenta de *ají*, e geralmente acompanha arroz branco. O *chicharrón* também costuma ser feito com bisteca de porco frita, acompanhando milho e *llajua* – espécie de molho picante. Por fim, o *salchipancho* é uma variação andina do cachorro quente.

<sup>7</sup> Três instrumentos musicais bastante usados em composições andinas. A *quena* é um instrumento de vento, bastante semelhante a uma flauta, em geral feita de bambu. O *siku*, por sua vez, se assemelha a uma gaita, composta em geral por duas fileiras de tubos de bambu – são seis ou sete tubos no total, ainda que a quantidade possa variar. Por fim, o *charango* é um instrumento de cordas feito de madeira, composto por cinco pares de cordas em sua forma mais tradicional.

*quase sem parar, e se sabe que se está na Kantuta, ou que a Kantuta está em si próprio justamente através dos ouvidos, pelo som que deixa aquelas enormes caixas pretas de som, e que também recriam a cidade de Kantuta, e então se pode também dizer que Kantuta é também uma cidade sonora.*

\*\*\*

*Todo morador de Kantuta sabe que Kantuta é uma cidade que se fez através da cópia de outras cidades. Tudo em Kantuta é imitação de algo que vem de outra parte. A comida é feita para ser parecida com a comida feita em outras cidades, a música é tocada para se parecer com a música tocada em outras cidades, as festas são feitas da maneira como se festeja em outras cidades, e até as horas passam de maneira parecida com a maneira com a qual elas passam em outras cidades. Assim, em algumas festas em Kantuta, é muito comum se ouvir o anfitrião gritando ao microfone que em outra cidade, neste momento, é meio-dia, e se é meio-dia lá, também há de ser meio-dia aqui e, portanto, é chegada a hora de festejar.*

*Mais do que isso, o fato é que todo morador de Kantuta, de uma forma ou de outra, é alguém que sente saudades de algum lugar. Algum lugar aonde ele gostaria de estar, mas não pode, seja porque está preso a outros lugares, seja porque também sentiria falta de outros lugares. Assim, criaram a Kantuta justamente para isso, para imitar todos esses lugares que não estão ali e que fazem falta, mas ao mesmo tempo, para misturá-los com esses lugares aos quais por uma razão ou por outra, todos os kantutenses estão presos. E tanto imitaram, e foi tão grande o esforço de copiar, tamanha era a saudade de seus moradores, que Kantuta se tornou uma cidade que não era nem uma coisa, nem outra, e sim uma terceira, com seus próprios cheiros, seus próprios sorvetes, sua própria cama elástica, seus próprios cachorrinhos feitos com balões, salteñas e sopas de amendoim. Mas apesar de não serem nem uma coisa, nem outra, ainda assim muitos moradores de Kantuta continuam a visitá-la como estivessem a visitar outras cidades que tanto lhes fazem falta, e caminham sobre as ruas da Kantuta imaginando estarem caminhando sobre calçadas, e caminham sobre suas calçadas imaginárias imaginando estarem caminhando sobre outras calçadas, e comem como se estivessem comendo, e bebem como se estivessem bebendo, e cantam.*

*Mas com o tempo se torna difícil imaginar que Kantuta é outra coisa que não seja Kantuta. Os cheiros das comidas já não conseguem mais se confundir com os cheiros das*

---

<sup>8</sup> Tipos de dança bastante comuns em festas bolivianas.

*comidas de outros lugares, e as bombinhas de água jogadas pelas crianças que pouco ou nada sabem destes outros lugares, também já não explodem no rosto, nas calças jeans ou nas camisetas da Eckö como poderiam explodir em outras latitudes, onde borrifava de um jeito tal a água a ponto de descrever um padrão no ar que. Não. Nem mesmo o presidente de Kantuta já não acredita mais que Kantuta possa ser algo além de Kantuta, pleonasmo de si própria. Quando ele fala, ficamos sabendo de outras coisas que podem acontecer naquele lugar que é feito de tempo. Ficamos sabendo que em Kantuta, para muita gente, o tempo não significa chance de se fazer mais amigos, mas sim de se perder amigos. Em Kantuta, as pessoas se perdem seja pelo tempo, seja pelo espaço, ou simplesmente, misturados na multidão, ou ainda, cansados dela, e ocorre que depois de algum tempo, se pode olhar para uma multidão de pessoas que tem saudades do mesmo lugar que você, e ainda assim ser capaz de dizer que não conhece quase ninguém que venha daquele lugar que você vem. Que não os vê faz tempo. E que já não vê a hora de voltar.*

*Mas se chegar a Kantuta é uma viagem que leva sete dias, sempre e inevitavelmente sete dias, deixar a Kantuta para voltar para o lugar de onde se veio e que tanto se tentou, com tanto sucesso e tanta frustração se imitar, pode ser uma viagem de anos. Alguns nunca chegam. Alguns sequer tentam trilhá-la, tais as dificuldades e percalços que forma seus caminhos tão cheios de obstáculos, pedras, memórias montanhosas, montes de mato sociais, além das ainda pouco desbravadas selvas econômicas. Ainda assim, sabe-se que todos eles pensam em fazê-la, em algum momento que jamais conseguem precisar. Fato é que todos os habitantes de Kantuta viajam pelos sete dias necessários para que lá se chegue, sempre pacientemente, desejosos do retorno. E ao mesmo tempo, estes mesmos habitantes, todos creem que um dia terão de deixar Kantuta, e então será para nunca mais voltar. Por enquanto, enquanto não querem voltar para estes lugares de onde vieram, deixar Kantuta é muito mais fácil do que parece. Se pode sair quando se quiser, no momento em que se quiser. Kantuta é muito mais generosa com as partidas do que com as chegadas. São sete dias para que se chegue em Kantuta. Mas são somente instantes para que se consiga partir. E logo a noite cai, suas construções são desfeitas, e a cidade inteira se deixa demolir como se fosse um ato cotidiano. E na verdade, é. E antes que haja claridade de novo, Kantuta já passou, como as horas que passam em um relógio, e já não é mais, e já não há mais nada nem ninguém que possa nela viver enquanto ela não existe. E assim será por mais sete dias, em que os kantutenses continuarão sua viagem de retorno, a maior parte deles, transportados ao som do motor de máquinas de costura, ao mesmo tempo máquinas de transporte e máquinas do*

*tempo, meio de locomoção que pode parecer estranho, mas todos sabem ser bastante eficaz. E então amanhecerá novamente, e uma vez mais, haverá Kantuta. E é curioso pensar, ainda hoje, que o sol jamais nasce em Kantuta, mas que sempre, sempre se põe.*

## II

Saí da estação de metrô da Armênia. Não conhecia nada por ali. Abri meu mapa da cidade e percebi que ainda estava a alguns quarteirões de distância da Praça da Kantuta. Tinha que ir pela Rua Pedro Vicente, atravessar a difícil Avenida Cruzeiro do Sul e só depois poderia começar a procurar pela praça. Digo procurar porque não estava claro no mapa o lugar em que ela ficava. Sabia que era pela altura do número 6000 da Pedro Vicente, não muito mais do que isso. Quando comecei a me aproximar, já escurecia, era por volta de seis horas da tarde e o comércio local já começava a fechar suas portas. Não havia muito na região, cujo comércio parecia se resumir a algumas pequenas lojas de eletrônicos, uma ou outra lanchonete e alguns hotéis baratos que se aproveitavam da proximidade com a rodoviária do Tietê para garantir sua clientela.

Não havia nenhuma indicação da praça ou da feira da Kantuta no número 6000. Na realidade, nada havia ali além de um centro de reabilitação de jovens e um amplo espaço vazio, e escuro, no meio da rua. Voltei a olhar o mapa, com a certeza, ou a esperança, de que estava perdido. E de certa forma eu estava. O problema era que o mapa me revelava o espaço. Mas eu estava perdido no tempo.

Era uma terça-feira. A feira da Kantuta não funcionava em terças-feiras. Somente aos domingos, e eu sabia disso. Mas era meu primeiro dia em São Paulo. A feira era o principal ponto de encontro de imigrantes bolivianos na cidade. Era difícil acreditar que a feira não permanecesse feira, ao menos um pouquinho feira, durante os outros dias da semana. A única coisa que me indicava que a feira devia de fato acontecer ali, além do meu mapa, era uma placa de Praça Kantuta, enfim encontrada, pouco visível, pregada em um poste de luz. Ou ao menos, teria sido a única coisa, não fosse a coincidência de que, justamente naquele dia, naquele horário, às seis em ponto – mas sempre com algum atraso –, a diretoria da feira da Kantuta estivesse se encontrando bem ali ao lado, em um pequeno escritório que eu quase não havia notado até então, para uma de suas reuniões periódicas. Eu estava na Kantuta.

Naquele momento, três homens conversavam sentados em frente ao escritório aguardando pelo início da reunião. Quando me aproximei, apenas um deles, Edwin, falou comigo. Pouco, mas falou. Estavam esperando que os outros membros da diretoria chegassem. Um desses membros era Carlos Soto, presidente e fundador da feira. Era com ele que eu deveria falar. Ao menos, foi o que Edwin me fez questão de deixar claro. Julguei que o fazia por algum tipo de timidez, mas depois me convenci de que havia nisso também algo de divisão de tarefas. Assim, esperei por quinze minutos em silêncio antes que uma velha e ruidosa Kombi branca chegasse. Era Carlos Soto. Me apresentei. Carlos era um senhor que já passava de seus sessenta anos de idade. Quarenta deles vividos no Brasil. Ao saber que queria fazer com ele uma espécie de entrevista, disse-me que era melhor que conversássemos dentro da Kombi. Haveria tempo antes que a reunião começasse, afinal, ela começava sempre com algum atraso.

Deu tempo para que Carlos me falasse que veio para o Brasil na década de 70, menos fugindo da ditadura militar boliviana, mais como turista que acabou por ficar no país depois de ter problemas para terminar seu curso de engenharia em La Paz. Disse ainda que já tinha trabalhado “com tudo”, tubulações, mecânica, encanamento, tudo, até que topou um convite para vender *salteñas*, o famoso salgado boliviano, na Feira do Pari em 2001. A Feira do Pari, vale dizer, era a Feira da Kantuta antes que ela viesse, de fato, para a Kantuta. De acordo com Carlos Soto, aliás, nem era para a praça se chamar Kantuta, e sim, Praça da Nossa Senhora de Copacabana, o que acabou não acontecendo “porque podia dar problemas com a questão da religião, e etcetera”. Depois entendi que não tinha tanto fundado a Feira Kantuta, mas sim, participado ativamente de sua mudança do Pari para o bairro do Bom Retiro em 2004, o que de qualquer forma, não era pouca coisa. Mudança, nota-se, no espaço, e não no tempo, que ainda era o domingo. Aliás, quase não se vêem bolivianos pela cidade em qualquer outro dia. A maior parte trabalha de segunda a sábado nas incontáveis oficinas de costura da cidade, e em geral, em jornadas de trabalho muito mais extensas do que as oito horas regulamentares. Muito se escreve e se fala em São Paulo sobre os costureiros bolivianos da cidade. Carlos Soto acha que deviam falar também dos outros bolivianos. Como os médicos, que vieram em grande quantidade nas décadas de 50 e 60. Mas eu mesmo fui a São Paulo pensando em falar sobre os costureiros. Agora já não sabia.

### III

Deixo a estação de metrô da Armênia e sigo pela Pedro Vicente, atravessando a Cruzeiro do Sul, até chegar mais ou menos até a altura do número 6000. Mesmo que não tivesse essas indicações, seria fácil chegar à Feira da Kantuta seguindo os rostos andinos que eu já encontrava desde a saída da estação. Os rostos andinos se destacam bastante no meio dos brasileiros. Mas é por pouco tempo. Na medida em que avanço pela Pedro Vicente, vejo cada vez mais bolivianos. Noto alguns camelôs na rua vendendo refrigerantes ou óculos escuros e penso que já estou na Feira. Isso, até me deparar com uma fileira de cones listrados de preto e amarelo que fazem questão de delimitar claramente aonde começa, e aonde acaba a Feira da Kantuta. Não é mero capricho. Fico sabendo depois que, como a feira hoje se encontra devidamente regularizada junto à prefeitura, todo o comércio ali dentro tem de pagar para ocupar um espaço, além de seguir certas normas. Quem está além dos cones são os comerciantes que, por essa razão ou aquela, preferem ficar um pouco pro lado de fora, sem pagar, mas sem deixar de vender. Alguns são bolivianos, outros são brasileiros mesmo. Ao ultrapassar a fronteira dos cones, o que se nota é um grande quadrado de dezenas e dezenas de barracas. Logo de cara, nota-se uma barraca de brinquedos, pequena, expondo brinquedos simples como balões de ar em forma de animais, ou estampados com desenhos, ou biri-biris, pequenas bombinhas, inofensivas, mas barulhentas, e que pareciam fazer bastante sucesso entre as crianças bolivianas. Havia também as bombinhas de água, essas menos barulhentas, mas certamente menos inofensivas, e que poderiam molhar qualquer um, a qualquer instante. Em frente, uma pequena barraca vendia uma espécie de suco e uma espécie de salgado que eu ainda não reconhecia sem antes perguntar pelos nomes. E assim se seguia com uma fileira de barracas que vendiam desde salgados até refeições inteiras tipicamente bolivianas, com vastos menus que ainda me eram a essa altura muito pouco compreensíveis. Começo a notar que a feira está dividida em setores. Há o setor das barracas de comida boliviana, bem como o setor das barracas de bugigangas e artesanato boliviano, e que mais parece servir a curiosos brasileiros do que a bolivianos, ainda que essa impressão aos poucos se desfça. De fato, havia poucos brasileiros ali, e comecei a notar que agora era meu rosto brasileiro – e branco – que se destacava no meio da multidão de bolivianos. E não o contrário. Há ainda o setor das barracas de cereais andinos, que vendem quínoa, derivados de quínoa, *chuño*, *k'isa*<sup>9</sup>, milho vermelho, entre outros tantos. Tudo parece

---

<sup>9</sup> Devido às dificuldades de plantio e aos longos períodos pouco férteis pelos quais passa a agricultura andina, ainda em tempos pré-incaicos algumas técnicas especiais de conservação de alimentos foram

remeter a outro lugar. Me sinto em um simulador de Bolívia, no centro de São Paulo. Seguindo pelo quadrado, as barracas se acabam e dão um lugar a um enorme palco onde dois radialistas se revezam em funções de DJ e de locução. O ambiente é completamente tomado pelo som de música andina, interrompida apenas para que o locutor faça sua divulgação das barracas da feira, de eventos que estão por vir, de patrocinadores, ou tudo ao mesmo tempo: “este dia dos de agosto, estaremos homenajendo el seis de agosto, con el desfile cívico, y muchísimas cosas más. Bueno, vamos también a anunciar los nuestros patrocinadores, que también nosotros tenemos, que unen sus nombres al de la plaza da Kantuta, son Western Union, y también Máquinas Euromac, y cartones, tarjetas internacionales ¡Hola Andina!”. De fato, me lembro agora de estar passando, pouco antes, por dois vendedores de cartões telefônicos. Duellavam, um em frente ao outro, por clientes na multidão de bolivianos, cada um gritando o nome de sua marca, aumentando ainda mais o volume sonoro do lugar. Mas a dupla de radialistas me interessa. Tiro da mochila minha câmera filmadora e começo a filmar. De longe, timidamente, sem querer ser muito notado. Dando zoom lentamente, como que procurando algo. Adiante, em uma quadra já bem desgastada, um grupo de jovens bolivianos se revezava em rápidas partidas de futebol. Parecia que nunca sairiam dali.

#### IV

O Luis é brasileiro, trabalha em uma barraca de brinquedos na Kantuta. Talvez por ser brasileiro, ou talvez por ser o secretário de relações públicas da diretoria da feira, acaba virando meu ponto de referência. Sempre que não tenho o que fazer, vou até o Luis atrás de alguma idéia. Dessa vez, ele me lembra da Dona Berta. Já tinha ouvido falar de Dona Berta, de como a feira teria começado em torno de Dona Berta. O Luis me diz que ela tem uma barraca de comida na rua ao lado. Caminhando pela rua, posso sentir o cheiro forte de carne no ar, principalmente de frango, mas com algumas combinações de odores que ainda não sei reconhecer bem. A barraca de dona Berta é pequena, e trabalha com apenas uma ajudante. Quando lhe explico que quero lhe filmar enquanto conversamos, demonstra certa familiaridade. Outros estudantes já haviam passado por ela. Às vezes me sinto seguindo pegadas alheias. Não pegadas sobre

---

desenvolvidas. A principal delas é a da desidratação de vegetais, bastante comum até os dias de hoje na região. O *chuño*, assim, é a forma ressecada da batata, enquanto que a *k'isa* é a forma ressecada do pêssego – bastante usada principalmente em refrescos.



lugares, não, mas pegadas sobre pessoas, como se estivesse andando sobre pessoas. Dona Berta é uma senhora de idade. A primeira pergunta que lhe fiz, era para ser de resposta simples. Mas pareceu interminável. Queria saber quando havia chegado no Brasil. Ela se pôs a pensar por vários segundos. Me perguntou se eu queria uma resposta exata, pois que outros estudantes que conversaram com ela antes quiseram respostas exatas. Disse que não, que não era necessário. Ainda assim, continuou a pensar. Perguntou para sua ajudante, aparentemente sua filha. Enfim, me responde que chegou em 1986, durante o mês de setembro.

Ela fala ao mesmo tempo em que o radialista da Kantuta parece anunciar ao microfone algum evento, ao mesmo tempo em que sua ajudante liga o liquidificador e, ao mesmo tempo, eu quase não escuto, até que avanço meu banquinho para mais perto, ouço melhor, “después de dos años de mi llegada, he salido a vender en Pari”, me fala das dificuldades iniciais de adaptação, que não conseguia comprar pão na padaria, “señor panadero, me vende pan... *pan!*”, e tenho dificuldades de me convencer de que o padeiro não entendesse o que era o *pan*, e me chama a atenção a entonação de voz de Berta, como se contasse um conto de fadas para uma criança antes de dormir, subindo no tom, mais agudo, e com a interrogação bem salientada. Fala sobre ter se acostumado enfim ao bairro, “conversando, conversando”, e que já não queria mais voltar à Bolívia. Apesar de ter vindo de passagem. Não veio procurando trabalho, mas sim para ajudar a filha, que vivia no Brasil, a cuidar da neta, então recém-nascida. Foi vender *anticuchos*<sup>10</sup> no Pari – onde começou a feira, antes que se transferisse para o Bom Retiro – mais por solidão do que pelo dinheiro. Fico interessado, sinto que posso encontrar nela algo, por fim. Ela é a origem daquele espaço, a comunidade boliviana de São Paulo começou a girar em torno de Dona Berta por alguma razão, se estou dando voltas na Kantuta, é em torno dela que dou voltas, mas por quê? Pergunto, “por que no Pari?”, ainda mais em 1988. Ela me responde e eu ouço com dificuldade. Um Fusca velho liga o motor atrás da barraca exatamente no mesmo instante, nos mesmos seis minutos e seis segundos de minha sexta fita de gravação. “En Pari, claro que, yo vía así, es una placita, hay la iglesia, entonces, en esta placita, había unos bolivianos, era un encuentro de gente latino-americana, de todos lados venían allí y se encontraban, y se vían unos grupos andando, eran comunes, de diez personas, geralmente así. Entonces que poco a poco ha crecido, ¡y ahora mire cuanta gente hay!”. Dona Berta termina

---

<sup>10</sup> Espécie de espeto de carne bastante comum na Bolívia.

rindo. Penso que tenho ali um bom mito fundador da feira. Ao mesmo tempo, não consigo deixar de me frustrar pensando que isso não me responde de onde vinham esses grupos de “gente latino-americana” que passeavam pelo Pari. Então, afinal, não é em torno de Berta que dou voltas. Um pouco frustrado, tento estender minhas questões para chegar a algum lugar. Pergunto-lhe sobre como a feira foi crescendo dali em diante, mas ela só parece agora confirmar o que eu já sabia, que as pessoas foram vindo vender ali também, aos poucos, até formar a feira. Não quero saber mais de como as coisas foram se repetindo após aquilo, de como as pessoas foram seguindo os passos uns dos outros. Quero saber de criações. Cada vez mais me parece que tudo o que gira em torno da formação de espaços bolivianos, do trabalho boliviano, da migração boliviana, foi formado por repetições. Pessoas que seguiram pessoas. Como se houvesse uma longa corda da qual eu não conseguisse jamais chegar ao fim. Não havia uma ponta? Não podia conceber um mundo feito de imitações, ou estaríamos andando em círculos. A própria Berta parecia estar ali seguindo outros bolivianos que chegaram antes. E que pareciam simplesmente *estar* por ali antes, sem que seguissem ninguém.

### Capítulo III: Coimbra

#### I

*No começo em Coimbra, como no mundo, não havia nada. As pessoas que por ali passavam jamais ficavam, porque lá, não havia nada, nem ninguém. Um dia veio um cabeleireiro solitário e aventureiro que, após muito andar pela cidade, não se sabe bem porque, decidiu ali instalar seu salão. Outros, que conheciam aquele lugar em que nada havia, estranharam muito a decisão do cabeleireiro de resolver instalar seu salão naquele meio de nada, mas ele não pareceu se importar. E desde então, em Coimbra, passou a existir um cabeleireiro com um salão.*

*Logo os dias foram passando, e passando, e as pessoas faziam troça do cabeleireiro solitário que vivia em lugar algum. Alguns mais piedosos, que por ali, passavam, procuravam pela janela do salão encontrar um cabeleireiro cansado, triste e solitário. Mas o que encontravam era sempre um homem jovem, sorridente e otimista. E ninguém entendia muito bem o porquê.*

*Até que um dia, veio um outro cabeleireiro e, também não se sabe bem o porquê, instalou seu salão logo ao lado do salão do primeiro cabeleireiro. E então já eram dois salões. E o primeiro cabeleireiro ficou muito contente com isso. Agora tinha alguém ao seu lado, um vizinho. E passaram a conversar alegremente todos os dias quando se encontravam indo para os seus salões em Coimbra. E se ninguém entendia porque havia um cabeleireiro naquele meio do nada, muito menos agora haviam de entender o porquê de haverem dois cabeleireiros no meio do nada.*

*Mas então veio mais um, e mais outro cabeleireiro, de repente, haviam quatro salões em Coimbra, com quatro cabeleireiros. Coimbra tinha virado um centro de referência de cabeleireiros na região. As pessoas vinham de todas as partes para cortar os seus cabelos em Coimbra, e sabiam que lá seriam muito bem atendidas. E as pessoas que antes não entendiam o sorriso no rosto do primeiro e solitário cabeleireiro, agora tampouco entendiam o porquê de seu sorriso no rosto continuar, com tantos concorrentes ao seu redor. Mas ele continuava sorrindo, e até mais do que antes. Ele agora já não era mais um cabeleireiro solitário. Havia vários ao seu redor. E como a clientela era grande, logo outros começaram a querer vir abrir seu negócio em*

*Coimbra. E veio um e abriu um restaurante, outra abriu uma venda de cereais, um terceiro abriu uma venda de fios para costura, um quarto abriu outro restaurante, e então o primeiro resolveu abrir um segundo restaurante ao lado do primeiro que ele já tinha. E logo Coimbra tinha se transformado completamente. Era agora imensa, movimentada, e cheia de comércio. E todos queriam ir para lá.*

*E todos podiam ir para lá. Nada se pergunta a quem quer entrar em Coimbra e trabalhar em Coimbra. Todos os que lá chegam querendo vender alguma coisa, uma salteña, um suco de k'isa, pães, CDs de música, DVDs, sempre chegam no cabeleireiro ou no dono do restaurante que também é dono do outro restaurante, e perguntam se podem vender alguma coisa naquele lugar. E sempre respondem que nem deveriam ter perguntado, que quem está na Coimbra, pode vender o que quiser. Há liberdade para tudo em Coimbra. Há tanta liberdade, que alguns dizem que gostariam de ter menos liberdade. Em Coimbra, sente-se falta de ser vigiado, pelo menos um pouco. Há quem queira deixar Coimbra por causa do excesso de liberdade. Na verdade, muitos dos que estão lá não sabem muito bem como chegaram. E na verdade, todos eles sabem. Chegaram lá por causa de outros que chegaram antes, que por sua vez, chegaram por causa de outros que chegaram antes. E assim por diante. Até chegar ao cabeleireiro, que chegou sozinho, e ninguém sabe bem por que. E agora, agora que muitos querem sair, tampouco vão embora. Curiosa Coimbra, por onde é difícil passar sem ficar, e é ainda mais difícil de se deixar para trás. E mais e mais gente tem chegado em Coimbra. São tantos que já não cabem mais em Coimbra. Desde que uma senhora resolveu fazer uma curva, alguns ficam na vizinha Costa Valente, que tem complexo de inferioridade por ser chamada de Coimbra apesar de não sê-la e que parece ser o começo de algo novo ao mesmo tempo em que quem passa por ali só tem a impressão de estar vendo a repetição do que já tinham visto antes. Um com um restaurante, outra vendendo cereais, uma terceira com um mercadinho, outro vendendo Internet, e outro ainda. E daqui a pouco, talvez ocupe também a outra vizinha, Dr. João Alves de Lima, ou a Celso Garcia, e talvez mesmo se espalhe pela já grande Bresser. Ninguém sabe até onde Coimbra pode crescer, mas todos sabem que ela é tão livre, que pode crescer infinitamente, se quiser. E aí então, ninguém poderá mais ignorá-la, como fazem até hoje as vizinhas maiores e mais conhecidas. E Coimbra deixará de ser livre, para ser vigiada. Como todos, e ninguém, tanto querem.*

## II

Estou agora em uma terça-feira. Não há feiras na Kantuta nas terças-feiras. Caminhando pelas ruas de alguns bairros do centro da cidade, como o Brás, o Pari, o Bom Retiro ou a Mooca, vêem-se no máximo alguns poucos bolivianos, passam rapidamente a pé, quando não de bicicleta, e o mais provável é que estejam saindo para comprar algum material que falte em sua oficina, indo ou voltando de alguma das inúmeras lojas de aviamentos que se espalham ao longo destes tradicionais bairros paulistanos. De qualquer forma, quando me arrisco a caminhar pelas ruas mais movimentadas do Brás, percorrendo suas compridas fileiras de lojas de roupas e calçados, tenho a nítida impressão de ver somente brasileiros ao meu redor. E ainda que eu esteja agora em uma pouco movimentada terça-feira paulistana, devo notar que não são poucos os brasileiros que encontram tempo para visitar as lojas do Brás, observar, experimentar, e claro, comprar.

Do Brás para a Mooca é um salto. Ou no caso, uma estação. A linha vermelha do metrô leva poucos minutos para me deixar na estação Bresser, uma das mais inóspitas da cidade, ao menos visualmente, tendo a forma de um enorme bloco de concreto mal cuidado, que fica repleto de gotejamentos em suas manhãs de humor mais chuvoso. Deixo rapidamente a estação e logo estou na movimentada Rua Bresser. Dessa vez, sei bem o que procuro. Já tinha vindo aqui algumas vezes antes desta terça-feira. Da primeira vez, lembro de ter tomado o cuidado de trazer comigo um mapa de bolso, de procurar a Rua Bresser com o dedo, atravessar também com o dedo os cruzamentos cansativos com a Cel. Antonio Marcelo e a 21 de Abril, e então de sentir meu dedo indeciso perante a dúvida de entrar na Rua Coimbra à esquerda ou à direita, ou se tanto fazia. Desta vez, os pés substituem os dedos, e os signos cartográficos do meu mapa de bolso, também substituí por outros signos mais notáveis. Uma imensa loja de calçados começou a me servir de referência para me dar a certeza de caminhar rumo ao sentido certo da Bresser, enquanto que um brasileiro que vendia cocadas com um grande guarda-sol listrado sobre a cabeça passou a servir para marcar-me a esquina da Bresser com a Coimbra. A poucos palmos de distância, mas já do lado da quina da esquina que fica virado para dentro da Rua Coimbra, outro senhor também está sentado debaixo de um guarda-sol. Este sim, é boliviano e vende *salteñas*. Aqui não são necessários cones de trânsito para delimitar a fronteira entre a São Paulo dos brasileiros e um espaço

boliviano. Tampouco é necessário um domingo, ou um sábado. Do vendedor de *salteñas* para lá, quase só se vêem bolivianos. Simples assim. Tanto quanto logo entendi que a Rua Coimbra que me interessava, a Coimbra tomada por moradores e comerciantes bolivianas, era a Coimbra à esquerda. Pelo menos, naquela época. Era então julho de 2009.

Se caminhasse ao longo de toda a extensão da rua, toparia então com inúmeras fachadas de comércio escritas em castelhano, *salones de peluquería, cerealistas, aviamentos, restaurantes, centros de telefonía internacional*, além de outros comerciantes desprovidos de qualquer fachada, e que vendiam desde *salteñas* e sucos de *k'isa*, passando por vendedores de CD's piratas de música boliviana e peruana. Mas naquele dia tinha outros interesses. Ficaria no começo da rua, e entraria por uma porta estreita de um pequeno sobrado, subiria uma curta escadaria passando por um mural repleto de anúncios de empregos – *costureros, ayudantes, rectistas, overloquistas*<sup>11</sup> – e entraria enfim no *salón de peluquería* de Chalo. Quando me sentei para conversar com Chalo era já quase fim de tarde em plena terça-feira e o movimento era fraco, o que tornava muito mais fácil qualquer conversa com qualquer comerciante da rua. Não havia nenhum cliente sendo atendido, e além dele e dois funcionários, havia no salão somente sua filha pequena que assistia compenetrada a um desenho animado na televisão. Chalo, boliviano de La Paz, havia chegado em São Paulo em 1998, e, no dia desta conversa que segue abaixo, contava 37 anos de idade.

### III

“Bueno, yo aquí he venido sólo. He venido hace... tenía un primo aquí y mi primo me dio cualesquier por venir y... entonces, ¿que tenía que hacer yo? Ver lo que los otros bolivianos han hecho. ¿Cómo? Ir hasta la [Policía] Federal, les presenté mi documento. Fue más o menos hace diez años atrás. Aí llegué aquí [en São Paulo], no sabía a quién ubicar, aí conocí uno, conocí otro, y entonces yo comencé a trabajar en costura. Y no había más caso. Entonces el trabajo de costura es muy pesado. Empiezas a las siete de la mañana, se descansa media noche. Con descansos de media hora en el almuerzo y en la hora del té, o en el

---

<sup>11</sup> Em português, respectivamente: costureiros, overloquistas e retistas. A overloque é uma máquina de costura semi-industrial ou industrial que costura, chuleia e corta o excedente do tecido ao mesmo tempo. Já o retista trabalha com máquina de costura reta, mais popular que a de overloque e que, como o próprio nome já indica, costura somente de forma reta, sendo bastante usada por iniciantes.

café, como se llama. Entonces, yo no quería continuar siempre a trabajar con costura, quería trabajar con otra cosa. Porque todos mis conterráneos, mis paisanos o, como se llama... parientes, ellos... hallan que la costura es ¡muy, muy, muy pesada! Se trabaja mucho, se gana poco. Entonces mi idea era siempre de salir de la costura. Porque todos los bolivianos que veniran aquí, ellos no son costureros. Ellos tienen otro oficio, digamos, pueden<sup>12</sup> ser carpintero, zapatero, chofer, y demás, de otras cosas. Entonces, yo trabajé en costura, trabajé con boliviano, trabajé con coreano. No que me trataran mal, me trataran... regular. Porque yo también cumplía con todo. Se iba a portarme mal, entonces ellos también iban a portarse mal conmigo. Se escuchan de malos tratos. Es verdad, algunos. No todos. Pero yo he tenido la oportunidad de trabajar, ha sido de que ellos gustaran de mi trabajo, ellos también han correspondido, conmigo... En el época yo no sabía si lo que ellos me pagaban estaba bien, en el nivel del trabajo. Tal vez ellos estaban me pagando poco y yo pensando que estaban me pagando consciente. Pero, yo salí. Fui a... ¿cómo se llama? En el primero mes no conseguí, el segundo mes comencé a salir una cuadra, el tercero mes, conseguí salir, dar una volta en la segunda cuadra, el cuarto mes y así sucesivamente, avanzando más, aquí y allá. He ido a, como se llama, a Ipiranga, donde hay una escuela de cabeleireiro, de peluquería. Entré ahí, curiosé, entonces no sabía entender el idioma, fui más allá, conseguí allí ir al Senac, en Liberdade, en el barrio de Liberdade. Y comencé a pasar en unos cursos ahí. Ahí, trabajaba en costura en los días, los sábados. Entonces, ¿que hacía yo? Después de los horarios normales, trabajaba una hora más. ¿Para qué? Para salir el día de sábado, y estudiar, cosa que el dueño no quería. Entonces yo le rogué bastante para que el me aceptase a trabajar una hora más en los cinco días, de lunes a viernes. (...) Y entonces por fin, salí de la oficina para ir a trabajar con un brasilero, para trabajar como peluquero. Y pasé mucha vergüenza allá, por causa del idioma. Ahí trabajé un tiempo con él, ahí me fui para el otro lado, encontré con una peluquería boliviana. Ahí comencé a trabajar, unos tres años así, trabajando todos los días, de lunes a domingo. Trabajé, luego me vin aquí a trabajar en el 2002, año del mundial. Y desde esta época estoy aquí, en la Coimbra”.

---

<sup>12</sup> Chalo, como outros bolivianos com quem conversei, frequentemente misturavam português e castelhano durante nossas conversas, ainda que eu me esforçasse por conversar com eles em castelhano. Tentei preservar esta mistura nas citações ao longo deste ensaio.

## IV

A trajetória inicial de Chalo é muito parecida com a de muitos dos bolivianos que conheci ao longo de minhas pesquisas em São Paulo. Ainda que haja aqueles que vêm ao Brasil com familiares, na maior parte das vezes a imigração tem início já de imediato com essa dupla ruptura. Rompe-se com o território, e rompe-se também com a família. Às vezes temporariamente, às vezes por mais tempo. Em geral, eu diria que não se sabe ao certo. Às vezes a decisão é tomada após ser muito pensada, apesar de ter sido mais comum para mim ouvir relatos dos que falam que tomaram a decisão de partir de supetão, sem muito pensar, sabendo da possibilidade em um dia, e partindo dois, três dias depois.

Mas como é isso, *romper*?

Afinal, nada é melhor para começar uma boa discussão do que começar por uma questão que lhe é fundante. Fundante, aliás, não só para a discussão da imigração Boliviana para São Paulo, ou tampouco somente para a imigração em geral, como também para a construção de qualquer narrativa de ficção, seja na literatura, seja no cinema. Romper, pode-se dizer, é uma palavra boa para aumentar a polissemia do que significa “migrar”. Há que se dissociar a migração de seu caráter meramente espacial, e é o que quero tentar fazer agora antes de seguir falando sobre Chalo.

Falando sobre a estrutura narrativa clássica dos contos de fadas e fábulas em geral, autores como Vladimir Propp (2006) nos lembram uma série de dispositivos que elas comumente evocam. A fábula se dá essencialmente através de movimentos e, portanto, se analisa em trajetórias. Tem início com um movimento de fuga, em que se dá a ruptura com uma situação de estabilidade, em geral um ambiente seguro e familiar marcado por laços de parentesco. É a partir deste movimento de ruptura, e da tensão que dele decorre, que vai se desenvolver toda a estrutura do conto. O protagonista ou o herói da trama passará por uma série de intempéries características do “mundo lá fora”, onde as coisas são desorganizadas, inclassificáveis, perigosas e ao mesmo tempo, fantásticas. A abertura cosmológica que se segue à fuga parece gerar possibilidades infinitas, e abre-se a partir daí todo um universo fantasioso que corresponde em grande parte ao universo de desejos que se liberta por analogia à libertação inicial. A coisa se dá mais ou menos como se uma máquina de guerra deleuziana tivesse passado sobre um também



deleuziano aparelho de Estado. Rompe-se com tudo o que indica padronização, previsibilidade, e segurança. Rompe-se também com a aniquilação do desejo. Daí em diante, tudo o que vier fará parte do mundo maravilhoso da fantasia e do medo. Tudo, até que aos poucos se dá o amadurecimento do herói, que passa a compreender que deve saber administrar seus medos e desejos, e que mesmo o mundo-lá-fora tem os seus limites, e não lhe pode oferecer tudo o que gostaria de ter. Para Slavoj Žižek (2009), um dos mais lacanianos – e cinéfilos – dos filósofos contemporâneos, é justamente neste momento em que o desconhecido ganha forma, corpo e rosto, e passa a ser compreendido, e torna-se íntimo do protagonista, que se dá então a moldagem do desejo, que passa a conhecer suas fronteiras, seus limites, até enfim, aniquilar-se.

Para nós, contudo, mais importante do que falar sobre essa aniquilação do desejo, seja falar sobre a correspondente busca por segurança, essa busca por amadurecimento do herói das fábulas e que termina por se traduzir sob a forma de autoconfiança perante o novo mundo que descobre. Frequentemente sendo em princípio um herói solitário, jamais segue ele solitariamente por toda esta jornada. É preciso pessoas, mensageiros (ou *arautos*, na linguagem dos estudos de narrativas) e, de preferência, alguns bons coadjuvantes para que sejam reveladas para o viajante todas as nuances deste mundo fora do mundo. Assim, o desconhecido aos poucos é preenchido por regras, por caminhos, por mapas. A Alice de Lewis Carroll, marcada pelo encontro com os mais diversos personagens, aos poucos consegue entender algo, e mais algo, e algo ainda além sobre como funciona o caótico reinado da Rainha de Copas. As coisas, gradualmente, vão ganhando nome, e se tornam mais identificáveis.

Tomando toda esta discussão como ponto de partida, não é difícil tomar a estrutura narrativa de contos de fadas, ou o movimento de ruptura que se revela em contos de fadas, para fazer analogias com o movimento de ruptura que se revela na trajetória de Chalo. Diferentemente de outros, Chalo não ficou sabendo da possibilidade de vir trabalhar no Brasil através de cartazes de propaganda espalhados por cidades bolivianas, e que buscam recrutar bolivianos diretamente para o trabalho em oficinas de costura paulistas. Como muitos, estava sem emprego em La Paz na época, e vivia situação econômica difícil. Também como muitos, era jovem, tinha disposição e curiosidade suficientes para achar que valeria a pena partir para conhecer o mundo-lá-fora. Para servir de gatilho para a partida, tinha ainda um primo, distante, que já tinha

ido a São Paulo para trabalhar e voltado. Disse pouco a Chalo, mas foi o suficiente para abrir em sua mente, antes que no espaço, o movimento de libertação do desejo. Pensando agora, creio que talvez possa ser dito que o momento em que Chalo começa a pensar em São Paulo seja o momento exato em que infinitas São Paulos passam a existir, como São Paulos latentes na mente de Chalo. Todas as São Paulos possíveis, e também, todas as impossíveis. E com mais segurança ainda, se pode dizer que, deste momento em diante, muito pouco mensurável no tempo, as São Paulos, que eram então muitas, e grandes demais, somente se reduziram. E então, vale à pena lembrar Propp e suas análises sobre a morfologia dos contos maravilhosos. Afinal, para cada liberdade de um chamado feito para uma aventura heróica, quase sempre há também uma não-liberdade correspondente, um antagonista que o cerca. E quase sempre, o enfeitiça.

## V

Chalo me disse depois mais claramente que, de fato, quando chegou em São Paulo, não tinha o contato de ninguém. Nesta parte de seu relato, sempre me chamou a atenção o fato de que a primeira coisa que fez quando se viu completamente isolado em uma imensa metrópole brasileira (após romper com a Bolívia, desterritorializar-se dramaticamente), foi justamente buscar amarras institucionais, apresentando-se à polícia federal. Dali em diante, as amarras foram se multiplicando. Conheceu outro boliviano ali mesmo na própria delegacia, e que logo lhe apresentou a outro, no mesmo dia. Poucos dias depois, já estava trabalhando, como tantos outros bolivianos, em uma oficina de costura do centro da cidade. Neste sentido, o relato se torna ainda mais interessante, posta a situação bastante específica de Chalo, que veio sem ter antes passado por intermediários empregatícios em La Paz, ou mesmo, por cartazes que convidassem bolivianos a trabalharem nesta área. Chalo nunca havia trabalhado com costura antes, e nem imaginava que o faria em São Paulo. De fato, não sabia muito bem o que faria. Contudo, foi necessário que poucos dias se passassem – Chalo não sabe dizer ao certo, mas de qualquer forma, menos que uma semana – para que Chalo estivesse costurando, cercado por bolivianos. A sala onde a oficina se encontrava instalada ficava dentro de uma casa de tamanho médio, dois quartos, sendo que um dos quartos servia de dormitório para uma parte dos costureiros, enquanto que outra parte dormia na própria sala. O segundo quarto servia de dormitório para a família de proprietários da oficina. Nesta casa, Chalo acordava todos os dias às cinco horas da

manhã, passava o dia trabalhando, tomava café, almoçava, e jantava, e voltava à cama para dormir já por volta das dez horas da noite. Chalo praticamente não deixava esta casa jamais. A infinita São Paulo, agora se resumia a poucos metros quadrados. Em poucos dias, a explosão de fronteiras gerada pela movimentação inicial de Chalo havia se transformado em um estriamento brutal. Seu espaço estava mais reduzido do que nunca. Seu tempo, também.

## VI

O foco de Alejandro Grimson (2005), antropólogo argentino que realizou diversos estudos sobre a imigração boliviana em seu país, está entre outras coisas sobre a questão das dinâmicas de identidade da comunidade andina que vive em Buenos Aires. Em algum momento de sua pesquisa, Grimson intrigou-se com a relação que havia não só entre bolivianos e argentinos, mas dentro da própria comunidade boliviana. Qualquer um que já esteve na Bolívia, afinal, sabe da rivalidade histórica, e por vezes tensa, que se dá entre os brancos do oriente boliviano e os aymara, quéchua e mestiços do ocidente, entre *cruceños* e *paceños*, *collas* e *cambas*<sup>13</sup>, entre tantas outras dicotomias possíveis. Quando Grimson faz essa pergunta a Arturo, um de seus informantes, obtém a seguinte resposta:

“En Bolivia es más arraigado el regionalismo. La diferencia es que cuando salimos afuera, el fuerte influyente del cambio es la melancolía, la nostalgia que sentimos por las cosas nuestras, entonces, cuando sales afuera, cualquier paisano, ya sea cambia, colla o cochala, se lo ve con aprecio. Hay esa desesperación de contacto con los hermanos de tu país. Casi no te importa mucho que sea cambia o que sea colla, lo ves, lo saludas y listo, estás feliz. Te encuentras con un paisano, no importa de dónde sea, pero es un paisano que te empieza a contar cómo está tu país, que te empieza a traer la última música que han lanzado tus artistas, que te empieza a comentar cómo están los amigos de por allá, quiénes se casaron, quiénes nacieron, quiénes murieron, y todo eso” (GRIMSON, 2005: 188).

---

<sup>13</sup> Há na Bolívia uma notória rivalidade entre o oriente, região onde se situa a cidade de Santa Cruz e que concentra a maior parte das riquezas do país, e o ocidente, predominantemente indígena, onde se situam, entre outras, cidades como La Paz e Cochabamba. *Cambas* e *collas* são termos bastante usados para se referir de maneira pejorativa a um grupo ou ao outro.

Me lembro de uma conversa que tive com Raul Soto, irmão de Carlos, que na época era presidente da associação que dirige a Feira Kantuta. Assim como Carlos, Raul vivia em São Paulo desde 1970. Oriundo de um movimento migratório diferente do movimento atual, logo pensei em perguntar-lhe como tinha sido para ele a experiência de observar o crescimento da comunidade boliviana na cidade se dando de maneira tão intensa nos últimos quinze anos. Raul me respondeu:

“En la verdad, cuando yo he llegado... éramos tan pocos bolivianos, y tan pocos escuchaban música, tanto bolivianas cuanto en español que uno parecía que estaba en... no sé, no tenía contacto. Todavía, cuando uno se juntaba con algún grupo de bolivianos, una familia, y tomábamos una bebida boliviana era tomar como un remedio, ¡un poquito!, para que nos dure más, como un tesoro. Era una situación completamente diferente de la de ahora”.

Poucos dias antes, seu irmão Carlos já havia me dito algo parecido, comentando que, na época, era tão raro encontrar um boliviano que, quando acontecia, os conterrâneos se abraçavam, se convidavam para almoçar uns nas casas dos outros, as famílias se conheciam. “No se podía perder la oportunidad cuando se conocía un paisano, la oportunidad de se mantener una amistad con un paisano”. Seguindo a conversa com Raúl, porém, logo se entende que as coisas mudaram muito daqueles tempos para cá:

“Nunca ha habido tanta gente como ahora. Antes éramos bien, bien pocos. Las fiestas, las grandes fiestas como la del 6 de agosto<sup>14</sup>, iban prácticamente toda la gente que vivía acá (...). Pero, hay más gente, no más amigos. Porque, habiendo gente, no es el mismo que tener amigos. Estoy andando aquí en la plaza y, solamente he visto una persona conocida hasta horita. ¡Una amiga, solamente! Puedo caminar un poco más y encontrar más gente. Entonces, la cantidad, tal vez, hay cantidad, pero, la amistad, ya no”.

Estávamos em um domingo de feira na Kantuta quando conversamos naquele dia. No momento em que Raul terminou de falar, eu, que tinha minha câmera na mão, pude me virar para o lado e filmar a multidão que enchia as ruas da praça, criando uma situação realmente irônica. E Raul tinha consciência da ironia desta ironia. Sentia-se

---

<sup>14</sup> Festa de Independência da Bolívia.

solitário naquela multidão, e principalmente, sentia-se solitário *por causa* daquela multidão. Assim que virei minha câmera para o lado, completou. “Como ves, ha venido mucha gente, pero, ha venido mucha gente... por la situación económica también de Bolivia, ¿no?”.

## VII

O sujeito imigrante parece se transformar, a partir do momento de sua chegada, em uma grande máquina de captura. Ou nisso, ou em uma grande máquina capturada. Busca cercar-se de laços sociais, de paredes, de mapas, de nomes, ao mesmo tempo em que se deixa cercar-se também. Pelo menos, assim me parece quando penso na imigração boliviana paulista. Neste movimento, que é o segundo movimento da migração após um primeiro instante de ruptura, os que antes seriam elementos de oposição social, de conflito ou tensão, convertem-se em elementos de coesão. Não muito diferentemente da maneira como pequenas coisas, objetos do dia a dia, como a música, a comida, pequenas bugigangas regionais, deixam a condição letárgica da atenção distraída que costumavam receber em terra natal. Passam a ser tomados e a agirem como remédios, e guardados como tesouros, como diz Raul. No outro caso, não são as coisas banais, mas as oposições, os *outros* caseiros que ultrapassam a frágil fronteira que separa *collas* e *cambas* de simples *paisanos*. Como se diz na sociologia, por amizade ou inimizade, é sempre uma relação. O que afinal, é muito mais do que se tem com qualquer brasileiro. Mas para Raul, a urgência de recriação cosmológica em terras brasileiras já passou faz tempo. Há 39 anos em São Paulo, há certa melancolia em seu olhar ao redor da Feira Kantuta. Fundada, entre outros, por seu irmão, Carlos, a Kantuta tornou-se ponto de referência boliviana na cidade. Os irmãos Soto, que já se sentiram tão solitários nos primeiros tempos de metrópole paulistana, agora conseguiram construir esta máquina de captura deleuziana formidável.

Mas para eles, já é tarde. A urgência já passou. Se Raul olha ao redor com melancolia, não é por notar que não conhece ninguém. Seu olhar é melancólico porque sabe que não tem vontade de conhecer ninguém. São todos de outra classe social, imigraram por conta da baixa renda e do desemprego bolivianos das últimas décadas. Em outro momento da conversa, falando sobre as festas que fazia com amigos bolivianos em outros tempos, Raul lamenta: “Todos estaban bastante bien, economicamente, y se podían dar muchos gustos. Había mucha gente... que podía hacer

eso, ¿no? Ahora hay más gente, pero, menos gente económicamente tal vez, viable, que tenga bien la vida para hacer estos gastos, ¿no? Son gastos mucho más altos”.

Muitas coisas mudam em 39 anos. Hoje, os elementos de coesão social que serviriam para Raul, parecem passar bastante longe da povoada Feira Kantuta.

## Capítulo IV: Taypi, Puruma, Ayqu.

### I

*“Aquel que te preste sus ojos, te hará ver lo que él quiera”.*

César Leónidas Ruiz.

Já flertei em outros momentos da dissertação com a idéia de jornada do herói, muito usada em estudos de estrutura narrativa de mitos, tradições orais, e mesmo em ficções modernas, para pensar também a jornada do imigrante boliviano na capital paulista. O que proponho neste capítulo é interromper um pouco a narrativa etnográfica que vinha seguindo até aqui para sugerir um exercício epistemológico um pouco diferenciado, que é o de tentar articular a narrativa desta jornada migratória não só com a estrutura arquetípica do herói moderno, mas mais ainda, com elementos da epistemologia aymara.

Não o faço aqui, em princípio, com nenhuma grande pretensão. Não pretendo, por exemplo, demonstrar uma superioridade teórica ou filosófica do quadro conceitual que quero apresentar, nem tampouco arcar com o peso de expressar coerentemente uma filosofia aymara que não só pouco domino, como também é demasiado ampla e muito pouco sistematizada ainda para que qualquer queira fazê-lo. Ao contrário, quero simplesmente explorar as possibilidades de um arcabouço conceitual diferenciado para expandir as perspectivas deste texto, suas possibilidades narrativas, como que buscando novos óculos para evitar o vício das lentes costumeiras. Trata-se em suma de querer fazer um exercício de expansão de horizontes epistemológicos, e porque não também, de política epistemológica, por assim dizer – vale lembrar, apenas como nota, que grande parte, se não a maior, dos bolivianos que vivem em São Paulo são de origem aymara, e que é o aymara, e não o quéchua, a segunda língua falada nos alto-falantes dos grandes eventos bolivianos da Kantuta.

Assim sendo, tomo por base um artigo de Olivia Harris e Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) – entre outros que me auxiliam de maneira mais periférica (PLATT: 1978; CERECEDA: 1988; LAJO: 2002) – para fazer uma breve exposição introdutória ao pensamento aymara, partindo dos três *pacha* que são centrais para a mitologia aymara antiga: *taypi*, *puruma* e *ayqu*. A noção de *pacha* para mim é bastante

interessante, unindo espaço e tempo dentro de um mesmo termo. Trata-se de uma concepção bastante arraigada na relação entre as mudanças climáticas geradas pelos ciclos temporais e sua influência sobre a terra, em tempos em que a produção agrícola era a base da sociedade. Até por isso, até para enfatizar o caráter concreto desta noção, prefiro pensar os *pacha* – para fazer uma incompleta tradução inicial – não como espaço-tempo, mas como terra-tempo<sup>15</sup>. Isso será interessante mais para frente. Por ora, fiquemos com estes três *pacha*.

Em última instância, penso que os três *pacha* representam três arquétipos de movimento social. *Taypi* é a etapa original, e fala de um mundo debaixo da terra, onde todos os seres vivem juntos e harmonicamente graças à força de coesão do deus *Tunupa*, entidade central para a sustentação da ordem entre forças conflitantes. O fim do *taypi* acontece justamente quando *Tunupa*, seduzido por mulheres-peixe em algumas versões, *hapiñuñus* ou entidades femininas sedutoras em outras versões – há algumas variações neste sentido – acaba deixando este mundo subterrâneo, levando consigo toda a força de ordem e equilíbrio que garantia a possibilidade do *taypi*. Começa então o segundo *pacha* ou segundo arquétipo de movimento, *puruma*. Em *puruma*, todos os seres que habitam este mundo mítico passam a vagar sobre a terra. Vive-se em um mundo sem ordem, imprevisível, onde se está exposto a todo tipo de intempéries e agressões. É também o *pacha* em que *Tunupa* expulsa todas as divindades da terra para os altos cerros andinos, onde são confinadas. Este ponto é interessante porque tanto o céu quanto a terra sempre foram entidades centrais de poder dentro do pensamento aymara, e o confinamento destas divindades nos cerros as transforma em espécie de interlocutores entre os seres humanos e o mundo do céu. Por outro lado, o que mais nos interessa aqui é que a retirada dessas divindades da terra durante o *puruma* acaba retirando-as também do convívio com homens e mulheres, caindo num quase esquecimento do qual são apenas retirados pela memória em momentos de maiores dificuldades, passando o resto do tempo atuando de maneira apenas latente sobre o mundo dos vivos, o que me leva a pensar que se possa fazer um paralelo aqui entre o confinamento de divindades nos cerros com um confinamento das raízes sociais daquele que parte em viagem em uma espécie de cerro psíquico – tipo de concepção aymara de

---

<sup>15</sup> Ao enfatizar a noção de terra em detrimento da de espaço, o que pretendo é trazer com a terra, todas as suas potenciais intempéries e calmarias. Mais do que com o espaço, penso que ao falar em terra é possível realçar a concretude de sua experiência, suas possibilidades de *ordem* e, também, suas possíveis *desordens*. Como em um *pacha*, como veremos mais adiante.



subconsciente. Nota-se que tanto na mitologia aymara antiga quanto na moderna, os mortos possuem um valor ambíguo. São divindades muito poderosas, sábias como anciãos que são – são chamados de *achachila*, ou ancestrais –, mas que são também temíveis por sua fome insaciável. Neste sentido, é bastante significativo o fato de você ter os *achachila* confinados nos cerros justamente no momento em que se rompe com aquela coesão social original que era o *pacha taypi* para partir-se em viagem. A relação daquele que parte em *puruma* – vagando em um mundo transitório, em que não é dia nem noite, e que as luzes são de um roxo escuro anterior ao amanhecer onde não se tem nem a luz do sol nem a da lua –, com seus ancestrais é uma relação de ruptura, podendo significar ao mesmo tempo um distanciamento afetivo e ideológico, como também uma libertação. A desordem no pensamento aymara está sempre associada a um grande poder de criação, onde a ordem social que se desfaz é também o levantamento dos compromissos sociais e divinos que obstruem a criação de novos caminhos.

O terra-tempo de *puruma* se encerra quando se chega ao terceiro *pacha*, o *ayqu*, também conhecido como *pachakuti*. Aqui, aqueles que vagavam pelo mundo se fixam em diferentes comunidades. É no *ayqu* que se formam os povos, as línguas, e as diferenças entre os povos – em oposição ao *taypi*, que se caracteriza pela homogeneidade. Enquanto *pacha* das diferenças, o *ayqu* é também o *pacha* das guerras, através das quais se determinam as relações de dominação entre estes povos agora diferenciados. Em aymara, *ayqu* significa *oposição*. Melhor dizendo, trata-se do *pacha* das coisas que não podem ficar juntas. E por isso mesmo ele é também o *pacha* da ordem. As várias maneiras através das quais se dá a ordem no *ayqu pacha*, porém, merecem maior atenção. Se o *ayqu* é um *terra-tempo* repleto de tensões, o enfrentamento constante entre os povos (*tinku*) é visto em sua essência como uma maneira de se restabelecer a ordem. Os *tinku* tentam gerar o equilíbrio entre estas diferenças através de enfrentamentos que possam aparar as assimetrias existentes, e assim, tornar o convívio possível. Não sendo através do enfrentamento do *tinku*, há somente outras duas maneiras de se restabelecer o equilíbrio de forças – *yanantin* – entre coisas que não podem ficar juntas. A primeira delas é através do *kuti* ou alternância, como a que ocorre entre o sol e a lua. A outra é através do restabelecimento de uma força *taypi*, que possa viabilizar a ordem através de sua capacidade de mediação e garantir que as coisas que antes se opunham passem a se comportar como *coisas que andam juntas*, como dois pés, ou dois olhos. O *taypi*, deve-se notar também, ao

contrário de *puruma*, é uma força de captura. Enquanto força, o *taypi* retira de duas entidades em confronto a possibilidade de se confrontarem. A força do *taypi* é tão grande que retira a possibilidade de que qualquer outro ser possa ser forte também, e por isso, o *taypi* frequentemente também é visto como uma força mediadora de conflitos e geradora de ordem. Por fim, não posso deixar de lembrar que o próprio *ayni*, tradicional forma de solidariedade andina, pode ser considerado como uma espécie de *kuti*, ou mecanismo de retorno ao equilíbrio durante o *ayqu*. A proposta do *ayni* é de que duas pessoas não podem se ajudar mutuamente ao mesmo tempo. Afinal, se há a necessidade de ser solidário com alguém, é por já haver entre as duas partes algum tipo de desequilíbrio. Cabe assim ao *ayni* garantir o retorno a este equilíbrio, e este retorno pressupõe que a ajuda não poderá ser retribuída de imediato. Há, portanto, de se pensar no *ayni*, na solidariedade, como se dando através de uma reciprocidade que não se dá instantaneamente, ou entre duas coisas ou pessoas que não andam juntas. Como o sol e a lua.

Mas deixando a questão do *ayni* de lado, o que me interessa aqui é essa capacidade de sobreposição e entrelaçamento entre diferentes *pacha*. A partir do momento em que os três *pacha* deixam de se referir a três terra-temporalidades míticas e passam a ser incorporados à linguagem, eles se transformam facilmente em metáforas e alegorias para o mundo. A língua aymara está repleta de palavras que derivam do vocabulário criado pela linguagem mítica dos três *pacha* para se referir às coisas mais diversas do cotidiano. Assim, *puran* ou *puruma* se refere também a terras desérticas ou virgens, e por extensão, também à mulher virgem, ou ao peixe nunca pescado. Já o homem ao qual se refere como *puruma*, é um homem ainda por sujeitar, que não tem lei nem rei, e vive nos cerros, no mundo dos caçadores. Enquanto o espaço *puruma*, por sua vez, é um espaço de escuridão, deserto e selvagem (1988: 231-232). Já *yanantin*, que antes traduzimos por igualdade ou coisas que andam juntas, aparece também na composição do termo *Tawantisuyu*, as “Quatro Partes Unidas” que compunham o império Inca. Nas palavras de Harris e Bouysse-Cassagne, “se trataría de reunir em torno a um *taypi* mediador – el Cusco, en este caso – cuatro elementos, o mejor dos partes de elementos, que forman una totalidad” (1988: 240).

Da mesma forma que essa linguagem é incorporada através de jogos de linguagem no vocabulário cotidiano da língua aymara – e mesmo do quéchua –, penso

que ela também pode ser trazida, e com bastante proveito, para o domínio da linguagem etnográfica sob a forma de arquétipos. Sim, digo na forma de arquétipos, como se fala na linguagem das narrativas de ficção, e não como um arcabouço conceitual, como se colocaria geralmente na antropologia. E a vantagem inicial neste sentido está na noção simples de que o arquétipo, enquanto espécie de modelo de personagem, pode se referir tanto a um tipo de pessoa, quanto a papéis desempenhados, elencando uma gama de características possíveis que determinem a sua agência (MELETÍNSKI, 1998). Essa possibilidade de atribuição de agência às coisas através do uso de arquétipos me interessa bastante para a narrativa etnográfica. O que não quer dizer que penso em utilizar arquétipos em detrimento de pessoas. Sobre isso, penso que, se no *storytelling* se lida com arquétipos por se estar lidando com funções dramáticas mais do que com pessoas, na etnografia deve-se lidar com as funções dramáticas da narrativa, e portanto, com arquétipos, tanto quanto com pessoas. Em outras palavras, quero borrar as fronteiras entre pessoa e outras agências, porém sem que isto leve ao fim da própria pessoa como eixo narrativo. Além disso, penso que o arquétipo, na acepção simples que dele tenho enquanto elencador de agências que ajuda a estruturar dramaticamente uma narrativa, tem uma fantástica capacidade de ampliar o seu universo de significados. No caso, não falo aqui somente de quadros arquetípicos, já que o mesmo poderia ser feito com tradicionais arcabouços conceituais das ciências sociais. Por outro lado, é justamente por ter isto em mente, que acredito que buscar alternativas a estes arcabouços no modelo dos arquétipos aymara poderá aumentar o espectro de visão desta etnografia, elencando agências de maneiras diferentes do habitual e, em última instância, colocando dois mundos – o etnografado e o mundo dos arquétipos aymara – em confronto comparativo. Uma perspectiva que por sinal, também combina bastante com uma perspectiva central da epistemologia andina. De acordo com o filósofo peruano Javier Lajo (2002), o grande diferencial entre o pensamento andino e o ocidental seria justamente este, o de colocar as coisas sempre em estado perpétuo de comparatividade, partindo do pressuposto da impossibilidade de se pensar algo que não faça um par com outro algo que lhe sirva de referência de medida. Para Lajo, o chamado “pensamento ocidental”, ao contrário, negligenciaria com frequência essa necessidade de referência subjetiva de um algo em relação a outro algo. Ao invés disso, nós, “ocidentais”, faríamos uso de medidas absolutas e objetivas, como a métrica, ou Deus.

Deixando de lado os pensamentos de Lajo, é neste sentido que penso nos três *pachas* da filosofia aymara mítica não só como três terras-tempo interessantes para se pensar desdobramentos culturais e lingüísticos do mundo andino. Penso neles também como um conjunto de arquétipos de movimento terra-temporais que, como outros também poderiam, podem e vão colaborar significativamente no narrar etnográfico daquilo que vem nos próximos capítulos.

## II

Partindo deste quadro conceitual inicial, já posso articular algumas noções com as minhas questões etnográficas, e em especial, com a jornada do imigrante. Admito que fico sempre tentado a associar a jornada do imigrante com uma idéia de jornada do herói, com todos os arquétipos que a ela correspondem. Assim, o *taypi* faz analogia com o lar familiar estável – com o qual se rompe muito em função da sedução feminina das *hapiñuñus*, papel que imagino ser desempenhado modernamente pelo próprio capital em pessoa – gerando uma situação de *puruma*, insegurança, através da qual se dá início a aventura heróica. A chegada e a estabilidade do trabalho, contudo, se pode ser associada ao *ayqu* em muitos sentidos em função da ordem fragmentada à qual os trabalhadores da costura são submetidos – fragmentada pela dispersão de ordens diversas através das igualmente diversas oficinas espalhadas pelos bairros paulistanos –, parece por outro lado continuar sendo em outros sentidos um *pacha* sombrio. Aí é que a coisa começa a ficar mais interessante. A complexidade da relação do imigrante boliviano com seu trabalho o faz transitar semanalmente entre todos os três *pacha*. Do *ayqu pacha* da estabilidade e ordem conflitual do terra-tempo da costura, passa-se para o *taypi* dos sábados de feira Coimbra e principalmente, dos domingos de feira Kantuta e dos jogos de futebol, onde a fragmentação espacial (mas que não é *temporal*) boliviana se desfaz e o terra-tempo boliviano se une novamente em *pacha* com a união e coesão do *taypi* da Kantuta. Tudo isso, permeado por uma constante situação de *puruma* que ambiguamente coexiste com os dois outros *pacha* em função de suas condições de clandestinidade e marginalidade (*puruma* evoca um momento em que ainda não se está capturado) que, por sua vez, coexistem com a idéia de estabilidade.

Voltando para a analogia com os arquétipos da jornada do herói, é como pensar no fim da jornada, onde o herói reencontra a estabilidade e ordem através do retorno para casa. O diferencial aqui é que, neste caso, não há retorno para casa, e sim

reinvenção da casa fora da casa, em uma tentativa dramática de dar-se fim à jornada no meio dela própria. Como que residindo em plena aventura (muitos pretendem voltar um dia, vale lembrar, mas, quando? Ao contrário do que ocorre na narrativa de ficção, em que começo, meio e fim que estruturam a jornada do herói são definidos à priori, na vida a estrutura que damos à sua narrativa é dada de acordo com o presente da narrativa, com começos, meios e fins em constante deslocamento). O que por sua vez exige uma constante recriação de laços que permitam esta existência aprendiz. Os arquétipos da jornada do herói falam em mentores, guardiães de limiares, arautos, camaleões e sombras (VOGLER, 1998). Voltando para a epistemologia aymara, pode-se trabalhar com outros tipos de seres, que habitam dois *pacha* contemporâneos: o *manqha pacha* e o *alax pacha*, também conhecidos como o *pacha* de baixo e o *pacha* de cima.

### III

Apesar de se poderem notar algumas equivalências bastante significativas, a relação da idéia contemporânea de *pacha* com o espaço e o tempo é um tanto diferente daquela que existia para os *pacha* da antiguidade<sup>16</sup>. O *manqha pacha*, o *alax pacha* e o *aka pacha* parecem se referir menos ao tempo e mais ao espaço e àqueles que o habitam, ou ao menos, essa é a impressão inicial que se tem. Colocando as palavras de uma maneira mais clara, o *manqha pacha* ou *pacha* de baixo é um *pacha* de seres marginalizados, que vivem em segredo, afastados da sociedade. São muito poderosos, mas também são de uma fome insaciável. Pode-se tentar domá-los ao seu favor, mas sua imprevisibilidade transforma os habitantes do *manqha pacha* em seres temidos, e o cristianismo andino não costuma hesitar em dizer que se trata de demônios.

Por outro lado, seguindo ainda a linha proposta por Olivia Harris e Thérèse Bouysse-Cassagne, a fome, a marginalidade e a força são também características do *puruma pacha*, o que sugere que haja algum tipo de continuidade neste sentido. Da mesma forma se dá em relação ao *alax pacha*, ou *pacha* de cima, habitado por entidades também poderosas, porém mais previsíveis e diferenciadas, como o sol e a lua, sendo o *pacha* escolhido pelo sincretismo cristão para servir de residência também aos vários

---

<sup>16</sup> A separação entre *pacha* contemporâneos e *pacha* da antiguidade é feita pelas próprias Harris e Cassagne em seu artigo de 1988. Resolvi manter a mesma separação, seguindo seu espírito de deixar devidamente borrados os limites temporais através dos quais se estendem ou deixam de se estender os pensamentos. De qualquer modo, vale notar que a maior parte das referências feitas pelas autoras a documentos e evidências que demonstravam ainda uma “vigência” dos *pacha* da antiguidade tendiam a datar de tempos ou pré-colombianos, ou dos primeiros tempos da colonização espanhola.

santos protetores do mundo andino. Enquanto *pacha* da diferenciação das coisas, habitado por seres caracterizados não somente por sua força mas, também, pelo caráter ordenado desta força, além de iluminado pela luz clara tanto do sol quanto da lua (em oposição a escuridão e incertezas da luz liminar de *puruma*), as autoras não encontram dificuldades em associá-lo ao antigo *ayqu pacha*. E enfim, há o *aka pacha*, o *pacha* do meio onde habitam os seres humanos e que é, ao mesmo tempo, o centro da nossa discussão etnográfica por um lado, mas que por outro, dentro de nossa proposta epistemológica, será deixado de lado por agora. O que me importa, por agora, é falar sobre espaço e tempo, e principalmente sobre o espaço, tal como é tratado através do *alax* e do *manqha pacha*, e de como, através deles, os lugares e tempos são significados, ressignificados, inventados, e repetidos.

Mas isso, não sem antes repetir aquilo que foi dito por algumas outras entidades.

#### IV

Algumas discussões mais ou menos recentes sobre o espaço na antropologia – e suas disciplinas correlatas mais próximas – podem gerar reflexões bastante interessantes. Bruno Latour (2005) é provavelmente o nome mais fácil de ser lembrado hoje em dia quando se fala sobre espaço. O espaço latouriano está repleto de seres, imensamente povoado com todas as suas múltiplas agências e suas infinitas possibilidades de interação, de modo que a qualquer momento, tudo e todos podem alterar, moldar, deformar o espaço, curvá-lo, entortá-lo, fazê-lo gritar ou silenciá-lo, e podem, inclusive, fazer tudo isso a você mesmo, e através de você mesmo, que afinal de contas, também potencialmente pode compor este espaço latouriano.

Se formos um pouco mais para trás no tempo, contudo, nos deparamos também com as idéias espaciais de Henri Lefebvre (1991). Rompendo com tradições de análise espacial cartesianas e com qualquer tentativa de esartejamento do espaço em suas análises teóricas – o espaço físico, o espaço mental, e o espaço social, como era até então de praxe se separar –, o autor prefere outro tipo de separação: a que se dá entre prática espacial, representação do espaço (signos e códigos de linguagem) e espaço representacional (arte e simbolismos complexos). Mesmo se preocupando em fazer esta nova divisão, contudo, Lefebvre demonstrava claramente atribuir uma importância maior para a prática espacial, aonde o espaço é considerado em função do conhecimento

e habilidades humanas usados para torná-lo operável. Assim, podemos pensar que cada espaço traz consigo as suas próprias e previsíveis possibilidades de uso, sua própria ritualidade, instrumentos próprios para uma interação devida, e assim por diante, como em uma cozinha com suas funções sociais, políticas e econômicas, ou um parque infantil, também com suas funções sociais políticas e econômicas, cada um, sempre, com suas expectativas de uso, suas referências e mapas repletos de instruções para um manejo adequado, de modo que para operá-los, não é necessário que se estabeleçam sempre novas conexões mentais, novos aprendizados, novas passagens do estar fora de lugar até que se possa se encontrar de novo. Este encontrar-se de novo é justamente, afinal, a possibilidade da interação automatizada com o espaço. Uma interação que é possível sem que seja necessário, para utilizar agora um termo da fenomenologia de Schutz (1979), sair do fluxo para que se novos significados sejam atribuídos perante uma hipotética cozinha selvagem, ainda não-desbravada (operação que sempre implica em interrupções no fluxo de interações com o próprio espaço, como o ator que para e contempla a própria performance enquanto ele mesmo está atuando).

Marc Augé (2007), por sua vez, lançou algumas boas questões no ar quando escreveu sobre a noção de não-lugar, que ganharia mais e mais importância, segundo ele, com os adventos da modernidade. O não-lugar seria, entre outras coisas, aquele espaço menosprezado pelo moderno, ou pelo urbano, e conseqüentemente, pelo social. São vãos necessários para separar a metrópole da zona rural, partes de baixo de pontes e viadutos abandonados à ausência de significado e que sacrificam-se semanticamente para suas respectivas partes de cima, arredores ferroviários, enormes passarelas que ligam grandes estações de transporte público a igualmente grandes centros executivos por onde todos passam mas ninguém, jamais, fica. Me permito aqui citar um parágrafo inteiro de Augé para facilitar nosso diálogo:

“Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos

a “lugares de memória”, ocupam aí um lugar circunscrito e específico” (AUGÉ, 2007: 73).

Por fim, ainda há Deleuze e Guattari (1997), que juntos fazem algumas notórias discussões sobre espaço e, muito mais do que espaço para o que me interessa aqui, sobre territorialização e ainda mais além, sobre reterritorialização, ou seja, a recuperação de territórios perdidos, desterritorializados, através de novas capturas daquilo que havia antes escapado. O espaço aqui aparece imbuído de inúmeras tensões entre máquinas de captura e linhas de fuga, e o que seriam antes funções que delimitariam as possibilidades de uso espacial na proposta fenomenológica que aparece em Lefebvre, aqui seriam vistos talvez como funções necessárias para a caracterização do território, e enquanto tal, territorializante, ou ainda, estriante. O que seria ruptura com o fluxo incitando a reflexão sobre o uso da cozinha em Schutz, para Deleuze e Guattari se trataria provavelmente uma desterritorialização da cozinha concomitante com um movimento de reterritorialização, através da proposta de novas funções que por sua vez, alterariam o funcionamento da máquina de captura da cozinha em si, talvez colocando os pratos de comida no chão, ou usando a geladeira como guarda-roupas.

Dentro do espírito de pensar que todo caminho percorrido altera aquele que o percorre (por mais que sejam apenas voltas e mais voltas para um mesmo lugar, as voltas e os lugares jamais são os mesmos), percorri estas noções de espaço apenas para retornar à epistemologia aymara e, mais especificamente, a alguns desdobramentos do *manqha pacha*, especialmente no que se refere ao papel dos mortos. De fato, muita força é atribuída aos mortos dentro do pensamento andino. São considerados como seres poderosos, mas também famintos, características típicas daqueles que habitam o *pacha* de baixo. Aqueles que querem aos mortos, ou *achachila* – palavra que também serve para se referir a ancestrais –, pedir alguma coisa, devem sempre antes lhe fazer algum tipo de oferenda, um banquete de comida e bebida, em uma relação bastante delicada na qual qualquer descuido pode irritar o *achachila* e ter um efeito contrário. De um humor pouco previsível, os *achachila* despertam respeito e medo nos vivos. Para Harris e Bouysse-Cassagne, é em grande parte por isso que se sente também muito medo dos cemitérios, os *chullpa*, entre os aymara. São espaços onde se dá uma concentração imensa de forças. Tão grande que pensa-se que um morto não poderá jamais voltar à vida – voltar a agir no mundo dos vivos – enquanto estiver enterrado em um cemitério,



como se a concentração de poderes fizesse com que eles se anulassem mutuamente. Para poder exercer seu poder sobre os vivos, o enterro de um morto deve ser uma maneira de libertá-lo, afastando-o de outras forças. Em outras palavras, para que um *achachila* possa exercer seu poder criador sobre o mundo dos vivos, o *aka pacha*, ele deve ser enterrado em um lugar que seja também ele, criado, novo, fora do caminho dos vivos.

Porém, o que decorre deste ritual de enterro do *achachila* é que, se por um lado liberta sua potência vital que estaria de outra maneira anulada em um cemitério, por outro lado liberta também o espaço. Ocupando lugares que antes não pertenciam ao *aka pacha*, os mortos fazem com que eles passem a fazê-lo. Em outras palavras, criando novos lugares, os *achachila* criam também novos caminhos – não há ponto sem linha, já diria o outro –, como se estivessem interferindo diretamente no mapa de referências local, fazendo a passagem do não-lugar para o lugar ou, ainda melhor, como se oferecessem aos vivos a segurança de um caminho já desbravado, retirado do mundo selvagem do *puruma pacha*, repleto de pegadas que o estriam e o mapeiam, criando coordenadas para que outros espaços sejam povoados de significados.

O que me chama a atenção aqui é que o processo de criação de lugares à partir de não-lugares, de caminhos à partir de não-caminhos, ou enfim, caso se prefira, de superação do ciclo interminável de repetições de trajetórias e caminhos que tanto marca a vida social, se dá justamente através de ancestrais, de *achachila*. A mensagem que chega, que é interessante epistemologicamente enquanto arquétipo para as dinâmicas espaciais, mas também como uma mensagem moral, é de que é necessário o extremo da experiência para que se possa trilhar, com segurança, um novo caminho. Assim, o enterro do *achachila* imediatamente subverte cosmologias, cria ordem aonde não existia, *ayqu* aonde havia *puruma*, memória aonde havia somente esquecimento, captura onde antes tudo escapava. “Hay que enterrar a un muerto para la exitosa construcción de un nuevo camino” (HARRIS e BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1988: 250).

Ora, a jornada do imigrante é toda feita de caminhos percorridos, caminhos copiados e criados. Talvez possamos pensar em Berta e Chalo como espécies de *achachila*, rompendo com as coordenadas estáveis de seus mundos de referências, e partindo na escuridão roxa, azulada e negra de uma aurora ainda escura, onde pouco ainda se vê. Ou talvez não. São Paulo às vezes me parece ser uma cidade

demasiadamente sinalizada e trilhada, para que se possa falar no desbravamento de novos e selvagens caminhos. Quem sabe.

## Capítulo V: Narrativas.

*“A repetição é a condição de sobrevivência. É essa também a cultura dos nômades. Apesar da aparência de deslocamento e de uma vida em movimento, fazem sempre os mesmos percursos, voltam sempre aos mesmos lugares, repetem sempre os mesmos hábitos”.*

Bernardo Carvalho, *Mongólia*.

Era domingo, e era janeiro. Muitos ainda montavam suas barracas de lona branca enquanto poucos se aventuravam a passear pelas ruas da praça. Foi quando saquei da bolsa a minha câmera filmadora, com a intenção de não guardá-la de volta até o fim do dia. De modo que ainda era cedo na Feira Kantuta, em São Paulo, quando foquei a primeira coisa que me apareceu pela frente. Se tratava de uma estrutura branca, razoavelmente alta, e que servia de palco para uma dupla de radialistas que se revezavam, ora ao microfone, ora como DJ. Juntos formavam aquilo que chamavam de rádio Kantuta. Pensei por alguns instantes que poderia se tratar mesmo de uma rádio, difundindo seu som para alguma estação AM ou FM através de algum aparelho transmissor. Isso justificaria o fato de tocarem tão animadamente àquela hora da manhã. Rapidamente afastei de lado essa idéia. Não havia nenhum equipamento significativo de transmissão ao redor deles e, se transmitiam para longe suas músicas e locuções era muito mais pelo som alto que saía pelos alto-falantes do que por qualquer mecanismo de radiodifusão. Com a minha câmera em mãos, dei zoom, como se procurasse por algo. No fundo, sempre achava que poderia encontrar algo a mais se desse zoom, tanto sobre coisas quanto sobre pessoas. Tentava ao mesmo tempo ser discreto, não queria ser notado. A música agora cessava e o locutor começava a fazer seus anúncios:

*“La próxima semana, estaremos con grupos, con grupos musicales, y mucha diversión, traga su familia por supuesto, claro, y bueno, no se olvide, en la próxima semana, ¡Alasitas 2010! Mucha gente va a venir acá, para comprar su Ekeko, su casita, para tener la suerte. Vamos llegando a las doce horas, hora boliviana. Aquí serán las dos de la tarde, pero en Bolivia serán las doce. Así que, mucha gente va a estar challando sus ekekitos, sus miniaturas, sus casitas, dineritos, entonces que vamos llegando todos por esa hora, no se olviden, en la próxima semana, ¡Alasitas, 2010!”.*

Paro a reprodução das imagens. Hidalgo me diz que estranha a minha postura retraída perante os radialistas, não vê sentido em me ver capturando suas imagens de tão longe. E de qualquer forma, a maneira como faço uso do zoom por si só parece terminar de trair o meu distanciamento como sendo o distanciamento de alguém que está como que incomodado por estar ali. Hidalgo tem razão de certa forma. Também acho que algumas posturas minhas naquele momento eram ingênuas. Por outro lado, não tinham como não ser ingênuas, se tratava do início das minhas gravações de campo. No fim das contas, meu zoom somente evidenciava algo que era real, o fato de que eu ainda não sabia bem o que buscar, e que buscava sim por algo, algo sobre o que falar, narrar.

— Tu podrías ter mirado alrededor de la plaza con tu camera al revés. Tenería una visión más amplia, más panorámica de Kantuta, quizás sería más interesante, ¿no crees?, pergunta-me Hidalgo, levantando uma questão clássica da antropologia, contrapondo perspectivas macro às possibilidades de perspectiva micro. Respondo-lhe que buscava algo diferente disso. De uma maneira ou de outra, já tinha visto várias panorâmicas da feira antes.

Sigo com a reprodução. Após alguns instantes de música andina instrumental (fico sabendo depois que tocam sempre música boliviana, jamais música peruana, ainda que na própria Bolívia a música peruana seja mais popular), um dos locutores volta a falar. “Bueno, vamos anunciar los nuestros patrocinadores, que también nosotros tenemos, que unen sus nombres al de la plaza da Kantuta, son *Western Union*, y también Máquinas *Euromac*, y cartones, tarjetas internacionales ¡*Hola Andina!*” A música seguia uma vez mais, somente para ser outra vez interrompida, desta vez pela minha própria gravação, que segue novamente já com minha conversa com Luis Carlos, um dos radialistas da feira, e que descera do palco para conversar comigo.

Luis Carlos tinha 23 anos, estava há quatro no Brasil. Apresentei-me como antropólogo, fazendo uma pesquisa sobre a Kantuta, e disse que gostaria de entrevistá-lo, e também de filmar nossa entrevista. A câmera filmadora parecia em geral fazer com que eu fosse identificado mais como jornalista ou repórter do que como qualquer outra coisa. Até porque não eram poucas as equipes de reportagem que apareciam por lá para fazer suas matérias semanalmente, todas as semanas descobrindo os mesmos bolivianos, na mesma praça. Os mesmos? Por uma razão ou por outra, Luis Carlos resolvera transformar nossa conversa em um tour pela praça, passando de barraca em barraca.

Falava de um jeito nervoso, quase compulsivo, quase como se ainda estivesse diante do microfone da rádio, e fiquei imaginando como falaria em uma conversa com amigos, sem uma câmera diante de si. Aponta para a rua cheia de barracas e diz: “Vou te mostrar cá. Vou te mostrar todo isso aqui”.

Após fazer uma rápida introdução sobre a história da feira, e sempre caminhando, ele me fez parar diante de uma das barracas.

— Vou te mostrar um negócio acá. Isso aqui... é um animal. É a famosa lhama. Da Bolívia. É um animal típico da Bolívia. E com esse animal, se faz todo tipo de roupas. ¡Todo tipo de roupas! Blusas, chalisas, pra abrigar mesmo o corpo, sabe. Então, isso aqui é um animal. Um animal que, bom, é também um pouco agressivo às vezes! Que quando você mexe com ele, ele dá uns... você sabe, no zoológico aqui em São Paulo também tem esse animal. Eu vi.

Luis Carlos falava sempre com um sorriso no rosto. A lhama, toda branca e com alguns enfeites coloridos na cabeça, trazia dependurada no pescoço uma placa: “Sou llama: para fotos (ojo), favor consumir. Dulces = 5,00 reais”. Hoje, olhando para essa imagem, fico pensando, para quem, afinal, é essa lhama? Para turistas ou para bolivianos? Nota-se, aliás, que Luis Carlos, como outros bolivianos, sempre se referem aos brasileiros que visitam a feira como sendo turistas. Nota-se também a tradução a posteriori no cartaz de fotos como “ojo” – expressão que significa “atenção” em castelhano, mas que também é usada para se referir ao ato de “tirar fotos”. A lhama ali parecia sofrer uma certa tensão semântica. Evocava uma idéia de recriação da Bolívia, mas de uma Bolívia que era recriada tanto para ser vendida para turistas, quanto para evocar um sentimento de nostalgia nos bolivianos, quanto para ser vendida também para bolivianos. Na hora, somente fiquei tenso por estar com a câmera nas mãos, sabendo que não iria consumir. Ele seguia me mostrando coisas. Paramos diante de uma barraca com diversos artefatos. Parecia querer me mostrar tudo o que encontrava pela frente.

— Isso aqui, é um mapa da Bolívia, você sabe né? E aqui no meio, é um menino, indígena. Tem muita coisa aqui. Isso é da época dos Incas, incaica, né, aquela época. Isso é uma instrumentação, se você toca, né, é feito de madeira. Tem outra instrumentação que é feita de bambu. Pra fazer música também. Pra fazer música. Aí isso é feito de bambu, ó, bambu mesmo.

As coisas me pareciam berrar, exclamar, “Bolívia!”, a todo instante, em todos os cantos. Luis Carlos insistia em falar comigo em português, apesar de eu sempre lhe fazer perguntas em castelhano.

— Também tem isso, é feito pra isqueiro sabe? Pra colocar isqueiro. Aquele que fuma. Um negocinho bem interessante viu. Fala Bolívia. Importante, né? Importante, pra um amigo turista, que queira saber, pra colocar seus isqueiros, vai acender, vai perguntar pra um amigo, quê que é isso aí?, ele vai dizer. Ah, é um negócio da Bolívia. Quê?, ele vai falar. Vai gostar!

Sempre que falava, Luis Carlos parecia estar buscando algo mais. Como se o que ele me mostrasse não fosse suficiente por si só. Mas será que havia algo mais nos incontáveis objetos que ele me mostrava?

— Isso daqui é uma...? – ele deixa no ar as reticências como que para que eu completasse sua frase. Era uma espécie de boneca de uma mulher em trajes tipicamente bolivianos. Pensei que poderia ter um nome mais específico, e como não o soubesse, deixei que Luis Carlos completasse a frase por conta própria – ...é uma pessoa indígena. Interessante, no? – ele conclui afinal. Comecei a me irritar com a impressão clara de que ele não fazia idéia do que estava falando. Percebo que já estamos novamente no setor onde ele havia começado a me fazer sua apresentação da feira, e que ele já começa a me mostrar novamente as mesmas coisas. Estou preocupado com a minha câmera, posto que já começo a ficar sem bateria. Desligo a câmera, deixo ele concluir e encerro a conversa. Até onde seguiria dando voltas? Fico pensando se ele voltaria a dizer as mesmas coisas se tivesse continuado. Ou será que diria coisas diferentes?

## II

Hidalgo e eu estamos em uma sala juntos assistindo às minhas gravações. Hidalgo é boliviano, trabalha com filmagens desde criança – filmava desde os oito anos de idade ao lado do pai, cinegrafista de profissão. Em 1998, Hidalgo veio para o Brasil como muitos outros bolivianos em busca de condições econômicas melhores, fazendo as contas entre o valor do real e o valor do boliviano, e resolvendo que afinal de contas, valia à pena vir trabalhar por aqui, mesmo que fosse na costura. “Aquí es bueno para

ganar plata”. Quando lhe pergunto se não era difícil conseguir juntar dinheiro no país, considerando que o custo de vida de São Paulo também era mais alto que o de La Paz, Hidalgo completa rapidamente, “aquí es bueno ganar y no gastar”. Já há alguns anos, consegui enfim juntar o dinheiro de que precisava para comprar equipamento e abrir seu próprio negócio de filmagem, a *Filmaciones Ingaví*. Filma casamentos, batizados, festas de aniversário, quinze anos, o que fosse. Só naquele mês, teria cinco matrimônios para gravar, além da festa de Alasitas, que já tinha gravado.

— Pero si no te pareció bien lo que él te decía, si no era lo que quería, entonces... entonces ¿porque lo dejó continuar? ¿No podrías decirlo que no era eso, no era eso lo que, bueno, lo que tú querías? – me pergunta Hidalgo. Respondo-lhe que não era o que eu queria na hora, de fato. Eu queria mais saber sobre a vida, a trajetória do Luis Carlos do que fazer um passeio turístico guiado pelo *merchandising* da feira. — Pero te quedaste incomodado, ¿verdad?

— Sí, me quedé incomodado, ¿pero que hacer? – lhe respondo. – En verdad, si, yo he explicado a Luis Carlos más tarde que me interesaba más su propia vida que el tour que hacíamos. Pero la conversación que tuvimos entonces fue una conversación... que muy poco me acrecentó, ¿comprendes? Mientras que ahora, mirando a las grabaciones, pienso que lo que él me ha dicho en el tour puede ser más interesante, no tengo nada igual a eso, es una visión de la feria toda, como un todo...

Hidalgo me pergunta então se eu não achava que, ao fim e ao cabo, talvez tivesse sido interessante ter continuado a dar voltas com Luis Carlos, e ver o que acontecia. Digo-lhe que no fim das contas, foi isso que fiz, apenas que sem ele.

— Tu problema, Rafael, es que pasa muy poco tiempo con la gente. Para filmar, es preciso quedarse más tiempo. No puede simplemente contar con la suerte, esperar que las cosas se pasen bien en el momento en que estaba filmando, como si... no, filmar exige tiempo, exige paciencia.

Penso que talvez Hidalgo tenha razão. Talvez pudesse ter ficado mais tempo com Luis Carlos. Não só com Luis Carlos, com outros também. No fundo, me sentia impaciente após algum tempo com certas pessoas, em certos lugares. Havia um sentimento de esgotamento que surgia depois de um certo tempo, e era difícil ignorá-lo.

Esgotamento de possibilidades. Sempre me parecia que havia algo lá fora que poderia ser encontrado e que me levaria a coisas, idéias, palavras, frases, eventos, antropologias mais interessantes. Tinha uma necessidade de seguir andando. E dava voltas. No fim das contas, dava voltas pelo mesmo lugar.

— Mi problema, Hidalgo, es que hay cosas demasiadas se pasando al mismo tiempo, todo el tiempo. Aún más en Kantuta – respondo-lhe por fim.

### III

Havia sim, contudo, um lugar, ou pessoa, a qual eu sempre retornava quando estava na Kantuta. Era o outro Luis, o brasileiro, dono da barraca de brinquedos, com quem eu sempre falava para repercutir minhas últimas conversas e buscar sugestões sobre o que fazer a seguir. Talvez por ser brasileiro, ou talvez por ser o secretário de relações públicas da diretoria da feira, ou talvez simplesmente por ser simpático, acabou virando meu ponto de referência. Reproduzindo minhas gravações com o Luis, contudo, a primeira coisa que ouço não é o Luis, mas sim os alto-falantes da feira.

“Bueno, vamos anunciar una vez más los nuestros patrocinadores que unen sus nombres al de la plaza da Kantuta, son *Western Union*, y también Máquinas *Euromac*, tarjetas internacionales *¡Hola Andina!*, y *Aerosur*, ¡te llevando más lejos!”

Quando cheguei, Luis estava enchendo um balão amarelo em forma de salsicha. Quando terminou de enchê-lo, rapidamente começou a dobrá-lo em várias partes e, em segundos, o balão ganhou o formato de um cachorro, que ele vende em seguida para uma criança boliviana que está ali com seu pai. Quase ao mesmo tempo apareceram outros pais e mães com outras crianças, na sua maioria, também bolivianos. Luis diz que como as bolas coloridas de plástico eram novidade, estavam vendendo mais do que o resto. Custavam três reais cada, e o balão, cinquenta centavos. Perguntei a Luis se ele acha que as crianças bolivianas são diferentes das brasileiras.

“É diferente, a educação é diferente, eles chamam a gente de senhor, eles agradecem, quer dizer, é um pouco diferente, a educação das crianças é diferente do que a gente conhece. Quer dizer, é difícil alguma criança vir e roubar alguma coisa, eles pagam direitinho, compram toda semana o mesmo brinquedo,



estourou um bonequinho desses, eles voltam na outra semana e compram mais um, comprou a bola, estourou a bola durante a feira, vem e compra outro, as biribinhas que eu vendo, que é produto de São João, festa junina, vende o ano inteiro, os balões. Eles foram ditando o que eles compram. Quando você coloca um produto e vê que vende, é o ano inteiro que eles vão comprar”.

Lembro de ter ficado impressionado com a forma como o tema da repetição de coisas voltava a surgir na Kantuta, mas logo a conversa seguiu e voltei minha atenção para outras coisas. Subitamente, levo um susto com um balão de água explodindo ao lado da minha câmera. O Luis ri e me explica que outra coisa que tem vendido muito nos últimos tempos são as bombinhas d’água. Ele me mostra então alguns balões verdes murchos que ele usa para encher de água e vender para as crianças. “Isso aqui já faz parte da feira. É o que eu digo para as pessoas, quem vem para a Kantuta é para se molhar”. Claro, não era difícil perceber que as bombinhas eram mais para os bolivianos de menor renda. E não era raro encontrar outras crianças circulando pela feira, não com bombinhas, mas sim, com pistolas de água nas mãos.

Digo ao Hidalgo que a relação que tive com as crianças na Kantuta foi bastante marcante para mim. A relação das crianças com o Luis em si já era boa de se ver, muitas vindo sozinhas comprar pessoalmente em sua barraca, depois brincando entre si, muitas vezes ali mesmo, no chão de asfalto da feira na falta de lugar melhor para se sentar e brincar, em um improviso que parecia se reproduzir em tudo o que envolvia a comunidade boliviana na cidade.

— La propia feria, la propia Kantuta, es también un improviso, ¿verdad?

Mas me impressionava mais a relação que havia entre as crianças e a câmera. Em meio a tantas gravações e conversas que pareciam ser mais e mais previsíveis com adultos bolivianos em geral, as crianças me faziam sair do previsível. Faziam caretas diante da câmera no momento em que um adulto falava da importância de estarem juntos à família, ou tapavam a câmera com as mãos exatamente no momento em que Dona Francisca dizia que não queria ter ficado no Brasil e que preferia ter voltado. As crianças pareciam fazer as cenas acumularem significados.

— Era como si las crianzas estuvieran a narrarme más que yo a las crianzas, ¿comprendes?

Hidalgo me responde dizendo que não sentia isso tanto assim em suas próprias gravações. Já havia me dito isso antes. Para ele as gravações, as filmagens que faz, são todas iguais, “quizás, por ser menos sistemático que tú, es más difícil sorprenderme”, me diz. Fico pensando que provavelmente quem é mais sistemático é ele, e que provavelmente até os improvisos infantis já estão devidamente sistematizados na sua cabeça quando filma, de modo que ele termina por narrar mais às crianças do que as crianças a ele. Mas não lhe digo nada. Sigo com a reprodução de imagens, agora com uma das minhas primeiras gravações com o Luis. Após uma imagem de uma criança comprando um balão em forma de cachorro, desses que o Luis montava na hora, o Luis começa a conversa comigo falando sobre os vários problemas que existiam na comunidade boliviana, mas que havia um “lado bom”. Eu e Hidalgo pausamos a reprodução novamente. Lado bom? Por que o Luis começava a falar dos bolivianos justamente a partir do que seria o seu “lado ruim”? Me lembro de como fiquei incomodado naquele momento, quando estava gravando. Foi como um anti-clímax, estava pessoalmente “encantado” com a relação dele com as crianças bolivianas. Essa posição defensiva demais do Luis me incomoda tanto quanto incomoda a Hidalgo. Ficamos em silêncio, pensativos por alguns instantes. Ele enfim me diz:

— Me parece que... es como si, para el boliviano, o, bueno, en el caso no es siquiera un boliviano, pero es alguien que está entre bolivianos, el mismo se dice como alguien que representa la comunidad boliviana para los brasileiros, ¿sí? Y bueno, me parece que es siempre necesario estar preparado para el conflicto, en la defensiva a todo tiempo.

Revendo este diálogo agora, enquanto escrevo, é difícil para mim não pensar na idéia de *ayqu pacha*, no estar boliviano em São Paulo como o *ayqu pacha* de sua jornada, da jornada imigrante, ou seja, este estar em um terra-tempo em que se está frequentemente em tensão com o outro, uma tensão reparadora de arestas, sempre visando o restabelecimento do equilíbrio da relação. Me lembro também de uma curta pesquisa que fiz anos atrás com um imigrante palestino que vivia em Portugal. Observando a maneira como se relacionava socialmente, me impressionava o fato de que, não raramente, quando algum estranho lhe perguntava de onde era, respondia que

era da China, ou dos Açores, ou de Macau. Começava assim uma espécie de brincadeira identitária que parecia nunca ter fim. Pensando sobre isso mais tarde, concluí que era uma ótima maneira de se escapar do estigma que era ser palestino, o que inevitavelmente engatilhava uma série de questões e reações tanto típicas quanto tipificantes. Retomando Schutz, já havia um mapa bastante bem delimitado entre os portugueses para se lidar com um palestino. Brincar com a sua nacionalidade era uma maneira de fugir deste mapa, evitar que fosse capturado, fazendo o possível para evitar que seu interlocutor se acomodasse em um fluxo de significados previamente mapeados sem maiores reflexões. De certa forma, o Luis também parece tentar lidar com esta situação. Tenta negar, assim que pode, a gramática do “lado ruim” da comunidade boliviana, mostrar que não será com ela ou a partir dela que poderemos estabelecer a linguagem que acomodará a nossa conversa. Para Hidalgo, porém, digo que a postura do Luis me preocupava.

— Para mí, es como si él los condenase como que de inmediato, ¿sabes? El no los da la chance de evitar esta asociación. Este tal “lado malo” de que el habla, yo no quería hablar de eso en mi filme, en mis textos. Pero ahora, quizás no sea posible hacerlo. No sé.

#### IV

Reproduzo novamente o vídeo. A câmera segue dando voltas pela Kantuta. Digo a câmera, mas sou eu quem a segura por várias horas. Após várias horas dando voltas pela feira, começo a imaginar que devo chamar a atenção, que devo começar a ser reconhecido, sou o jovem branco de barba que dá voltas pela feira com uma câmera e um imenso tripé nas mãos e uma mochila nas costas. E imagino que aos poucos passo a fazer parte da paisagem.

Passo novamente pelas barracas de comida, o cheiro de massa de ovos e carne moída das *salteñas* exala das mini cozinhas improvisadas e quase posso senti-lo novamente ao assistir às gravações. Na barraca de sorvetes do seu Antunes, outro brasileiro, quatro garotos bolivianos compram sorvetes ao mesmo tempo. Seu Antunes me disse uma vez que leu no jornal anos atrás que a Bolívia era um dos países que mais consumia sorvete durante o frio. No dia seguinte, seu Antunes já trazia seu carrinho de sorvetes para vender na Kantuta em pleno inverno paulistano. Hoje em dia, aliás, já não

é mais carrinho, e sim uma Kombi inteira, improvisada de barraca. Na quadra de futebol, os jogos continuam sempre, sem parar. Nunca vi aquela quadra de futebol vazia. Passo novamente pelo castelo inflável das crianças e pela cama elástica. Três crianças brincam ali dentro, pulam. Do lado de fora, três crianças se perseguem umas as outras com pistolas d'água. Passo ao longe para não ser atingido. A câmera segue agora passando pelo palco da rádio. A música é novamente interrompida. Ao microfone, o locutor anuncia:

“Western Union, donde manda tu dinero, tu remesa, donde llega en hora exacta. Mandas en este momento, y aquí a quince, veinte minutos, ya está en Bolivia. Esto es ¡Western Union! También estamos con Euromac, comercio de máquinas industriales a bueno precio, máquinas de costura, rectas, overloque y mucho más. También cartones internacionales, ¡Hola Andina!, donde hablas a cualquier parte del mundo”.

Volto à barraca do Luis. Sempre acho que posso encontrar algo com o Luis. Ele vende duas pequenas bolas de plástico para duas crianças acompanhadas pelos pais. Me explica que na semana anterior tinha tentado vender umas bolas maiores. Acabou não conseguindo. Eram mais caras e muito grandes, os pais não podiam carregá-las pela feira o tempo inteiro, e muito menos comprar uma para cada filho, para evitar brigas entre os irmãos. Pergunto-lhe se me sugere alguém para conversar. Me fala do René, um dos diretores da Kantuta. René tem uma barraca de *salteñas* do outro lado da feira, quase saindo. A próxima imagem que tenho já é do próprio René. Ele tem um caderno na mão e me pergunta se pode começar a falar ou se devo perguntar-lhe antes. Explico a Hidalgo que de todas as pessoas com quem conversei, o René havia sido o único a pedir que eu lhe fizesse as perguntas antes de começar a gravar, para que pudesse anotar em um caderno e ir pensando nas respostas. Senti no René um olhar de desconfiança inicial, mas que foi se desanuviando conforme foi anotando minhas perguntas.

— Toda la gente con quién hablaba por la primera vez era muy restricta en lo que decían, muy cuidadosa, tanto que se repetían mucho, controlaban mucho la información. René ha sido solamente el caso más sistemático de alguien que, que ha preferido conocer a las preguntas antes de la entrevista.

Não era, por exemplo, muito diferente do Luis, neste sentido do controle da informação, exceto pelas diferenças de estratégia. Após algum tempo de conversa, começamos a gravar. René Qisbert vinha do departamento de La Paz e contava seus trinta e sete anos no dia da gravação.

“Cheguei aqui no ano de 1996, e a minha vida comenzó sendo feita como costureiro, em São Paulo. Passaron unos años, eu tenho minha família, quatro filhos já, três brasileiros, e um boliviano, y hoy en día, faço parte já da feira Kantuta. Minha história antes da feira Kantuta, era de costureiro, né. Trabalhando na oficina. Aí abriu aqui depois um espaço aqui na feira, em que eu entrei, expondo a culinária boliviana. Daí pra frente, eu me acostumei aqui nessa feira, recebendo muitos bolivianos, 95% bolivianos, e o restante que tem... latinos, tem mesmo são-paulinos, tem todo tipo de brasileiro mesmo, né. (...) Todo domingo fazemos, domingo atrás domingo, legal, uma feira estabelecida pela prefeitura de São Paulo, a qual nos dá o direito de poder montar, e abrir as portas para muitos bolivianos, que eles venham fazer um lazer aqui na praça. É um ponto de encontro aqui dos irmãos bolivianos, né. Daí pra frente houve um convite do senhor Carlos Soto, e eu fiz parte da diretoria da praça Kantuta. Meu cargo na diretoria é como sendo diretor de evento. E ser diretor de evento é fazer evento, domingo atrás domingo temos eventos. Muitos eventos que nós temos anualmente. Começando com o primeiro evento do ano que é a feira de Alasitas. Que é uma feira tradicionalmente, típica, pacenha né, boliviana. Tem uma creencia religiosa muito antiga na festa de Alasitas. Uma creencia muito antiga, que na Bolívia, é a festa dos ancestrais, dos abós, dos mais antigos né. E nós trazemos aqui para São Paulo, para mostrar para toda a colônia boliviana, e para todos os brasileiros aqui em São Paulo. Então, temos depois o evento do carnaval, que no carnaval tem o desfile da ala típica boliviana, que é feito na mesma época do carnaval brasileiro. E aí depois nós temos os eventos, que tem o aniversário de cada departamento. Os aniversários cívicos de cada departamento. Aí comemoramos com danças, danças da região mesmo, né (...). Depois fazemos outro evento, de dia das mães, que a feira organiza, e os feirantes dão uma cota extra para comprar brindes para todas as mães bolivianas. Nós vamos distribuindo aqui, fazemos uma festa também. Tudo aqui é feito com a própria vontade dos feirantes. E da diretoria. E essa festa de dia das mães, é trazida de lá

mesmo viu. Aí nós temos a festa de independência da Bolívia, do aniversário de independência. Nós também organizamos todas as festas com muita dança. Essa festa é feita no dia seis de agosto, tem os conjuntos de dança folclóricos daqui de São Paulo. E nessa festa nós trazemos a virgem, que é a patrona da Bolívia, a virgem de Copacabana (...). E aí chegando setembro, outubro, temos outro evento, que é do dia das crianças. Do mesmo jeito que a gente faz pro dia das mães, a gente arruma brinquedos, alguns patrocinadores, alguns apoios que a gente tem, então, como se dice, uma criança feliz, um ninho feliz”.

Neste exato momento dois dos filhos pequenos de René que antes brincavam ao fundo resolvem se juntar ao pai de frente para a câmera. Com seus sorrisos infantis no rosto, dão até a idéia de que a cena teria sido planejada. René segue.

“Essa é a vontade que a gente tem, año trás año, com o esforço de todos os feirantes da feira. Aí em novembro, temos outra festa típica, que é do departamento de Cochabamba, que é a festa de (...)”.

Interrompo novamente a reprodução. Hidalgo me pergunta se era da trajetória do René que eu queria saber ou das festas que ele organizava. René, respondendo às perguntas que ele próprio tinha anotado, acabara falando muito mais sobre o seu trabalho como diretor de eventos do que qualquer outra coisa. Respondo a Hidalgo que o que me chamara a atenção no René foi justamente isso, esse corte que ele próprio faz ao falar da costura. Trabalhou com costura, “passaron unos años” e já tem família e trabalha na Kantuta. Digo a Hidalgo que estas elipses nas falas sobre costura eram freqüentes. Principalmente para aqueles que hoje em dia já trabalhavam com outras coisas.

— Creo que... mismo para los que trabajan con costura hasta hoy, no deben hablar mucho sobre eso. No sé, no hay mucho lo que hablar, creo – me responde Hidalgo.

Hidalgo não parece muito surpreso com esta auto-edição feita por René em sua narrativa. Enquanto falo com Hidalgo, penso que se trata mais de uma tentativa de controle, de recaptura da imagem do boliviano na cidade, tão hiperrealizada (por exemplo: ROLLI, 2007; SOARES, 2007; SANTOS, 2010) em torno da idéia do

boliviano que trabalha dia e noite nas oficinas de costura espalhadas pelo centro da cidade. Mas o que mais chama a minha atenção na fala de René é a quantidade que ele lista de festas e eventos programados para o ano na feira. A Kantuta, comprimida no tempo pelo trabalho, e no espaço pelos cones listrados de preto e amarelo que marcam suas fronteiras, parece querer concentrar, espremer todo o espaço-tempo boliviano que couber dentro de si. Pensando agora (neste agora do presente narrativo mágico que captura o presente etnográfico e o ressignifica à posteriori) a Kantuta me parece se encaixar bem no arquétipo do *taypi* por toda a sua capacidade de concentração – seja de coisas, de pessoas, de entidades ou de temporalidades – em um mesmo *pacha*. Me lembro do Mircea Eliade (1988) narrando a construção de cosmologias, essa concessão de sentido para o espaço-tempo, como uma repetição constante daquilo que seria uma ordem original ideal, oriunda de um mundo celeste e sagrado. O mundo terrestre descrito por Eliade acabava sendo sempre, de uma maneira ou de outra, organizado, classificado, em função deste mundo celeste que lhe servia de referência. Em outras palavras, não haveria outra noção de ordem que não fosse a dada pelas referências celestiais. Da mesma forma, quando se partisse em expedições nômades de desbravamento de novas terras, era necessário todo um exercício ritual de domesticação das novas terras – e nos casos mais perversos, também de seus habitantes – para que pudessem ser consideradas como parte de seu próprio mundo ordenado. Tratava-se, na análise farta que Eliade faz de inúmeros rituais de diferentes povos, de um momento em que se retiravam as novas terras do caos para trazê-las a ordem. E a ordem, como sabemos, é feita essencialmente de repetições, e não de criações.

É esta repetição cosmificadora que faz da Kantuta um *pacha* diferenciado. Eu diria aqui que a Kantuta é para a maior parte dos imigrantes bolivianos recentes, uma espécie de oposto de São Paulo. Opõe a ordem de uma contra o caos cósmico da outra. Porém o mais notável é que eu também posso aqui fazer a oposição entre Kantuta e o resto da semana, e então tomar emprestado os termos de Eliade para falar não em espaços ainda selvagens, desprovidos de significação e cosmologias, mas de *tempos* ainda selvagens. Ou ainda, de um *não-tempo*. O que certamente é um exagero que terei de desfazer mais tarde. Mas sigamos com ele por enquanto, e teríamos todo um cosmos, ou melhor, todo um *pacha* boliviano bloqueado, apenas com lampejos de continuidade, como se fosse uma reprodução em vídeo constantemente interrompida, que quando continuada, se desdobraria toda de uma vez, em uma só torrente de imagens-pessoas-

coisas-eventos dominicais, explosão cósmica de espaço-tempo reprimido. E seria então que a memória, ela também, voltaria a fazer sentido. Não há memória sem haver sentido, não há como lembrar de um espaço ou tempo que esteja fora da linguagem, e principalmente (portanto), não há como narrá-lo. Disse antes que achava interessante associar a Kantuta ao arquétipo do *taypi*, e ainda pretendo explorar mais esta identificação no decorrer do texto, mas também interessante é pensar no caráter de *taypi* da própria memória que seja posta em interação com um cosmos *taypiano*. O cosmos *taypiano*, ao contrário, por exemplo, do que seria um cosmos *purumiano*, é um cosmos acumulador de referências terra-temporais, é possuidor de um imenso léxico de eventos, coisas e pessoas, preenchendo e mapeando memórias. Em um caso limite, se pode dizer que a memória *taypiana* é uma memória saturada por uma imensa concentração de pontos de referência situados em um mesmo terra-tempo. Assim, eu poderia dizer que se saturaria também (portanto) a própria narrativa biográfica do René. Assim como eu também poderia dizer que se satura um *chullpa* (cemitério), repleto de *achachila* (ancestrais). Grandes agências de poder criativo sobre o mundo, quando postos em um espaço repleto de *achachila* que se repetem mutuamente, sua potência criadora acaba sendo anulada. Ou, enfim, pode-se dizer anulada, mas creio que também se pode dizer que acabam simplesmente concentradas dentro do próprio *chullpa*, presos na repetição dos caminhos já trilhados à exaustão. Ora, assim como um *achachila* que rompe com um *chullpa* pode *criar* novos caminhos, também pode alguém que rompe com um *taypi* *criar* novos cosmos, expandir esta conjunção de espaço-tempo-linguagem que é o *pacha*, e assim, expandir também a possibilidade da memória, trazendo-a uma vez mais à *puruma* selvagem do esquecimento.

Aqui eu penso estar chegando em um ponto importante. Quando falo em pensar a Kantuta como um *taypi*, falo em pensá-la como um arquétipo e, portanto, como um conjunto de elementos que, entre outras coisas, age no mundo e interfere nas coisas do mundo. Tenho, por exemplo, à minha frente, as imagens em vídeo das minhas gravações feitas na Kantuta. Ainda que estas imagens que eu vejo junto com o Hidalgo não estejam ainda montadas ou editadas na forma de um filme, ela representa ainda assim uma representação do passado, por sua vez feita com base em escolhas, escolhas de olhares, escolhas de não-olhares, de levar ou deixar de levar a câmera para este lado ou aquele, escolhas administrativas perante um tempo que era escasso e um espaço que se *modificava* constantemente em diálogo com este tempo. Por isso, posso dizer que se



trata de uma narrativa. Uma narrativa que continua sendo uma narrativa mesmo que eu deixe a câmera de lado e mantenha não mais que a mim mesmo como anteparo ou instrumento de narração do mundo. Narrar, afinal, é capturar, ou territorializar, ou mapear, como falávamos antes. Ou ainda, posso dizer que narrar é enterrar um *achachila* em um evento, e é portanto transformar um evento em um caminho. O detalhe é que eu, esta estranha articulação ciborgue entre câmera e olhos e boca, eu não faço somente narrar, como também, sou constantemente narrado pela própria Kantuta, pelas suas bocas, olhos e coisas que enquanto *evocadoras* de imagens, capturam de volta aquilo que eu havia capturado. Dialogam com a minha narrativa no sentido de romper com meus mapeamentos, desfazer minhas tentativas de criação cósmica, ou de simplesmente puxar a minha câmera para um lado que eu não imaginaria puxar. E portanto, *me narra*. Às vezes mais, às vezes menos, às vezes tanto quanto eu a narro. O ponto em que quero chegar é que, quando penso na Kantuta à luz do arquétipo do *taypi pacha*, estou pensando na Kantuta também como uma grande força narrativa, capaz, por exemplo, de narrar o René (câmera/instrumento) mais que o próprio René (agente) a narra.

Talvez, então, Hidalgo tenha razão em parte. Não é que não haja muito o que se falar sobre a costura, mas sim, que a costura narre menos do que a Kantuta. O que não é tão diferente de simplesmente se dizer que “no hay mucho lo que hablar”, como diz Hidalgo sobre a costura. Mesmo deixando agora meus exageros, digamos, analíticos, de lado, a perspectiva de se pensar que se possa separar, ao menos para boa parte da comunidade boliviana de São Paulo, um tempo selvagem, um não-tempo, de um hipertempo dominical, que condensa espaços-tempo múltiplos, concentrando em si temporalidades diferenciadas e, portanto, concentrando também níveis de atenção e memória diferenciados, me parece bastante interessante. Digo temporalidades diferenciadas porque é isso, afinal, que as festas da Kantuta estão querendo nos dizer, que a temporalidade da Kantuta é diferenciada de qualquer outra temporalidade que São Paulo possa oferecer. O esforço da feira neste sentido seria um esforço tanto de repetição (evocação) de coisas e espaços bolivianos, como também de temporalidades, em um esforço que é afinal o de repetição (evocação) de uma totalidade boliviana. La Paz, Cochabamba, Potosí, todos tem que caber dentro daquelas curtas (tempo) e estreitas (espaço) fronteiras da praça. Retomando o diálogo com Eliade, se a repetição para ele é fundamental para se pensar a constituição, a *evocação* ou, porque não, a

*narração* de uma ordem cosmológica preexistente, a repetição de coisas, eventos e espaços, a repetição também pode ser vista como um instrumento fundamental para o estriamento da própria memória. Manifestar coisas repetidamente é uma excelente maneira de se garantir que estas coisas não somente se apresentem de maneira contínua ao sujeito, mas também garante que elas tenham diversas oportunidades para se encherem de significados. E então, o mundo que se repete na Kantuta para que seja *criada* ordem cósmica *através da repetição*, se repete novamente na memória quase que como para servir-lhe de espelho, como o mundo terrestre descrito por Eliade serve de espelho semântico para o mundo celestial. Neste imenso emaranhado de laços que se forma entre incontáveis coisas-memória, espaços-memória, tempos-memória, *pacha*-memória, erguidos como se fossem construções engenhosamente construídas na mente, parecem erguer-se também pequenas barreiras de contenção de lembranças na mente, como pequenos diques que se montam contra o nomadismo do espaço e do tempo. Um nomadismo que, no fim das contas, também é sempre uma viagem para além das lembranças. E então não é difícil voltar a lembrar daquela aventureira jornada de tantos heróis, uma jornada que se dá não somente através de florestas negras de provações, medos e glórias, mas também através de oceanos de coisas-memória possíveis, que arrebatam com os diques das lembranças e, com eles, também com o clímax do retorno para casa, onde a frustração da descoberta de as coisas já não serem mais como se imaginava que eram, frequentemente estragam expectativas de uma conclusão de jornada mais triunfal (BAL, 2009; MELETÍNSKI: 1998). Em última instância, afinal, me parece que é como se a memória das coisas se atrofiasse com a não repetição destas coisas, o que é o mesmo que calá-las, fazê-las parar de narrar. Repetir, note-se, ainda que em uma nota só, também é narrar. Cada passo que se dá para longe das coisas-memória, são um passo rumo ao *puruma* do esquecimento. Memória, neste sentido, se aproxima bastante da noção de memória (coletiva) proposta por Maurice Halbwachs (2006) em sua obra que por sinal, tem o mesmo nome. Especulando sobre estas grandes engenharias de memória coletiva que se formam, quase tautologicamente posso dizer também que, talvez com um pouco mais de esquecimento, novos caminhos se tornassem possíveis. Bem como novas jornadas heróicas, rumo a outros espaços, outros tempos, e outros *pacha*. Talvez, afinal, tenha sido justamente um pouco de esquecimento aquilo que foi necessário para que Chalo pudesse encontrar seu *salón de peluquería* fora das oficinas de costura.

Para Hidalgo, contudo, apenas comento a impressão que tenho de que parecia ainda haver uma certa dificuldade generalizada entre os bolivianos em se falar de suas experiências com costura. Ao que Hidalgo me responde que provavelmente isto se dava simplesmente porque René achava mais interessante divulgar a Kantuta, o “lado bom” da comunidade, do que reiterar esta imagem estigmatizante do boliviano costureiro.

— Y también, hay que ver que es bien posible que él sea costurero todavía. Solamente porque trabaja a los domingos en Kantuta no quiere decir que no tenga un trabajo con costura en la semana – completa Hidalgo.

Não posso dizer aqui que ele não tenha razão, e talvez, ao fim e ao cabo, eu tenha somente me empolgado nas últimas páginas com a idéia de não somente estar procurando, como também de estar encontrando *algo* – aquele mesmo algo que eu de certa forma parecia procurar antes, com o zoom da câmera diante do palco dos radialistas da Kantuta, e que tanto procurei também com outros tipos de zoom menos óticos, menos mecânicos, e certamente, menos conscientes –, e achar tê-lo encontrado. Por outro lado

— Pero hay que ver también que hay otros casos similares, Hidalgo. Hay por ejemplo la señora que trabajaba cerca de Luis y que vendía, como se dice, ¿bugigangas? Ella tampoco quería hablarme de su vida, de su biografía, sentíase poco comfortable hablando de sí misma, y sintió mismo como que un alivio cuando empecé a hablar con ella de Kantuta. Llegó mismo a decirme algo como...

Neste momento encontro a gravação em vídeo que tenho desta conversa com esta senhora, dona Lurdes, boliviana também do departamento de La Paz. Ao fundo está a sua tenda, repleta de xales, instrumentos musicais, bolsas e outras coisas menores, todas feitas na Bolívia. Penso agora na palavra que usei para me referir a este conjunto de coisas para Hidalgo, “bugigangas”. Me parece agora ser uma boa palavra para evocar a idéia das coisas-memória. Ora, o que não são as bugigangas senão os estriadores-mor de memórias, *achachila* modernos por excelência, mantenedores dos caminhos mentais já demarcados das lembranças? Encontro o trecho que procurava de dona Lurdes. “Sim, sim, a Kantuta, vamos falar da Kantuta que é mais interessante, sim?”.

## V

Começo a dar outra volta pela Kantuta.

Volto à barraca do seu Luis. Duas crianças falam com ele, pedem-lhe por dois balões em forma de cachorro. Na realidade, não sei como pedem. Quase não ouço os pedidos que fazem. Às vezes me parece mesmo que chegam a pedir-lhe com os olhos somente, e lá vai o Luis pegar dois balões vazios, enchê-los com sua bombinha de ar e transformar aquelas salsichas tortas de ar em dois pequenos cachorros – desta vez, verdes –, em um malabarismo rápido, ágil, ao qual as crianças já não pareciam dar tanta importância. Desta vez, Luis me sugere a barraca de fotografias Olimpia, do outro lado da praça. Já havia passado por lá algumas vezes, e até trocado algumas palavras com a dona da barraca. A *Videofotos Olimpia* me interessara desde o início por conta de sua peculiaridade. Ofereciam um serviço de fotografia e filmagem de festas, casamentos, aniversários, batismos e outros grandes eventos, mais ou menos como faz o próprio Hidalgo. A diferença era que a Olimpia tinha uma barraca na feira Kantuta, e usava a barraca não só para divulgar seus serviços, mas também para expor as fotografias tiradas. Em uma larga mesa coberta com um pano verde era possível encontrar fotos de inúmeras festas e eventos sociais da comunidade boliviana paulistana. Isso, claro, contando-se com um esforço considerável dos curiosos, posto que os álbuns faziam quase que uma montanha por cima da mesa, e eram disputados por até dez pessoas de uma só vez. Ali, aqueles que não tinham a chance de se encontrar durante a semana, e para quem o domingo era curto demais para que nele coubessem tantos tempos, espaços e pessoas, podiam encontrar naquelas dezenas de álbuns de fotos amontoados, algum registro da vida de conhecidos, devidamente compactados para caber sobre uma mesa de domingo.

Chego novamente ao parquinho onde as crianças costumam ficar. Acho estranho que o castelo inflável pareça ter sido retirado. Algumas crianças ainda conseguem brincar de amarelinha, *rayuela*, no desenho pintado no chão. Outro grupo começa a correr ao redor de mim. Estão lançando bombinhas de água. Uma delas quase me atinge, e chega a respingar na lente da câmera. Ao perceberem, as crianças se afastam e correm para o outro lado. Penso em voltar a filmar a quadra de futebol, talvez conversar com algum dos jogadores. Me viro buscando a quadra, e é somente então que noto. Não havia nenhum jogador. A quadra estava tomada por diversas barracas de comida que

agora lhe ocupavam o espaço. A mudança brusca me faz perder as referências. Queria encontrar com Dona Francisca ou Don Sergio, com quem costumava conversar quando aparecia na feira, mas agora já não fazia idéia de onde se encontrava a barraca deles. Ao fundo, um som anuncia repetindo quase como que em estribilho.

— Vamos comprando las miniaturas, mucha gente ya está comprando, pocos minutos más y vamos a tener el padre para hacer la misa y la respectiva *challa* para nuestros amigos paceños, cochabambinos, sucreños, todos, los amigos van comprando sus miniaturas, para la fiesta, Alasitas, ¡2010!

Desta vez, porém, o anúncio não vem do mesmo palco que sempre vinha, nem dos mesmos radialistas. O palco branco onde costumam ficar, hoje está vazio. Do outro lado da praça, há um palco novo, preto, repleto de pessoas e de instrumentos musicais. Sobre ele, dois homens anunciam os eventos que estão por vir. É dia de Alasitas, afinal. Se alternam, um falando em castelhano, o outro em aymara. Ao fundo, notam-se várias pessoas em trajes formais que parecem se preparar para falar algo para uma platéia que ainda é pequena. Há também um pequeno altar, sobre o qual se destaca uma imagem da Virgem de Copacabana. Pouco abaixo dela, como que dependurado na estrutura do palco, um grande boneco do Ekeko parece competir pela atenção dos passantes. Antes dos locutores voltarem a se pronunciar, uma única música parece se repetir várias e várias vezes nas caixas de som.

— ¡Alasitas, a la plena, Alasitas, rebaja casera, Alasitas, ‘alarila’, sé que el Ekeko cambiará mi vida!

O Ekeko é uma espécie de divindade andina, deus da abundância, celebrado durante a festa das miniaturas, a festa de Alasitas. Em aymara, Alasitas significa algo como “dá-me coisas”. A música segue.

— Quiero tener pasaporte, viajar al polo norte, pasaje con su visa. Raspadillo de canela, anticucho mata pena, enterrarme en masitas.

A feira está cada vez mais lotada. Quase não se pode andar. As barracas estão abarrotadas de miniaturas de coisas. A idéia aqui é comprar miniaturas das coisas

desejadas e então oferecer estas miniaturas para serem *challadas*<sup>17</sup> por um xamã com fumaça e cerveja. São miniaturas de casas, carros, máquinas de costura, tijolos, e principalmente, de euros, muitos euros. Noto que muitas crianças acompanham seus pais na compra de miniaturas. Parecem mais empolgadas com a idéia de brincar com as casinhas e os carrinhos do que com o ritual da *challa*. A música se interrompe e o locutor começa a falar.

— ¡Alasitas, 2010! Ahí está, una canción dedicada a Alasitas, muy bonita, por supuesto, de este señor, El Papiirri<sup>18</sup>. Bueno, seguimos, seguimos, en São Paulo tenemos exactamente las doce horas con veinte minutos. Ya vamos pasando, seguramente, en Bolivia, de aquí a una hora y media ya va iniciándose. (...) Mucha gente ya haciendo sus compras, y muchos amigos, muchos de diferentes departamentos, en este punto de encuentro que es la plaza Kantuta. De diferentes barrios, este punto de encuentro, no solamente para bolivianos. Por ese lado también tenemos paraguayos, peruanos, tenemos argentinos. Un punto en el cual se va llevando esta tradición de La Paz, y hoy por hoy, también de toda Bolivia. ¡Muy bien! vamos comprando, vamos comprando ya, que ya va llegando Padre Mario para hacer la misa respectiva y la *challa*.

Chama à atenção a forma com a qual estão preocupados com o tempo. Mais precisamente, com a simultaneidade do tempo boliviano em relação ao tempo brasileiro. Há um horário específico em que a festa deve começar, à uma hora da tarde. Mas há também um espaço específico onde a festa deve começar, e é o espaço de La Paz. Em uma grande simbiose espaço-temporal, a festa é realizada no fuso horário boliviano. Como se o tempo ajudasse a trazer consigo o espaço. Me sinto mais uma vez como se estivesse em um grande mapa da Bolívia. Um mapa que tenta reproduzir não ruas ou quadras, mas hábitos, objetos, comidas, pessoas, festas, e o próprio tempo. Se reproduz aquilo que se pode reproduzir, com aquilo que se tem para reproduzir. Mais ainda em Alasitas, quando os mapas, ou no caso, as *miniaturas*, vem antes das coisas em si. Enquanto isso, no microfone, o locutor anuncia uma criança perdida: “tenemos aqui una

---

<sup>17</sup> A *challa* é um ritual muito comum durante a festa de Alasitas, quando um *yatiri*, espécie de xamã andino, espalha fumaça sobre as miniaturas das coisas desejadas, de maneira a garantir que o Ekeko, principal divindade da festa, realize os seus desejos.

<sup>18</sup> Manuel Monroy Chazarreta, também conhecido como El Papiirri, cantor e compositor boliviano, famoso por ter composto, entre outras centenas de canções, a mais célebre música feita para as festas de Alasitas.

niñita. Creo que es la niñita que ha perdido su papá, no el papá la niña. Entonces, ¿Dónde está el papá de esta niñita, está vestida de color rosado, con una blusita listrada, de color rosado claro. ¿Cómo te llamas? ... Bueno, debe tener dos o tres añitos, con una blusita de color rosado”.

Sem resposta de qualquer dos pais da criança, o locutor chama enfim pelo padre que dará início à missa de Alasitas. Bem, missa de Alasitas é modo de falar, já que o padre em nenhum momento de sua missa pronuncia o nome de Alasitas ou do Ekeko. Historicamente, na Bolívia, a Igreja Católica tentou assimilar a festa de Alasitas como se fosse sua. Apenas os nomes são trocados. Alasitas torna-se festa da Virgem de Copacabana, e a *challa* é feita não com fumaça e cerveja, mas com água benta, lançada sobre as miniaturas dos homens e mulheres que esperam em fila pelo padre. Mas ali na Kantuta, o padre parece agir como se ignorasse qualquer elemento que remetesse a Alasitas. Apesar do enorme Ekeko dependurado à sua frente no palco. Ao fim da missa, desce do palco e começa a andar no meio da platéia, que a essa altura já forma uma multidão. Todos querem a *challa* do padre, até para reforçar a *challa* dos xamãs que irão buscar depois. O padre tem em uma mão um balde de água benta, e na outra um asperges com o qual lança água benta sobre o público. Se a maior parte da multidão que está ali carrega miniaturas de casas e carros nos braços, lhe parece indiferente. Me vem à mente a imagem das crianças jogando bombinhas de água na Kantuta, também indiferentes sobre seus alvos aleatórios. As coincidências parecem me perseguir na Kantuta, me atormentam. Não sei bem o que fazer com elas. Um antropólogo nunca sabe. São somente coincidências, afinal. O padre se aproxima do lugar em que estou. Já é tarde, minha câmera também é benzida. Tenho que parar de filmar para limpar minhas lentes. Ao meu redor, noto que várias pessoas seguram guarda-chuvas.

Depois de filmar as *challas* de alguns xamãs presentes na feira, resolvo parar para almoçar. Já é tarde, estou bastante cansado, parece que pode chover a qualquer instante e, de qualquer forma, não me parece que *algo* vá acontecer. Desligo a câmera. A Kantuta está mais intransitável do que nunca. É praticamente impossível andar pela praça, principalmente próximo ao palco, onde agora vários grupos de dança boliviana se apresentam. Peço uma *salteña* em uma das barracas e me sento para comer em uma cadeira, já que não há mesas disponíveis. A chuva começa a despencar. Com força. Logo vejo a barraca tomada por pessoas que querem se proteger da chuva. Mal consigo

espaço para comer. Tentando arranjar espaço para as pessoas se acomodarem, sou forçado a deixar meu tripé no chão, debaixo de minha cadeira. Ele rapidamente fica encharcado. Me sentindo enclausurado ali dentro, e temendo pelo meu equipamento, resolvo me arriscar a sair.

E começo a dar uma volta pela Kantuta.

A praça está completamente transformada. Não há ninguém nas ruas. A multidão que antes quase me pisoteava agora se refugia dentro do apertado espaço das barracas de comida, de cereais, até mesmo nas de bugigangas, ainda que nestas em geral caiba pouco mais gente do que o próprio dono. Quem está perto o suficiente do caixa, tem a sorte de poder passar o tempo comprando qualquer coisa que a sua barraca venda. Busco a barraca do Luis, mas não encontro. Todas as barracas parecem iguais agora que são tomadas pela multidão. Perco as referências, mas sigo caminhando. Tenho cada vez mais a impressão de que sou a única pessoa em toda a praça a estar caminhando debaixo da chuva. Entendo agora o quanto eu sou o Outro ali dentro. Meu guarda-chuva somente protege minha câmera. Estou encharcado. Me lembro com ironia do Luis dizendo que quem está na Kantuta é para se molhar. Percorro a praça inteira em busca de um espaço para me proteger da chuva enquanto me arrependo amargamente de ter deixado a barraca onde estava antes, inclusive, sentado. Não encontro, não há mais espaço para mim em lugar algum. Me sinto perdido em um lugar inóspito. Parece que apenas os locutores continuam onde estavam. De vez em quando, ainda interrompem a música para anunciar que a criança de dois a três anos, de blusa rosa, ainda está perdida.

## VI

Agora, enquanto escrevo, tenho para mim as coisas já um pouco mais claras do que estavam então. Sinto que a primeira questão que devo colocar para mim mesmo para compreender melhor esta situação, é uma questão que já havia de certa forma colocado agora há pouco: quem narra quem? Dois narratólogos franceses, Jost e Gaudreault (2009), dizem que uma narrativa somente pode ser tida como estabelecida através da presença de um narrador ou imagista, aquele que ordena um certo número de fatos ou imagens de acordo com uma certa perspectiva, e as colocam em diálogo com um espectador. Por sua vez, como eles próprios dizem, o espectador é também em parte um narrador, inevitavelmente colaborando com a narrativa através de sua própria



subjetividade. Agora, alteremos um pouco este quadro. O que aconteceria se déssemos a este espectador uma câmera? Sua condição de espectador não seria muito alterada, a não ser pelo fato de que agora estaria também a gravar aquilo que vê, provavelmente burlando alguma lei de direitos autorais. Agora, tiremos de sua frente a tela de cinema ou a página do livro. Coloquemos, em seu lugar, o mundo. Neste momento, inevitavelmente passamos a considerar o sujeito com a câmera nas mãos não mais como espectador, mas sim como narrador. Mas o que foi afinal que tanto mudou para que mudássemos radicalmente nossa concepção sobre este sujeito? Entre a tela do cinema ou a página de um livro e o mundo, qual é a grande diferença? Ora, a única diferença significativa está no fato de que há um autor ou diretor por detrás daquilo que se vê. Há uma autoria, uma agência, claramente estabelecida por detrás das imagens e palavras que vemos e ouvimos. Mas, e no mundo, não há também uma autoria? Claro, a primeira coisa que vem à mente agora é sem dúvida a idéia de algum tipo de autoria divina. Mas será que precisamos dela para pensarmos em autoria? Provavelmente não. A única diferença significativa aqui é que, ao contrário do que ocorreria ao se pensar em narrativas feitas por diretores, produtores ou escritores ou mesmo divindades, o que se tem ao se observar o mundo (com ou sem uma câmera nas mãos) é uma narrativa difusa. Não se tem como precisar bem o nome de uma pessoa específica que narra (mesmo no cinema, isto não é tão claro), nem mesmo se há somente pessoas narrando (posto que objetos também narram, também evocam imagens e idéias), e principalmente, tampouco se pode precisar o grau de intencionalidade nas narrativas. Mas a única coisa que esta intencionalidade frouxa acarreta é que a narrativa, além de ficar provavelmente mais entediante, passa a ser narrada em grande parte não só por você próprio, não só por aqueles que fazem suas intervenções autorais todos os dias no mundo com a sua mera presença, mas também, pelo acaso. Sim, o acaso também é uma entidade narrativa, também age sobre o mundo, também dialoga com espectadores assim como com outros narradores. A fronteira que separa uma narrativa feita pelo acaso de uma narrativa autoral e, portanto, intencional, pode facilmente ser bastante borrada. Trata-se inevitavelmente de uma distinção que é em si própria bastante subjetiva, dependendo da perspectiva, do lugar de onde o espectador (-narrador) observa. E então eis que nos deparamos com outra questão relevante. Em que implica classificar uma narrativa como sendo casual ou como sendo autoral? Que diferença faz? Pois bem, eu diria que a diferença está na própria atitude do espectador (-narrador) perante esta narrativa. Quanto mais casual, quanto menos intencional, talvez menor sua

relevância por um lado, mas por outro, mais livre fique a narrativa. E quanto mais livre, mais facilmente capturável, e assim, apta a ser reinventada, reterritorializada e, portanto, re-narrada pelo espectador (-narrador). Eu, pessoalmente, enquanto antropólogo, estava sempre buscando por *algo* enquanto pesquisava, *algo* que não sabia bem o que era, *algo* que estaria no mundo, solto, livre, portanto, para que eu pudesse *criar*, ou melhor, *capturar*. O antropólogo, afinal, enquanto tal, está sempre a capturar coisas, pessoas, lugares e imagens, está sempre a narrá-los, sempre a recriá-los. Para mim, se devo *criar algo*, devo portanto estar sempre, inescapavelmente, em *busca de algo*. Mas como se faz esta busca? Por onde? Por quais caminhos? Por quais *caminhos*? Será que posso criar *algo* repetindo caminhos que já foram antes trilhados? Será que posso criar a partir da repetição? E então penso que esta discussão é central para toda esta etnografia: aonde termina a repetição, e onde começa a criação? Até onde se seguem os caminhos já trilhados, e onde se inicia a ruptura? Dar voltas pela Kantuta é um movimento que, se era real, era também alegórico. Alegórico do caráter quase que incontornável da repetição, de se seguir caminhos já criados, estriados, repetidos, mesmo quando se busca por *algo*. Mas eis que chove, e a chuva transforma todo o cenário. A Kantuta, povoada como era de referências, se transforma completamente. As barracas estão todas fechadas, bloqueadas pelas multidões de pessoas que agora as utilizam de abrigo. Saio à procura de abrigos, de pessoas, e em última instância, de qualquer coisa que pudesse fazer, mas não encontro nada. Naquele momento, pelo menos por alguns instantes, enquanto durava a chuva, a Kantuta deixava de ser Kantuta. Deixava de ser lugar. Deixava de ser *taypi*. Ao menos para mim, transformava-se em *puruma*. Sem referências, *criar* torna-se a única opção. *Criar* ou, no caso, *capturar*. Saturada de narrativas, a Kantuta não era jamais um não-lugar, mas sim, e sempre, um excesso de lugar. Aliás, não só excesso de lugar, mas também, de tempo e, portanto, de narrativas. Mesmo dando voltas, a Kantuta mais do que se repetir, sempre se transformava. Agora, vazia de mapas, eu me deparava somente com o palco, os dois locutores que se repetiam, e anunciavam a criança perdida, de dois ou três anos, e blusa rosa. *E então percebo que é ela o algo*. Ela ainda não está capturada. Olho para o céu, ele está escuro. Definitivamente é o *puruma pacha*. Diante de todas estas circunstâncias, era inevitável que todos estivessem perdidos. Inclusive a criança, de dois ou três anos, e blusa rosa. Cabia agora recriar as referências, trilhar novos caminhos, enterrar novos *achachila*. Transformar as narrativas soltas, casuais, em narrativas autorais e portanto repletas de sentido. Cabia agora, enfim, narrar a criança perdida.

## VII

Neste momento, trombo com outro rapaz que também tem uma câmera em mãos. É o único a andar debaixo da chuva além de mim. Filma da mesma posição que eu filmo, e penso que também estaria filmando a criança perdida, como eu. Começamos a conversar. Seu nome é Hidalgo. Apesar de estar na mesma posição em que eu estava, não filmava a criança. Com o zoom desligado, sua filmadora capturava a imagem mais ampla, com o grupo de dança que ainda dançava, mesmo que praticamente sem platéia alguma, debaixo de uma cobertura de lona que foi improvisada para a chuva.

— Pero conozco la niña, es Rosita, conozco los padres. Creo que los he visto por aquí por la mañana, no tarda la encuentran. Seguramente se perdieron con la multitud, hay mucha gente aquí – me diz Hidalgo quando lhe comento sobre a criança.

Acho interessante pensar que as referências possam ser perdidas tanto na multidão quanto no vazio. A criança, afinal, se chamava Rosita. Pouco depois os pais chegam e a encontram. Para mim, ela perde o sentido. Minha câmera já não a captura, e sim, ao grupo de dança, que segue solitário, debaixo da chuva que não cessa. Eles sim me capturam, o grupo de dança, a chuva, a Kantuta, Hidalgo, eles sim, me narram.

Interrompo a reprodução. Hidalgo me diz que tem imagens parecidas com as minhas, porém nelas o céu estava menos escuro do que nas minhas gravações. Penso para mim mesmo que Hidalgo nunca esteve de fato procurando por *algo*. Não se importava em ser narrado, gostava de deixar-se levar, ia para onde a Kantuta o chamasse. E o curioso é que ainda assim, caminhando desordenadamente, a câmera solta, sem teoria que a guiasse, sem metodologia para procurar por *algo* e sem sequer estar buscando por *algo*, ainda assim, ele também encontrava *algo*. Ele também capturava imagens, e era capturado. Era narrador, como também era espectador, como eu. Mas naquele momento, digo-lhe somente que logo as imagens se clareariam novamente, e de fato, se clareiam, graças ao céu azul que retornara àquela festa de Alasitas, como se fosse o azul do céu de um *ayqu pacha*. Reproduzo novamente as imagens. A chuva passa, e a Kantuta volta a ser como era antes.

## Capítulo VI: Costura

### I

*A Costura parece ser uma cidade vazia. Um estrangeiro que chega em Costura tem a nítida sensação de estar em um lugar completamente abandonado. Não há ninguém nas ruas. Ninguém te recebe ou te dá as boas-vindas. Não há placas ou qualquer sinalização que indique claramente que você esteja em Costura. Muitos, quando lá chegam, até duvidam de estarem aonde queriam. Querem perguntar a alguém qual caminho pode levar até lá, mas não encontram a quem perguntar. Eventualmente, acabam desistindo e indo embora, pensando que a Costura está mais além. É necessário um olhar observador e um ouvido aguçado para que se saiba, ou melhor sinta, que aquilo ali é sim, de fato, Costura.*

*Aos poucos, porém, os sinais começam a aparecer. Às duas e quinze da tarde, um rapaz abre as portas de uma loja que parecia fechada. O barulho metálico da porta se abrindo e se fechando toma conta de toda a cidade, ao menos, por alguns instantes. Logo o rapaz toma as ruas em sua bicicleta, vira à esquerda, e depois à direita, e some. Costura parece estar novamente tomada pelo silêncio. Mas isso não é mais do que uma impressão precipitada. Basta que se caminhe alguns quarteirões para a direita, ou para a esquerda, ou mesmo adiante e para trás. Qualquer que seja a direção para onde se caminhe, todo morador de Costura sabe que você acabará ouvindo o som alto de uma rádio. Primeiro, ao longe. Depois, de perto. Até que enfim, o som fica alto, bastante alto, como se estivesse ao seu lado. E talvez esteja. Em Costura, você nunca sabe aonde estão as coisas. Basta, porém, afastar-se um pouco de onde vem o ruído, e logo, novamente, o silêncio volta a dominar os ares de Costura. E então, aquele que se aventura a ficar parado aonde está, pode passar algum tempo, até mesmo horas sem ver ou ouvir qualquer sinal de mudança na paisagem de Costura. É difícil dizer quanto tempo se passa. A Costura parece estar fora do tempo. A tal ponto que mesmo a passagem do sol e da lua pelos céus de Costura parece não fazer qualquer diferença em sua paisagem.*

*Tampouco o espaço, em Costura, parece ser compreensível. Há vários prédios e casas e lojas em suas ruas, mas nenhuma delas parece jamais estar aberta. É possível, de vez em quando, ao se caminhar aleatoriamente pela cidade, deparar-se com um ou*

*outro sobrado abandonado, maltratado pelo tempo – ou por sua ausência. A janela do andar de cima estará aberta. Olhando pela janela, estará um homem, ou uma mulher, que olha para a rua fumando, com o olhar perdido. Este homem, ou mulher, jamais passa mais do que cinco minutos com o olhar perdido, fumando pela janela. Mas se houver o olhar de um estranho a observá-lo do lado de fora, o olhar perdido deste homem, ou mulher, costuma se transformar em um olhar surpreso, e ele logo deixa a janela, e o sobrado volta a ser, uma vez mais, um sobrado abandonado.*

*Em Costura, note-se bem, pode não haver tempo, mas não faltam relógios espalhados pela cidade que marcam o tempo com bastante precisão, como se tentassem assim compensar o grande infortúnio cronológico da cidade. E é quando menos se espera, às três horas e cinco minutos da tarde – ao menos, é isso que dizem os relógios, mas bem poderiam ser onze horas e dezoito da noite, ou trinta horas e quarenta minutos pela madrugada, e não se notaria a diferença—, que nota-se que aquela bicicleta com aquele rapaz retorna pelo mesmo caminho que havia feito anteriormente, tomando a primeira direita, e depois, a primeira esquerda. Ele para em frente à mesma porta metálica fechada. Abre esta porta fazendo o mesmo estardalhaço que poderia acordar a cidade inteira, caso alguém em Costura de fato dormisse. E a fecha, sem deixar nenhum vestígio. E isso é tudo o que um estrangeiro poderá ver em sua visita a Costura. O que, de qualquer forma, provavelmente não fará nenhuma diferença. Até hoje, ninguém que veio a Costura, soube como contar algo a respeito de sua viagem. Ninguém se lembra de Costura. Ninguém fala sobre Costura. Costura não aparece em nenhum registro oficial, e não está em nenhum mapa da região. Aliás, dizem que, em Costura, ninguém tem memória.*

## II

Entre a Rua Três Rios e a Rua da Graça, no Bom Retiro, nota-se uma concentração crescente de lojas de vendas de fios e equipamentos para a costura. Nos arredores da Graça, isso chega a tal ponto que já nem se notam mais os restaurantes coreanos, gregos e brasileiros tão presentes nas quadras anteriores. No cruzamento da Graça com a Júlio Conceição, onde marquei de me encontrar com o Léo, um amigo paraguaio que iria me apresentar a seus ex-patrões bolivianos, Gonzalo e Marta, a vista se perdia sem ser capaz de avistar sequer uma lanchonete, forçando-me a passar o ligeiro contratempo de sentir até um pouco de fome enquanto esperava. Léo chegou por

volta das seis horas daquela tarde de quinta-feira, logo após o término do seu expediente em outra oficina em que agora trabalhava. Partimos dali e rapidamente chegamos ao prédio onde trabalhavam o casal de bolivianos, além de outros peruanos e paraguaios que naquela hora, também terminavam seus expedientes e partiam – ao contrário de muitas oficinas, naquela, os empregados viviam em suas próprias casas e não no próprio ambiente de trabalho. Léo gritou do térreo chamando por Seu Gonzalo que logo apareceu à janela e em seguida, desceu para nos encontrar. Fiquei frustrado naquela tarde, imaginava que teria enfim a oportunidade de conhecer uma oficina de costura boliviana por dentro. Ao longo de toda a nossa conversa, porém, seu Gonzalo não fez nenhuma menção de convidar a mim ou ao Léo para subir. Não sei se para preservar a oficina ou para preservar a própria casa, um lugar que, ao menos para os bolivianos que pude conhecer, sempre foi de acesso bastante restrito até mesmo para pessoas conhecidas.

Gonzalo tinha pouco mais de quarenta anos, aparência bonachona, e um olhar desconfiado, mas que se desfez em bom humor em poucos minutos.

### III

- Estoy en Brasil hace doce años. Siempre trabajando con costura. Antes en otras oficinas pero en esta oficina de ahora, creo que hace más o menos... seis años. Vivo aquí con mi esposa y tres hijas. Tengo también un hermano aquí, un hermano que trabaja con costura aquí, cerca de aquí.
- Y ello juega al fútbol también, ¿o no?

Fiz a pergunta a Gonzalo em tom de descontração. Logo antes de chegarmos, Léo me advertira que eu não fizesse perguntas sobre a oficina de costura logo de início, e que pensava que seria melhor se eu demonstrasse interesse em sua equipe de futebol. Existem centenas de equipes bolivianas de futebol amador em São Paulo. De acordo com Léo, grande parte delas corresponde a oficinas de costura, tendo seus funcionários – os que querem jogar, claro – como jogadores. Gonzalo me respondeu rindo.

- No, ello no juega al fútbol. Prefiere bailar. Tiene un grupo de folclore de que participa, para bailar a... cumbia, chicha... Soy el tercero hermano más viejo, mientras que él es el sexto.

- ¿Y los otros hermanos, no han venido?
- Los otros no, los otros no les quisieron venir. Se quedaron en Bolívia, en La Paz todos ellos. Son nueve hermanos allá. Pero yo sí, me gusta muchísimo al fútbol, tengo mi propia equipa de fútbol, jugamos todos los sábados en una cancha, en, en, cerca de Praça Princesa Isabel. Se llama Tres Fronteras la equipa, el time. Se llama así porque cuando creamos el time, en 2006, teníamos en la oficina costureros de Bolivia, de Peru y de Paraguay. ¡Hasta hoy los tenemos! Y como el time era el time de la oficina, y tenía también jugadores de los tres países, se quedó entonces Tres Fronteras.
- ¿Y te gusta hacer otras cosas también, te gusta bailar, salir para hacer otras cosas...?
- ¿Yo? No, no... solamente el fútbol. Mira... a algunos, les gustan el fútbol, a otros les gustan bailar — diz enquanto leva o dedo polegar à boca, dizendo ‘bailar’ como quem quer dizer ‘beber’. Léo e Darío, um costureiro paraguaio que trabalhava para Gonzalo e que agora também ouvia nossa conversa, riem na mesma hora — ¡a mí me gusta el fútbol!, completa Gonzalo.
- Pero, me ha dicho que vive en Brasil hace doce años, ¿verdad? ¿Pero vuelves a Bolivia con frecuencia, como es eso?
- ¡Sí, sí, vuelvo siempre a Bolivia, para ver a la familia, los amigos! Vuelvo siempre a la Bolivia, a cada dos o tres años, ¡siempre!

Gonzalo fala em tom sério, mas Léo e Darío riem novamente. Dois ou três anos era bastante tempo, em geral se viaja à Bolívia pelo menos uma vez por ano. Após mais alguns minutos de conversa, Gonzalo chama por sua esposa Marta no interfone do prédio, pedindo que nos trouxesse algumas folhas de coca para animar a conversa. Pouco depois, Marta desce, trazendo na mão um saco de folhas que Gonzalo oferece a todos nós. Marta era um pouco mais nova do que Gonzalo, mas bastante parecida em estatura, e com um sorriso aberto, sempre na mesma medida, nunca mais largo ou mais estreito. Como ficara conosco, aproveitei para trazê-la também para a conversa, perguntando-lhe um pouco sobre a sua própria versão da vinda de sua família para o Brasil:

- Estoy casada con Gonzalo ya hace... dieciséis años. Pero él ha venido para acá antes que yo. Se quedó aquí por dos años antes que yo, después de dos

años es que yo me fui. Fue difícil este tiempo de separación, verdad, pero tenía que ser, yo tenía que esperar pues que no había dinero para venir. Tenía que esperar para ganar el dinero (...). Pero me gusta mucho aquí en São Paulo. Sí, porque aquí... aquí en São Paulo hay mucho más posibilidades de trabajo. En Bolivia yo trabajaba como vendedora de hot dog, a la noche, trabajaba casi todas las noches así. Cualquier trabajo que uno tiene, hay que pegar el ómnibus, perder tiempo, tal y cual, para ir para trabajar. Es así para todos, porque todos viven muy, muy lejos del trabajo, no hay como vivir cerca del trabajo.

- Pero, ¿cuánto tiempo se perdía en el ómnibus para ir hasta el trabajo?
- ¿Cuánto tiempo de ómnibus? ¡Unos veinte, treinta minutos! ¡Pero aquí no! Porque aquí hay la comodidad de poderse trabajar en su propia casa. Entonces que aquí, yo trabajo un poco, voy hasta el frigorífico, se toma un, un yogur, se vuelve, escucha el radio, a la tele, se vuelve a trabajar. Es muy mejor así, se tiene todo a su propio alcance a todo tiempo. Y se tiene la familia junto a ti todo el tiempo, para charlar, para estar con los hijos.
- Pero se trabaja muy más, ¿verdad?
- Verdad, se trabaja más, pero... pero vale la pena por toda la comodidad.

Após mais algum tempo conversando, me despeço de Gonzalo e de Marta com a promessa de poder jogar de goleiro pelo Tres Fronteras no próximo sábado. Era fim de expediente, e estavam todos cansados. Ainda que muitas vezes trabalhassem além do expediente – afinal, tinham a “comodidade” de ter o trabalho a fácil acesso –, naquela noite já não trabalhariam mais. Antes de me despedir, perguntei a Gonzalo se poderíamos conversar melhor em outra hora. Respondeu-me que sim, que de repente, durante o trabalho seria melhor. Perguntei-lhe então se não haveria algum problema, se eu não iria atrapalhar a costura. Gonzalo sorriu.

- ¡No, no, seguro que no! Mira, Rafael, ¡la mano costura, pero es la boca quien habla!

#### IV

Conheci o Leo em uma situação um pouco diferente das demais. Tinha ido assistir a um fórum estadual sobre trabalho escravo organizado pelo Tribunal Regional



do Trabalho do qual participariam, entre outras pessoas, vários representantes de entidades que lidavam com a comunidade boliviana da cidade. Leo Ramírez, que não é boliviano e sim paraguaio, havia trabalhado por bastante tempo em oficinas de costura de São Paulo, não raramente ao lado de costureiros bolivianos. Estava no fórum ao lado de seu amigo Humberto, um paraguaio comunista que conheceu no Brasil e com quem passava bastante tempo desde então. O Leo se interessava pelas idéias do Humberto, um senhor de certa idade, que parecia ser politicamente influente, e que deixara o Paraguai exilado nos tempos de ditadura do governo Stroessner. Depois daquele dia, passamos a nos encontrar com alguma frequência. Me chamava a atenção nele o fato de ser o único costureiro que eu conhecia que dizia estar pensando seriamente em deixar as oficinas de costura. Naquele momento, estava pela primeira vez procurando emprego em outras áreas, ainda que não soubesse bem aonde. O mais importante, de qualquer forma, era encontrar um emprego que pudesse conciliar com a faculdade. Pretendia começar o curso de relações internacionais da UNIP<sup>19</sup> naquele ano.

Estávamos no fim de janeiro de 2010, em um domingo de Kantuta, quando tivemos enfim a oportunidade de conversar mais longamente sobre a sua trajetória. Estávamos acompanhados da Fernanda Gallo, uma amiga brasileira, também com formação em antropologia. Fernanda lhe perguntou sobre o que ele pensava do Brasil antes de vir. O Leo não parecia precisar de muito tempo para refletir sobre as perguntas que lhe fazíamos. Respondia rápido, e em português fluente. Tinha o rosto moreno, e os traços guaranis contrastavam com os semblantes aymara com os quais me acostumara.

## V

- Então, é assim. Uma vez, eu tava lá, dentro da minha casa, jogando bola, aí, depois de terminar o jogo, fomos para uma roda de cerveja beber com uns amigos. Nessa roda de amigos, eu escutei uma pessoa falando assim, “e aí fulano, seu amigo já voltou do Brasil?”. “Ah, chega no final de ano”, era 2003 para 2004. Aí eu cheguei nele e perguntei, “como que funciona isso?”. “Não, foi meu primo que foi para São Paulo, trabalhar na área de confecção”. Aí ele chegou e falou assim, “você quer ir?”. “Ah, gostaria, mas não sei”. Falei com minha mãe, ela disse “olha filho, vai lá”, ela trabalhava

---

<sup>19</sup> UNIP: Universidade Paulista, tradicional universidade privada sediada em São Paulo.

com isso, mas eu nunca tive nem idéia de como se confecciona. Aí, em janeiro, eu fui procurar esse rapaz. Ele me disse “eu vou no dia 20 de janeiro, você quer ir?”. “Beleza, mas quanto de dinheiro que eu preciso pra passagem?”. Ele falou assim, uns trezentos mil guaranis, uns duzentos reais. Aí eu pensei, vou tentar. Também era a vontade de conhecer, sabe? (...). Sabe quando você termina o colegial e os seus colegas já, três, quatro meses antes começam a fazer cursinho, já começam a ver faculdade e tal. E quando você tá nessa turma da escola, e o pessoal só conversa disso, e você não vai fazer nada, é ruim de ficar sem fazer nada. Não sei se vocês passaram por isso, eu passei, é muito ruim. É muito ruim. E a vergonha começava, já muita gente já não te tinha em conta na hora da conversa por causa disso. Aí uma forma de fugir de tudo isso foi essa decisão. (...) Quando ele me chamou, eu cheguei na rodoviária de Asunción às seis da manhã, o cara chegou às oito e meia da manhã. Eu como uma mochila e uma bermuda, e uma blusa.

— Você trouxe o quê na mochila? Só roupa?

— Na mochila tinha... duas bermudas, duas cuecas, um jeans, e uma blusa de frio. E duas camisetas também. Só isso.

Saber o que ele trouxe na mochila na hora de vir para o Brasil foi uma coisa marcante para mim. Como se fosse uma espécie de materialização do movimento de ruptura que se fazia. A maior parte daquilo que se tem costuma ficar para trás na viagem, disso todos sabem. Mas a mochila é a primeira a deixar claros quais são os limites. Aquilo que não cabe na mochila, afinal, será necessariamente aquilo que será deixado para trás. Ouvindo novamente as gravações da nossa conversa, contudo, o que me chama a atenção é a narrativa do Leo para falar sobre aquilo que o fez vir para o Brasil, e que, por mais que houvessem problemas no colégio, por mais que se sentisse mal de não ter condições de ir para uma faculdade ou fazer um cursinho e que isso o deixasse isolado, não foi isso que abriu para ele o mundo. O que lhe abriu as fronteiras do espaço foi ouvir uma conversa alheia sobre alguém que tinha ido ao Brasil. Alguém que tinha ido e estava voltando. Ali, Leo notou que havia outros caminhos possíveis, e pegadas a serem seguidas nestes outros caminhos possíveis. Ali o mundo mudou de tamanho. O curioso era que a famosa chamada para a jornada do herói, para o Leo, não veio através de um grande anúncio, de um arauto que anuncia terras fantásticas ou grandes batalhas, mas de uma conversa alheia, que ouviu quase que por acaso. O que

me faz pensar que o tamanho do mundo, afinal, é mais volátil do que eu imaginava. O Leo continua.

- Cheguei aqui no dia 25 de janeiro de 2004. E comecei a procura por emprego. Que voy hacer? Aí, o cara me levou no Bom Retiro, na estação da Luz, ali. “Bem vindo ao Bom Retiro” – disse o Leo se referindo à primeira placa de boas vindas que recebeu na cidade. Aí ele me levou direto ao endereço que ele tinha, de uma coreana. A coreana quando viu que eu era paraguaio ela me abraçou, e tudo, que ela gosta muito do Paraguai, que ela morou lá dezenove anos, então tinha alguma coisa já...
- Era ela que você falou que te chamava para correr?
- Era ela mesmo, às cinco da manhã! “Você quer correr?”. Aí eu acordava e ia correr às cinco da manhã. E ainda trabalhava de sete e meia às dez da noite com ela. Acredite.

Nós rimos. Como se não bastasse a longa jornada de trabalho que tinha, ainda era chamado para correr no parque com a dona da oficina. Leo diz ainda que de certa forma até gostava, se sentia mais disposto para o trabalho depois. Claro que isso só serve para aumentar a sensação de um trabalho que se expandia além de suas fronteiras e tomava o pouco de tempo que ainda se pretendia livre. De qualquer forma, era até difícil conseguir falar em termos de fronteiras do trabalho, posto que dormia, acordava, comia e trabalhava no mesmo lugar. Enquanto vamos conversando, vou tentando identificar as possibilidades de fuga que o Leo tinha. Nem sempre as rotas de fuga são evidentes, o que não quer dizer que elas não existam. Por mais controlado que seja o corpo ao longo de dez, quinze horas de trabalho, o próprio corpo não pode ser pensado aqui como uma entidade indivisível. A fuga pode ser a fuga de uma parte do corpo, pode ser a fuga da mente, que se aproveita da simbiose cada vez maior entre corpo e máquina para se permitir escapar, rumar para outros espaços e tempos, ainda que frágeis, e ainda que temporários. O importante às vezes é simplesmente fugir da insistente repetitividade do motor da máquina e do movimento do corpo alinhado ao motor da máquina. Lembro agora de quando escrevia sobre a repetitividade da Kantuta e do poder criador, cosmogônico, desta repetitividade. Quanto mais algo se repete, mais ele se torna algo-memória, e assim, mais evoca ordem. Quando menos se repete, mais ele se torna algo-esquecido, e assim, mais evoca a falta de ordem, que por sua vez,

evoca sentimentos que podem ir desde a insegurança, até a preguiça. Ao menos é nisso que penso quando penso sobre as narrativas do Leo sobre a costura. Mas ele narra outras fugas possíveis. Havia a televisão, o rádio. Haviam outras pessoas, havia a boca. Me lembro de Gonzalo, dizendo: “mira, Rafael, la mano costura, pero es la boca quien habla”. Era a definição perfeita da possibilidade de subdivisão do corpo humano, que trabalha e se socializa ao mesmo tempo, borrando qualquer tentativa de separação artificial entre aquilo que é trabalho e aquilo que é lazer. Em outro momento, o Leo me falava da importância do rádio nas oficinas de costura, principalmente quando foi trabalhar em uma oficina boliviana. Lá o rádio ficava ligado permanentemente. Sua função, vale dizer, era no mínimo dupla. Funcionava como uma espécie de mini-fábrica de assuntos que deveria fazer a boca falar ao longo da longa jornada de trabalho (ou ao menos, quando isso não fosse possível, evitar os incômodos silêncios decorrentes), e ao mesmo tempo, tinha que silenciar não somente os silêncios, mas também o barulho ensurdecedor das máquinas de costura, máquinas retas, overloques, e outras tantas que podem compor o arsenal de uma boa oficina do centro da cidade.

A idéia era usar o rádio para invisibilizar a oficina, frequentemente clandestina, tática que invariavelmente saía pela culatra, posto que para isso, o volume do aparelho de som tinha que ser colocado no limite e acabava por chamar a atenção da vizinhança de um jeito ou de outro. De qualquer forma, era notável o quanto essa situação de clandestinidade, seja por falta de documentos dos trabalhadores, seja por condições de trabalho irregulares, levava bolivianos, peruanos e paraguaios – mas principalmente, bolivianos, maioria neste grupo – a jogar com essa relação entre o estar visível e o não estar. As barreiras podem ser espaciais (portas fechadas, janelas, paredes, muros), materiais (ruas escuras, e até prédios abandonados em casos extremos), sonoras (novamente, o rádio), e temporais (as muitas horas do dia, e os muitos dias da semana). Há também outras, e o jogo de luz e sombra ainda pode ir mais além. Falarei disso depois. Mas para cada barreira que se apresenta, há também pelo menos uma via de escape. Para cada máquina de costura, há uma máquina de guerra. Se não se pode fugir das grades do tempo de trabalho, sempre existe a possibilidade de se fugir através das grades (mais macias, certamente) do tempo do sono. O Leo continua:

— Sempre falei com outras pessoas, bolivianos, paraguaios, peruanos, sempre. Mas era nesse entorno da hora de parar para comer, perto do

meio-dia, tudo isso entendeu. Mas por exemplo, com a judia não dava pra conversar nem isso, você tem que ficar calado. Todo mundo ficava calado. Os que falavam eram o pessoal que já tinha vinte e cinco, trinta anos falando com ela (...).

- Mas nas oficinas que você trabalhou, a que você dormia na oficina mesmo era só na...
- Foram na do coreano e do peruano, só.
- E você terminava o trabalho e ia todo mundo pro seu canto dormir?
- Não, jantava como te disse. Aí, fora da época do frio, a gente saía na rua, jogava futebol, até a noite. Muitas vezes até dava tempo de sair e ir namorar.
- Mas dava tempo? Você trabalhava quantas horas nessa época?
- Numa faixa de quatorze horas ao dia. Mas dava tempo... você acha tempo para essas coisas. Só não dormia!

Essa última parte, o Leo fala rindo, e todos nós rimos, apesar de sabermos ser verdade. Se havia algo que poderia motivar a sair à noite durante a semana nessas circunstâncias parecia ser mesmo o futebol e, claro, o namoro. O que chama a atenção no Leo, porém, é que ele vai mais além. Começa a transitar por diversas oficinas de costura diferentes. Em parte quer mais dinheiro, mas em parte também, quer mais tempo. A judia, de quem fala, era uma senhora brasileira de origem judaica que tinha uma oficina no Bom Retiro há várias décadas. Não raro ouço dizer que as oficinas de costura eram de italianos que exploravam judeus, que depois se transformaram em oficinas de judeus que exploravam coreanos, que depois se transformaram em oficinas de coreanos que exploravam bolivianos, e que são agora oficinas de bolivianos que exploram mais bolivianos. Generalizações postas à parte, cada uma tem sua própria temporalidade, e dentro de cada temporalidade, é preciso encontrar outra temporalidade que lhe sirva de referência. E para cada referência temporal, é necessário encontrar suas respectivas rotas de fuga. O Leo continua:

- Um dia eu vi assim, na televisão: o salário mínimo vai subir de duzentos e cinquenta para duzentos e setenta. Era assim, não era? Nessa época de 2004 era assim, nessa faixa de dinheiro o salário mínimo. E eu me lembro de falar, “caramba, eu ganho um salário mínimo”! Mas, cara, a

idéia minha era de que o pessoal trabalhava todas essas horas também, entendeu? Só depois que eu entendi o que estava acontecendo.

— Mas você trabalhava quantas horas nessa época?

— Umás treze, quatorze horas.

— E no Paraguai, qual é a jornada de trabalho?

— É de dez horas. Mas sempre se aproveita mais do trabalhador, vai um pouco além.

Junto a este, um outro fragmento da conversa, em que Leo segue falando sobre o tempo (e o espaço) do trabalho:

— Aí teve um final de semana em que eu conheci aqui na Kantuta aquela menina com quem eu tô agora, que eu te disse. Isso foi em 2004. Aí nesse final de semana, comecei a trabalhar para um peruano. Até era meu amigo e tudo isso. Me ensinou a trabalhar, me ensinou um mês, ganhei numa faixa de trezentos reais nesse um mês, que ele pagou. Depois comecei a trabalhar na máquina e comecei a tirar mais, ganhava mais já, ganhava quinhentos, seiscentos. Trabalhei com ele até 2006, na época do mundial, um pouco antes do mundial. Aí eu decidi, caramba... eu trabalhava nesse lugar e morava também ali. Então, por exemplo, a sala, aquela sala, era oficina de costura. E os quartos eram quartos mesmo, a cocina era cocina. Aí eu salía num balcão assim, especialmente sexta-feira, e via o povo saindo do trabalho, indo para os bares que estavam do lado, ficando conversando, tomando cerveja, até umas sete, oito horas da noite, e depois todo mundo ia embora. E eu queria fazer parte disso, entendeu, eu queria de qualquer jeito, eu queria... “nossa, como que eu vou fazer isso?”. Eu tava tomando meu café da tarde, às cinco da tarde, e o pessoal já se divertindo essa hora. Mas não dava. Até quando era feriado, tanto a coreana quanto o peruano falavam, não, esse feriado é pra brasileiro, não é pra você (...). Quando era feriado deles, por exemplo, independência do Peru, aí não, aí não trabalhava, fazia festa, isso é verdade.

As narrativas de Leo aqui são bastante significativas. Significativas, primeiramente por começarem com uma narrativa de moralização do tempo. A jornada

longa de trabalho de Leo não era um problema somente enquanto não se tornava um problema. Tornou-se um problema a partir do momento em que Leo começou a contextualizar o seu trabalho, situar-se no seu novo tempo (não é só no espaço que se pode estar perdido, mas também no tempo). Não só recebia o que era qualificado como salário mínimo, mas também trabalhava muito mais do que outros brasileiros que ganhavam um salário mínimo. Em um certo momento, ele deixa a oficina e, do balcão do próprio lugar de trabalho, tem a visão do lado de fora. Os bares, as pessoas fora do espaço-tempo do trabalho, as cervejas, nada daquilo correspondia com aquilo que ele vivia. É o próprio balcão do trabalho que lhe oferece a possibilidade de observar a sua própria falta de sincronia perante o mundo em que vive. Há ali a compreensão de que, na dupla narrativa que se estabelece, uma de dentro para fora do balcão, e outra de fora para dentro do balcão, deveria haver uma cumplicidade espaço-temporal. Uma cumplicidade que, ao fim e ao cabo, não acontece. Aqui, o balcão é a via de escape em todos os sentidos. É a via que lhe permite perceber que ele *não* está no mesmo lugar em que estão os brasileiros ao seu redor. Pode ter migrado, se deslocado, estar fisicamente em São Paulo mas, ao mesmo tempo, não está. É pela via do balcão que, como se observasse uma tela de cinema, a cidade lhe impõe o desejo daquilo que lhe é jogado sobre a cara. E é também através desta via do balcão que nós percebemos o quanto a migração ocorre apenas parcialmente, sempre em fragmentos. Leo pode estar em um espaço paulista, e em uma temporalidade que, se é clandestina, nem por isso deixa de ser ela também, paulista. Mas a moralidade acoplada a este espaço-tempo, e que enquanto tal, qualifica este espaço-tempo, esta moralidade ainda está em movimento. Este espaço-tempo-moralidade, que chamo aqui de *pacha*, se fragmenta e se recompõe constantemente no decorrer do movimento de migração. Este, por sua vez, claro, jamais termina. Deixando pedaços de *pacha* para trás e acoplando-se outros, um novo *pacha* de fragmentos de terra-temporalidades que interagem entre si vai se formando, e neste processo, outros pedaços antes acoplados podem tornar-se absolutamente incompatíveis com o todo (há um todo?) montado. Em outras palavras, se os *pacha* míticos parecem ser estáveis – e enquanto arquétipos, pode-se dizer que de fato o são –, na prática os *pacha* se cruzam, se recompõem e se reinventam a todo momento.

Há pedaços de *pacha* que ficam, e pedaços de *pacha* que vem na bagagem. Se a sensação de falta de sincronia com o mundo, berrada de fora para dentro do balcão, pode ter perturbado o Leo, por outro lado deve-se notar que não é só pela necessidade

de exploração do trabalho que se dá este *pachakuti* temporal. Aos poucos todo um mapa geocronológico começa a ficar mais claro. Se os feriados brasileiros são para os brasileiros, é porque o Leo está submetido não somente a um regime de trabalho, mas a um regime de tempo diferenciado. Entre o lado de dentro e o lado de fora do balcão, está a diferença entre mundos que vivem feriados brasileiros e mundos que vivem feriados peruanos, coreanos, bolivianos, e mesmo paraguaios. Os espaços evocam tempos, se ligam uns aos outros através da simultaneidade. Como a Kantuta que, incapaz de se tornar Bolívia no espaço, se torna Bolívia no tempo ao declarar que não faz mais parte do tempo brasileiro e que a festa de Alasitas só começa no tempo de La Paz e em simultaneidade com La Paz. Em outras palavras, as coisas, pessoas, lugares, podem mover-se, podem migrar, deslizar por cosmos escorregadios, mas é importante lembrar que o espaço e o tempo, que não são uma coisa fixa, rígida, também se movem. O tempo não é tão exterior a cada coisa e pessoa a ponto de não poder ser evocado por cada coisa ou pessoa. Se o *pacha* da costura é um *pacha* de negação do espaço e flutuação no tempo em função do *pacha* dominical (Kantuta, Coimbra, futebol, outro), um *pacha* onde a boca ignora as mãos para transportar-se para outros *pacha*, e para acoplar outros *pacha* a si e conformar assim uma espécie de *pacha* ciborgue (HARAWAY, 1991) de peças montáveis e desmontáveis, se há aí afinal um quase-não-lugar sendo configurado, faz todo o sentido que a falta de *lugar* seja compensada com um excesso de *tempo*, que um *hipolugar* seja compensado com um *hipertempo*. Um tempo que remete a outros *pacha*, e que tenta recriá-los neste quase-não-lugar da costura através da afirmação de si próprio. Se não se pode ter uma totalidade, afinal, que se tragam ao menos todos os pedaços possíveis do todo.

O que não é nada absurdo. Mesmo dentro da epistemologia aymara a noção de tempo não pressupõe linearidade, não há necessidade de se pensar que a sequência mítica *taypi*, *puruma* e *ayqu* não possa se interpenetrar, intercambiando peças de terra-tempo entre si, configurando novos *pacha*. Pensei em princípio em tratar a relação entre trabalho e lazer, ou trabalho e fuga do trabalho, como uma relação de *tinku* nas oficinas de costura, a partir das narrativas tanto do Leo quanto de Gonzalo e Marta. Enquanto *tinku*, são coisas que andam separadas, mas que entram em embate periodicamente para medirem suas forças e aparar as suas assimetrias. A palavra *tinku*, que significa *encontro* em aymara, pode significar também o encontro entre uma parte que molda a outra, como um martelo que molda um pedaço de pedra, e o transforma (PLATT, 1988).



O trabalho molda a fuga bem como a fuga molda o trabalho. A fuga nas oficinas bolivianas eram os ouvidos, através do rádio. A fuga nas oficinas paraguaias era a boca, não só pela conversa, mas pelo tererê que a acompanhava. Já na oficina coreana em que Leo trabalhou, a própria fuga pelo tererê era expressamente proibida.

Por outro lado, o *tinku* da costura é um *tinku* que nunca se resolve nem se interrompe. Trabalho e não-trabalho, estão sempre juntos, como duas mãos ou dois pés, e chegam mesmo a se parecer com um harmônico *yanantin*. Trazendo novamente Harris e Bouysse-Cassagne como referência, há ainda outra maneira possível de se pensar o tempo aymara, que é através da divisão temporal entre *todosantos* e *anata* ou *supayphista*. *Todosantos* representa um tempo sagrado, de sacrifícios, e que se refere diretamente à época das chuvas, fundamental para a produção e colheita do ano inteiro. A importância deste período é tão grande que as pessoas passam a agir de maneira mais controlada, as músicas são menos de alegria e mais de lamento, e o foco sobre o trabalho, de certa forma, é também maior. O tempo de *todosantos* é o tempo de respeitar os cerros e, principalmente, os *achachila*, que são também entidades ligadas às chuvas (sobrevivência) e que, portanto, não devem ser perturbadas nesta época. Em São Paulo, contudo, a relação do sujeito com o mundo ao seu redor, e com a sua própria sobrevivência, muda radicalmente. A chuva pode ser a venda de cereais trazidos da Bolívia por sacoleiros. A chuva pode ser um *salón de peluquería* na Rua Coimbra ou um restaurante na Costa Valente. A chuva costuma ser a costura. A diferença é que em São Paulo, a costura chove o tempo inteiro, o dia inteiro, todos os dias, exceto, sempre, o domingo. Às vezes, em parte do sábado. Em oposição a *todosantos*, há o tempo de *anata*<sup>20</sup>, tempo de jogos, de carnaval, ligado ao fim da estação de chuvas, quando o ano já está garantido e o respeito aos *achachila* pode ser deixado de lado. Cada um pode seguir o seu caminho, pois é seguro que cada um siga o seu caminho. A comida, a vida, já está garantida. Em São Paulo, porém, a vida jamais está garantida. A chuva da costura não pode parar. Não é a toa que quase todos os bolivianos que chegam a São Paulo seguem o caminho das oficinas dos costureiros espalhados pelo Brás, Pari, Mooca, Bom Retiro. O caminho das oficinas, como o caminho das chuvas, é um caminho repleto de *achachila*. Não se deve importunar o caminho dos *achachila*, e tampouco inventar novos caminhos. O tempo de *todosantos* corresponde no espaço

---

<sup>20</sup> *Anata* é também o nome de um típico instrumento de sopro andino talhado em madeira, tradicionalmente usado neste tipo de festa.

(terra) ao *manqha pacha*, *pacha* dos *achachila*, dos *supay*, seres poderosos, famintos, fundamentais para a manutenção da ordem por um lado, delicados e imprevisíveis por outro lado. O tempo de *anata* corresponde no espaço (terra) ao *alax pacha*, *pacha* do sol e da lua, de entidades fortes, que mantêm a ordem porque estão sempre dentro da ordem, são em si entidades da previsibilidade. *Anata* também é conhecida como *supay phista* – festa dos demônios, em uma tradução livre. Ou festa para os demônios. Claro, as chuvas já passaram, eles já cumpriram o seu papel, não é necessário mais a ordem dos vivos para controlar a desordem dos mortos, que são os *achachila*, e que também são *supay*. O tempo de *anata* é o tempo em que as relações se invertem, e a desordem, a imprevisibilidade, o carnaval dos vivos, torna-se espelho invertido da previsibilidade e da ordem dos seres poderosos e tranqüilos do *alax*.

Mas na costura, a chuva nunca para, exceto aos domingos. E claro, é inevitável se pensar que haja uma correspondência entre as chuvas de costura do *todosantos* de todos os dias por um lado, e o *anata* dos sábados de Coimbra e dos domingos de Kantuta por outro lado, e estaríamos então falando de um *ayqu pacha*, das coisas que não podem jamais andar juntas, pois que são intrinsecamente alternadas. Mas não me parece ser este o caso. A mão costura, mas é a boca que fala. Dizer isso é mais ou menos o mesmo que dizer que chove ao mesmo tempo em que faz sol. Ou dizer que em São Paulo, ao contrário do que acontece nas festas potosinas, *todosantos* e *anata* não são tempos alternados entre si, mas sim, que acontecem simultaneamente em *tinku*, e que nas oficinas da cidade não se pode jamais ouvir o barulho mecânico das máquinas retas e de overloque da costura sem que sejam acompanhadas pelo som alegre e musical soprado em uma *anata* de madeira.

De volta ao balcão da oficina, tenho novamente o Leo olhando para o lado de fora, as pessoas saindo para os bares, já livres do trabalho, indo tomar as suas cervejas. Este é o momento em que o *pacha* de Leo se transforma. Está no tempo errado e, portanto, no espaço errado. E mais importante do que isso, percebe pela primeira vez, claramente, que há outros caminhos a serem trilhados. Ali, do lado de fora do balcão, se enterra um *achachila*. Do lado de fora, e não do lado de dentro, onde tantos já estavam enterrados. A oficina de costura é um *chullpa*, cemitério repleto de *achachila*, e são tantos em um mesmo lugar e ao mesmo tempo, concentrando tanto poder, que se anulam, e não podem criar. Ali, porém, agora, cria-se outro caminho. Leo vai deixar a

costura e retornar ao *puruma* dos que se aventuram livres e inseguros rumo a algo novo. Olha para o céu. Não é dia, nem noite.

## VI

O Leo deixou a oficina em que trabalhava no dia seguinte. Tinha duzentos reais no bolso e estava acompanhado de um de seus irmãos mais novos, que acabava de chegar no Brasil. Com o dinheiro que tinha, aluga um quarto no Bom Retiro. Pela primeira vez desde que chegou, passa a morar fora do espaço de trabalho. Consegue trabalho por alguns meses na oficina de uma brasileira de origem judaica no Bom Retiro, mas não gosta do trabalho. Os funcionários, principalmente os novatos, tinham a sua produção cronometrada todos os dias. Deveriam produzir tão rapidamente quanto os costureiros mais experientes. Cada segundo era contado, controlado, estriado, vigiado, territorializado. Não havia brecha para fugas. Não havia rádio, nem tererê, nem boca para falar. Somente chovia, a todo tempo. O Leo não agüentou. Depois de três meses, deixou a oficina. Encontrou trabalho em outra oficina, a quarta em que trabalhou desde sua chegada, agora de um brasileiro. Ficou por dois meses e quinze dias. Trinta mulheres trabalhavam na oficina e ele era o único homem. Foi trabalhar sem saber que tipo de peça a oficina fazia. Quando foi trabalhar, descobriu que só faziam calcinhas. Na época, como “ainda por cima, tinha o cabelo comprido”, algumas das mulheres chegaram a achar que era homossexual – e teve dificuldades para provar o contrário. Mas não deixou a oficina por isso, e sim pelo atraso de duas semanas no pagamento do segundo mês de trabalho. Enfim, consegue emprego na oficina de um boliviano que já era seu conhecido – jogavam futebol juntos com frequência. Lá, enfim, começou a encontrar a sincronia que buscava com a cidade:

— Ele alugava uma quadra de futebol, e aí eu conheci ele, era meu amigo. Aí ele, “não, você vai joga comigo, a gente vai jogar sexta, vai jogar sábado, domingo”, aí eu, “beleza!”. Aí a gente trabalhou de segunda a sábado, na verdade, mas feriado era feriado. Páscoa, por exemplo, ele fazia coisa que nenhum outro fazia, ele nos dava aquele ovo. Uma coisa que eu reclamava muito com o peruano era o décimo-terceiro. Ele, “não, décimo-terceiro é só pra brasileiro, cara”. Com o boliviano eu trabalhava de oito à dez da noite. Isso há pouco tempo, 2007 isso. Mas ele me pagava 800 reais mais o quarto. O quarto era de graça já, e eu morava

sozinho (...). Até que um dia eu conheci um cara que era paraguaio. E me ofereceu, quer trabalhar comigo. Ele disse que trabalhava para uma firma terceirizada. “Mas você vai receber um salário fixo e trabalhar de sete e meia às cinco da tarde. E vai receber vale-transporte, mas você vai falar pra ele que mora no Bom Retiro, porque se você falar que mora em outro lugar, eles não vão te aceitar. Mas esse emprego é bom pra você porque até o final do ano, vão te pagar décimo-terceiro”. Aí eu, beleza, eu vou então. Aí eu falei pro boliviano que ia sair, ele, “beleza”... foi o único lugar em que eu saí de mãos dadas, como amigo mesmo. Mas noutros lugares, não queriam nem me ver depois”.

À partir daí, novos caminhos começam a surgir. O Leo conhece em 2007 a Marcela, que era ainda sua namorada quando o conheci, no começo de 2010. A Marcela lhe pressiona, diz que deveria deixar “aquele tipo de trabalho”, que podia dar aulas de espanhol. No fim de 2007, começa a fazer aula de português na escola de uma ONG e, em 2008, começa a passar parte das suas noites dando aulas de espanhol, mas sem deixar de trabalhar na confecção. Um certo dia, a fiscalização da prefeitura aparece na oficina em que trabalhava, e Leo, que era o único clandestino, foge pela porta dos fundos. Na semana seguinte, a fiscalização volta, e ele foge novamente. A dona da oficina, cansada de correr riscos, resolve dispensar o Leo, que encontra emprego em outra oficina. Trabalharia doze horas por dia, mas podia sair durante a tarde para ter aulas de informática na LBV<sup>21</sup>. Em 2009, recebe convite para voltar à oficina anterior, que agora tinha mudado de bairro e já não sofria mais tanto assédio dos fiscais. Agora com mais tempo livre, passa a fazer aula de inglês e português à noite no Instituto Dom Bosco.

— Entre 2008 e 2009 foi o ano em que eu fiz mais coisa. Tudo o que eu encontrava de graça, ou pago que eu podia pagar, eu ia. Foi aí que eu comecei a me ambientar melhor com os brasileiros e com o sotaque (...). Aí fiquei até o fim de 2009 na oficina dessa brasileira. Agora quando eu fui para o Paraguai e voltei pra lá, eu não tinha mais serviço. Ela falou pra mim, “não dá, Leo, não vou ter como pagar você, então é melhor você procurar, quando a gente tiver serviço eu te chamo de novo”. Mas

---

<sup>21</sup> LBV: Legião da Boa Vontade.

eles me pagaram um dinheiro que eu achei que não ia receber. Me pagaram o décimo-terceiro e as férias. Me deu um bom dinheiro isso daí, por isso que eu fui no Paraguai, senão nem ia. Aí eu voltei do Paraguai e desde então estou procurando emprego (risos).

Mas dessa vez o Leo já não procurava mais emprego na costura. Com a anistia<sup>22</sup> oferecida pelo governo brasileiro em 2009, ele agora estava enfim documentado. E com os cursos que havia feito, tinha condições de buscar emprego em outras áreas. Quando lhe pergunto se não pretende voltar nunca mais para a costura, me responde que não sabe, pois já estava começando a ficar sem dinheiro, e talvez tivesse que voltar às oficinas para trabalhar por uma ou duas semanas e poder aguentar por mais tempo. Era final de janeiro, e em fevereiro, começaria a fazer faculdade de relações internacionais na UNIP, e precisava do dinheiro para pagar a mensalidade.

## VII

Encontrei o Leo pela última vez em setembro de 2010. Já estava cursando o segundo semestre do seu curso na UNIP – nos encontramos em frente ao prédio da faculdade, onde estava acompanhado de um colega de curso, que era brasileiro. Depois de voltar a trabalhar com costura por mais alguns meses, tinha conseguido emprego como colaborador do Partido dos Trabalhadores para a campanha presidencial do fim do ano. Passava os dias viajando em uma van do partido por toda a cidade, junto com outros colaboradores, ajudando na campanha, distribuindo folhetos e o que mais fosse possível. Os horários eram flexíveis, e o dinheiro dava para pagar a faculdade. Quando nos encontramos, me convidou para tomar uma cerveja em um bar ao lado enquanto não era tempo da aula começar. Acabamos tomando duas. Chegou um pouco atrasado para a aula, mas não havia problema.

## VIII

Alguns dias antes de me encontrar com o Leo, eu tinha enfim conseguido me encontrar com Jorge Merúvia. O Jorge, como a maior parte dos bolivianos que conheci,

---

<sup>22</sup> Para maiores informações sobre a lei da anistia de 2009, ler, por exemplo, o artigo publicado por Rizek, Georges e Silva (2010).

vinha de La Paz<sup>23</sup>. Dizia que tinha vindo ao Brasil de uma maneira diferente dos outros bolivianos. Não tinha vindo por dinheiro, tinha vindo “por amor”. Sua namorada, na época, veio para o Brasil em busca de trabalho. Ele não tinha intenções de deixar o país, estava estudando, fazia faculdade, mas quando ela veio, ele veio atrás. Acabou ficando. Isso foi quase vinte anos antes de nos conhecermos. Digo que tinha *enfim* conseguido me encontrar com o Jorge porque é difícil encontrar-lhe com tempo para uma conversa mais longa. Enfim, marcamos de encontrar-nos na Rua Coimbra, em seu restaurante. Não chegamos a especificar em qual deles. Jorge tem dois restaurantes na rua, e não costuma passar muito tempo em nenhum deles, já que ambos são cuidados na maior parte do tempo por seus filhos e outros funcionários. Enquanto espero pelo Jorge em um dos seus restaurantes, o Illimani, tento conversar também com seus dois filhos, que aparentam estar na faixa dos vinte anos de idade. Nenhum deles, contudo, demonstra muito interesse. Dizem que seu pai teria muito mais a dizer. Resignado, aguardo mais meia hora até a sua chegada.

Jorge Merúvia chegou a São Paulo no começo da década de noventa e, precisando de trabalho, assim como sua namorada, foi trabalhar em oficinas de costura. Quando lhe pergunto sobre esta fase de sua vida, Jorge fala sempre em tom amargo. Se exalta por alguns instantes, depois se controla, e volta a falar mais comedidamente. Na época em que largou a costura, ele próprio era um dono de oficina.

— Eu saí da costura por... por causa dos coreanos. Um dos coreanos. Eu não posso generalizar todos os coreanos, porque tem os coreanos boa gente, né. Mas por *uns* coreanos que não prestam, eu saí da costura. Um dia eu trabalhei para um coreano, que trabalhava lá na estação da Luz onde ele tinha a sua loja. Eu trabalhei [vendendo peças] pra ele durante quatro meses. Entonce aí o meu dinheirinho foi se reunindo, né. Aí eu falei, “você vai me pagar quando?”, “Jorge, eu vou te pagar no dia 20 de outubro”. “Ah, eu tenho um bom dinheiro a receber, senhor Young”. Ele se chamava Yoong, eu não esqueço até hoje. “Ah sim, você fez um bom dinheiro esses quatro meses”. “É senhor Young, porque eu estou atrasado do meu aluguel, tenho que pagar meus funcionários, tem muito tempo que não recebo salário” (...). Cheguei lá no dia 20 de outubro de

---

<sup>23</sup> A maior parte dos bolivianos que conheci veio de La Paz. Soube depois que isso não significava necessariamente que viessem da cidade de La Paz, mas sim, do Departamento. Aparentemente, seria uma estratégia para evitar que se revelasse uma possível origem em áreas mais rurais da região.

2000... não, de 1997. Aí cheguei em casa, não se preocupe, vou pagar pra todo mundo. Aí fui lá no dia 20, que eu me lembro até hoje, me dá raiva às vezes quando eu lembro, tinha um cartaz na loja dizendo “aluga-se”. Eu fui e perguntei pra o rapaz do prédio, “cadê que o coreano que morava ali?”. “Ele foi embora, faz tempo”. “Como que foi embora?”. “Não ele pegou as coisas, deixou as chaves, e foi embora”. “Mas o filha da mãe está me devendo!”. “Mas nós não temos nada a ver”. Na verdade não tinham nada a ver. Mas na verdade, pra dizer a verdade, eu chorei de raiva. Aí, as poucas máquinas que eu tinha, eu tinha que vender. Tinha que pagar para os meus funcionários. Na verdade, ele me deixou na rua mesmo. Vendi tudo, para pagar minha gente, pagar aluguel. E aí, eu decidi não mexer mais com costura.

Posto na rua pela costura, Jorge se viu sem ter para onde ir. E foi justamente aí que novos caminhos começaram a surgir. Passou a buscar outros meios para sobreviver junto com a sua família. Começou fazendo comida com sua esposa para vender na rua. Acabou conseguindo enfim uma garagem na Rua Coimbra que podia transformar em restaurante. Lá, começaram a cozinhar comida boliviana de maneira ainda rústica, com poucos recursos e em um espaço pequeno. Jorge diz que foi o primeiro restaurante boliviano da rua, que na época, ainda contava com pouco mais do que um ou outro salão de cabeleireiros bolivianos, como o de Chalo. Logo, Jorge também vendia sua comida também na Feira do Pari, e depois, com a mudança da feira para o Bom Retiro, na Feira Kantuta, que ajudou a fundar. E é curioso que, quando imagino a cena narrada por Jorge em frente à placa de “aluga-se” no que era antes a loja do senhor Yoong, eu sempre imaginei que sobre ele pairava um céu roxeado, meio escuro, meio claro, em que não era dia, nem noite. E se eu forçar meus ouvidos, posso até ouvir ao fundo o barulho dos cerros andinos, de tantas entidades que caminham ao léu, rumando em destino incerto, criando novos rumos para os próximos que vierem quando houver sol, ou luar. Caminhando hoje, pela Rua Coimbra, repleta de salões, barracas de comida, lojas de cereais, telefonia e restaurantes, cada um deles, é um cerro devidamente acomodado. São altos o suficiente para poderem tocar os céus e deles fazerem cair a chuva quando quiserem. E também fazê-las parar. Como a deusa Thunupa, que, fugindo do marido que lhe batia, aventurou-se pelas terras andinas em busca de algum lugar onde pudesse enfim encontrar paz e tranquilidade. Ao longo da fuga, seu rastro deixou marcas que até hoje podem ser encontradas por aqueles que desejem seguir o seu

caminho. E aqueles que a perseguiram tão raivosamente por ter largado seu poderoso marido Azanaques, estes se perderam na escuridão dos caminhos incertos dos Andes, e desde então, nunca mais foram vistos. É mais ou menos assim, pelo menos, que nos conta Braulio Choque, que por sua vez já tinha ouvido esta história várias e várias vezes ao longo de sua infância no vilarejo de Huari, na Bolívia, antes de passá-la para o papel (SIKKINK e CHOQUE: 1999). Cerros como o de Thunupa até hoje são considerados por quéchuas, aymaras, pukinas e tantos outros, como as maiores divindades do mundo andino. Podem trazer a chuva ou fazê-la ir embora, e costumam ser o lar dos poderosos achachila, de modo que não é a toa que não se pode traçar um mapa para se atravessar os Andes sem que se conheça a história de cada cerro, de onde veio, e para onde foi. Não muito diferente de outros cerros andinos notáveis, como o grandioso Illimani, que serve de guia para os caminhos de homens e mulheres, tanto pelas vias tortuosas do altiplano, quanto pelas ruas de São Paulo.



## **Capítulo VII: Kantuta, Coimbra, Costura.**

### **I**

Romper com a costura foi para Jorge, como para Chalo e para o Leo, o começo de uma nova jornada migratória. Os caminhos novamente já não eram mais tão claros, estavam cercados de medo e de insegurança, mas era também a oportunidade para que algo novo surgisse. Jorge e sua esposa resolveram apostar na comida. Passaram a vender lanches na rua, faziam a comida em casa e depois vendiam em barracas improvisadas em pontos estratégicos. Aos domingos, com a grande concentração da comunidade boliviana na antiga feira da Praça do Pari, conseguia vender mais, o que fazia também com que se envolvesse também cada vez mais com a feira e, em pouco tempo, fazia parte de sua diretoria. No fim da década de 90 e no começo dos anos 2000, os domingos da Feira do Pari já eram facilmente o principal ponto de encontro da comunidade boliviana de São Paulo.

Mas a comunidade boliviana da cidade, desde o começo da década de 90, esteve sempre bastante ligada ao trabalho em oficinas de costura. Na indústria das confecções paulista, com uma concorrência bastante disputada entre inúmeras pequenas e grandes empresas, a pressão pelo aumento dos lucros e baixa dos preços acabou caindo sobre os últimos elos da cadeia produtiva. As grandes empresas passaram a terceirizar – sinônimo de precarizar, nas boas palavras de Marcos Neves Fava, juiz do Tribunal Regional do Trabalho de São Paulo – a mão-de-obra, quando não a estavam quarterizando ou até quinterizando, deslocando a concorrência e a pressão sobre os valores também para as pequenas oficinas. A partir do momento em que havia imigrantes, primeiramente em más condições econômicas, e depois ainda em situação irregular no país, encontrar trabalhadores dispostos a trabalhar mais por menos, em um grande pacto pela irregularidade, não era tão difícil. E com o tempo, passou a ser obrigatório para qualquer um que quisesse entrar neste mercado. A geração boliviana, que chega ao longo das últimas duas décadas, é apenas a última de várias gerações de imigrantes italianos, judeus, coreanos, peruanos e paraguaios que passaram e passam por esta situação.

Mas se por um lado o trabalho na área de confecção envolve um pacto pela irregularidade – que pode ser traduzido como falta de documentos trocados pela falta de

pagamentos e pelo excesso de trabalho – por outro lado, envolve também um consequente e inevitável pacto pela invisibilidade. A tensão entre a visibilidade e a invisibilidade é tão significativa nas práticas cotidianas de trabalho – e práticas também cotidianas de estratégias de sobrevivência – dos bolivianos que conheci ao longo de dois anos de pesquisas, quanto a tensão entre o deixar ver e o deixar esconder é significativa para as minhas negociações etnográficas com estas mesmas pessoas – e em última instância, para a própria definição das minhas escolhas narrativas. Andando pelas ruas do centro das confecções paulistanas, que se espalham pelas ruas do Brás, Mooca, Pari e Bom Retiro, ainda é difícil de identificar sinais que evoquem a presença de oficinas em qualquer lugar. A visibilidade multicolorida das incontáveis lojas de roupas vendidas ao varejo e ao atacado contrasta fortemente com a invisibilidade das oficinas. Um olhar mais atento, contudo, logo encontra os sinais de suas presenças. Subitamente, passa por mim uma bicicleta em alta velocidade. As roupas de grifes populares brasileiras não disfarçam o rosto de feições claramente andinas. No bagageiro, alguns pacotes empilhados tomam todo o espaço. A bicicleta toma a movimentada Rua Bresser e sobe algumas ruas, antes de virar novamente à esquerda em alguma rua menor. Quinze minutos depois, a bicicleta retorna, e para em frente à porta de um estabelecimento comercial aparentemente fechado. Ele abre a porta e entra com a bicicleta. A porta se fecha. E novamente, se tem a impressão de se tratar de um estabelecimento fechado.

Aquilo que não pode ser visto é também aquilo que não pode ser vigiado. O acordo entre costureiros e donos de oficina é o acordo de criação de não-mapas. É preciso desinventar as referências, des-deformar os espaços e os tempos, existir sem deixar rastros. Quase como um não-lugar. Quase como um não-existir. É preciso retirar a si próprio do mapa. Desmapear-se. Lembro de Latour (1998) de sua Paris invisível e suas múltiplas referências. Em uma sociedade em que as *coisas* se confundem com as *coisas que evocam coisas*, e os espaços se deixam misturar com seus próprios mapas e tudo parece ter o seu duplo, conseguir descobrir algo que não seja duplicado é sempre significativo. A invisibilidade da comunidade boliviana ao longo das últimas duas décadas teve como contrapartida uma hipervisibilidade das oficinas subitamente descobertas por grandes operações policiais que invariavelmente ganham destaque na mídia local (ver também: PYL e HASHIZUME, 2010). A partir daí, não é difícil de se imaginar que aquilo que deveria se esconder possa acabar se tornando justamente aquilo que mais termina por ser mostrado.

A maior parte dos bolivianos com quem conversei nos últimos anos relutava em falar sobre seu trabalho com costura. Ainda que já não trabalhasse nesta área há muitos anos, preferiam falar de outras coisas. A demanda por uma outra visibilidade boliviana foi sempre para mim bastante clara, e frequentemente, explícita. O caso de Dona Berta é contrastante, e por isso mesmo, nos interessa agora. Dona Berta, ainda em fins de década de 80, vinha por uma rota de imigração bastante diferente. Já tinha certa idade quando veio viver com a filha em São Paulo. Não precisava do dinheiro do trabalho, e quando resolveu trabalhar vendendo seus *anticuchos* na Praça do Pari, foi mais como um passatempo do que por qualquer outra razão. Não precisava se preocupar com questões de invisibilidade, pelo contrário. Tampouco precisava desmapear-se. Queria acima de tudo estar ali, em público, deixando-se ver, deixando o cheiro do *anticucho* percorrer as ruas e evocar a Dona Berta praça afora. Não foi à toa que a Feira do Pari se formou em torno da Dona Berta. De uma comunidade boliviana que vivia em torno de estratégias de auto-desmapeamento, ela era a única referência cartográfica clara no mapa boliviano da cidade de São Paulo.

No começo dos anos 2000, a Feira do Pari já era bastante grande, e os domingos, bastante festivos. Ali, as multidões de bolivianos, escondidas em si próprias, deixavam-se ver. Mas, como a maior parte dos bolivianos que a frequentavam, a feira também, naquela época, ainda não mantinha boas relações com o Estado, o que é o mesmo que dizer que funcionava também de maneira irregular. Formada em uma região residencial, a feira tornou-se incômoda para a vizinhança, que começou a pedir que deixassem o local. Mais ou menos por aquela época, Jorge Merúvia tinha começado a se envolver com política em escalas maiores. Foi delegado do orçamento participativo da prefeitura da cidade e, junto com Carlos Soto, foi fundamental nas negociações para que a feira conseguisse se regularizar perante o governo municipal. Carlos Soto, ex-presidente da associação que dirige a feira, me explicou melhor como foi este momento:

“Ali no ano 2000, a feira começou a ser um vista como um problema. O espaço ali na Praça do Pari era um espaço pequeno, e aos domingos era completamente tomado pela feira. Começaram a reclamar que atrapalhava o trânsito, reclamar que, que fazia muito barulho, tinha alguns bares ao redor da feira, à noite ficavam muitos bêbados andando por ali, e aquela praça ficava em uma zona residencial então, enfim, era um problema. Fizeram um abaixo-assinado para

tirar a feira dali. A nossa sorte, foi que o administrador local gostava da feira. Ele não queria que a feira acabasse, achava a coisa interessante para o bairro, para a cidade, e ele recomendou que a gente fizesse uma associação, que com uma associação ficaria mais fácil para regularizar a feira e, principalmente, para encontrar um espaço para a feira. E foi então que viemos para cá [no Bom Retiro]. Em princípio, seria Praça Nossa Sra. de Copacabana, mas não podia porque podia dar problemas com religião, e aí virou Praça Kantuta, por causa da flor da Kantuta, que é símbolo nacional, tem as cores da bandeira da Bolívia. E a feira da Kantuta foi enfim inaugurada em outubro de 2004”.

Justamente quando outras manifestações da comunidade boliviana começavam a ganhar maior visibilidade, veio também a necessidade de se regularizar o espaço perante a prefeitura. E junto com a regularização, vieram novos códigos e normas, e a necessidade de uma complicada adaptação.

## II

A Rua Rodrigues de Castro, no Bom Retiro, foi um dos primeiros lugares que visitei quando dei início à minha pesquisa em São Paulo. Soube através do Carlos Soto que lá poderia encontrar o restaurante do Don Sergio, um dos membros da diretoria da Feira Kantuta. Don Sergio já estava havia quase trinta anos em São Paulo. Trabalhara com costura no princípio, mas já havia tempo tinha largado o ramo, e desde então passara a trabalhar vendendo cereais nos domingos de Kantuta com a esposa, Dona Francisca, e em variados restaurantes que ia abrindo e fechando de acordo com os seus resultados.

Ao contrário de todos os restaurantes e lojas bolivianas que pude conhecer depois, nenhum dos restaurantes de Don Sergio ficava em uma região de grande concentração de bolivianos. Ou, ao menos, não de maneira explícita, já que, como disse antes, nunca se podia saber com certeza quantas oficinas de costura com trabalhadores bolivianos funcionavam ao redor de cada um dos quarteirões do Bom Retiro por onde eu passava. De qualquer forma, fato era que aquele restaurante ia mal das pernas já havia algum tempo. Conversei pouco com Don Sergio, sempre bastante simpático comigo, mas também bastante tímido. De uma das poucas conversas que tivemos, lembro de ter-lhe perguntado sobre como estavam indo as coisas hoje em dia, em um

contexto em que ficava claro que as coisas eram o trabalho – aliás, as coisas quase sempre eram o trabalho, fosse com Don Sergio, fosse com outra pessoa. Don Sergio respondeu em sua voz que era sempre calma e baixa, e que nem sempre era compreensível para mim:

— Si, bueno, ahora hay la barraca, y hay también el otro restaurante, y así se puede ir, no estamos malos. Pero este restaurante aquí, pff – concluiu com um gesto de desdém. Depois, conversando com sua filha Rocío, compreendi. Aquele era o último dia do restaurante *Ollitas de Barro*. Estavam passando o ponto.

Rocío trabalhava tanto naquele restaurante quanto no outro, além de ajudar com a barraca da Kantuta e fazer curso técnico de contabilidade à noite. Dificilmente sobrava tempo livre para qualquer outra coisa que não fosse trabalho, mas dizia não se importar tanto, considerava o seu trabalho bastante divertido. Quando a conheci, em julho de 2009, tinha 26 anos de idade, quase todos passados no Brasil. Era casada e tinha uma filha brasileira. Veio de La Paz com a família ainda pequena, e sequer chegou a aprender a falar espanhol, a não ser mais tarde, já adolescente, quando os pais fizeram questão de mandar-lhe para uma temporada de estudos em escolas bolivianas. “Eles diziam que as escolas de lá eram muito mais disciplinadas que as daqui, que os professores de lá eram mais respeitados, e eles tinham razão. É incrível a diferença”, me dizia Rocío.

Certo dia, conversávamos sobre a sua experiência vivendo em La Paz. Rocío me dizia que tinha sido muito difícil, não se considerava boliviana, tinha vivido desde pequena em São Paulo, ainda não falava bem o idioma, “levava bronca de tudo, não que o pessoal de lá fosse mal educado, não é isso, mas é que são costumes muito diferentes, né”. Depois, quando lhe perguntei por mais detalhes, Rocío me respondeu alegoricamente:

— Uma vez tive que ir tirar um carnê, um RG boliviano, pra renovar, e entrei na fila errada. Fiquei esperando e nada, e quem trabalha nesses despachos são gente do exército mesmo. Aí chegou um carinha pra mim, ele falou “fotocópia?”, e eu, “hã?”, e ele “acaso no entiende?!”. Não entendia mesmo, como assim, “fotocópia”, e o meu primo que estava comigo, “pero, claro que

tiene que saber”. Aqui no Brasil você pergunta as coisas e te informam, direitinho, lá não, é curto e grosso.

Todos estes contrastes narrados por Rocío me interessavam bastante, de modo que aproveitei o gancho para perguntar-lhe se achava que os bolivianos tinham dificuldades também para lidar com instituições estatais aqui no Brasil. Disse-lhe que tinha em mente uma conversa que tinha tido dias antes com um padre brasileiro, da Pastoral do Imigrante de São Paulo, e que havia me contado algumas histórias de bolivianos que tinham problemas com o Estado por fazerem gambiarras com a eletricidade, puxando cabos elétricos para suas casas e oficinas por conta própria. Invertida a pergunta, invertida também foi a alegoria usada por Rocío na resposta:

— Talvez isso de gambiarra seja por falta de conhecimento, falta de costume, você não sabe se tem que pagar, se puder tentar economizar... Existe muita informalidade. Na Bolívia é tudo muito informal, e acho que quem vem traz isso pra cá. Agora, a pessoa trabalha o dia inteiro, imagina a dívida de luz dela, e aí vem uma pessoinha e fala, “você não quer pagar mais barato?”. Falam que você não vai pagar tanto, e a pessoa vai lá e acredita. Muita gente chega nas casas e fala que é da Eletropaulo e os bolivianos acreditam, mas não por ingenuidade, por serem do campo, não é isso. Vou te contar do caso que aconteceu com meus pais. Muito espertinho vem aqui, olhar o relógio, “ah, tem uma irregularidade”. Já tive tanto problema! Um cara da Eletropaulo quebrou o lacre porque não demos caixinha pra ele. Tivemos que pagar uma multa enorme, depois, provamos que não tinha sido a gente que tinha quebrado o lacre, ficaram de devolver o dinheiro da multa, mas ficou o processo lá, e continua. Chegaram a nos oferecer um acordo, “não poderíamos reclamar nunca mais”. Acontece com todos, mas é por falta de informação.

— Mas isso é só com a Eletropaulo que acontece, ou...?

— Com a Sabesp também! E tem uns caras... Porque a oficina era informal, coisa e tal, nunca foi grande, mas dizem que agora com a CCM<sup>24</sup>, tinha que colocar umas plaquinhas na oficina, de sessenta reais cada plaquinha. Aí o cara da oficina fala “ah, não tenho dinheiro”, “ah, tudo bem, pode ser trinta”. Ou vem e diz que é da [polícia] federal, e muitas vezes são mesmo, e dizem que tá tudo

---

<sup>24</sup> CCM: Cadastro de Contribuintes Mobiliados da Prefeitura de São Paulo.

errado, quer dizer, querem dinheiro. E aí por falta de informação, muito boliviano acaba acreditando, acha que tá errado mesmo, e que tem que pagar mesmo.

Se a primeira alegoria serve para mostrar como o modo de agir de uma instituição estatal de um país pode contrastar bastante com o de outras, mesmo em seus mais mínimos detalhes, a segunda alegoria, por sua vez, serve para aumentar as proporções da primeira para toda uma comunidade. A própria presença fiscalizadora de agentes da prefeitura de São Paulo contrasta significativamente com a considerável ausência fiscalizadora que se dá na maior parte da Bolívia (SILVA, 1997; 2006). Muitos bolivianos trabalham na cidade sem documentos básicos – mesmo após a anistia de 2008 que garantia a todos os imigrantes a possibilidade de obterem documentação para residirem legalmente no Brasil – simplesmente por não acharem necessário, ou, como chegou a me dizer Jorge Merúvia, por pensarem que logo estarão voltando para a Bolívia, e que o esforço para se conseguir documentos locais não vale à pena.

Por isso, e pela complicada relação que se tem com o trabalho em oficinas de costura, vive-se em uma constante tensão entre o estar visível e o estar invisível perante o Estado. Buscar documentar-se pode significar perder o controle, desequilibrar esta balança para o lado do ser visto. Por outro lado, mesmo quando se buscam todas as documentações exigidas, as complexas noções de ordem (estatal) brasileiras parecem estar sempre borradas. Nunca se sabe o que um agente da prefeitura, um fiscal, um policial, funcionário da Eletropaulo ou da Sabesp pode exigir.

É neste contexto, e diante destas tensões e ambigüidades, que se formam a Feira da Kantuta e, inevitavelmente, também o seu contraponto: a Feira da Coimbra.

### III

O *manqha pacha* é o *pacha* dos excluídos e dos marginalizados. É lá que ficam seres como o *anchanchu*, o *lari lari*, o *Tío*, os *supay* e *achachila*, todos eles bastante poderosos, mas de um poder ávido e imprevisível. Por tudo isso, foram expulsos do *aka pacha* por Thunupa, uma das mais poderosas entidades terrestres, e enviados para os cerros onde ficariam longe dos seres humanos. O problema é que, marginalizados nos cerros, estavam também longe dos olhos que poderiam vigiá-los. Estavam livres para

gerar a desordem, e ainda por cima, mais ligados do que nunca ao poder dos cerros e dos céus.

O Estado bem poderia então ser um *ayqu pacha*, terra-tempo dos conflitos harmonizados, onde os conflitos entre as forças distintas são sempre intermediados por uma força maior que garante a previsibilidade, o equilíbrio, e a ordem das coisas. E em muitos casos, pode até ser que seja. Mas então há aqueles que viajam pelo tempo e pelo espaço, debaixo de céus sem sol e sem lua, vagando sem regras em busca de outras terras, outros mundos, outros *pacha*. A mistura do *puruma pacha*, o terra-tempo daquele que migra, com o Estado *pacha*, contudo, parece demonstrar outra coisa. As entidades do Estado *pacha*, que deveriam ser tão previsíveis quanto as estações do ano, e tão tranqüilos quanto a própria lua, a *Phaxsimama*, senhora do mar e dos ventos, são na realidade desordeiros e famintos. São também malandros como os *anchanchu*, e se disfarçam de sol, e de lua, essas entidades que, de tão regulares, mapeiam o mundo, definem o que é norte e o que é sul, sem o quê sequer não sabemos sequer como nos orientar. Os *anchanchu*, dizem, se apoderam do corpo dos homens e mulheres para se disfarçar e enganar os outros. E aí então, seja por estarem disfarçados de seres humanos normais, seja por estarem escondidos nas sombras escuras dos cerros mais altos, ninguém nunca consegue ver muito bem onde eles estão, nem entender muito bem o que estão fazendo. E aí então, não é difícil de se imaginar que alguns possam até pensar que estão em um *ayqu* ou *alax pacha*. Mal sabem que estão mesmo é no *manqha pacha*. Pensam que terminaram suas jornadas. No fundo, contudo, não saíram do *puruma* até hoje.

#### IV

Mas então voltamos um pouco no tempo para o ano de 2004. É domingo. A Feira da Kantuta já existe, já está regularizada. Ou ao menos, tenta se regularizar. O processo de regularização, de fato, é muito melhor representado como um continuum interminável de adaptações a uma idéia de ordem que jamais se satisfaz. “Completamente regularizado, ninguém nunca está, nem as grandes empresas”, ouvi um diretor da feira me dizer uma vez.

Nas ruas da feira, passando pela barraca de brinquedos do Luis, logo vemos um grande conjunto de tendas de lona branca que exalam um apetitoso cheiro de temperos



apimentados e de massa bem assada. Dona Berta prepara os seus *anticuchos* como sempre preparou. Traz de casa os espetos já preparados, prontos para serem grelhados em sua pequena churrasqueira. Enquanto os clientes vão chegando, ela já tem alguns *anticuchos* grelhando para ir adiantando o serviço. Enfim, serve o *anticucho* em um pequeno prato de cerâmica branco, acompanhado de molho de *ají*, uma espécie de pimenta andina. Quando o cliente termina de comer, ela pega o prato de volta e deixa com sua assistente, que pode lavá-lo em uma espécie de bacia com água onde todos os pratos são lavados com sabão. Em seguida, o prato é enxugado e está novamente pronto para o uso. Assim segue o ciclo dos pratos e dos *anticuchos* na barraca de Dona Berta em todos os domingos. E é mais ou menos assim que se segue o ciclo das outras barracas também.

Subitamente, contudo, vê-se um senhor que está passando de barraca em barraca. Discute com um dos vendedores, tira de sua barraca uma pilha de pratos de cerâmica e os coloca dentro de uma caixa de papelão. Depois pega a caixa de papelão, agora cheia de pratos, e a leva para a barraca seguinte, onde repete o mesmo procedimento, e assim sucessivamente até chegar à barraca de Dona Berta. Dona Berta parece já ter entendido do que se trata. O senhor tem a aparência bonachona e feições serenas que não parecem estar acostumadas a ter que tomar este tipo de atitude. Fala com Dona Berta em português, explica-lhe que já não há mais condições e que, já que ninguém obedecia ao novo regulamento, tinha sido necessário tomar uma atitude mais drástica. Dona Berta hesita, tenta explicar alguma coisa, mas antes que pudesse desenvolver qualquer tipo de argumentação, o tal senhor já tem em suas mãos mais uma pilha de pratos. De qualquer forma, já era tarde, o domingo logo se acabaria, e com ele, também se acabaria a Kantuta, ao menos, por mais uma semana. A Kantuta e a semana, afinal, não são coisas que andam juntas. Como o sol, e a lua.

No domingo seguinte, todos os vendedores estão de volta em seus lugares. Ainda é cedo pela manhã quando aquele mesmo senhor começa a dar uma volta pela Kantuta, observando o movimento das barracas de longe. Ao passar pela barraca de Dona Berta, não via o balde de água de lavar louça. Bom sinal. Logo, enfim, vem a confirmação. Na passagem do primeiro cliente do dia, sai o primeiro *anticucho*. Como sempre, o espetinho é bem grelhado, na hora, e servido com *ají*. Desta vez, porém, o

prato é descartável. O senhor, satisfeito, acena de longe, e volta para sua própria barraca.

## V

O senhor dos pratos da história acima era o seu Wilson, um brasileiro que vendia *salteñas* com sua esposa boliviana na Kantuta – e antes, na Feira do Pari – havia quase dez anos. Já tinha sido presidente da associação da feira e quando o conheci, em 2010, ainda era membro da diretoria. Trabalhava originalmente como técnico de informática, mas desde que começara seu relacionamento com sua atual mulher, passara a se dedicar cada vez mais à cozinha andina e à venda de *salteñas*. Se orgulhava de ter sido o primeiro da cidade a vender *salteñas* assadas na hora. Dizia que era simples, congelava a *salteña* ainda crua em casa, e trazia a *salteña* crua e congelada para ser assada na própria barraca. Quando o cliente pedia, colocava a *salteña* no forno, e logo ficava pronta. Hoje em dia, todo mundo que vendia *salteñas* na Kantuta fazia a mesma coisa, ele dizia. Seu Wilson tinha se tornado presidente da associação após conseguir levar a cabo um projeto de iluminação da feira. “Naquela época, não tinha luz aqui né, então o pessoal acabava roubando a luz dos postes, pegava um fio né, e ligava na luz”. Tornou-se presidente no que parece ter sido o período de pressão regulatória mais intenso da Kantuta. A feira crescia cada vez mais, e de maneira considerada desordenada, cada um colocando sua tenda onde quisesse. A prefeitura pedia que as barracas fossem organizadas por setores, artesanato no lugar do artesanato, cereais no lugar dos cereais, comida no lugar da comida, bombonière no lugar da bombonière, pães no lugar de pães, cereais no lugar de cereais. Depois, fizeram também um curso no SEBRAE para compreenderem as normas de higiene que tinham de seguir. Seu Wilson enumerava sem parar as mudanças que tiveram de implementar na feira para se adequarem as normas da prefeitura. Querendo ver se conseguia estender a conversa um pouco mais além, perguntei-lhe então, como já tivesse viajado antes para a Bolívia, se achava que as normas de lá eram muito diferentes das normas daqui. Seu Wilson respondeu:

— Lá o sistema é outro, o sistema de convívio é bem diferente do da gente, então se a gente vai pra lá, se a gente não tem um... a comida de lá é bem mais forte do que a comida daqui. E lá como é um país frio, as coisas são muito naturais. Elas são vendidas assim, com menos índice de tratamento de higiene do que o nosso aqui. O nosso aqui já tá numa fase bem rigorosa, bem já... perto de primeiro mundo. Pelo menos

nas grandes cidades, o governo não quer uma proliferação muito grande de bactéria aqui. Porque isso é um problema muito sério pro governo, é um custo muito alto pra manter várias pessoas no hospital. E lá, como é um país frio, é como se você tivesse no interior, uma cidade mais longe onde a comida, o boi, você mata na hora, e vai vender ali na hora, não tem um certo controle de manipulação daquilo, do matadouro até chegar no consumidor final. Não tem um controle assim rigoroso de higiene, e é o que acontece na Bolívia, é muito natural as coisas. As cidades, elas tão crescendo agora, e pelo que eu tô sabendo, já tá tendo, por parte do governo de lá, uma certa preocupação referente a isso (...). E aqui tem uma certa resistência. Foi duro. Eu tive de levar pratos embora, talheres de inox, tive que levar embora para que eles usassem o descartável, quer dizer, houve uma resistência, de querer continuar usando aqueles produtos. Se você foi aqui na Coimbra, existe uma feirinha, aí você vai ver que a manipulação ainda é... estilo da Bolívia, um jarro de suco, ele vai pegando com uma canequinha, serve no copo, aquele copo ele vai e lava de novo na água. Você vai ver que a higiene é bem pouca lá. É diferente do que se faz aqui.

— Mas você levou os pratos dos feirantes embora?

— Levei, foi o único jeito que teve deles entender. Você falava, eles faziam a mesma coisa no outro domingo. Aí eu catava tudo. Fiz com uns cinco ou seis, aí os outros já, né, “se eu trazer ele vai levar, né”. Aí no próximo domingo, já tava todo mundo com descartável. Eles não queriam mas, pra poder dar uma higiene tinha que ser descartável porque, não tinha, não tem como higienizar direito os pratos e talheres. Não tinha água corrente, caindo. Aí foi aquela a ordem da prefeitura, de que todos tinham que trabalhar com descartável, não tinha outro jeito.

Mas não era só pela dificuldade de adaptação a novas normas de higiene que havia resistência entre os expositores bolivianos da Kantuta. Regularizada, a feira, que chegou a comportar 110 expositores, agora comportava somente 60. Muitos saíram porque não tinham condições de pagar as taxas mensais que agora eram cobradas para que se mantivesse uma barraca na praça. Outros, porque não tinham condições de cumprir – ou simplesmente não queriam cumprir – com todas as novas regras exigidas pela direção da feira. E há ainda aqueles que tiveram que sair simplesmente porque já não havia mais espaço suficiente para tantos expositores, nem para tantas coisas expostas.

## VI

Mas afinal, o que é o espaço? E o que é a falta dele? O espaço (terra) pode ser delimitado por paredes. Pode ser delimitado por outras coisas, e pessoas, que também precisam do espaço (terra). E então o espaço (terra) pode ser negociado, fronteiras são marcadas, eu tenho meu espaço até ali, você tem o seu espaço até aqui. E às vezes, o aqui e o ali podem ser definidos pelo tempo (terra), e o espaço (pacha) pode começar às sete da manhã e terminar às sete da noite. E não podemos esquecer também daqueles espaços (alax) marcados pela ordem, e pela possibilidade de se garantir a ordem, e pelo alcance dos olhos e pela quantidade de olhos disponíveis para que se evite que nele haja desordem. A Kantuta começa às sete horas e termina às sete horas em uma fileira de cones pretos e amarelos na Rua Pedro Vicente, começa às sete horas e termina às sete horas em uma fileira de cones pretos e amarelos na Rua Carnot, começa às sete horas e termina às sete horas em uma fileira de cones pretos e amarelos na Rua Mendes Gonçalves. Mas o que há antes da Kantuta? E o que há depois?

Eu poderia dizer que antes e depois da Kantuta há a desordem. Fora da ilha de legalidade composta pela feira, há poucos metros e minutos de suas fronteiras, vendedores se aproveitam da grande concentração de pessoas e também fazem as suas vendas. Encontram-se ambulantes vendendo espetinhos, bebidas, bugigangas, pilhas, além de carros velhos, estacionados como murais, anunciando listas e mais listas de empregos, oferecidos em geral, claro, por oficinas de costura da cidade. Até alguns anos atrás, vale dizer, não se sabia dizer muito bem aonde era que começava a Kantuta e, muito menos, aonde era que ela terminava. Começava sem cone algum, vagamente, em algum ponto da Rua Pedro Vicente, mas podia ir até as dez horas da noite. Suas barracas vendiam comida boliviana, coisas bolivianas, memórias. Suas barracas também anunciavam empregos. A Kantuta sempre foi conhecida como um importante ponto de informações. Era nisso também que apostava Jorge Merúvia quando deixou as oficinas de costura e montou sua barraca de comida típica do altiplano. Por melhor que fosse sua comida, como ele próprio faz questão de dizer, o mural de anúncios de empregos que tinha dependurado na entrada de sua barraca era o seu principal atrativo. Quando foi forçado por fiscais da prefeitura a retirar o mural sob a ameaça de ser acusado de cumplicidade com o trabalho análogo a escravidão, Jorge diz que perdeu muitos clientes. E isso o levou a buscar alternativas. Quando eu o encontro, em janeiro de 2010,

Jorge já está bem estabelecido na Rua Coimbra. Possui dois restaurantes na rua, e já foi presidente da associação de moradores locais. Em 1997, teria sido um dos primeiros bolivianos a ir morar na Rua Coimbra. E ainda que com ressalvas, fala com certo orgulho da liberdade que o comércio boliviano possui naquele pedaço da Mooca.

## VII

Volto à conversa que tive com Jorge Merúvia em seu restaurante na Rua Coimbra, o Illimani. Jorge fala com certa amargura sobre a sua relação com a Kantuta, bem como dos problemas de relacionamento que acabou tendo, e que contribuíram para a sua saída. Quando chegou à Rua Coimbra, muitos acharam que ele iria criar uma nova feira. Mas não eram estes os seus planos. Desta vez, queria apenas cuidar do seu próprio restaurante, nada mais.

Entretanto, Jorge era bastante conhecido pela comunidade boliviana da cidade. Há algumas páginas atrás, fiz referência a uma história andina contada por Braulio Choque e Lynn Sikkink (1999) sobre a briga de Thunupa com Azanaques, e sua fuga ao longo dos Andes, até acomodar-se enfim perto das salinas de Uyuni, no sudoeste boliviano. Enquanto fugia, Thunupa teria deixado pelo caminho muitos de seus filhos, hoje pequenos cerros e *ayllus*<sup>25</sup> que ficam no trajeto entre as regiões de Condo e Uyuni, bem como restos de leite materno, que teriam se transformado no que são hoje várias pequenas salinas dispersas pela região. O rastro deixado pela poderosa Thunupa espalhou pelo caminho uma série de pontos de referência para aqueles que precisam fazer essa viagem entre Condo e Uyuni, como fizeram por muito tempo diversos comerciantes e contrabandistas da região, e que, por sua vez, certamente precisavam de novas e boas rotas de viagem que somente uma poderosa *achachila* poderia criar.

Ao seu modo, seu Jorge também deixou seu rastro enquanto se movimentava através da capital paulista. Alguns dos seus antigos costureiros trabalham até hoje em barracas da Kantuta. Outros, que o conheceram já na Kantuta, achavam que calhava de seguir o rastro deixado por seu Jorge e acabaram por mudar-se para Coimbra. Não sem antes perguntar para ele se podiam vender suas coisas na rua sem problemas. Mas a rua não era dele. Aliás, a rua não era de ninguém. Em Coimbra, podiam fazer o que quisessem.

---

<sup>25</sup> Ayllu: típica comunidade rural andina.

— Tinha gente que chegava aqui e me perguntava se podia vender aqui. Ora, mas a rua não é minha. Vem um boliviano que quiere vender aqui, que quiere vender, “ah, quiero vender um salgadinho”, ah, pega um espaço aí e vende! “Quiero vender um churro”, vende! “Não estou trabalhando em costura, posso vender aqui?”. Pode! Você vai vender lá em frente. Eu não sou dono da rua, mas nós tem que correr do rapa. E até hoje nós temos que correr do rapa. Tem muito rapa aqui. O pessoal fala para legalizar aqui, já falei, já falei com a prefeitura se posso legalizar isso aqui, mas na verdade também não se pode legalizar aqui, porque nós temos música boliviana, mas música boliviana pirateada. Um. A maioria dos que vendem aqui, não tem documentação. A idéia deles é a seguinte. Eles vem aqui para a Rua Coimbra, fazer seu dinheirinho, pra depois poder voltar pra Bolívia. Então documentação assim pra eles, eles nem ligam pra isso. Entences, não podemos legalizar a feira com gente indocumentada, com pirataria. Às vezes tem comida que vendem na rua, eu falei pra eles, puxa vida, tem que ir pro SEBRAE, fazer uns cursos de higiene, eu ia na Kantuta, no SEBRAE da São Judas, e fomos diplomados inclusive pelo SEBRAE. Mas como fazer isso se a maioria não tem documentação? (...) Então assim foi se formando a rua Coimbra. Um lugar de ofertas. Ofertas demais.

Jorge sabe que essa liberdade tem um preço. Ainda que não sejam tão freqüentes, sofrem com os “rapas” feitos pela polícia na rua, que de quando em quando levam embora a mercadoria de muitos ambulantes. Mas a presença do Estado na rua acaba aí. Mesmo este tipo de fiscalização já não é feita com muita freqüência, tanto que quase não cheguei a escutar moradores e vendedores da Coimbra fazendo reclamações neste sentido. Ao contrário, a maior parte deles reclama principalmente da falta de segurança que sentem na rua. Nas inúmeras vezes em que visitei a Coimbra, era quase impossível não ficar sabendo do último morador que teve a casa assaltada, do último comércio que foi roubado, ou mesmo do último boliviano que foi assassinado. Frequentemente é justamente esse o problema que é colocado quando pergunto, talvez de forma genérica demais, sobre quais seriam os maiores problemas sofridos pela comunidade boliviana na cidade. Ironicamente, buscando se esconder na invisibilidade das oficinas de costura e da própria Rua Coimbra, ainda praticamente desconhecida dos brasileiros, o que se quer é justamente ser vigiado. E nesse sentido, a Rua Coimbra me parece ser a mais emblemática. Torna-se espaço de fuga das obrigações impostas pela

legalidade da Feira da Kantuta, das taxas e da falta de vagas. A Feira da Coimbra é diária, é livre. Nela, pode-se comercializar o que se quiser, da maneira que se quiser. Quer vender, vende. A rua não é de ninguém. É um lugar de ofertas, como diz o Jorge. É onde se pode ganhar algo a mais para complementar o que se ganha na costura. Ou ainda melhor, onde se pode romper de vez com as oficinas de costura. Como rompeu o próprio Jorge, treze anos antes de nossa conversa. Mas ao mesmo tempo, é liberdade demais. Talvez devessem ter documentos. Ora, estar documentado não significa nada além de uma declaração de existência para o Estado. Mas como tornar possível a necessidade de existir para o Estado, ao mesmo tempo em que pode ser tão vantajoso não existir? De volta à Kantuta, encontro novamente o Luis, da barraca de brinquedos, e lhe pergunto se conhecia a Feira da Coimbra, e o que pensava a respeito. Ele me responde em tom pragmático:

— Lá tem muito problema de assalto, a prefeitura não autoriza, eles são clandestinos lá. Então, se tiver um assalto, você não pode chamar a polícia porque você pode ser detido. Tem muito restaurante lá também que tá ilegal. Então se você atrair a polícia, vai atrair também a vigilância sanitária. E chamando a vigilância sanitária, vai fechar os restaurantes. Essas barracas aqui, por exemplo, tem a fiscalização da subprefeitura. Pra fazer comida, tem que ter o curso do SEBRAE.

Costura, Coimbra, e Kantuta, estão todas inevitavelmente entrelaçadas. São todas rupturas umas em relação às outras. Cresceram e se constituíram em função umas das outras. A Coimbra continua crescendo ainda hoje. Cresce para além dos limites na terra e no tempo da Kantuta, criando a sua própria ilha de invisibilidade. Não é a toa que a Coimbra, ao contrário da Kantuta, até hoje praticamente desconheça qualquer tipo de clientela que venha de “turistas” brasileiros. A Coimbra é dos bolivianos, ainda. Seguindo pela rua, ao lado do Illimani, encontro uma loja de venda de cereais. A cerealista é Dona Inés, uma senhora de cerca de sessenta anos de idade. Conheci Dona Inés através do próprio Jorge, que foi quem nos apresentou. É difícil encontrar Dona Inés na cidade. Há mais de vinte anos, ela refaz constantemente os caminhos entre São Paulo e La Paz. Difícilmente passa mais de duas semanas em qualquer das cidades. Ao contrário de outros cerealistas da região, Dona Inés prefere fazer o trabalho de sacoleira por conta própria, trazendo pessoalmente os cereais da Bolívia para, depois, vendê-los

no Brasil. Sua loja parece ser uma espécie de garagem improvisada. Ao invés de parede, na frente o que se vê é um grande gradeado, desses de portões feitos para carros. Mesmo do lado de fora da loja é possível ver os vários sacos de quínoa, *chuño*, *k'isa*, *api*, e tantos outros frutos e grãos que só podem ser encontrados nos Andes. É quase como se Dona Inés tomasse para si o papel de *Pachamama*, corrigindo seu erro de insistir em ignorar as terras paulistas como parte integrante dos seus cerros. *Pachamama* é uma espécie de divindade da fertilidade para quéchuas e aymaras. Mas para o imigrante, é difícil pensar em termos de fertilidade. Não basta plantar. É preciso que se plantem coisas-memória. Não basta que se tenham cereais, é preciso que se tenham também cereais-memória, que repitam um pouco de ordem cosmológica para as bandas de cá, não deixando a memória boliviana escapar em demasia através da comida paulista. É justamente neste vazio deixado pela ausência de *Pachamama* pelas ruas de São Paulo que atua Dona Inés. É dela que muitos dos restaurantes bolivianos da rua compram os seus mantimentos, bem como muitos donos de oficinas de costura. Como sacoleira, ocupa o *puruma pacha* deixado vazio pelos imigrantes, presos em seus *ayqu* paulistas. O *ayqu* é justamente o *pacha* que vem após o longo período de viagem, desordem e escuridão que caracteriza o *puruma*. É no *ayqu pacha* que os viajantes que antes se moviam desordenadamente pelo mundo, enfim se assentam, e é o seu assentamento, cada um em uma região distinta, que gera as diferenças, os conflitos, competições, e até mesmo, as diferenças linguísticas. Com as estradas de *puruma* esvaziadas, resta a sacoleiras como Dona Inés cumprir o papel de buscar os pedaços de *taypi* que ficaram para trás, tomando as estradas que hoje, de tão atravessadas, já não são mais tão escuras, nem tão borradas quanto seriam as estradas percorridas por Thunupa quando fugia de Azanaques através dos Andes. Conversando com Dona Inés, tenho a impressão de que ter uma documentação local, deixar-se existir para o Estado brasileiro, às vezes pode ser quase como que deixar-se prender demais, enraizar demais em uma só terra. Mesmo há mais de vinte anos passando duas semanas por mês aqui, duas semanas por mês lá, e mesmo já tendo sido até mesmo presidente da associação de moradores da Rua Coimbra, Dona Inés dizia sentir-se como se fosse uma moradora de La Paz. Não tinha documentos brasileiros. Quando lhe expliquei, já no meio de nossa conversa, que fazia uma pesquisa sobre a comunidade de imigrantes bolivianos de São Paulo, respondeu-me que então talvez não devesse estar conversando com ela, já que não era imigrante, vivia na Bolívia. Mas sim, que vinha para o Brasil com frequência, e inclusive, já tinha



chegado a vender seus cereais na Kantuta também, antes de vir para a Coimbra. Quando lhe pergunto, enfim, o porquê de ter deixado a Kantuta, Dona Inés é enfática:

— Sólo los que tienen documento podían desfrutar de esta feria para ser vendedoras, entonces, quien no tiene documento, no tiene derecho para trabajar en esta feria. Y así fue, nos hemos quedado en la Calle Coimbra y dejado la Kantuta, y así fue, y así fue creciendo esta calle, y está como está.

Dona Inés deixou a Kantuta por não ter documentos (mas, de novo, o tempo era o mesmo. Ou não era? O que diferenciava seu tempo de Bolívia de seu tempo de Brasil?). A Coimbra assim ia se constituindo e crescendo como uma rua fora do Estado. Ao mesmo tempo visível e invisível. Ou ao menos, suficientemente invisível para que o Estado (*pacha*) sinta que não é responsável pela rua, mas suficientemente visível para que agentes deste mesmo Estado (*anchanchu*) se aproveitassem da invisibilidade que a própria rua lhes oferecia, deixando o Estado invisível a si próprio.

Por outro lado, fato é que Dona Inés era mais uma que tinha rompido com a Feira Kantuta. Seguindo os passos de Jorge Merúvia, é verdade, que por sua vez havia rompido tanto com a Kantuta, quanto com a costura, quanto com a própria Bolívia, em certo nível pelo menos. São várias as rupturas que sinto que posso narrar, mas ainda assim, sinto que quanto mais rupturas ocorrem, mais as coisas se misturam, gerando um imenso emaranhado de pedaços de terra, tempo e memória. Como Thunupa que, fugindo de Azanaques em uma de suas histórias, ou correndo atrás das sedutoras *hapiñuñus* quando do fim dos tempos de *taypi*, deixava pelo caminho incontáveis pedaços e conseqüências de si própria, fosse mapeando os Andes, fosse desordenando-o por completo. Seguindo pela Coimbra, me deparo novamente com o *salón de peluquería* de Chalo. Chalo também havia passado pela difícil de tarefa de romper com as oficinas de costura e criar para si novos caminhos. De frente para o sobrado onde fica seu salão, encontro um grupo de pessoas aglomeradas. Subindo as escadas, noto que todos olham para um grande painel afixado na parede. Ali, como nos carros estacionados do lado de lá dos cones pretos e amarelos da Kantuta, também se anunciam empregos para *overloquistas*, *rectistas*, e *ayudantes para oficina de costura*.

## Capítulo VIII: Conclusão

### I

Chalo, quando chegou a São Paulo, em pouco tempo já estava trabalhando em uma oficina de costura. Não estava procurando especificamente por uma, como ocorre com a maior parte dos recém-chegados, mas, ainda assim, a encontrou. Depois de quase quatro dias de viagem, suas fronteiras que pareciam tão abertas rapidamente se fecharam, na terra e no tempo, sendo abertas depois apenas lentamente, como ele diz, quadra por quadra, mês por mês, conhecendo uma quadra por mês.

É difícil, quando se faz uma pesquisa destas proporções, encontrar um trecho específico que tenha sido chave para o desencadeamento de toda uma dissertação. Este trecho da conversa com Chalo, contudo, foi realmente algo de marcante. Foi o ponto de partida para toda a discussão sobre movimentação migratória e, principalmente, sobre as dinâmicas terra-temporais que são praticamente o eixo de toda a minha proposta etnográfica. Foi a partir daí que comecei a perceber o grande contraste que existia entre o movimento migratório por um lado – alisando o espaço – e as restrições que ocorriam após a chegada no país, estriando o espaço drasticamente. E mais do que isso, foi a partir daí também que comecei a perceber o quanto os caminhos migratórios se repetiam. Se o fato de o caminho das oficinas de costura se repetir quase que sem exceções dentro da comunidade boliviana de São Paulo já estava claro desde o começo das minhas pesquisas, a narrativa de Chalo, atribuindo tamanha dramaticidade a movimentos tão pequenos quanto os de um personagem de Laurence Sterne – Kundera diria mais tarde que essa dramaticidade dos pequenos movimentos vai marcar justamente um momento em que a modernidade, ainda incipiente, começava a tornar o mundo mais “entediante”, aprisionando o sujeito nas jaulas da rotina (2006) – me chamou bastante a atenção.

Em oposição ao repetir, porém – ao menos, aparentemente –, estava o criar. Em certo momento da minha pesquisa, quando revisava parte do material de audiovisual que eu já tinha gravado durante minhas idas a Kantuta, comecei a notar o quanto eu mesmo tinha dado várias e várias voltas ao redor da feira. Eu mesmo, no fim das contas, repetia as mesmas trajetórias até a exaustão. E se o fazia, era com a intenção de procurar por algo, algo que ainda não sabia bem definir o que era. E, em última instância, com a intenção de criar – produzir conhecimento, afinal, nunca é revelar, sempre é criar (DELEUZE e

GUATTARI: 1968). Comecei a pensar a partir daí que poderia não somente falar sobre os dilemas da dinâmica terra-temporal boliviana ao mesmo tempo em que falava sobre dilemas epistemológicos da prática etnográfica, como também, que poderia fazê-lo de maneira a sobrepôr os dois dilemas em uma mesma narrativa. Pessoalmente, não teria gostado de fazê-lo de maneira separada posto que não queria de maneira alguma retirar da minha narrativa a centralidade da comunidade boliviana e seus movimentos migratórios para falar sobre questões epistemológicas. Transformar a etnografia em uma dupla narrativa que falasse tanto desta comunidade boliviana quanto destas questões que também me eram caras – e que, de qualquer forma, faziam parte da minha própria experiência de pesquisador – me pareceu ser uma boa saída.

Assim surgiu, por exemplo, o capítulo das “Narrativas”. Através dele, experimentei com a narrativa de uma Kantuta fora do tempo – ou melhor, dentro do seu próprio tempo, o tempo dominical. Como chego a dizer durante o capítulo, a quase-não-temporalidade das semanas de trabalho transformavam a semana em uma espécie de hiperdomingo, um excesso de domingo em detrimento de uma escassez de resto de semana, ao menos, na medida em que o tempo se define pela sua relação com a memória, algo que penso já ter explorado bastante nos capítulos anteriores. No fim das contas, é justamente isso que tento narrar, um hiperdomingo boliviano, borrando os intervalos criados pela costura e que pareciam servir somente para interromper aquele domingo, sempre tão esperado. Além de servir ao propósito de retratar a realidade etnográfica que eu vivia, em que boa parte do meu campo de pesquisa simplesmente desaparecia a cada final de semana, foi uma maneira que encontrei de dar uma maior fluidez a sequências de acontecimentos que pareciam ser brutalmente interrompidos pela (demasiadamente) rápida passagem do tempo. “Dando voltas pela Kantuta” ao longo de toda a narrativa, uma série de situações emergem. As coisas se repetem com frequência, mas nunca por completo. A cada volta tanto eu quanto aquilo que observo nos transformamos. Não há repetição de trajetória que seja completamente previsível. As bombinhas de água eram, aliás, uma ótima alegoria neste sentido, demonstrando a imprevisibilidade que eu poderia encontrar mesmo simplesmente dando voltas em torno de uma mesma quadra de futebol. Em certo ponto, a própria quadra já não estava lá. E depois, com a chuva, nada mais estava no lugar. As coisas se transformam rapidamente, e isso era fundamental para se pensar a Kantuta, este lugar que no fim das contas, existia muito mais no tempo do que no espaço. A placa da prefeitura de Feira Kantuta continua lá durante toda a semana. A referência, contudo, está

completamente desprovida de sentido na maior parte do tempo. Essa rápida transformação do espaço e suas referências era certamente algo que eu queria retratar.

Foi também neste capítulo que levei a cabo de maneira mais consistente algumas das propostas de exposição etnográfica que se fizeram presentes ao longo de toda a dissertação. Minha intenção era a de fazer não somente as perspectivas etnográficas se multiplicarem através da multiplicação de pessoas – através, principalmente, do diálogo com o Hidalgo –, mas também, pela multiplicação dos tempos de fala – créditos para Bernardo Carvalho (2004), cujas ficções certamente contribuíram com valiosas inspirações epistemológicas. A construção de uma narrativa etnográfica envolve pensamentos e diálogos que ocorrem nos tempos mais diversos. Essa diversidade de tempos de fala, contudo, tende a desaparecer no decorrer de uma narrativa tradicional. Assim, ao longo de toda a dissertação tento transitar entre o presente da escrita etnográfica e o presente da experiência etnográfica em si. O primeiro é bastante pensado, entulhado com diversas reflexões feitas *a posteriori*, no conforto da distância em relação ao próprio campo de pesquisa, tendendo a excluir manifestações emocionais do pesquisador. Já o segundo, ao contrário, representa um tempo mais emocional, de reações que vieram imediatamente à mente tanto do pesquisador quanto dos seus interlocutores. Narrar este tempo torna possível valorizar o emocional etnográfico tanto quanto colocar pesquisador e interlocutor, ao menos em alguns momentos, em pé de igualdade – é muito raro, afinal, que um interlocutor tenha a chance de fazer reflexões *a posteriori* em relação ao seu comportamento em dado momento da pesquisa.

Explorei a multiplicação de perspectivas também em outros momentos do texto, e sem dúvida alguma, os mais marcantes deles se dão no começo dos capítulos sobre a Kantuta, a Coimbra e a costura. Antes de começar a escrever cada um destes capítulos, eu tinha me deparar com a necessidade de descrição (criação) dos seus cenários, envolver o leitor com os seus espaços e tempos – afinal, também é papel do antropólogo criar uma envolvente atmosfera etnográfica para o seu leitor. O uso de uma linguagem mais poética, próxima à linguagem das fábulas, acabou sendo a saída que encontrei para criar uma espécie de zona temporária de liberdade etnográfica, me permitindo o uso de recursos narrativos os quais, de outra maneira, eu não teria. Permitindo-me, ainda que temporariamente, fazer uma ligeira – e bastante delicada – aproximação do que seria uma narrativa de ficção, pude fazer uma exploração das peculiaridades terra-temporais de cada

um destes lugares, criando para o leitor uma via de acesso alternativa aos seus cenários. Ao mesmo tempo, a abertura viabilizada pelo recurso do texto em linguagem poética permite que se tenha ainda um outro efeito bastante interessante. Se, como diz James Clifford (1986) a antropologia tradicionalmente se propunha a realização de narrativas que garantissem ao autor o máximo possível de controle semântico daquilo que era narrado, a minha proposta aqui foi, definitivamente, na direção oposta. Ao multiplicar minhas narrativas, seus estilos, tempos, e mesmo, suas pessoas, penso estar fazendo algo muito semelhante ao que seria, em um registro em vídeo, ao recurso de se filmar uma mesma coisa a partir de ângulos diversos. Diversificando as vias de acesso ao cenário etnográfico, dou ao leitor também a possibilidade de fazer leituras diversas. Para Clifford, não há etnografia que não seja, quando lida, transformada em alegoria, retirada de seu contexto e posta a serviço de outros. Ao fim e ao cabo, diante desta informação, o etnógrafo tem somente duas saídas. Ou ele se esforça o quanto pode para garantir que terá, senão total, ao menos, o máximo possível de controle semântico daquilo que ele está a expor; ou ele pode buscar uma estratégia oposta. Propor um novo equilíbrio para a balança de poder entre autor e leitor. Libertar, ao menos um pouco mais, a etnografia rumo ao seu inevitável destino alegórico. E então, diante disso, através de narrativas diversas, multiplicar as alegorias resultantes para que em sua pluralidade possam, enfim, controlar a si mesmas. E isso vai além dos textos poéticos – que apelidei, carinhosamente, de prosas etnográficas. Tem a ver também com o uso de quadros conceituais (arquetípicos) alternativos, com a proliferação alegórica que trago no decorrer de toda dissertação, e mais ainda, tem a ver com a minha tentativa constante de manter os nós do texto sempre ligeiramente abertos – nunca em excesso, mas também, nunca amarrados demais. Como diriam Deleuze e Guattari (1968), não se pode aniquilar o devir das coisas, não se pode matar o eterno movimento da vida através de uma escrita paralisante – ao menos, não sem sofrer com suas consequências. Convido assim o leitor a tomar parte deste processo de construção de significados. Um processo do qual ele terminaria por participar de uma maneira ou de outra. E o faria também caso fosse ele próprio o etnógrafo – ele próprio o sujeito a entrar em contato com estas pessoas ou aquelas. Deste modo, ao menos, eu amenizo meu papel de intermediário, sem, contudo, me abster de fazer as minhas próprias propostas interpretativas.

## II

Gostaria apenas de fazer algumas últimas observações antes de encerrar. Como cheguei a colocar em alguns momentos da dissertação, uma das minhas preocupações durante a pesquisa sempre foi a de tentar fazer algo que fosse interessante para também para as pessoas com quem eu conversava. Era muito freqüente, inclusive, quando conversava pela primeira vez com algum boliviano da cidade, entre outras coisas, perguntar-lhe se havia algo que ele ou ela pensasse que deveria ter um maior destaque na minha pesquisa, algo que devesse receber maior atenção. Pensando agora – e mesmo naquela época, eu já me dava conta disso –, a pergunta era feita de maneira bastante vaga, solta, e dificilmente eu poderia usar as respostas que obtivesse como um parâmetro razoável para as demandas dos imigrantes bolivianos de São Paulo. Ainda assim, fato era que as respostas eram quase unânimes. Quase todos pensavam que eu deveria falar sobre os problemas de violência contra os bolivianos. Principalmente quando a conversa se dava com algum morador ou comerciante da Rua Coimbra, esse tipo de resposta era praticamente inevitável. Ainda que no princípio eu não soubesse tão bem o que fazer neste sentido, fato é que, graças a este tipo de indicação, comecei a me voltar cada vez mais para a situação de irregularidade da feira, suas causas e suas consequências.

A outra demanda forte que me fizeram foi feita em pedidos, às vezes mais implícitos, outros mais explícitos, de que evitasse retratar a comunidade boliviana somente através da perspectiva do trabalho nas oficinas de costura. De fato, neste sentido pelo menos, sua visibilidade já estava mais do que saturada. Ao tentar conversar com Luis Vásquez, dono de uma loja de fios na Coimbra, quase não consigo sua permissão para que conversássemos. Seu Luis já tinha sido entrevistado uma vez, não havia tanto tempo, por um grupo de estudantes de jornalismo. “Abrimos nosso coração para eles”, ele me disse, “e quando fomos ver o que tinham escrito, só falavam mal de nós, dos bolivianos, diziam que explorávamos as pessoas, foi horrível”. Não cheguei a ter acesso a essa reportagem. Contudo, a reação a matérias jornalísticas sobre a relação entre bolivianos e costura em geral causava bastante irritação. Afinal, invariavelmente se tratava de bolivianos sendo presos, ou detidos, pela exploração irregular de mão-de-obra. Essa repetição constante deste tipo de associação entre o país e reportagens policiais na televisão definitivamente não os agradava. Senti que cabia a mim tentar fazer algo de diferente. Logo percebi que a saída seria falar dos espaços que se opunham a costura, ou seja, a Coimbra e a Kantuta. Cheguei mesmo a pensar na possibilidade de eliminar a costura por completo da narrativa. Seria uma etnografia de fins-de-semana, o que definitivamente não era má idéia – como

disse antes, chego mesmo a levar a idéia a cabo em um dos capítulos. Contudo, mesmo que eu evitasse me focar sobre o trabalho nas oficinas, mesmo sem me dar ao trabalho sequer de por o pé em uma delas pessoalmente, a relação entre as duas feiras e o trabalho era forte demais para que eu pudesse ignorá-la. A relação de oposição entre uma coisa e outra tinha um poder criador muito forte. Achei que, ainda que fosse buscando maneiras alternativas de abordagem do tema, como procurei fazer, tinha de falar disso de alguma forma. Talvez a decisão mais difícil tenha sido justamente a de escrever um capítulo inteiro sobre a costura – algo que passei a julgar necessário quando resolvi que tentaria demonstrar a relação entre os três terras-tempo, que considerava como estando completamente emaranhados uns nos outros. A saída me apareceu quase sem querer. Se fiz alguma amizade durante meu período de campo, posso dizer seguramente que foi com o Leo. Conversamos várias vezes, e seus relatos me ajudaram enormemente a repensar uma série de relações que eu observava entre os bolivianos. Sendo um paraguaio, contudo, admito ter me sentido mais a vontade para falar de sua experiência com as oficinas de costura. Além de tornar possível o contraponto entre trajetórias distintas de imigração – de todos os imigrantes que conheci que trabalhavam em oficinas, o Leo era o único a falar em fazer uma faculdade, por exemplo –, o fato de se tratar de um paraguaio para mim era significativo, posto que não visse na comunidade paraguaia a preocupação com este tipo de estigma. Ainda que não seja muito mais do que uma gambiarra etnográfica, estou convencido de que foi a melhor opção.

### III

Ao longo de tantas voltas dadas em torno de feiras e ruas, poucas vezes fiz referência ao centro em torno do qual estas voltas eram dadas. Se há alguma resposta para a pergunta que faço a mim mesmo após a conversa com Dona Berta, querendo saber se havia um início, uma ponta de linha à qual eu poderia me agarrar para poder enfim chegar ao começo, à criação da Kantuta, provavelmente eu me veria forçado a responder simplesmente: as quadras de futebol. Antes que houvesse qualquer feira ou rua boliviana na cidade, era através do futebol que se dava boa parte de suas vidas sociais de fim de semana. Ainda hoje, as inúmeras equipes, quase sempre formadas em torno de funcionários de oficinas de confecção, ainda alugam dezenas de quadras de futsal todos os sábados e domingos ao redor da cidade.

Mesmo na Coimbra, onde o espaço é estreito demais para comportar uma quadra, me surpreendi em uma das últimas visitas que fiz à rua ao me deparar com duas mesas de pebolim. Após averiguar um pouco com os jogadores, logo descobri a origem das mesas. Havia sido comprada na Bolívia por um rapaz que trabalhava na rua. Já havia algum tempo que ele juntava o dinheiro para comprar as mesas. Assim que comprou, deixou-as a disposição dos visitantes da feira aos sábados. As mesas ficam dispostas no meio da rua, próximas à esquina com a Rua Bresser. Quem quisesse jogar, pagava apenas um valor simbólico. De volta à Kantuta, a pracinha de brinquedos infantis era sempre tratada com bastante cuidado pelos feirantes. Marcou-me bastante ouvir do René, diretor de eventos da feira, que se mantinham aquele espaço lúdico no centro da feira, era também por quererem que as crianças, na maior parte filhas de bolivianos, mas nascidas no Brasil, valorizassem aquele lugar, a Kantuta, e com ela, também a “cultura boliviana como um todo”.

Se explorei, no decorrer desta dissertação, vários tipos de dualidade para falar sobre a oposição entre o trabalho e o não trabalho, sobre a costura e as suas rotas de fuga, uma delas poderia perfeitamente ter sido a oposição entre o trabalho e a brincadeira, a costura, e o lúdico. O futebol estava na base da formação do espaço-tempo boliviano de São Paulo. Era praticamente um bairro por si só. Um bairro que, quando não se manifestava através de seus encontros com a bola nas quadras espalhadas pelos fins-de-semana da cidade, manifestava-se também de maneira difusa, através do igualmente difuso bairro boliviano da costura. As rádios bolivianas invariavelmente faziam seus comentários sobre os campeonatos realizados entre as equipes das oficinas da cidade. Durante o trabalho, falar sobre os jogos de futebol já jogados, e os ainda por jogar, era quase sempre uma das melhores formas de fuga. Fuga pela boca, como diria Gonzalo. “La mano costura, pero es la boca quien habla”. A frase em si denuncia. A fuga sempre trás consigo suas máquinas de captura. Bem como as máquinas de captura trazem consigo, invariavelmente, simultaneamente, suas rotas de fuga. Foge-se pela boca para ser preso pelas mãos e pelos pés. Mas não importava. Jogariam futebol até pela boca, se fosse necessário. E geralmente, pelo menos entre segunda e sexta-feira, este era, sim, o caso.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 2007.

BAL, Mieke. Narratology: Introduction to the theory of narrative. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

CACCIAMALI, Maria Cristina; AZEVEDO, Flavio Antonio Gomes de. Entre o tráfico humano e a opção de mobilidade social: a situação dos imigrantes bolivianos na cidade de São Paulo. Cadernos PROLAM/USP (ano 5 - vol. 1 - 2006), p. 129-143.

CALVINO, Ítalo. Cidades invisíveis. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CARVALHO, Bernardo. Mongólia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CERECEDA, Verónica. Aproximaciones a una estética aymara-andina: de la belleza al tinku. In: ALBÓ, Xavier (Org.). Raíces de América: El Mundo Aymara. Madrid: Alianza América, 1988.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Org.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Los Angeles: University of California Press, 1986.

CRUSH, J. Johannesburg, South Africa: breaking with isolation. In: Balbo, M. (ed.) International immigrants and the city. Veneza: UN-HABITAT / Università Iuav di Venezia, 2005.

CYMBALISTA, Renato; XAVIER, Iara Rolnik. A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. São Paulo: MIUrb-AL, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio Alvim, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

ELIADE, Mircea. O mito do eterno-retorno. Lisboa: Edições 70, 1988.

GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y de la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

HARAWAY, Donna. *A cyborg manifesto*. In: *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991, pp. 149-181.

HARRIS, Olivia; BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse. *Pacha: En torno al pensamiento Aymara*. In: ALBÓ, Xavier (Org.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza América, 1988.

GAUDREAU, André; JOST, François. *A narrativa cinematográfica*. Brasília: Editora UnB, 2009.

KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LAJO, Javier. *Qhapaq Kuna – Más allá de la civilización: reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco: Editorial Grano de Arena, 2002.

LATOUR, Bruno ; HERMANT, Emilie. *Paris ville invisible*. Paris : La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Cornwall: Blackwell Publishing, 1991.

MARCUSE, P. *Enclaves sim; guetos não: a segregação e o Estado*. In: *Revista Espaço e Debates*, v.24, n.45, jan-jul. São Paulo: NERU, 2004.

MELETÍNSKI, Eleazar. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

PLATT, Tristán. *Pensamiento político aymara*. In: ALBÓ, Xavier (Org.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza América, 1988.

PLATT, Tristán. *Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie*. In : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33e anée, N 5-6, 1978. Pp. 1081-1107.

PROPP, Vladimir e SCHNAIDERMAN, Boris (Coord.). Morfologia do conto maravilhoso. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

PYL, Bianca; HASHIZUME, Maurício. Costureiras são resgatadas de escravidão em ação inédita. (17 de novembro de 2010). Repórter Brasil.

QADEER, M. A. Segregação étnica em uma cidade multicultural, Toronto, Canadá. In: Revista Espaço e Debates, v.24, n.45, jan-jul. São Paulo: NERU, 2004.

RIZEK, Cibele Saliba; GEORGES, Isabel; SILVA, Carlos Freire da. Trabalho e imigração: uma comparação Brasil-Argentina. In: Lua Nova, São Paulo, 79: 111-142, 2010.

ROLLI, Claudia. Com salários baixos e jornadas de até 17 horas diárias, mão-de-obra irregular abastece confecções paulistas. (16 de dezembro de 2007). Folha de S. Paulo, pp. 09.

SANTOS, Cristiano Batista dos. Exploração de estrangeiros na cadeia têxtil é debatida. (3 de fevereiro de 2010). Gazeta de Notícias.

SCHUTZ, Alfred; WAGNER, Helmut (Org.). Textos Escolhidos de Alfred Schutz: Fenomenologia e Relações Sociais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SIKKINK, Lynn; CHOQUE M., Braulio. Landscape, gender and community: Andean mountain stories. Anthropological Quarterly, Vol. 72, No. 4 (Oct., 1999), pp. 167-182.

SILVA, Sidney Antônio. Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997.

SILVA, Sidney Antônio. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. Estud. av. vol.20 no.57 São Paulo Mai/Ago. 2006.

SOARES, Sandro. Bolivianos: maioria formada por imigrantes ilegais. (8 de agosto de 2007). Veja São Paulo.

VOGLER, Christopher. The Writer's Journey. Studio City: Michael Wiese Productions, 1998.

WACQUANT, Loïc. Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano. In: Mana – Estudos de Antropologia Social, v.2, n.2, outubro. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

WAGNER, Roy. An anthropology of the subject: Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology. Berkeley, CA: University of California Press, 2001.

ZIZEK, Slavoj. Lacrimae rerum: ensaios sobre cinema moderno. São Paulo: Boitempo, 2009.