

CONEXÕES E ENTRECruzAMENTOS: CONFIGURAÇÕES CULTURAIS E DIREITOS EM UM CIRCUITO MIGRATÓRIO ENTRE LA PAZ E BUENOS AIRES*

Sergio Caggiano

Em fins de março de 2006, houve um incêndio numa oficina têxtil que operava em situação irregular no bairro de Caballito, na cidade de Buenos Aires, e nele morreram dois adultos e quatro crianças de nacionalidade boliviana. Por sua magnitude e suas consequências trágicas, o incêndio motivou medidas de controle, inspeção e detenção por parte de autoridades locais, e intervenções de funcionários e políticos do âmbito nacional, assim como de representantes do Estado boliviano. Chegaram à primeira página dos jornais as condições de trabalho nas oficinas, a superlotação, a precariedade das instalações em termos sanitários e de segurança, os regimes de 12 a 18 horas diárias de trabalho. Por vários meses, foram colocados na agenda pública problemas sociais que até então eram abordados em círculos restritos de especialistas e de ativistas dos direitos: o “trabalho escravo” e a exploração do trabalho de migrantes, a ausência de documentação pessoal como entrave para o exercício da cidadania etc. As medidas tomadas pelo Estado, em nível local, configuraram uma ameaça para muitos *talleristas*¹ que não cumpriam inteiramente com as regulamentações e os requisitos exigidos para a abertura de seus negócios. As várias arestas do tema e as medidas de controle estatal motivaram também fortes reações dos trabalhadores e dos proprietários.

Protagonizando tais reações, destacaram-se duas organizações, cujas posições eram bem diferentes, e mesmo opostas. De um lado, a fundação La Cooperativa,² que existia desde 2002, começou a desempenhar o papel reconhecido de denunciadora das grandes marcas de roupas que contratavam as oficinas têxteis, e das próprias oficinas, por explorarem os trabalhadores e por não oferecerem condições adequadas às atividades nelas realizadas. De outro lado, a Federación Boliviana havia se formado em maio de 2008 para enfrentar as batidas de inspeção que a polícia planejava efetuar contra uma oficina têxtil em um bairro da zona sul da cidade. Resistir às batidas — que seus membros consideram uma violação de direitos — foi a atividade

prioritária da organização durante esse período. Em seu discurso, afirmavam que as medidas de controle do governo local não visavam acabar com a exploração, mas sim com as oficinas de imigrantes. Enquanto a primeira das organizações mencionadas costuma realizar manifestações [*escraches*³] diante das instalações dos alvos das denúncias, a segunda tem empreendido concorridas passeatas e vem se opondo aos *escraches* da primeira. Têm ocorrido enfrentamentos violentos entre elas, e há denúncias, por parte de La Cooperativa, de ameaças e agressões da Federación.

Ambas as organizações são formadas, em maior ou menor proporção, por trabalhadores migrantes da região andina da Bolívia. Quanto à La Cooperativa, apesar de ter um argentino como figura de maior destaque, suas denúncias contra as empresas têxteis tiveram participação majoritária de bolivianos. Além de se reconhecerem como aymaras e como parte das redes sociais e das relações interpessoais que constituem o circuito migratório, esses trabalhadores não apenas formularam as denúncias, como também, em muitos casos, trouxeram provas judiciais, obtidas por meio de filmagem ou gravação, em segredo, do interior das oficinas e das moradias. Já a Federación Boliviana é formada por migrantes e filhos de migrantes, quase todos provenientes, igualmente, da Bolívia andina. Embora alguns de seus dirigentes sejam *talleristas*, também participam da organização muitos trabalhadores (costureiros) que engrossaram as mobilizações e as passeatas.

Cada uma das organizações define de um modo particular o problema, os interesses em jogo e os seus objetivos, atuando de acordo com eles. La Cooperativa põe no centro de suas preocupações os direitos trabalhistas violados nas oficinas. Em seus documentos e em suas declarações públicas, os ativistas costumam referir-se aos direitos dos trabalhadores e ao “despertar da consciência de classe” dos costureiros que rompem o círculo de exploração das oficinas. A Federación Boliviana, por outro lado, faz uma defesa das fontes de trabalho de seus *paisanos* [conterrâneos] bolivianos, dando a essa defesa um tom nacional ou étnico e apelando à “comunidade”. Embora seus integrantes admitam que muitas oficinas não sejam regulares, eles não falam de “exploração” e criticam essa qualificação das atividades nelas realizadas.

A partir desse conflito e dos encontros e desencontros que se desdobram ao seu redor, pretendo abordar, neste artigo, a intrincada relação entre direitos (“ocidentais”) e formas culturais aymaras ou andinas. Para tanto, é necessário começar dando uma ideia da presença aymara em Buenos Aires. Mais precisamente, procurarei a caracterização de um circuito migratório aymara entre a província de La Paz e a cidade de Buenos Aires, apresentando

inicialmente alguns aspectos do processo de etnização que atualmente vem se dando na capital argentina. Colocar o circuito transnacional (e a circulação heterogênea que o constitui) no centro de minhas indagações⁴ levará a reconhecer a persistência e a recriação de alguns elementos da configuração cultural andina como condição de possibilidade daquele processo de reinvenção identitária. Será possível perceber que o circuito migratório aymara não envolve apenas as pessoas que o percorrem de diversas maneiras e com diferentes finalidades; envolve também a circulação de modos de organizar as práticas, de entendê-las e de lhes dar significado.

A abordagem do circuito transnacional levará a formular algumas considerações a propósito do conceito de "cultura" nas condições cambiantes e cambiadas dos processos de circulação em escala global. O que "cultura" permite dizer (e o que não) a respeito dos grupos que migram no contexto da circulação transnacional de capitais, bens, serviços, informação e símbolos? A pergunta vem sendo formulada em outros estudos de um modo que — assim espero mostrar — considero inadequado, a saber: em que medida as "culturas nativas" são subsumidas ou "englobadas" pela cultura mundializada ou, ao contrário, em que medida "englobam" certos traços dessa cultura, refuncionalizando-os? Quero propor outro caminho conceitual para compreender processos como esse. Apoiando-me na exposição e na análise da difícil e intrincada convivência dos traços culturais aymara com os direitos "ocidentais", argumentarei que o entrecruzamento e a superposição de institucionalidades e de "lógicas" culturais, sociais, econômicas e políticas são componentes constitutivos daqueles processos de circulação.

Ser aymara no circuito migratório entre La Paz e Buenos Aires

Os imigrantes bolivianos, especialmente da região andina, ocupam uma área ampla, porém bem delimitada, nas zonas sul e sudoeste da cidade de Buenos Aires: em particular, nos bairros de Nueva Pompeya (mais precisamente, o bairro Charrúa), Flores (mais precisamente, o Bajo Flores), Villa Soldati, Villa Lugano, Parque Avellaneda e Liniers. Em geral, são as áreas menos favorecidas em termos econômicos, e com maiores problemas de dotação de recursos e de serviços da capital argentina.

Esses imigrantes não ocupam um nicho único nem exclusivo no mercado de trabalho, mas uma percentagem significativa está ligada ao setor têxtil; também é comum que os homens atuem no setor de construção, ou que combinem ambas as atividades ao longo de sua trajetória. Muitos se

iniciam como costureiros em uma posição pouco qualificada, em pequenas oficinas têxteis familiares, geralmente informais. Alguns conseguem emprego formal em fábricas que operam legalmente, o que representa um progresso, já que estas oferecem melhores condições e exigem menos horas de trabalho (condição que se costuma aproveitar para desenvolver atividades complementares por conta própria). No ramo da construção, a linha de ascensão não é muito dinâmica, e vai de ajudante de pedreiro a contratista (aquele que recebe por obras contratadas por empreitada). As mulheres ficam responsáveis pelas residências, embora também realizem atividades fora. Raramente trabalham como domésticas, mas muitas executam o mesmo tipo de tarefas (como cozinheiras ou tomando conta de crianças) nas oficinas têxteis. Nestas, as mulheres também trabalham operando máquinas. Além disso, é comum serem empregadas no comércio (geralmente, propriedade de um *paisano*), ou atuarem como comerciantes, em negócios que podem ter dimensões muito variadas. Por vezes, os membros de um casal, tendo começado trabalhando como costureiros, têm a oportunidade de montar sua própria empresa: começam em geral com pequenas oficinas, que empregam mão de obra recrutada em círculos próximos (familiares, vizinhos, *paisanos*), podendo chegar a médio ou mesmo a grande porte.

A presença andina e aymara em Buenos Aires tornou-se mais visível nos últimos anos, não só devido a um possível crescimento demográfico,⁵ mas também pelo processo de etnização deslanchado por uma parte importante dessa população. O contexto migratório dá um enquadramento complexo para a autoatribuição étnica do "povo" ou "nação" aymara. Além do Estado, a sociedade "receptora" em geral oferece aos migrantes uma percepção homogeneizadora, que neles reconhece apenas "bolivianos" (Caggiano 2005). Por outro lado, como em qualquer processo identitário, não se trata de um simples jogo com denominações, mas de negociações em que se embaralham posições e relações sociais, espaços a partir dos quais se podem anunciar ou organizar atividades, convocar outras pessoas, lutar por recursos (Hall 1995, 2003). Nesse quadro de referências, as soluções são diversas e cambiantes. Há ocasiões em que a identificação aymara toma a forma de uma suposta "pureza", porém o mais comum é que ela apareça articulando-se com a andina, com a identidade nacional boliviana, ou com outras pertencas étnicas indígenas segundo uma identidade originária não nacional.

Seja qual for o caso, constatam-se, no trabalho de campo, práticas e também considerações dos atores a respeito delas que mostram aquilo que alguns deles entendem como um "renascimento" aymara em Buenos Aires. O emprego da língua aymara, recuperada não só na esfera privada,

mas também em situações públicas de interação — como em transmissões radiofônicas coordenadas “ao vivo” por emissoras bolivianas, ou na execução de certos gêneros (e instrumentos) musicais, especialmente os que são parte do que se considera a música tradicional andina — opera como indicador de uma renovação da pertença identitária. É comum o relato de imigrantes que buscam “recuperar” a língua ou a música de seus pais ou antepassados.

As festas, em geral, e as patronais [dedicadas ao santo padroeiro], em particular, ocupam um lugar central nesses processos de etnização, não só nas fases de realização pública, mas também nos preparativos das redes organizadoras que se formam em torno delas (Giorgis 2004). Na cidade de Buenos Aires, a festa da Virgem de Copacabana, no bairro de Charrúa, é a de maior apelo. Muito concorrida por migrantes provenientes da região alta do oeste boliviano, dela também participam migrantes de outras regiões, especialmente dos vales. Os sentidos de pertença indígena e regional compartilham e disputam o espaço da festa com os sentidos nacionais, religiosos e de mercado (Grimson 1999). Mais recentes, e objeto de menor atenção por parte da investigação social, os desfiles (*entradas*) de carnaval *paceño* [de La Paz], no Parque Indoamericano, ou a celebração do *Jacha Anata*, no bairro de Liniers, parecem estar mais restritos, ao menos até o momento, à imigração aymara ou andina e — conforme me disse um migrante — ao “mundo das oficinas”.

Além dessas comemorações públicas, é possível encontrar uma série de rituais e festividades privadas que se estendem pelo sul da cidade e são amplamente ignorados por quem deles não participa. Na *ch’alla* da terça-feira de carnaval,⁶ por exemplo, aspergem-se máquinas, oficinas, casas e propriedades em geral. Também se realizam as *rutuchas* ou *rotuchas*, o ritual de primeiro corte de cabelo das crianças, por vezes como cerimônia isolada e autônoma, em outras conjuntamente com o batizado católico. Não é raro que também as celebrações privadas, assim como as festas públicas nas quais há a presença de multidões, ganhem modalidades e força que, para os próprios praticantes, elas não tinham nos seus locais de origem.

Tais formas de recriação de uma identidade aymara ou andina são parte de um processo amplo de reinvenção de tradições e de comunidade (Hobsbawm 1984; Anderson 1993), que estabelece referências e símbolos comuns para os migrantes no novo contexto da sociedade de destino. Mas certamente esse não é o único elemento que ajuda a moldar o processo. Embora diversas práticas dentre as aqui referidas já existam há anos na cidade, certos sentidos novos que lhes são outorgados pelos protagonistas, assim como o surgimento de práticas novas, são fenômenos vinculados à situação sociocultural e

política da Bolívia. Quanto a isso, é significativo o crescimento, neste país, do autorreconhecimento indígena e aymara,⁷ assim como as transformações políticas que levaram Evo Morales — indígena aymara e líder sindical — à Presidência, e que a partir de então se consolidaram. Alguns migrantes em Buenos Aires estabelecem explicitamente esse vínculo:

É que eu sinto que voltei a viver [...] Eu estou te dizendo, desde que Evo [Morales] assumiu, é como se a gente se sentisse mais identificado, como, sei lá, nasci de novo. Eu pensava que o aymara tinha morrido [...] [E,] de repente, quando aparece para nós isso de sermos "originários", como eu disse, só agora, quando meus filhos me perguntam de onde eu era realmente, eu digo, sangue azul [mostra-me as veias]. Meus avós, quer dizer, eu vi como eles trabalhavam para os patrões, eu era menino. [...]

S. Caggiano: Então, quando as filhas lhe perguntam: "De onde o senhor é"?

Jorge: Eu sou puro, é o que eu digo a elas (Jorge, 45 anos, 27 em Buenos Aires).

As notícias que chegam do país de origem e o intercâmbio fluido entre os que imigraram e aqueles que lá ficaram repercutem no renascimento aymara que se dá em Buenos Aires. Mais ainda: o processo de etnização se apoia em redes sociais permanentemente alimentadas, e se torna possível em um circuito muito ativo de contatos, visitas e trocas. O trajeto entre o estado de La Paz (que inclui a cidade de La Paz, a de El Alto e várias comunidades rurais) e a grande Buenos Aires pode incluir paradas prévias e mais ou menos demoradas em outras cidades ou regiões da Bolívia e da Argentina, mas ultimamente são frequentes as viagens diretas entre o altiplano e o rio da Prata, na medida em que o relativo barateamento do transporte e a melhoria das estradas no sul da Bolívia facilitaram os deslocamentos de ida e volta ao longo dos cerca de 3.000 quilômetros do percurso. É a circulação heterogênea que se dá nesse circuito migratório transnacional que permite reavivar a dinâmica identitária.

Como em quase qualquer circuito desse tipo, nele circula dinheiro. E similarmente ao que se dá em outros processos de migração sul-sul, no caso dos bolivianos na Argentina é difícil contabilizar e calcular com precisão as remessas (CEBEC/CAINCO 2008), embora o trabalho de campo permita avaliar a importância delas para a motivação e a sustentação de numerosos projetos de emigração. Os principais destinatários são os membros da família do/da migrante, que utilizam o dinheiro no consumo doméstico e, por vezes, para investir na compra de um terreno ou uma casa no país de origem, com vistas ao momento da aposentadoria.

Junto com o dinheiro circulam vozes e imagens. Manifestação de afeto e atualização de vínculos entre pessoas e entre grupos, essas vozes e imagens têm como canal privilegiado a telefonia celular, estando presentes também no correio eletrônico. Quanto às vozes, elas não são transmitidas apenas por vias íntimas e privadas. Em continuidade com uma longa tradição de rádios populares na Bolívia (Beltrán & Reyes 1993), há pelo menos duas décadas vêm se desenvolvendo numerosíssimas experiências radiofônicas dos imigrantes bolivianos na cidade de Buenos Aires (Grimson 1999; Inarra 2006). Em anos recentes, as inovações da comunicação digital permitiram relações bem coordenadas entre algumas dessas experiências e rádios bolivianas em geral, especialmente de La Paz e El Alto, tornando-se possível conectar transmissões ao vivo de emissoras nos dois países, ocasiões em que alguns "radialistas" empregam, em breves passagens, a língua aymara.

No circuito migratório que conecta os Andes e o rio da Prata, como em outros circuitos transnacionais, transitam objetos, entre os quais têm aqui significação especial as máquinas de costura. Depois da crise econômica e financeira que eclodiu na Argentina em fins de 2001, alguns imigrantes em Buenos Aires notaram que conterrâneos seus estavam retornando aos locais de origem (muitos deles voltaram posteriormente para a Argentina) e que, às vezes, levavam consigo as máquinas de costura. Nos últimos anos, parece ter crescido a quantidade de oficinas têxteis em El Alto, embora no declive ocidental de La Paz, lugar tradicional de assentamento aymara na cidade, encontrem-se há pelo menos duas décadas instalações desse tipo de atividade. Existem aqueles que montaram sua oficina depois de passarem alguns anos trabalhando na Argentina, e aqueles que foram para lá depois de terem aprendido o ofício na Bolívia. Outro objeto de valor simbólico e monetário que transita no circuito são as roupas e os trajes luxuosos das "fraternidades", ou grupos que desfilam e dançam nas celebrações da comunidade. Assim como os alimentos comercializados e consumidos nas festas e nas feiras, esses pesados itens de vestuário, comprados ou alugados a artesãos *paceños*, chegam até o bairro Charrúa, o Parque Indoamericano, e outros locais portenhos em que se realizam as festividades.

As pessoas que se deslocam nessas redes trazem com elas habilidades e saberes. Quanto aos que trabalham em costura, pode acontecer de chegarem a Buenos Aires sem conhecerem o ofício, ou que, conforme já indiquei, tenham aprendido a costurar antes de sair da Bolívia. Os *talleristas* também aprimoram ou adaptam suas habilidades comerciais inserindo-se em outros ramos e, por vezes, inspirando-se em outras redes, como a das confecções de jeans ("*bluejeaneros*") de Cochabamba (Gray Molina 2005). Bailarinos,

músicos e trabalhadores da "cultura", em graus variados de profissionalização, transitam carregando consigo habilidades e saberes. Além da compra ou do aluguel das roupas para as celebrações, também ocorre, muitas vezes, que bandas ou fraternidades inteiras sejam convidadas a viajar e a participar das festas no lugar de destino. De forma correspondente, muitos imigrantes e filhos de imigrantes, que se tornaram ativistas culturais, dirigem-se a determinados locais do altiplano, vindo recolher na "fonte" elementos com os quais a seguir irão irrigar o ativismo cultural em Buenos Aires.

Festa e prestígio: sobrevivências e "englobamentos" culturais?

Aproximamo-nos de um ponto-chave: no circuito migratório circulam modos de fazer e de dar significados ao fazer; práticas, rotinas e sentidos que constituem uma cultura compartilhada. A recriação dessas formas culturais tem papel relevante na própria manutenção do circuito. Os modos de fazer e de significar se ajustam ao novo contexto. Durante o trabalho de campo, um administrador de oficina me explicou, por exemplo, a noção de *ayni* (palavra aymara que pode ser aproximadamente traduzida por "reciprocidade") a partir dos empréstimos de máquinas de costura, os quais envolvem modalidades e obrigações específicas, conforme se trate de um *paisano* da mesma comunidade ou de um parente mais ou menos próximo:

Um dos meus *paisanos* tinha sofrido um assalto... teve um momento que era moda saquear as oficinas, comigo também aconteceu, e saquearam um dos meus *paisanos*, mas foi tudo, tudo que ele tinha. Então, não é que ele não tivesse nada, podia dar a volta por cima, mas nós, por uma questão de... sei lá, de respeito, ou então para manter esse costume, quer dizer, "não podemos te abandonar", bom, aí um disse, "olha, eu tenho uma *recta*", um outro disse, "eu tenho uma *over*", umas dez máquinas.⁸ Então, é isso que quer dizer *ayni*, ou seja, em algum momento você está mal, então nosso dever é, digamos, repor um pouco da maquinaria (Jorge, 45 anos, 27 em Buenos Aires).

Outros casos de resolução de problemas ou de organização conjunta de tarefas lembram formas de serviço social ou de trabalho cooperativo andino. Por exemplo, para baixar os custos de regulamentação das instalações elétricas e permanecer "dentro da legalidade", um grupo de donos de oficinas pode financiar para um deles o curso e o registro profissional de eletricitista, e este então se encarregará das instalações de todos os que contribuíram.

Em outro plano, o estabelecimento de sistemas de poupança e financiamento, com base na contribuição periódica dos participantes, cada um por seu turno recebendo o montante arrecadado, remete claramente ao *pasanaku*, modalidade econômico-financeira baseada no compromisso interpessoal e profundamente arraigada no mundo andino e que é atualmente praticada nas comunidades rurais e nas cidades do estado de La Paz.

A tais modos de fazer e de compartilhar estão associados outros, como o *presterío* ou o *pasantazgo*, fundamentais na organização de festas e celebrações. Nesse contexto, *pasar preste* ou *ser pasante* significa "ocupar um cargo" ou, mais exatamente, "passar por" ele. Os *pasantes* são os encarregados de patrocinar e organizar a maior parte das atividades festivas e costumam manter relações de compadrio ou de apadrinhamento com outros casais que cumprirão diferentes atividades, ao serem padrinhos e madrinhas dos objetos e serviços (banda de música, estandartes, arcos etc.) com os quais contribuem, para ajudar os *pasantes* na organização da festa. Aqui, o *ayni* volta a ter lugar central. Aquilo que um novo *pasante* recebe em dinheiro, ou em bebidas etc. daquele que está saindo do cargo, ou o que venha a receber dos padrinhos a quem solicite ajuda, coloca-o na obrigação de retribuir, no devido momento, com prestações mais ou menos equivalentes.

As formas de reciprocidade e cooperação no mundo das oficinas são análogas àquelas que se apresentam no mundo da festa, porque são redes sociais constituídas e implementadas pelas mesmas pessoas. As obrigações e os compromissos podem envolver, por exemplo, presentear com algo de valor um filho que se casa, o empréstimo de uma máquina de costura ou a colaboração monetária para viajar e celebrar a festa na comunidade de origem, no Altiplano. Na verdade, não existem esses dois mundos como esferas separadas; em parte, porque os protagonistas são os mesmos e, em parte, devido à centralidade socioeconômica da festa no mundo andino — tanto na efetivação da sociabilidade como na organização da produção, da distribuição e do consumo de objetos e de recursos (Albó & Barnadas 1990). A relevância da festa para os aymaras nas zonas rurais e nas cidades de origem também se apresenta no contexto migratório. Tal relevância e seu entrelaçamento muito particular com o mundo da economia (o das oficinas, neste caso) são igualmente aspectos culturais do circuito migratório.

O tema da festa permite introduzir uma forma de dar sentido às ações e às relações que impregna o circuito: a produção e a reprodução do prestígio, e a concorrência a esse respeito. Para os imigrantes, são fundamentais tanto as festas realizadas nos locais de destino quanto aquelas celebradas no local de origem. Por isso é muito comum o retorno à comunidade ou ao

bairro de origem por ocasião dos carnavais, da festa de Todos os Santos, das festas de santos padroeiros e para as celebrações familiares ou comunitárias, como casamentos, batizados etc. Para que se compreenda a dinâmica do prestígio, uma questão capital é: onde, e diante de quem, se consuma o sucesso do projeto migratório. Para além das diferenças entre as festas nos locais de origem e de destino, e para além das diferenças entre aquelas que se realizam em contextos rurais e em contextos urbanos, os estudos sobre festas de um e de outro tipo convergem ao assinalarem que a ocupação de posições importantes na organização e na realização de tais eventos é prova de certa posição social, ao mesmo tempo em que consolida *status* e posições de prestígio.⁹ Festa, posse de prestígio e reprodução deste estão entrelaçadas. Perante outros imigrantes ou perante familiares e conterrâneos que não migraram, aqueles que saíram têm a oportunidade de, nestas oportunidades, exibir a si mesmos, as suas famílias e os seus bens e, por assim dizer, de dar conta de sua capacidade de gastos.

Conforme mostrei em trabalho anterior, os imigrantes andinos apresentam o "orgulho" como um "modo de ser" que pode explicar certo "caráter fechado" em relação à sociedade "receptora". E esse orgulho costuma ter como base a competitividade. Nas palavras de um deles: "cada um quer ficar na sua, aparecer mais que os outros e sobressair". Sugestivamente, alguns imigrantes explicam a partir desse elemento as ações conjuntas e a ajuda mútua entre os membros da coletividade. De tal perspectiva, a participação nessas práticas corresponderia à possibilidade de a pessoa estar ali para "mostrar aos conterrâneos que ela pode fazer e acontecer"; essas instâncias de colaboração seriam, pois, a ocasião para "aparecer mais que os outros e sobressair" (Caggiano 2005). De um modo que faz recordar a trama intrincada de individualismo e comunitarismo, descrita por Albó (2003:15-53), os imigrantes aludem ao orgulho e à competição como fatores básicos das ações comuns.

Em resumo, a transcendência do prestígio e do reconhecimento social entre *paisanos*, assim como, ao menos em parte, as formas de obtê-los ou conservá-los e as instâncias em que isso é feito são elementos constitutivos do circuito migratório. Mostrar-se perante os demais e exibir os próprios êxitos, assim como as concorrências e contrapontos envolvidos no processo de aquisição de prestígio social são parte do mundo andino, da vida da "coletividade" de imigrantes em Buenos Aires e das circulações entre um lugar e outro. Rodolfo, habitante de El Alto e vizinho de emigrantes que foram para a Argentina e a Espanha, sabe disso e considera este o fator principal a ser levado em conta para responder a uma pergunta sobre as diferenças entre os que emigraram e os que ficaram:

Nesse tema do prestígio, eu diria... Quando eu migro e depois volto, eu volto ao bairro ou à comunidade [e] tento marcar uma espécie de diferenciação: sou aquele que foi embora e posso contratar uma banda; é um jeito de fazer com que olhem para a minha importância como pessoa, porque consegui juntar uma graninha, não importa como, mas consegui acumular um pouquinho mais, ou posso bancar uma quantidade maior de cerveja; enquanto uma pessoa coloca duas, eu coloco seis (Rodolfo, 42 anos, El Alto).

Dirigir a atenção para o circuito migratório permite perceber que o aymara da migração em Buenos Aires não está unicamente nas manifestações de uma recriação identitária no contexto de destino. O aymara encontra-se na trama mesma que constitui o circuito, na forma que tomam as redes sociais que o sustentam, e na importância que têm nela os vínculos rituais de parentesco, as relações de reciprocidade, de cooperação e de compromisso pessoal e grupal, trazidas do Altiplano e reproduzidas em Buenos Aires em modalidades semelhantes às aquelas que existem no lugar de origem.

Em artigo de alguns anos atrás, Marshall Sahlins se propôs a mostrar, como o título claramente indica, "por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção". Nele, desenvolve uma reflexão sobre a conservação e, mais ainda, sobre a revitalização — e mesmo, em certo sentido, expansão — das culturas dos povos e das comunidades envolvidos em circuitos migratórios. Sobre as migrações que partem de Samoa e Tonga, por exemplo, Sahlins assinala que "na qualidade de indivíduos, famílias e comunidades ultramarinos, os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, porém centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, ideias, objetos e dinheiro" (Sahlins 1997:110). As sociedades transculturais têm seu centro nos locais de origem, e a circulação cultural que se dá "entre a terra natal e as residências em outros lugares" não conduz à modernização das culturas nativas, e sim à "indigenização da modernidade" (Sahlins 1997:114).

Seria estimulante seguir as sugestões de Sahlins para interpretar o circuito migratório aymara em Buenos Aires. Pessoas e objetos, formas de fazer e formas de compreender o que se faz circulam em redes sociais consolidadas "em aymara", em relações e arranjos que são referidos ao mundo andino pelos próprios protagonistas. Embora não seja simples dar consistência à figura de um "centro" na terra natal, é certo que uma parte importante da circulação se dá com o olhar dirigido a ela. Trabalha-se e economiza-se para enviar dinheiro aos familiares que ficaram em La Paz, em El Alto ou na comunidade rural e, por vezes, para adquirir uma propriedade nesses lugares. Muitos imigrantes voltam periodicamente para visitar e para dançar e se mostrar

nas festas. O fato mesmo de que a festa realizada no "destino" ocupe um lugar central (em termos econômicos, sociais e simbólicos) já aponta para as tradições na "origem". Os próprios imigrantes se referem às tradições ao explicarem as práticas e as relações sociais (compadrio, compromissos e obrigações interpessoais ou de grupo) que organizam as celebrações tanto quanto a cotidianidade.

Ademais, até mesmo a decisão de emigrar é muitas vezes grupal, tomada entre os que viajam e os que permanecem. É nesse sentido que, se seguirmos as sugestões de Sahlins, deveremos afirmar que, no circuito migratório, "a ordem indígena *engloba* a moderna" (Sahlins 1997:116, grifo meu). No entanto, o circuito é complexo e algumas de suas características levarão a revisar essa primeira interpretação e a propor outra, alternativa. Aqueles que coincidem no processo de identificação aymara e que compartilham certos modos de organizar as ações e lhes dar sentido podem, ao mesmo tempo, desenvolver tensões e fricções no que concerne ao trabalho e à valoração deste, assim como aos direitos e às relações consideradas boas ou corretas com os conterrâneos, no "mundo das oficinas".

Ainda acerca da circulação no circuito migratório

No circuito migratório há muitos caminhos entrelaçados, que não diferem apenas pelo fato de neles transitarem "coisas" diversas (pessoas, dinheiro, máquinas, habilidades, costumes, vínculos), mas também o que diz respeito às intensidades, às frequências e aos modos de circular de qualquer dessas "coisas". E tais diferenças têm a ver com relações de poder e assimetrias.

Voltemos às celebrações, que são uma porta de entrada para falar dessas complexidades. Como já foi dito, nelas todos "são", mas o são de maneiras diferentes e desiguais ou hierárquicas. Interessam aqui, particularmente, as festas na comunidade, na cidade ou no bairro de origem, e as visitas que os migrantes realizam nessas ocasiões. Esse retorno oferece a oportunidade de mostrar as conquistas da migração empreendida. Os migrantes bem-sucedidos voltam para dançar e para *pasar preste* [ocupar função de organizador ou de patrocinador], organizam os eventos, por vezes com a ajuda de algum conterrâneo que também tenha migrado e a quem compete colaborar na ocasião. Estes costumam ser os mesmos que atuam como organizadores, *pasantes* ou membros destacados de fraternidades nas festas nos locais de destino. Já os imigrantes com menos êxito econômico podem talvez participar das danças em La Paz, por exemplo, pagando por seu lugar em uma das fraternidades que tenham vagas, porém não dançarão na festa

em Buenos Aires, por ser muito caro para eles. Trabalhadores que tenham ainda menos recursos podem acalantar o desejo de voltar quando as condições econômicas não forem impedimento. É o que me diz, por exemplo, uma jovem cozinheira de uma oficina têxtil; ela gostaria de voltar a La Paz e de lá seguir, com sua mãe, para a festa da comunidade rural de origem. Ela conta que, em Buenos Aires, participa das festas, mas apenas como público — diferentemente da patroa e do marido, que fazem parte das fraternidades principais que se apresentam em Indoamericano e Charrúa (Buenos Aires) e que, eles sim, “*pasan fiesta allá*”, na Bolívia.

Essas observações convergem para o que afirma Cortes, ao estudar algumas das consequências das migrações internacionais em populações de Valle Alto de Cochabamba:

os migrantes reconhecidos por terem maior poder de compra são agora os únicos solicitados a financiar os encargos das festas. Observa-se, progressivamente, um aumento dos gastos (adoção de novas formas de consumo, como, por exemplo, bebidas alcoólicas exóticas, em substituição à chicha). Apenas as famílias mais “ricas” participam desse exibicionismo sociocultural, ocasião em que podem afirmar (ou confirmar) seu sucesso (Cortes 2004:238).

Esse “exibicionismo sociocultural” que aparece por ocasião do retorno dos migrantes para as celebrações, ou em qualquer outra oportunidade de ostentar o próprio sucesso na trajetória de migrante, tem, entre outras, uma função social ligada à obtenção de trabalho ou de trabalhadores (dependendo da perspectiva de que é observada). “As festas oferecem aos migrantes a oportunidade de mostrarem seu nível de prosperidade” e são também “a oportunidade de estabelecerem novos vínculos, de reforçarem outros e de fazerem promessas recíprocas de colaboração com referência a um projeto de sair do país” (Cortes 2004:238; ver também Sassone 2007).

O recrutamento de trabalhadores, na província de La Paz, para as oficinas têxteis em Buenos Aires assume três formas principais: 1. avisos na imprensa ou, mais comumente, nas rádios, e também — no caso das comunidades rurais — em micro-ônibus com alto-falantes que anunciam a possibilidade e as vantagens de viajar para Buenos Aires; 2. agências de emprego que, em cidades como El Alto, divulgam, por meio de pequenos cartazes escritos à mão em cartolina, algumas informações (destino, remuneração, tipo de atividade) sobre a demanda de trabalhadores, e que, após serem consultadas pelos interessados, cuidam dos contatos correspondentes; 3. ofertas, insinuações ou pedidos mais ou menos informais feitos no modo boca a boca; essa modalidade interpessoal pode incluir desde o amigo, vizinho ou conhecido

do bairro ou da comunidade, e que esteja regressando de Buenos Aires ou que conheça alguém que esteja oferecendo alguma “oportunidade” por lá, até o parente ou *paisano* que vem da capital argentina para alguma festa — comprometido com a organização devido ao *presterío* ou apenas para assistir e participar — ou ainda, simplesmente, em alguma visita em outra data qualquer.

A terceira modalidade de recrutamento implica, quase sempre, alguma forma de exibição do sucesso obtido (ou que se poderá vir a obter) na sociedade de destino. O vizinho de bairro que partiu algum tempo antes para trabalhar em Buenos Aires chega em seu carro ou em sua van, vestindo roupas da última moda, e conta que lá se ganha muito bem e que ele já tem casa e oficina, e é quase certo que então encomendará e pagará um engradado de cerveja. Também o parente ou *paisano* de regresso ao povoado costuma chegar em algum tipo de transporte próprio, e ao *pasar fiesta* [ao participar da organização da festa como *pasante*, ou seja, organizador ou patrocinador], ostenta e compartilha o êxito alcançado: contrata uma banda de fora da localidade, traz bebidas alcoólicas em garrafa para acompanhar ou substituir a *chicha* etc. Assim, na migração para Buenos Aires e no recrutamento de trabalhadores, a reciprocidade, os projetos de colaboração mútua e o compadrio¹⁰ se enlaçam com as redes sociais: o prestígio como contraponto e o sucesso como incentivo têm aí papel fundamental. Se fazer ver e se mostrar são aspectos-chave dessa forma de recrutamento.

Germán, que esteve durante algum tempo em Buenos Aires e pensa em voltar para lá em futuro próximo, descreve uma cena na qual se produz o encanto da migração. No verão de 2007, ele vivia no bairro Vino Tinto, em La Paz, e lá chegou um vizinho que havia algum tempo morava na Argentina e procurava pessoas para trabalharem com ele em Buenos Aires. O *paisano* tinha um bom automóvel, gastou dinheiro obsequiando amigos e vizinhos e contou como as coisas iam bem para ele. No relato, Germán se mostra incomodado:

Não foi assim. Inclusive, a pessoa que chegou assim farsante, tipo assim, com dinheiro, não, se o dinheiro era emprestado, ela tinha dívidas; comprou um carro com dinheiro do irmão, que não era seu, e andava em um carro que dava inveja e, bom, era mentira tudo isso. É assim, eles vêm com mentiras, e a realidade lá é outra coisa [...] Imagina que ele nos oferecia cervejas, caixas de cerveja, a gente quase fez uma reverência para o rapaz. Dizia que tinha casas, automóvel... A única verdade sobre ele é que tinha uma oficina, era um *tallerista*, mas também não estava legalizado, era informal. Pois então é uma farsa. E vem aqui e gasta todo o dinheiro. Essa pessoa de quem estou falando, a esposa dele era uma moça,

jovem, e tinha uma amiga. Ela foi para a Argentina e a amiga foi também, quando viram que ele tinha chegado com dinheiro e com carro, e foram para lá, mas lá a realidade é outra (Germán, 30 anos, passou um ano na Argentina).

O que incomoda Germán é a mentira do visitante, e ela consiste na ostentação de seu suposto sucesso. Não é, por exemplo, o fato de ele não cumprir um acordo apalavrado quanto ao salário por determinado trabalho, ou o fato de que, de alguma outra forma, se tenha frustrado certa promessa contratual. A mentira que se desnuda na Argentina — quando se fica sabendo que “a realidade é outra” — é a mentira da ostentação, a “farsa” do automóvel que “despertava inveja”, mas que era emprestado, e dos convites que dependiam de um gasto de dinheiro que também “era emprestado”. O logro que ainda causa revolta em Germán é o de ter suscitado admiração e quase reverência que se converteram na tentação que o motivou a migrar. Mostrar-se e se fazer ver, num circuito em que se geram ou se ampliam as distâncias sociais, consolidam o prestígio e, ao mesmo tempo, abrem a possibilidade do recrutamento. Em resumo, a ostentação, ligada à reprodução do prestígio social, também está ligada à reprodução de determinada forma de circulação da força de trabalho.

Direitos, denúncias e discrepâncias

O incêndio da oficina no bairro de Caballito não só tornou manifestas as condições de trabalho e de vida de uma parcela importante de migrantes andinos em Buenos Aires, como também revelou e potencializou algumas das divergências que atravessam os grupos e as redes de migrantes. Como assinala, duas organizações cresceram no enfrentamento aberto em torno dessas divergências e definiram de modo bem específico, no processo, seus enfoques e horizontes de ação. Enquanto La Cooperativa orienta sua atuação para os direitos trabalhistas e os direitos humanos, a Federación Boliviana defende as fontes de trabalho de seus conterrâneos, propondo entender o conflito em termos nacionais e/ou étnicos, e convocando “a comunidade”.

La Cooperativa se apoia em normas e leis. Ao efetuar denúncias judiciais ou requerer controles por parte do Estado, faz referência à Constituição nacional, a normas de trabalho, a pactos internacionais assinados pela Argentina ou a convenções e declarações de organizações internacionais. Nesses estatutos e regulamentações encontra sua razão e o enquadramento de sua ação, bem como as figuras correspondentes para lutar contra a exploração e o “trabalho escravo”.

A Federación Boliviana rejeita as ideias de “exploração” e de “trabalho escravo”, e essa postura não é de fácil interpretação. Em primeiro lugar, porque tal recusa não é exclusiva daqueles que podem ser vistos como os que tiram proveito da situação (os *talleristas*). Ademais, é comum ouvir que as condições mais penosas de vida e de trabalho são algo transitório, que já se teve de sofrer na própria carne em algum momento da vida ou que mais cedo ou mais tarde acabará; um caminho árduo pelo qual se deve passar, mas do qual se sai, seguramente, em condições melhores do que aquelas em que inicialmente se vivia. “Todo mundo sabe que ninguém trabalha vinte anos nessas condições”, costuma-se dizer. O fato de serem em geral pessoas jovens aquelas que ocupam as posições mais baixas parece alimentar esse tipo de expectativa. Por outro lado, as condições de vida e de trabalho do *tallerista* e de sua família não estão, em geral, muito distantes daquelas dos costureiros. É certo que possuem o capital que lhes permite comprar as máquinas e algum veículo, que lidam com dinheiro em espécie e que têm moradia (geralmente, alugada). Mas, até quanto pude observar, suas habitações e as horas de trabalho junto às máquinas são aspectos que os aproximam dos trabalhadores, sendo que alguns destes podem inclusive ser parte da sua família.

A intervenção de instituições estatais argentinas e bolivianas dá a medida de uma dimensão-chave do conflito entre as duas organizações. Em meados de 2008, um juiz federal de Buenos Aires determinou que se encerrasse o processo contra os responsáveis por uma importante empresa comercial do setor de vestuário, acusados de contratar oficinas de costura nas quais se empregavam imigrantes sem documentação e em condições de trabalho da máxima precariedade. O juiz aduziu, entre outras justificações, que nas oficinas com as quais a empresa tinha negócios se observavam “costumes e normas culturais dos povos do altiplano boliviano” e que aqueles que ali produziam e viviam constituíam “um grupo humano que convivia como ayllu, ou comunidade familiar extensa [...] que funciona[va] como uma espécie de cooperativa de ajuda mútua em que se compartilham gastos e se dividem os proventos”.¹¹

Por outro lado, no consulado boliviano em Buenos Aires acumulam-se casos em que parentes diretos, amigos ou conterrâneos da própria vítima dos abusos trabalhistas pressionam para que se retire uma denúncia ou que a vítima desminta sua acusação anterior. Ou então a denúncia não pode tramitar porque aqueles diretamente envolvidos preferem preservar as relações.

[...] é isso que, no momento, paradoxalmente é um impedimento para lutar pelos direitos, porque [dizem a você], “o meu compadre, o meu irmão, como

vou denunciá-los, o que vai ser deles? Sim, eu quero sair [do trabalho], mas se os denuncio não vão me perdoar". Então, o compadre, a comadre e até mesmo a conterrânea e o conterrâneo estão se convertendo em algo muito negativo, só pretextos de laços comunitários onde não há nenhum direito (funcionária do Consulado Boliviano na Argentina).

Em ambos os casos, parece que a "cultura aymara" coloca alguns problemas para a ideia de "exploração do trabalho", ou que a "exploração" traz problemas para a "cultura aymara". No mundo das oficinas, as diferenças e as desigualdades estão enredadas de um modo que é novidade para muitos atores; para muitos outros, elas se alinhavam de um modo já conhecido, mas que eles não conseguem articular com os primeiros. Surgem indagações intrincadas em torno do que poderia ser uma forma aymara de compreender essas relações sociais. Talvez seja esclarecedor apresentar em outros termos as tensões que atravessam o enfrentamento entre as organizações, e para isso resumirei duas experiências pessoais do circuito migratório e dos conflitos relativos ao trabalho nas oficinas.

Arturo Condori é aymara e diz que se sente mais aymara desde que Evo Morales chegou à Presidência da Bolívia. Viajou para a Argentina depois "do quartel" (a convocação militar) e chegou a Buenos Aires, vindo direto de La Paz, para trabalhar na oficina têxtil de um proprietário coreano que o havia contratado na Bolívia, oferecendo trabalho e transporte (a ser ressarcido) até o outro país. Ao fim de vários anos, conseguiu montar, com sua esposa, uma oficina de costura. Chegou a ser dirigente de uma importante organização da coletividade. Há alguns anos, ele e sua esposa dançam em uma *Morenada* nas festas bolivianas dos santos padroeiros que se realizam em Buenos Aires e na Bolívia. Agora já não possui oficina, mas mantém os vínculos, porque sua esposa tem uma atividade comercial no ramo. Quando a oficina funcionava, eles deram trabalho a muitos parentes e conterrâneos, que podiam dormir na moradia do casal ou na sede da instituição que Arturo dirigia; "sempre tinha lugar para um colchão". Nessa época, quando voltava para a Bolívia em visita e trazia presentes ou passava a festa em Santiago de Huata (seu povoado, às margens do lago Titicaca), seus parentes e compadres pediam que os levasse (ou a algum filho ou sobrinho) com ele para a Argentina. "Você chegava no povoado e as pessoas vinham até você, quase te pagavam para que você as trouxesse. [...] Um ano, um dos tios¹² veio e me pediu 'por favor, leva o meu filho'". Ele trouxe muitas pessoas para Buenos Aires e relata que "antes trabalhava 20 horas [por dia] também". Agora está cansado e acha que gostaria de voltar ao seu povoado no Altiplano, onde há muita terra e tranquilidade.

Teresa Achuta esclarece que é aymara, embora não use o cabelo amarrado em duas tranças e não fale muito bem a língua. Ela entende perfeitamente a mãe quando a escuta falar em aymara, e acha graça do sotaque dos filhos, que vivem em La Paz com a avó. Teresa vivia lá, em um dos bairros em processo de urbanização, situados na vertente oriental da cidade. Foi para a Argentina após ouvir um anúncio radiofônico, depois de ver frustrada sua viagem para a Espanha, onde sua irmã a esperava. Em Buenos Aires trabalhou durante dois anos em duas oficinas têxteis, sempre em jornadas de aproximadamente 17 horas. Ela gosta de ir ao Parque Indoamericano na festa do carnaval, mas não dança em nenhuma das fraternidades. Regressou de visita a La Paz uma única vez, para visitar os filhos e levar mais uma filha, nascida em Buenos Aires. Naquela ocasião, em troca de 200 dólares que a patroa oferecera, tentou trazer consigo uma sobrinha para trabalhar na oficina, mas a moça não quis acompanhá-la. O atual companheiro de Teresa, que ela conheceu numa das oficinas em que trabalhou, gostaria de poder em algum momento voltar e se casar com ela em Viacha, próximo a La Paz, onde mora a família dele. Ela gosta da ideia, mas por enquanto não quer fazer planos; tem o bastante, no momento. Quer ver como arranja a sua vida em Buenos Aires, agora que fez o esforço de se atrever a sair do "mundo das oficinas", denunciando o patrão.

Arturo está orgulhoso de tudo o que fez e de tudo o que realizaram os *paisanos* que, como ele, vieram já há muito tempo para Buenos Aires. Incomoda-o que alguns ativistas jovens da coletividade afirmem que os mais velhos nada fizeram. Quando ele chegou, trabalhou, como muitos, para "os coreanos". "Os coreanos" e "os judeus" possuíam todas as oficinas de confecção da cidade, mas agora "somos nós, que os enfrentamos de igual para igual". Arturo e sua esposa não sofreram acusações, mas ele ainda assim não concorda com as denúncias que foram feitas a muitos de seus *paisanos*. Diz que sabe que se trata de um trabalho muito árduo, mas que a pessoa se esforçando pode sair mais adiante, como ele mesmo fez. Não está de acordo com os *paisanos* que se deixaram guiar pela Cooperativa, que organiza as denúncias e os protestos [*escraches*] e acataram as mentiras de seu principal dirigente.

Teresa, por sua vez, não se sente feliz. Às incertezas quanto ao trabalho e à vida na Argentina somam-se os vários projetos frustrados e a distância que a separa dos filhos. Mas ao menos agora ela está orgulhosa de ter agido dessa forma. Resumindo brevemente, os acontecimentos se desencadearam a partir de um passeio, na companhia de seu marido, no "microcentro boliviano" do bairro de Liniers;¹³ Teresa viu, numa vitrine, as roupas que eles próprios costumavam. Não acreditou que os preços pudessem ser tão elevados.

Quanto mais fazia e repetia cálculos, mais espantosa lhe parecia a diferença entre o preço das mercadorias e aquilo que lhe pagavam pelo trabalho. O marido não concordou que ela protestasse, mas ela persistiu na intenção e falou algumas vezes com o *tallerista*, Don Félix. "Estão nos roubando" — disse-lhe; "quem será que está nos roubando, Don Félix?". As coisas não melhoraram; ao contrário, o tratamento recebido na oficina foi piorando a cada dia. Acabaram por sair escondidos e foram à La Cooperativa para fazer a denúncia, e lá foi-lhes dito que eram necessárias provas. Voltaram então à oficina e gravaram em vídeo as condições em que viviam e trabalhavam. E com isso encaminharam a denúncia judicial.

Como aquelas de outros costureiros e costureiras, a denúncia feita por Teresa está formulada em termos de direitos e apela à legislação argentina e aos pactos e às convenções internacionais relativos a direitos humanos e de trabalho, dos quais o país é signatário. Segue a linha traçada por La Cooperativa, suas referências gerais e seu objetivo principal: "o reconhecimento dos direitos humanos e laborais".

Conexões e entrecruzamentos culturais

A diferença entre Arturo e Teresa e o conflito em torno das oficinas têxteis, que colocou os migrantes em posições divergentes, agregam um elemento-chave para a revisão conceitual iniciada mais acima. Teresa recebeu pouca ajuda ou colaboração de seus *paisanos*, e teve frustradas as expectativas que havia formado diante do sucesso que os migrantes que a precederam ostentavam quando em visita à Bolívia. Ela tampouco conseguiu funcionar como elo em uma nova cadeia do circuito migratório, na medida em que seu convite a que a sobrinha viesse para Buenos Aires não foi atendido. Também não lhe pagavam bem; e ela se viu confrontada, em uma vitrine, com o (des)valor (ou com a mais-valia) de seu trabalho. Em contato com La Cooperativa, completou sua percepção e sua interpretação da injustiça, ao obter informação sobre seus direitos trabalhistas e sobre direitos humanos.

É claro que aqui as concepções e as práticas aymaras que sustentam o circuito migratório se entrecruzam com outras concepções e práticas, com outros modos de fazer e de dar sentido, com outras formas culturais e institucionais. Mas é preciso deixar marcado que esse entrecruzamento já funcionava antes, que ele não começa na Cooperativa nem no passeio de Teresa pelo "microcentro boliviano" de Liniers. É o mesmo entrecruzamento que também já estava presente na dinâmica com a qual a empresa de Arturo foi montada. Vimos, em suas viagens de visita a Santiago de Huata, um caso

concreto no qual as relações pessoais e de grupo, assim como a obtenção e a exibição de prestígio, operam a incorporação de trabalhadores bolivianos ao circuito que leva a Buenos Aires. Esses empreendimentos têxteis têm o objetivo de acumular e maximizar os ganhos, o que é geralmente atingido passando-se por fora do controle estatal e dos controles familiares e comunitários. Não se pode subestimar, ademais, o dado fundamental de que as oficinas trabalham para grandes empresas do setor de roupas, que comercializam seus produtos em lojas instaladas desde os bairros populares até os de classe média e de classe alta em Buenos Aires e em outras cidades do país. A diferença socioeconômica observada entre os *talleristas* e os costureiros às vezes pode ser pequena, mas ela existe e muitas vezes é bem grande. Em todo caso, existe a acumulação individual e é claro que trabalhadores e trabalhadoras a percebem: "quem será que está nos roubando?", é a pergunta que Teresa repete ao *tallerista*, Don Félix.

Redes sociais, não raro entrelaçadas com relações familiares e de compadrio, re-criam em Buenos Aires aspectos da perspectiva andina e reelaboram práticas colaborativas e de ajuda mútua, ajustando-as ao novo cenário. No circuito migratório resultante, circulam valores (monetários e outros), objetos, saberes, práticas culturais e, claro, pessoas, entre as quais trabalhadores/as. A questão é que no entrecruzamento e na superposição de institucionalidades e de "lógicas" culturais/econômicas/sociais o recrutamento em uma dessas chaves produz trabalhadores que acabam trabalhando em outra. As tarefas pesadas, as extensas jornadas e as condições insalubres não fazem parte das suas expectativas, e é isto que mostram as denúncias. As relações sociais e as formas culturais aymaras ou andinas se entrelaçam num mercado global de produção e comercialização (de artigos têxteis), em um quadro mais ou menos regulado pelas instituições do Estado-nação. Concepções andinas acerca da ajuda mútua e da reciprocidade, assim como o reconhecimento e o prestígio enquanto produtos da redistribuição, convivem (tensamente e em atrito) com noções de direito estatal e internacional, com a medição do trabalho realizado em termos de preço/salário e da noção de "exploração", e com outras formas de reconhecimento e de prestígio, estes agora derivados da capacidade de gasto.

Algumas páginas acima indiquei o modo como se poderia, a partir de sugestão de Sahlins, interpretar que, nesse circuito migratório, "a ordem indígena engloba a moderna". Nas páginas que se seguiram, tal quadro se viu abalado. Observamos como certos aspectos da cultura aymara se cruzam e se entrelaçam com aspectos da cultura "ocidental". Será preciso então postular um processo de ocidentalização ou de modernização pelo qual a cultura aymara estaria passando com a inserção de migrantes na sociedade

portenha? Será que acabaremos invertendo o sentido da resposta à questão de “qual cultura engloba qual” e afirmando que, no processo de migração, é a cultura aymara que resulta subsumida?

Em vez disso, proponho que a melhor resposta pode começar por abandonar o modo mesmo de se formular a pergunta, isto é, deixar de falar das relações interculturais em termos de “englobamento” daqui para lá ou de lá para cá, como se a interculturalidade fosse promovida e alimentada por movimentos de prolongamento semelhantes a pseudópodos por meio dos quais cada “cultura” incorporaria (ou seria incorporada por) outra, integrando elementos exteriores a ela. Embora atualmente qualquer antropólogo conheça bem as críticas feitas às noções de “cultura” como organismo, o fantasma desta noção volta a nos rondar quando se empregam figurações como a do englobamento, por implicarem a ideia de uma relação entre conjuntos (ou entre conjuntos e subconjuntos), ou sistemas (ou entre sistemas e subsistemas).

Os avatares da relação entre práticas culturais aymaras e normas e direitos “ocidentais”, as tensões e os conflitos entre os próprios migrantes e entre as organizações que procuram representá-los mostram a produtividade de se compreender o modo com que as configurações culturais envolvem a interseção de mundos diferentes (Abu-Lughod 2005). Como Barth afirmou, “as pessoas participam de múltiplos universos de discurso, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma fonte única” (Barth 2000:123). Nesse sentido, continua sendo sugestivo pensar em “termos de correntes (*streams*) de tradições culturais [...], cada uma apresentando uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se” (Barth 2000:123). Correntes que apresentam dinâmicas específicas de produção e reprodução, e que são atravessadas por processos sociais em que “se mesclam, ocasionando às vezes interferências, distorções e até mesmo fusões” (Barth 2000:127). A vitalidade do circuito migratório demanda que se examinem empiricamente as conexões (e as disjunções) culturais, atendendo à “diversidade de fontes” dos possíveis padrões que podemos reconhecer.

Os aspectos estudados no circuito migratório aymara não dão conta de um “englobamento” da cultura aymara pelas legalidades, regulamentações e normas “ocidentais” vigentes nas instituições administrativas, jurídicas e políticas portenhas ou argentinas. Tampouco observamos a economia das oficinas têxteis, da produção mercantil e da comercialização dos produtos

sendo englobada, ou simplesmente refuncionalizada pela cultura aymara. Trata-se de um circuito migratório que é, entre outras coisas, um circuito migratório aymara, e o que é aymara nesse circuito (assim como o que não o é) apresenta graus de padronização e de conexão. Na *ch'alla* das máquinas de costura, por exemplo, assim como nas celebrações e festas, os protagonistas do circuito partilham em significativa medida os modos de agradecer e de pedir, de delinear suas expectativas, e partilham também a gestação e o cumprimento de compromissos interpessoais. No momento de valorar o trabalho realizado e de experimentá-lo como parte de determinadas relações sociais, apresentam-se, porém, distanciamentos e distensões dos vínculos e das conexões culturais. Outras correntes culturais intersectam aquela, e com ela convivem, e podem coexistir nas pessoas que protagonizam o circuito migratório.

Como foi assinalado por Sahlins, a expansão da hegemonia global do Ocidente pode cegar alguns antropólogos diante de formas de inventividade cultural dos "povos indígenas" que a contestam ou ignoram. Daí o embate contra "as novas versões da nostalgia antropológica do 'primitivo evanescente'" (Sahlins 1997:50). Mas esta advertência não tem de conduzir-nos a conceber a relação entre culturas em termos de englobamento. O circuito migratório aymara nos faz lembrar a necessidade de compreender a inventividade cultural daqueles "povos indígenas", a dinâmica e os ritmos de sua criatividade, de suas renovações e reproduções, em uma configuração cultural que não é estática nem homogênea, cujos entrecruzamentos e conexões lhes são constitutivos.

E não é tudo. Circuitos migratórios como este nos lançam um desafio adicional. Pois nos argumentos sobre relações interculturais que insistem na ideia de "englobamento", ou outras similares, persiste um segundo elemento que é preciso reconsiderar: a ideia de um Grande Divisor entre "a cultura ocidental" e as "culturas não ocidentais" (Goody 1985). Para compreender as vivências no circuito, é preciso suspender a própria dicotomia e, para tanto, seu pressuposto básico, que é, em última instância, a ideia simples e não problematizada dessa tal "cultura ocidental" (Carrier 1995). A noção de uma cultura dos "outros", delimitada e coerente, persiste ao lado (e em função) da persistência da noção de uma cultura própria, igualmente delimitada e coerente. É dessa perspectiva que costumam ser consideradas "outras culturas" como sistemas que entram, com maior ou menor sorte, em uma relação de englobamento com a cultura própria, a "ocidental". Se partirmos de um entendimento de que as correntes de tradições culturais ocidentais (assim como as "outras") se ordenam segundo graus maiores ou menores de conexão e padronização, resulta mais simples apreciar as inventividades

ao mesmo tempo que superar as nostalgias pelas evanescências das "outras culturas". Seria possível dizer que assumir (sem nostalgia) a evanescência da "própria cultura", ou melhor, sua dinâmica de (inter)câmbios e permanências é condição para entender a dinâmica das "outras". Por esse caminho, as conexões e os entrecruzamentos experimentados pela configuração cultural andina/aymara no circuito migratório coincidem em parte com, e se prolongam em, entrecruzamentos e conexões da configuração cultural "ocidental" argentina/portenha.

A vida no circuito migratório e a dinâmica e a heterogeneidade das formas culturais aymaras exigiram uma revisão conceitual que poderia se ampliar a partir da assunção de que tal circuito é parte de outros circuitos locais. Os imigrantes aymaras ativam discursos e práticas diversos que provêm de múltiplas fontes e que operam, muitas vezes, em conflito, produzindo arranjos inovadores. Quando fazemos um esforço para ver as coisas desta perspectiva, as vidas no circuito migratório oferecem pistas para explorar a heterogeneidade de "nossas" configurações culturais, suas fontes também múltiplas, e suas transformações. Trata-se de não deixar de se interrogar em que medida e de que modo o "ocidental" da cultura portenha (certa noção do valor do trabalho, certa noção de direitos) participa do circuito migratório aymara. Trata-se de considerar também, e conjuntamente, até que ponto o aymara participa naquelas formas culturais portenhas ou argentinas. No fim das contas, já não é possível entender o mercado de produção — e, cada vez mais, o de comercialização — de roupas na Argentina sem a rede de oficinas e sem as feiras e os mercados de roupa bolivianos; e talvez não seja possível pensar as formas de organizar as reivindicações por direitos sem levar em conta a relevância do *presterío*, do *ayni* e do culto à virgem de Copacabana.

Recebido em 16 de maio de 2011

Aprovado em 27 de fevereiro de 2012

Tradução de Amir Geiger

Sergio Caggiano é pesquisador do Conicet no IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social) e professor da Universidade de La Plata. E-mail: <sergio.caggiano@gmail.com>

Notas

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada na Mesa Redonda "Migraciones internacionales en tiempos de crisis", sob os auspícios da Associação Brasileira de Antropología (ABA), por ocasião da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), realizada em Buenos Aires, em setembro-outubro de 2009. Agradeço a Giralda Seyferth, Bela Feldman-Bianco e Gerardo Halpern pelos comentários feitos naquela oportunidade. Agradeço igualmente a leitura e os comentários de Elizabeth Jelin e de Alejandro Grimson a outras versões do artigo.

¹ Donos ou administradores de oficinas.

² Para a designação das organizações da sociedade civil e também das pessoas, optou-se aqui por utilizar nomes fictícios como forma de proteger-lhes a privacidade.

³ Os *escraches* surgiram na Argentina como uma modalidade de protesto e denúncia; foram iniciados em meados da década de 1990 pelo grupo de Direitos Humanos H.I.J.O.S., cujo propósito era tornar públicos os rostos dos responsáveis (livres, em consequência das denominadas "leis de impunidade") por delitos de lesa humanidade cometidos durante a última ditadura militar. Consistiam em passeatas acompanhadas de hinos, palavras de ordem e representações teatrais nas imediações dos locais de trabalho ou de moradia daqueles que se tratava de denunciar. Com o passar dos anos, esse tipo de protesto se estendeu a diversas e numerosíssimas outras situações de "denúncia" — por vezes referidas a simples delitos comuns, outras vezes, inclusive, a situações não delitivas. O elemento que se preservou nessa disseminação parece ser o de pôr em evidência algo ou alguém que os organizadores não consideraram que esteja suficientemente sob o foco da atenção pública.

⁴ Acerca da noção de "circuito migratório" ligada à formação de campos transnacionais, ver Portes (2001), Basch, Glick Schiller & Blanc-Szanton (1992), Massey, Goldring & Durand (1994) e Levitt & Glick Schiller (2004). Para um enquadramento geral das inquietudes sobre conexões e interconexões culturais nos estudos sobre processos de "globalização", ver Hannerz (1996, 1997) e Appadurai (2001).

⁵ A dificuldade em ser preciso a esse respeito está nas formas com que se registram oficialmente a presença indígena e a imigração na Argentina. À história de invisibilidade estatal do indígena no país soma-se o registro imigratório em termos nacionais, sem distinção entre os grupos ou povos indígenas dentro das categorias "bolivianos", "paraguaios", "peruanos" etc., ou seja, o Estado argentino não registra a "migração aymara" enquanto tal. A leitura nas entrelinhas de alguns instrumentos estatísticos permite, no entanto, inferir a presença crescente desses migrantes, assim como a existência de um movimento direto entre o norte andino boliviano e a zona rio-platense argentina. Para mais detalhes, ver Caggiano (2010).

⁶ A *ch'alla* é uma cerimônia na qual um pouco do álcool que será consumido em seguida é derramado sobre o solo em honra a Pachamama [divindade principal]

ou na qual se efetua a aspersão de álcool sobre instrumentos rituais ou sobre um animal a ser sacrificado, sobre as propriedades rurais no plantio, bem como sobre as ferramentas, lugares de trabalho ou veículos a serem estreados, sobre o cimento de uma nova casa e em situações semelhantes.

⁷ Estatísticas dos últimos anos atestam, na Bolívia, um crescimento da autoidentificação "indígena", em detrimento da autoidentificação "branca" e, paralelamente, um crescimento nas declarações de pertencimento a algum povo nativo. Os dados do censo nacional de 2001 indicaram que aproximadamente 62% da população adulta do país assumia essa pertença; pouco mais de 25% dessa parcela se declaravam parte do povo aymara. Em 2006 e em 2008, a Fundación UNIR Bolívia realizou duas pesquisas nacionais nas capitais de *departamentos* na cidade de El Alto e em 12 cidades de tamanho médio, e as porcentagens correspondentes então obtidas foram de 65,5% de pertença indígena e 30% aymara, em 2006, e de 67% e 31,2%, respectivamente, em 2008 (UNIR 2008:4).

⁸ "Recta" e "over" (por "Overlock") designam tipos de máquina de costura muito utilizados para a confecção de roupas nessas oficinas.

⁹ Para poder *pasar la fiesta* [participar como integrante e responsável], a pessoa deve cumprir certos requisitos, como o de ter um cônjuge e estar em boa posição econômica, já que assumir este papel na festa implica desembolso significativo de dinheiro. Ser *pasante* ou *padrino* implica investimento de tempo e dinheiro (Giorgis 2004:24-25). Embora a figura do *pasante* tenha surgido na área rural andina como parte de um dispositivo de empobrecimento ritual, esta condição foi se modificando não só no contexto da migração para o exterior, mas também nas cidades bolivianas, e mesmo no contexto rural (Cortes 2004; Albó; Libermann; Godinez & Pifarre 1989).

¹⁰ O "compadrio vertical", que une famílias de condições desiguais (diferentemente do "horizontal", que une aquelas de mesma condição socioeconômica), parece ser aquele que mais comumente se encontra em operação nesses processos (Sobre seu funcionamento no mundo andino, ver Albó & Barnadas 1990).

¹¹ A decisão do juiz suscitou reações negativas não só dos denunciante, mas também do Consulado da Bolívia — que apontou erros e tendenciosidade na argumentação judicial e nas considerações sobre a "cultura andina" — e de antropólogos e outros estudiosos da migração boliviana.

¹² A palavra "tio" é utilizada, entre aymaras, para designar as pessoas mais velhas, em geral que têm prestígio ou reconhecimento social dentro de um grupo ou comunidade.

¹³ É assim que os migrantes designam a área desse bairro onde há concentração de comércio "boliviano". As firmas e os negócios de diferentes tipos que ali se encontram costumam ser propriedade de migrantes ou de descendentes de migrantes, oferecendo produtos e serviços de grande utilidade para a "coletividade" (desde alimentos, bebidas e roupas trazidos da Bolívia até assessoramento jurídico e tratamento médico e odontológico, passando por serviços de telefonia ou de remessa de dinheiro), de modo que o local se converteu em um ponto para encontros circunstanciais ou previamente planejados.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 2005. "La interpretación de las culturas después de la televisión". *Etnografías contemporáneas*, 1:57-90.
- ALBÓ, Javier. 2003. *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores/CIPCA.
- _____. & BARNADAS, Josep. 1990. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: CIPCA.
- _____.; LIBERMANN, Kitula; GODINEZ, Armando & PIFARRE, Francisco. 1989. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: MEC/CIPCA/UNICEF.
- ANDERSON, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones Trilce-FCE.
- BARTH, Frederik. 2000. "A análise da cultura nas sociedades complexas". In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 107-139.
- BASCH, Lila; GLICK SCHILLER, Nina & BLANC-SZANTON, Cristina. 1992. "Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration". *Annals of the New York Academy of Science*, 645.
- BELTRÁN, Luis Ramiro & REYES, Jaime. 1993. "La radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación". *Diá-Logos*, 35.
- CAGGIANO, Sergio. 2005. *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2010. "Del Altiplano al Río de La Plata: la migración aymara desde La Paz a Buenos Aires". In: Alicia Torres (org.), *Migración y niñez indígena en América Latina*. Quito: FLACSO/UNICEF. pp. 47-138.
- CARRIER, James. 1995. "Introduction". In: *Occidentalism: images of the West*. Oxford: Oxford Univ. Press. pp. 1-32.
- CEBEC/CAINCO. 2008. "Migración: aspectos sociales y económicos". *Comercio Exterior*, 159:5.
- CORTES, Geneviève. 2004. *Partir para quedarse. Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*. La Paz: IRD/IFEPA/Plural editores.
- GIORGIS, Marta. 2004. *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- GOODY, Jack. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- GRAY MOLINA, George (coord.). 2005. *La economía más allá del gas*. La Paz: PNUD.
- GRIMSON, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- HALL, Stuart. 1995. *A questão da identidade cultural*. São Paulo: IFCH/UNICAMP.
- _____. 2003. "A questão multicultural". In: *Da diáspora. Identidades e mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- HANNERZ, Ulf. 1996. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- _____. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):7-39.

- HOBSBAWM, Eric. 1984. "Introdução: a invenção das tradições". In: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- INARRA, Wendy. 2006. *Migración, comunicación y derechos humanos. Los bolivianos en la capital porteña*. La Paz: CBDHDD.
- LEVITT, Peggy & GLICK SCHILLER, Nina. 2004. "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*, 3:60-91.
- MASSEY, Douglas; GOLDRING, Luin & DURAND, Jorge. 1994. "Continuities in transnational migration: an analysis of nineteen mexican communities". *American Journal of Sociology*, 99(6).
- PORTES, Alejandro. 2001. "Debates y significación del transnacionalismo de los inmigrantes". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 49.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):41-73; 3(2):103-150.
- SASSONE, Susana. 2007. "Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires". In: Cristina Carballo (org.), *Diversidad cultural, creencias y espacios. Referencias empíricas*. Lujan: Universidad Nacional de Lujan. pp. 57-108.
- UNIR. 2008. *Segunda encuesta nacional. Diversidad cultural hoy, 2008. Una radiografía al país*. La Paz: Fundación UNIR Bolivia.

Resumo

A partir de um conflito entre imigrantes bolivianos em Buenos Aires em torno do "trabalho escravo" nas oficinas de costura da cidade, o artigo trata da relação entre direitos ("ocidentais") e formas culturais aymaras ou andinas. Como são qualificadas essas relações de trabalho quando envolvem trabalhadores e proprietários (ou administradores) bolivianos/andinos? A *cultura aymara* problematiza a ideia de *exploração laboral* e a *exploração laboral* problematiza a *cultura aymara*. O artigo foca o circuito migratório transnacional e a circulação heterogênea que o conforma (pessoas, dinheiro, objetos, saberes e práticas culturais) para tentar compreender aquele conflito. Com base na análise da convivência enredada de direitos e traços culturais aymaras, proponho que o cruzamento e a sobreposição de instituições e de "lógicas" culturais, sociais, econômicas e políticas são um componente constitutivo desses processos de circulação.

Palavras-chave Direitos, Cultura aymara, Exploração laboral, Circuito migratório.

Abstract

Based upon the study of a conflict that erupted between Bolivian immigrants in Buenos Aires over the concept of "slave labor" in the city's sweatshops, the present article deals with the relationship between (western) rights and Aymara or Andean cultural forms. How are these work relations qualified when they involve Bolivian/Andean workers and owners (or administrators)? Aymara culture problematizes the concept of labor exploitation and vice versa. The present article focuses on the transnational migratory circuit and heterogeneous circulations (of people, money, objects, knowledge and practices) that it contains in order to better comprehend this conflict. Based upon an analysis of the lived, networked experience of rights and Aymara cultural traces, I propose to interlink and juxtapose the social, cultural economic and political logics and institutions that are constitutive components of these processes of circulation.

Key words Rights, Aymara Culture, Labour exploitation, Migratory circuit.