

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

Pelo fio da memória se tece saúde: multiplicidades das presenças indígenas-bolivianas em São Paulo

Paula Zeitoun Miranda, Danilo Silva Guimarães

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.16899>

Submetido em: 2026-07-14

Postado em: 2026-07-15 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

Pelo fio da memória se tece saúde: multiplicidades das presenças indígenas-bolivianas em São Paulo

Paula Zeitoun Miranda

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2638-2326>

<paulazeitoun@gmail.com>

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), São Paulo, SP, Brasil
CNPq, Proc. 14227/2025-1

Danilo Silva Guimarães

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0583-2979>

<danilosg@usp.br>

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), São Paulo, SP, Brasil
CNPq, Proc. 306149/2023-0

RESUMO

Atualmente, a maior comunidade imigrante em São Paulo vem da Bolívia, e parte desta população é indígena. Na mídia, na Academia e no imaginário popular, circulam diversos discursos acerca destas presenças, muitos dos quais (re)produzem miserabilismo, reduzindo sua multiplicidade ao trabalho nas oficinas de costura. Apostando em narrativas de saúde a partir de registros de memórias, o artigo analisa cinco documentos sobre e de pessoas indígenas-bolivianas. Primeiro, revisita as noções de memória e saúde na Psicologia Indígena, Psicologia Social, Antropologia e cosmovisões andinas. Os enunciados são analisados dialogicamente, considerando o contexto de produção e os efeitos sobre aquilo que nomeiam. Memórias narradas e corporificadas, pessoais e coletivas, são tensionadas, reverberando múltiplas possibilidades narrativas. Disto, vislumbra-se o direito à memória e ao esquecimento para promoção de saúde, a partir de fissuras nas fronteiras coloniais, reafirmando a agência das pessoas indígenas-bolivianas ao contar suas próprias histórias e tecer existências de saúde.

PALAVRAS-CHAVE: Memória; Saúde; Indígenas-bolivianos; Discursos; Psicologia Indígena

By the thread of memory, health is woven: multiplicities of indigenous-bolivian presences in Sao Paulo

ABSTRACT

Currently, the largest immigrant community in Sao Paulo comes from Bolivia, and part of this population is indigenous. In the media, Academy, and the widespread popular image, various discourses circulate regarding their presence, many of which (re)produce miserabilism, reducing their multiplicity to labor in sewing workshops. Betting on health narratives that might be found on memory records, this article analyzes five documents about and by indigenous-bolivian people. First, it revisits the notions of memory and health in Indigenous Psychology, Social Psychology, Anthropology, and andean cosmovisions. The statements are analyzed dialogically, considering the context of their production and their effects on what they name. Narrated and embodied memories, both personal and collective,

are brought into tension, reverberating multiple narrative possibilities. From this, the right to memory and forgetting is envisioned, through fissures in colonial borders, to ensure health promotion, reaffirming the agency of indigenous-bolivian people in telling their own stories and weaving healthy ways of existence.

KEYWORDS: Memory; Health; Indigenous-bolivian; Speeches; Indigenous Psychology

A partir del hilo de la memoria se teje la salud: multiplicidades de presencias indígenas-bolivianas en São Paulo

RESÚMEN

En la actualidad, la mayor comunidad de inmigrantes de São Paulo procede de Bolivia, y parte de esta población es indígena. En los medios de comunicación, en el ámbito académico y en el imaginario popular circulan diversos discursos sobre estas presencias, muchos de los cuales (re)producen un enfoque miserabilista, reduciendo su diversidad al trabajo en los talleres de costura. Apostando por narrativas sobre la salud a partir de relatos de memorias, el artículo analiza cinco documentos sobre y de personas indígenas bolivianas. En primer lugar, revisa los conceptos de memoria y salud en la psicología indígena, la psicología social, la antropología y las cosmovisiones andinas. Los enunciados se analizan de forma dialógica, teniendo en cuenta el contexto de producción y los efectos sobre aquello a lo que hacen referencia. Las memorias narradas y corporificadas, tanto personales como colectivas, se contraponen entre sí, dando lugar a múltiples posibilidades narrativas. De ello se vislumbra el derecho a la memoria y al olvido para la promoción de la salud, a partir de fisuras en las fronteras coloniales, reafirmando la capacidad de acción de las personas indígenas bolivianas a la hora de contar sus propias historias y tejer existencias de salud.

PALAVRAS CLAVE: Memoria; Salud; Indígenas-bolivianos; Discursos; Psicología Indígena

O condor que voa pelas alturas

Com seu cachecol branco amarrado

Passando pela montanha Illimani

Para onde sempre estará indo?¹

Elvira Espejo

Para onde irão os condores que sempre voam pela montanha? – pergunta, em quéchua, a artista e tecelã indígena boliviana Elvira Espejo, quando olha para cima, ao céu. Desde onde escrevemos, a cidade de São Paulo, miramos o asfalto em que pisam nossos pés: lembremos,

¹ Tradução livre da autora, desde a tradução em espanhol do original em quéchua: “*Kuntursituy altu phawa/Yurax chalinita wataykusqa/illimani limantachus phawashanki/Mayllapitax purishanki*”.

primeiramente, que abaixo dele vivem rios sufocados e a terra com os fósseis dos seres que aqui abundavam. Recordemo-nos, também, que por essas trilhas soterradas diversos povos circulavam e se encontravam há centenas de anos, como no caso dos Caminhos do Peabiru, o conjunto de rotas que ligava os Andes à Mata Atlântica (Sacagni, 2021). Se, atualmente, cerca de 20,8% – a maioria – dos imigrantes presentes em São Paulo são bolivianos (São Paulo, 2019, p.1), essa circulação precede a existência dos Estados-Nação, visto que a comunicação entre os povos e os territórios já ocorria antes das fronteiras traçadas e impostas artificialmente. Tal como os rios que se revelam quando chove em São Paulo – presenças ancestrais soterradas brotando do cimento –, a existência dos Aymara e Quéchua enquanto povos indígenas no Brasil passa a ser reconhecida no censo de 2022 do IBGE. Ou seja, ainda que a maior parte destas pessoas se identifique e seja identificada enquanto imigrantes bolivianos, existe uma presença importante de pessoas indígenas, nascidas ou não no território da Bolívia, mas cujo povo é originário dos Andes. A partir deste movimento de deslocamento, entrevistado no condor por Espejo (2006, p.18), forma-se em São Paulo uma comunidade múltipla de pessoas que optamos por referir-nos como indígenas-bolivianas, compreendendo tanto o contexto da imigração internacional, quanto a relação ancestral e transfronteiriça existente entre os territórios e os povos em mobilidade (Cholitas da Babilônia, 2024).

Junto aos corpos indígenas-bolivianos que ocupam o território de São Paulo, ouvimos diversas vozes que contam desta presença. Na mídia, na Academia e no imaginário social, se destacam discursos sobre as condições de trabalho nas oficinas de costura, onde boa parte da comunidade trabalha (Bernardi, 2016), denúncias de tráfico de drogas (Manetta, 2012), entre outros que (re)produzem xenofobia, estereotipia e paternalismo. A partir de Mikhail Bakhtin, “o real apresenta-se para nós sempre semioticamente, ou seja, linguisticamente” e “todo discurso é inevitavelmente ocupado, atravessado, pelo discurso alheio” (Fiorin, 2018, p.22). Ou seja, aquilo que conhecemos é mediado pela linguagem, e cada enunciado constitui-se a partir de outros enunciados disponíveis, que são tensionados, produzindo novos efeitos sobre aquilo de que se fala. Então, se as coisas são conhecidas por meio dos enunciados que nomeiam e caracterizam sua existência – e estes enunciados, por sua vez, são compostos a partir do diálogo entre outros discursos –, nos atentamos para as vozes que versam sobre as presenças indígenas-bolivianas em São Paulo. No entanto, driblamos a armadilha miserabilista: à despeito da influência dos enunciados dominantes na memória da comunidade indígena-boliviana, também os imigrantes Aymara e Quéchua estão falando sobre si, tensionando os fios das múltiplos discursos em uma trama própria de quem são – não alheia às vozes externas,

mas capaz de articulá-las em novos sentidos de saúde. Sendo a primeira autora do presente artigo filha de um imigrante Aymara-boliviano, nos deslocamos entre as primeira e terceira pessoas gramaticais na composição de uma escrita pessoal e coletiva que tece junto a cada pessoa da comunidade, enunciados – e então, existências – possíveis na trama de memória e saúde.

1 Memória e saúde: bases teóricas que sustentam a trama

Em consonância com o dialogismo dos enunciados, recorreremos à memória enquanto dispositivo transformador e em transformação. A partir da psicóloga social Ecléa Bosi, a memória não é uma reprodução pura do passado, mas um processo ativo no qual “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (Bosi, 2023, p.57). Assim, se as experiências vividas são interpretadas a partir de signos culturais, influências sociais, ideologias, linguagem, e de corpos reativos com suas próprias histórias, também o passado se modifica no contato com o tempo e com outros discursos e corporeidades. A memória, então, não está apartada do mundo, mas é afetada por ele, bem como é capaz de afetá-lo conforme articula e tensiona passado, presente e futuro em múltiplas possibilidades de significado para o mundo que se revela. Ainda, memória individual e social relacionam-se de modo que a memória individual converge diferentes influências sociais em uma articulação particular, e a memória coletiva localiza e articula as lembranças em quadros sociais comuns (Schmidt, Mahfoud, 1993, p.291). Dessa forma, como indígenas deslocando-se entre territórios, habitamos aqui a fronteira entre individual e coletivo, passado e presente, vida e morte, vislumbrando uma memória e narrativa possível – mas nunca total – das presenças indígenas-bolivianas em São Paulo.

A consideração da memória enquanto um processo em transformação não implica um total relativismo que se abstém de um posicionamento ético acerca do que é verdadeiro, escondido na defesa de que tudo é ficção. Segundo o antropólogo haitiano Michel Rolph-Trouillot (2016), a história relaciona-se com a memória, na medida em que o passado é sempre dependente do presente, ou seja, só existe junto do sujeito que recorda e narra, decidindo como ordenar. Não há uma história que abarque tudo, pois invariavelmente há uma seleção do que se lembra e se narra. É justamente aí que reside a historicidade fundamental da memória: se “menções e silêncios são, portanto, ativos, contrapontos dialéticos dos quais a história é a

síntese” (Trouillot, 2016, pp.88-89), o que se prioriza narrar e o que não se pode lembrar são escolhas que revelam dinâmicas de poder. Então, o direito à memória e à produção de enunciados e narrativas torna-se um privilégio, tendo em vista que, ao lembrar e nomear, confere-se o poder de existência. Nesse sentido, convocamos as “histórias impossíveis” a serem contadas, em uma aposta de que a memória atua na promoção de saúde das pessoas indígenas-bolivianas.

Afinal, uma das dinâmicas de poder silenciadoras é a tradução acrítica de narrativas e experiências diversas à tradição naturalista do pensamento científico-ocidental, segundo a qual todos os corpos são iguais e compartilham uma natureza única onde reside a verdade, diferindo-se posteriormente pelas culturas. Ao contrário, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2018), reconhece o multinaturalismo, ou seja, a existência de naturezas múltiplas acessadas por corpos com afecções distintas. As afecções, por sua vez, referem-se à dimensão da sensibilidade do corpo, singularizado de acordo com o que come, como se move e como se comunica, por exemplo. Isso quer dizer que, além da memória narrada, que confere existência ao que nomeia, há uma memória corporal (Silva Guimarães, 2020b), que faz com que certos corpos habitem mundos inacessíveis para corpos de distintas afecções. Assim, a comunicação entre os mundos incorre, inevitavelmente, em equívocos, correspondentes à lacuna do excesso inassimilável das relações. A partir da Psicologia Indígena, se o encontro com a alteridade pode levar à angústia frente ao infinito que escapa à apreensão, tais experiências inquietantes também instigam à modificação da base cognitivo-afetiva para sintonizar-se em ritmos e regularidades provisórias capazes de abarcar a relação (Silva Guimarães, 2017). A saúde, então, relaciona-se diretamente com a possibilidade de negociar narrativas e práticas de memória no diálogo entre mundos distintos sem reduzir um ao outro.

No encontro entre mundos, entrevemos, junto com a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, a potencialidade do *ch'ixi* – palavra em aymara, segundo o escultor Victor Zapana, para referir-se à tonalidade que parece cinza nos tecidos, mas que, observada de perto, é composta de pontos pretos e brancos justapostos, que não se fundem em uma terceira cor, mas mantêm-se, os dois ao mesmo tempo, contrários e complementares (Cusicanqui, 2024, p.101). Trata-se de uma recusa aos processos coloniais que destituem a multiplicidade dos seres e mundos, optando por habitar a contradição para alargar as possibilidades, ao invés de apaziguar a inquietação em uma fusão redutora. Nesse sentido, miramos o *jiwasa*, a quarta pessoa gramatical do aymara, o “nós” que inclui o interlocutor, simultaneamente

particular e coletivo. Afinal, se essa escrita não pode evitar a pessoalidade da autora, tampouco o caráter particular de cada registro de memória que será aqui analisado, ecoamos a voz de Domitila Chungara, indígena-boliviana, líder do movimento de mulheres mineiras: “A história que vou relatar, não quero que em nenhum momento a interpretem somente como um problema pessoal. Porque penso que minha vida está relacionada com meu povo”² (Viezzzer, 2005, p.9). Assim, cada voz que aqui se expressa nega a disjuntiva asfixiante colonial – nem um individualismo solitário, nem uma homogeneidade simplista –, ousando deslocar-se entre fronteiras *ch’ixi* de mundos apenas parcialmente conectados (Cadena, 2024).

Ainda, segundo Espejo (2022), o *jiwasa* articula-se com o *luraña*, fazer sentipensante. Nas cosmologias indígenas andinas, a reflexão não reside na cabeça, mas parte do *chuyma*, os órgãos superiores como coração, pulmão e fígados, responsáveis pelo ritmo corporal, pela caminhada e pela dança. Ou seja, o processo de pensamento demanda a sensibilidade do corpo, e este fazer sentipensante não se dá isolado, mas abrange a totalidade de seres (*jiwasa*), a partir da relação entre os corpos e o ambiente. Então, se convocamos a memória de pessoas indígenas-bolivianas na dimensão narrativa, não nos furtamos da memória que reverbera por meio dos corpos que ritualizam. Aliás, é no corpo que se encontram passado, presente e futuro, conforme o aformismo Aymara *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* – caminhar pelo presente, mas com um futuro às costas e um passado diante da vista (Cusicanqui, 2024, p.107). Isso pois *nayra* refere-se simultaneamente a “olho” e a “passado” – corporificando o passado diante da vista, à frente do presente –, enquanto *qhipha* se relaciona com o futuro como aquilo que é desconhecido e está às costas. Vislumbramos, então, a memória como um guia que se leva à frente nos deslocamentos indígenas-bolivianos, orientando-os para sentidos de saúde.

2 Memória e esquecimento: sobre o processo de seletividade

A fim de investigar a relação entre memória e saúde presente nos discursos de (e sobre) pessoas indígenas-bolivianas, analisamos cinco materiais, entre os quais:

² Tradução livre da autora desde o original em espanhol: “La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo”.

- o artigo acadêmico “Imigrantes bolivianos em São Paulo: a praça Kantuta e o futebol”, por Ubiratan Silva Alves, publicado no livro “Imigração boliviana no Brasil”, organizado por Baeninger (2012);
- o relato transcrito de Miguel Angel Saavedra Aguilar, presente no livro “Histórias que se cruzam na Kantuta”, organizado por Garcia (2016) em parceria com o Coletivo Sí, Yo Puedo;
- o filme-ensaio “THAKHI” de Natali Mamani (2020), disponível no YouTube;
- as entrevistas de Verônica Quispe Yujra (2016) e Rocío Quispe Yujra (2025) para a Coleção de História Oral do Museu da Imigração.

Antes de explicitar a análise, optamos por dedicar parte desta escrita para discussão do processo de seletividade dos materiais, por compreender que se tornou uma questão fundamental na pesquisa, tanto metodologicamente, quanto pelas novas perspectivas que trouxe à base da qual partimos: memória e saúde. Aqui, o “nós” insiste em aparecer. Afinal, do início ao fim, a pesquisa é atravessada pelos momentos de escolha: da pergunta de pesquisa, dos autores que servirão de base teórica, dos documentos que serão lidos e assistidos, e, dentre esses, quais serão analisados, quais excertos serão esmiuçados, quais, ainda, aparecerão neste artigo que escrevemos. Claro, toda pesquisa se defronta com essa questão e já havíamos delimitado critérios de seletividade: a viabilidade e a consistência dos documentos, ou seja, a disponibilidade pública dos materiais e sua justificada relevância em relação ao problema. No entanto, ainda somos nós quem entendemos e decidimos o que é relevante para nosso problema de pesquisa, e certas justificativas excedem uma pretensa argumentação racional, na medida em que partem do nível do nosso corpo e vivência, não apenas como pesquisadores, mas também sendo a primeira autora integrante da comunidade indígena-boliviana. Se isso se aproxima de um fazer sentipensante (*luraña*), tememos o excesso de “nós” e a falta de cientificidade. Seria possível falar na Academia das pessoas indígenas-bolivianas a partir de uma narrativa de saúde sem sentir que nosso espaço deveria ser na ficção? Ou seja, qual “verdade” pode ser científica?

Retomamos, então, a base metodológica desta pesquisa: a Multiplicação Dialógica (Silva Guimarães, 2021). Fundamental na elaboração da Psicologia Indígena, a análise dialógica seleciona os materiais enquanto enunciados social, cultural e historicamente situados. Assim, uma das etapas mais basais da análise é a contextualização da situação em

que estes enunciados foram produzidos, ou seja, quem diz, o que diz, para quem se direciona, e quando e onde diz. Este cenário é analisado longitudinalmente e transversalmente. O movimento longitudinal concentra-se na relação temporal dos enunciados, identificando suas rupturas, continuidades e transformações, de acordo com a interação temporal do que é dito. Já o movimento transversal detém-se em um evento situado focalizando a multiplicidade de vozes que operam em um mesmo enunciado. Isso pois um enunciado, para além de seu autor direto, refrata diversos discursos, na medida em que um único sujeito pode assumir vários posicionamentos (Silva Guimarães, 2024) – por exemplo, uma pessoa pode falar enquanto profissional, enquanto imigrante, enquanto filho etc., além de apropriar-se de falas de outrem. Ainda, é parte do dialogismo um nível de análise que compreende as inferências da pesquisadora, e é a partir disso que refletiremos a questão posta sobre a seletividade da pesquisa.

A Multiplicação Dialógica parte da compreensão de que a pesquisadora não é neutra e não se separa do suposto “objeto” de pesquisa. Assim, é inevitável que os pesquisadores refratem posicionamentos pessoais na análise, e que selecionem e organizem os dados a partir do que mais os inquieta (Silva Guimarães, 2024). O reconhecimento de que os dados jamais são neutros e completamente imparciais não significa um ceticismo em relação à ciência – pois não haveria uma verdade livre de influências do pesquisador – mas é justamente aquilo que permite uma análise mais consciente da historicidade e intencionalidade de cada saber produzido. Por isso, a preocupação do dialogismo em situar cada enunciado em sua situação de produção, bem como de incluir as inferências dos pesquisadores como uma parte relevante da análise – afinal, ainda que não seja evidenciada, tal interferência sempre ocorre. Então, a análise é dialógica, na medida em que os pesquisadores têm agência na interpretação analítica dos dados, ao mesmo tempo que os dados têm agência sobre os pesquisadores, transformando-os. Dessa forma, o conhecimento é coconstruído na relação entre pesquisadores e dados de pesquisa. Buscamos, aqui, explicitar o processo transformativo que vivemos durante as tarefas de seletividade, compreendendo, por fim, que faz parte da ciência a intencionalidade das escolhas

A preocupação de que a priorização por registros de memória produtores de saúde fosse uma escolha parcial e inválida cientificamente está interligada com mecanismos coloniais de domínio sobre a narração de história e produção de verdade, que motivam e justificam essa pesquisa, retroativamente. Isso pois nenhuma história pode abarcar a totalidade dos fatos e perspectivas, dado que “o indivíduo só pode recordar o que se lhe

revela de um evento, mas não o próprio evento” (Trouillot, 2016, p.40). Sendo assim, a narrativa histórica é produzida a partir de uma escolha entre o que será e o que não será contado, ou seja, o que se permitirá que as pessoas saibam e o que não. Enquanto algumas histórias ganham o estatuto de história oficial, outras são relegadas para a impossibilidade, na medida em que é feita uma escolha ativa pelo que é lembrado e pelas perspectivas históricas que são esquecidas. Isso quer dizer que o esquecimento não é aleatório, mas fruto de uma decisão pelo que pode existir enquanto história, e quem serão os agentes e narradores dela. Voltamos, aqui, à seletividade enquanto um processo inevitável, que carrega intenções e produz efeitos: não apenas a memória, mas também o esquecimento está em disputa.

Então, se têm mais visibilidade os enunciados que focam na opressão das pessoas indígenas-bolivianas em São Paulo, há uma escolha, consciente ou não, de narrá-las no lugar de subjugação – sem, no entanto, revelar as causas desta situação (Cholitas da Babilônia, 2024). Nesse caso, o esquecimento opera tanto para cristalizar uma imagem miserabilista da comunidade, quanto para desresponsabilizar os outros agentes que participam da opressão denunciada. Boa parte dos enunciados que circulam na mídia e na Academia servem à manutenção do colonialismo, na medida em que certas pessoas só podem ser narradas e vistas no cenário de dominação. Quando questionamos a cientificidade de nossa escolha por uma narrativa de saúde – como se fosse demasiadamente intencional – percebemos que caímos na armadilha que mantém a sensação de que certas histórias são impossíveis, ao menos em uma ciência supostamente neutra. Compreendendo a intencionalidade não admitida dos muitos enunciados que circulam sobre as pessoas indígenas-bolivianas, refazemos a opção por reverberar memórias de saúde, sem nos prendermos em um miserabilismo – não por negar a opressão, mas por vislumbrar outras possibilidades de falar sobre as presenças indígenas-bolivianas que, inclusive, enfatizem a saúde, desafiando as narrativas coloniais. Aqui, o esquecimento, bem como a memória, se torna um direito de escolha da comunidade indígena-boliviana.

3 Fios de memória que tecem saúde

Conforme anunciado, foram selecionados cinco registros sobre e da comunidade indígena-boliviana para análise da relação entre memória (e esquecimento) e saúde nestes discursos. Estes materiais vêm de fontes distintas, a fim de diversificar as formas

mnemônicas e narrativas, tanto orais quanto escritas, mediadas ou não por terceiros. Segundo Bakhtin (1997), a escolha do gênero do discurso se relaciona com a intenção discursiva do falante e com o destinatário a quem se direciona. Assim, cada um dos formatos de organização expressiva fala da memória à sua maneira, com possibilidades e limitações próprias. Analisamos estes materiais em seu contexto de produção, conforme a Multiplicação Dialógica (Silva Guimarães, 2021), para depois tensioná-los entre si, negociando caminhos para promoção de saúde por meio da narrativa.

3.1 Imigrantes bolivianos em São Paulo: a praça Kantuta e o futebol, por Ubiratan Silva Alves

O artigo Imigrantes bolivianos em São Paulo: a praça Kantuta e o futebol, escrito por Ubiratan Silva Alves, e publicado no livro Imigração boliviana no Brasil (Baeninger, 2012) é fruto da tese de doutorado do autor em Educação Física, que se dedicou ao estudo das dinâmicas dos jogos de futebol que ocorriam, à época, na praça Kantuta, local importante de encontro e feira da comunidade boliviana em São Paulo, aos domingos. A tese do artigo é que os times de futebol se estruturavam a partir das relações de dominação, ou “quase semi-escravidão” segundo Alves (2012, p. 234), das oficinas de costura. Nesse contexto, os delegados dos times, que também eram, em sua maioria, os patrões das oficinas de costura, manteriam uma relação de dependência, com os jogadores, seus empregados, que permaneceriam subordinados àqueles para poder jogar. Enquanto o artigo se diferencia pelo tema do qual trata – a prática do futebol na praça Kantuta –, também mantém a lógica narrativa miserabilista e de opressão.

Localizamos tais excertos no contexto do começo dos anos 2010, quando as pessoas indígenas-bolivianas compunham já uma das maiores comunidades imigrantes em São Paulo, ainda em crescimento. Já havia, portanto, uma produção acadêmica acerca dos imigrantes bolivianos, e é para essa comunidade acadêmica, além da sociedade paulistana em geral, que o autor parece direcionar a escrita do artigo. Isso se observa quando diferencia os “indivíduos com características físicas muito distintas” (Alves, 2012, p.232) daqueles que “ao caminhar pelas ruas de São Paulo, observam”, grupo este onde o autor se encaixa. Opera aí uma separação entre o ‘nós’ – o paulistano normal – que observa ‘eles’ – as pessoas indígenas-bolivianas, postas como estrangeiras, territorialmente e corporalmente. O autor refrata vozes externas à

comunidade indígena-boliviana, não concedendo acesso a relatos diretos daqueles que são postos na condição de objeto de estudo.

Primeiro, insistimos que as noções de pertencimento a um território são anteriores à criação dos Estados-Nação. Ainda que as fronteiras artificialmente traçadas tenham separado povos e dificultado suas comunicações, – tendo em vista restrições políticas de comércio e deslocamento, só para citar um exemplo –, as identidades nacionais, tanto boliviana quanto brasileira, foram e são forjadas a partir de interações múltiplas entre culturas, afastando-se de qualquer pretensão de pureza. Afinal, a cultura é um processo intrinsecamente ligado aos sujeitos ativos e corpos reativos que transformam a tradição conforme interação (Silva Guimarães, 2020b). Nesse sentido, questionamos o que faz com que os bolivianos “praticamente” (Alves, 2012, p.232) façam parte da cidade, mas não totalmente, já que “o imigrante pode ter dificuldade de deixar-se absorver. Já seus filhos e netos se tornam brasileiros com certa facilidade.” (Alves, 2012, p.244). A partir dessa contradição, escorrega a frágil barreira que separa bolivianos e brasileiros: na lógica do artigo, não é o nascimento em certo país que mais determina a identidade, mas a adequação com uma cultura. No entanto, entendemos que nem as fronteiras territoriais dos Estados-Nação são intransponíveis (dado a circulação ancestral de povos por Peabiru), nem as culturas são entidades puras e fixas (e então, conforme interação, ‘brasileiros’ e ‘bolivianos’ se transformam). Dessa forma, essa primeira recusa de pertencimento territorial dos indígenas-bolivianos em São Paulo é posta em xeque.

Quanto à alteridade corporal, expressa na diferença fenotípica, discutimos que, em consonância com o argumento sobre as identidades nacionais, não há uma aparência padrão do paulistano, dado que esta identidade é composta e transformada pelas pessoas que habitam o território de São Paulo. Porém, nos voltamos para a diferença corporal no sentido do corpo como feixe de afecções (Viveiros de Castro, 1996), sendo que estas afecções, relacionadas com a memória corporal, dão acesso a mundos distintos. A angústia frente à incerteza no encontro entre mundos pode levar a reações dogmáticas e equivocações. Assim, mesmo o lazer e o descanso dos indígenas-bolivianos em São Paulo são vistos a partir de um miserabilismo fatalista, no qual não há muita margem escapatória para a exploração, sendo que a “dívida se transforma em dívida” (Alves, 2012, pp.241-242). Impera, portanto, o discurso da escravidão – embora o autor hesite em nomear diretamente a situação trabalhista nas oficinas de costura, valendo-se de construções enunciativas como “quase escravos” (p.253), “quase semiescravidão” (p.254), “condições desumanas” (p.247) – dado que “além de jogar futsal na praça e trabalhar, nada mais fazem no dia a dia” (p.242). Tal reducionismo furta a comunidade

boliviana de sua complexidade subjetiva, sua potência criativa e sua multiplicidade de memórias, encerrando-a na desumanização escravista.

Na esteira da análise histórica de Trouillot (2016), não é à toa que prepondera a mitológica da comunidade boliviana como escravizadora de si mesma, na medida em que esta narrativa impera às custas do silenciamento da violência colonial sofrida pelos povos originários destes territórios. Ou seja, que a suposta escravidão dos imigrantes bolivianos é descrita como um fenômeno interno da comunidade que subjuga a si mesma, desconexo do colonialismo e de outros sistemas e agentes que demandam a existência de tais contratos trabalhistas, como o modelo neoliberal de *fast fashion*. Dessa forma, as pessoas indígenas-bolivianas são tidas, ao mesmo tempo, como as miseráveis e as responsáveis por sua própria miséria, em um cenário apartado de São Paulo – e do Brasil, país supostamente acolhedor – que meramente as observa e estuda, com curiosidade que beira ao exotismo. A pretensão missionária quando se denuncia o trabalho escravo nas oficinas de costura, não se preocupa com as consequências para a sobrevivência e memória dessas pessoas. É possível reconhecer formas colonizadas de trabalho, mas não se trata de libertar, generalizar uma situação, com base em uma interpretação externa e primeira desses acordos e relações estabelecidos (Cusicanqui, 2024). Assim, os silêncios ecoam as memórias das pessoas que querem falar por si mesmas.

3.2 Relato de Miguel no livro Histórias que se cruzam na Kantuta

O livro *Histórias que se cruzam na Kantuta* compreende uma parceria da estudante de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, Luana de Freitas Garcia, com o Coletivo Sí, Yo Puedo, tendo sido publicado em 2016 a partir da transcrição de relatos orais realizados em 2015. Não fica claro qual o direcionamento das entrevistas, pois, ao contrário do artigo acadêmico analisado, aqui só se tem acesso às vozes dos imigrantes, e não a quaisquer perguntas ou instruções dadas pela entrevistadora. No entanto, tomando em consideração a atuação do SYP voltada para o acesso à educação, formação cidadã e cultura para os imigrantes, e a percepção de Luana, no prefácio, de que “era importante para o imigrante ser porta-voz de sua própria história” (Garcia, 2016, p.5), entrevemos um objetivo de disseminar múltiplas experiências e memórias de imigração, como caminhos possíveis e valorizados, a partir das vozes indígenas-bolivianas. Dos seis relatos presentes no livro, é analisada a narrativa de Miguel Ángel Saavedra Aguilar.

Ainda que o relato tenha sido realizado em 2015, Miguel articula distintos tempos e territórios, retomando seu processo migratório entre Bolívia e Brasil. Temporalmente, a narrativa é reatualizada, conforme revisita as sensações, motivações e experiências em cada memória trazida – afinal, a memória não é um dado fixo, mas se modifica na interação temporal e corporal (Bosi, 2023). Isso se manifesta na medida em que Miguel compara impressões que teve nos primeiros momentos de sua imigração com os conhecimentos que já tinha à época do relato. Assim, pode dar novos sentidos para o que viveu, rompendo com explicações e reducionismos colonialistas, a partir de uma narrativa que apresenta possibilidades de saúde.

Por exemplo, Miguel apresenta-se como “sou boliviano e, sim, sei costurar” (Aguilar, 2016, p.41), adiantando uma pergunta acerca de um estereótipo que ele mesmo confirma. Dirigindo seu relato a pessoas externas à comunidade imigrante, Miguel aparece como uma alteridade (boliviano), mas que é conhecida (boliviano costureiro), ou seja, ainda sem ameaçar a verdade dogmática que é posta sobre a comunidade indígena-boliviana. No entanto, quando recupera discursos como “boliviano é igual costura [...] boliviano profissional não é notícia, boliviano escravo é notícia” (pp.47-48), articula sua vivência com a de outros imigrantes para contar uma história impossível (Trouillot, 2016) da presença indígena-boliviana em São Paulo. Isso é feito sem negar a exploração, mas denunciando o caráter utilitarista destes discursos que silenciam, por exemplo, que a costura é uma das poucas opções de emprego para os imigrantes que têm dificuldades de regularizar-se: segundo Miguel, “aqui não encontrei nenhuma facilidade quando cheguei pela primeira vez, pois não tinha documentos” (Aguilar, 2016, p.44). Além disso, a relação com a costura não se limita à exploração, uma vez que “tudo bem que eu sei costurar, mas isso não me impede de aprender outras coisas [...] costurar virou mais uma ferramenta do que algo ruim para mim” (pp.47-48). Assim, a memória é reapropriada em uma narrativa que, sem ignorar as contradições, apresenta possibilidades de saúde, reposicionando os estereótipos em enunciados que tensionam o fatalismo miserabilista.

Em um âmbito territorial – que não se furta da relação temporal – Miguel entende que “acho que vou viver fazendo ponte entre o Brasil e a Bolívia” (Aguilar, 2016, p.48), insistindo em desafiar a contenção fronteiriça, identitária e nacional, ao tensionar sua memória e existência no entremeio dos territórios. A partir dessa zona de contato – *taypi*, em aymara – Miguel entrelaça diferenças irreduzíveis a uma fusão, em consonância com uma corporalidade *ch'ixi* (Cusicanqui, 2024). Então, Miguel se identifica como boliviano e vivencia experiências comuns aos imigrantes bolivianos: por exemplo, relata cenas nas quais pôde compreender se estava passando por situações de racismo ou não conforme o comportamento em questão se

repetisse com outros corpos indígenas-bolivianos. Por outro lado, se diferencia do coletivo, quando pondera que “tentei entrar no círculo dos bolivianos, só que nunca consegui me integrar por completo, talvez por minha rebeldia” (Aguilar, 2016, p.43). Dessa forma, na ponte entre Brasil e Bolívia, Miguel articula sua narrativa por meio da fricção entre memória pessoal e coletiva: aproximando-se e afastando-se dos territórios e dos corpos, constitui sua própria identificação e existência no mundo.

Além da memória narrada, capaz de conectar temporalidades e territórios, Miguel traz o corpo em seu relato. Primeiro, explica a influência de um amigo em sua vida, “quem me deu a primeira chance de trabalhar em outros espaços, onde muito além de utilizar as mãos, também utilizavam o ‘cérebro’” (Aguilar, 2016, p.42). Aqui, se por um lado parece haver uma divisão e hierarquização do trabalho intelectual em detrimento do manual, Miguel conta de seu trabalho em uma rádio, na qual chama as pessoas para discutirem seus problemas “em primeira pessoa”: “mesmo que a pessoa não seja formada, não tenha um conhecimento além da sua experiência de vida, acho importante ouvir as pessoas e parar de ser guru” (p.45). Em conformidade a essa proposta, retomamos o *luraña* (Espejo, 2022), fazer no qual o sentir e o pensar estão interconectados, sendo que a reflexão passa pela sensibilidade do corpo e do *chuyma*. Assim, “mãos” e “cérebro” não estão apartados, e as vivências e ocupações de pessoas sem formação acadêmica mobilizam a sabedoria de um fazer sentipensante, que Miguel convoca para ser escutado. Isso aponta para um caminho de saúde, pois a partir da Psicologia Indígena, lacunas entre as dimensões narrada e corporificada da memória, ou seja, entre a narrativa e a prática, podem gerar sentimentos de inadequação e desarmonia entre pessoa e ambiente (Silva Guimarães, 2020). Observamos, então, o movimento da própria comunidade indígena-boliviana por cuidar da saúde dos corpos e mãos que dançam, trabalham e pensam, permitindo que o corpo conte também as memórias que não poderiam ser apenas narradas.

3.3 THAKHI, por Natali Mamani

O filme-ensaio THAKHI foi realizado por Natali Mamani, indígena Aymara em deslocamento, a partir de filmagens que realizou com o celular durante a viagem que fez, junto a sua mãe e suas duas irmãs, à Bolívia e ao Peru, em um retorno ao seu território original e de nascença. Diferentemente dos outros materiais analisados, a narrativa de Natali não é perpassada por nenhuma intermediação concreta – como de um pesquisador ou entrevistador – sendo uma

iniciativa própria dela de compartilhar seus registros audiovisuais e articulá-los com uma narração à sua maneira. Além disso, aqui, a história é contada verbal e imagetivamente: as filmagens foram gravadas em 2018, mas o filme foi editado, junto com a voz da narradora, em 2020. Então, um primeiro exercício de rememoração é feito quando Natali retoma a viagem realizada dois anos antes e articula o registro audiovisual de sua experiência com uma reflexão elaborada posteriormente.

Boa parte de THAKHI retrata justamente o deslocamento nas estradas durante a viagem para a Bolívia, e dentro do território andino, visitando as regiões das famílias materna e paterna. É refeito o *thakhi* – palavra em aymara para “caminho” – percorrido ancestralmente por pessoas indígenas antes e depois da colonização, e pela própria Natali, quando imigrou dos Andes a São Paulo com quatro anos de idade. A partir da vivência no território originário, ela alcança tempos passados, como os de sua infância e de seus familiares e antepassados, apropriando-se de fragmentos de memória que reelabora narrativamente. Assim, Natali conta que: “A altitude de La Paz sempre me põe à prova, toda vez que viajamos. Chego direto na cidade, pra tomar um chá de folhas de coca. É como se aquele lugar quisesse limpar meu corpo, expurgar algo que o deixasse pronto para encontrar o passado” (THAKHI, 2020). O território é agente e exige um preparo do corpo para o encontro com outra temporalidade. Segundo o historiador Aymara Carlos Mamani Condori,

A colonização significa para nós a perda do controle sobre o tempo, ou seja, sobre a história, mas apenas parcialmente sobre o espaço. Nossa luta contra a ruptura colonial significa para nós voltar a reunir tempo e espaço na unidade da *pacha*. Nosso território, apesar de ter sofrido sucessivas fragmentações por efeito colonial, continua fundamentalmente sob nosso controle. Por outro lado, a história parou: o Tawantisuyu ficou em 1532 e história só recuperará seu curso coerente, retomando o tempo até o ponto de sua ruptura³. (Condori, 1992, p.92)

Ou seja, há uma potência do território ancestral, que é vivenciada corporalmente por Natali sob os efeitos da altitude – ou ainda, dos *Apus*, seres sagrados na cosmologia andina, que são traduzidos como “montanhas” para o mundo ocidental⁴. No entanto, os tempos passado, presente e futuro são alienados uns dos outros, pela imposição da linearidade do progresso por uma história colonialista que estanca e oprime o fazer e o narrar indígenas, relegados para a

³ Tradução livre da autora desde o original, em espanhol.

⁴ Mesmo essa tradução enquanto “seres sagrados” carrega equívocos.

impossibilidade (Trouillot, 2016). Nesse sentido, o exercício narrativo de THAKHI se aproveita da memória brindada pelo corpo que retorna ao território, para conectar as temporalidades, reatualizadas e transformadas ciclicamente para promoção de saúde: se, antes, “quando eu não sabia do meu passado, deixava que me mandassem embora do país, que me tratassem como invasora, como se minha presença fosse um erro” (THAKHI, 2020), agora “busco aprender sobre minha história [...] com isso consigo me defender, consigo lutar, me sentir alguém com um passado, mesmo longe do meu lar”. Essa memória não apenas articula as temporalidades, mas também os territórios, revelando a conexão e o diálogo que já existiam entre Andes e Mata Atlântica. Assim, mesmo em deslocamento, Natali faz um movimento de retomada da *pacha*, a unidade ordenadora tempo-espaco-sociedade.

Em THAKHI, a narrativa é composta por diversas vozes, humanas e não-humanas, contemporâneas e ancestrais, que se encontram no corpo de Natali, afetado por essas memórias. Boa parte da memória do deslocamento, da cultura e da família, foi transmitida pela mãe, cuja voz é refratada como um suporte para a história que Natali é capaz de contar de si. Nesse sentido, “as elaborações das experiências individuais, afetivo-cognitivas, estão imbricadas nas narrativas das experiências vividas, que, por sua vez, se articulam às narrativas disponíveis na cultura” (Silva Guimarães, 2019, p.151). No entanto, as rupturas do processo de transmissão cultural furtam os saberes disponíveis para que se possa constituir uma memória pessoal e coletiva das origens:

Esse pequeno conhecimento acerca da cosmologia dos meus ancestrais não me foi passado pelos meus avós ou um ancião, como provavelmente aconteceria a mais de 500 anos atrás. Às vezes imagino quantas coisas meus avós teriam me ensinado acerca das coisas da minha cultura. Alguns ensinamentos me foram passados pela minha mãe, sendo que são o pouco que a avó dela deixou. (THAKHI, 2020)

Diante do silenciamento das vozes humanas, encurraladas na temporalidade linear da história colonial de progresso, o território torna-se agente e guardião ativo da memória: “à resistência muda das coisas, à teimosia das pedras, une-se a rebeldia da memória que as repõe em seu lugar antigo” (Bosi, 2023, p.472). Então, durante mais um deslocamento que reatualiza a separação da família, Natali confia na memória e continuidade de “todas aquelas montanhas que nos veem, nos observam, assim como enxergam tudo que aconteceu na história” (THAKHI, 2020). A memória corporificada é retomada no território originário, permitindo que esta se reencontre com a memória narrada. Assim, por meio da terra, o corpo recupera narrativas de

saúde – ou melhor, o corpo recupera saúde: “a região deles é gelada, venta, é silenciosa, e a cordilheira reina. O céu é brilhante e lá vive um povo forte, pessoas de traços pesados, traços belos, que hoje eu levo no meu rosto” (THAKHII, 2020).

Em deslocamento, Natali busca por *thakhinaka* (caminhos) de saúde, apoiada na memória como esperança de futuro. Junto de vozes coletivas e ancestrais, decide como narrar sua história:

Hoje nós vivemos no Brasil, sobrevivendo a cada dia, lutando por ter espaço na sociedade. E ver minha terra, o lugar onde meus pais viveram, me enche de força. Cada dia recupero um pouco do meu passado, e vejo outros descendentes indígenas e me reconheço, sinto que posso existir. Apesar do medo e das feridas não cicatrizadas, tento pensar que um dia conseguirei revalorizar minha identidade. (THAKHI, 2020)

3.4 Entrevista de Verônica para o Acervo de História Oral do Museu da Imigração

A coleção de História Oral do Museu da Imigração é um projeto de entrevistas para imigrantes residentes em São Paulo, cujo acesso foi disponibilizado mediante solicitação para pesquisa. No formato de gravações, acessamos alguns procedimentos adotados pela equipe do Museu da Imigração, que realiza perguntas direcionadoras e, por vezes, intervém na fala dos entrevistados. Ainda, algumas das entrevistas estão em um recorte temático específico, como é o caso de Verônica Quispe Yujra, realizada em fevereiro de 2016, na série “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”, pelo seu envolvimento com o Coletivo Sí, Yo Puedo, já mencionado anteriormente. Também é analisada, em seguida, a entrevista de sua irmã, Rocío Quispe Yujra, em setembro de 2025, para a série “Deslocamentos indígenas”. Dentro do mesmo projeto de História Oral, serão evidenciados os encontros e diferenças entre os relatos das duas irmãs.

A entrevista de Verônica se inicia com o pedido da equipe de historiadoras para que ela se apresente a partir de seu nome, data e local de nascimento. Esse protocolo do Museu da Imigração demarca as informações que são consideradas importantes para a identificação de alguém. Verônica responde, então, que nasceu “em La Paz, Bolívia, sou da comunidade boliviana. Eu cheguei a nascer na cidade, mas na época minha mãe até morava no interior, mas tava nesse processo de imigração urbana, então eu cheguei a nascer na cidade, mas meus pais são do interior de La Paz” (Yujra, 2016). Chama a atenção a opção de Verônica por apresentar-

se, também, a partir da origem interiorana dos pais, que compõe sua identidade. Essa não é qualquer informação, tendo em vista o nascimento de Verônica em 1979: justamente o período de maior crescimento da população urbana na Bolívia, entre os anos de 1976 e 1992 (Cielo, Durán, 2012), sendo que boa parte dessas pessoas provenientes do campo eram indígenas⁵. Em nenhum momento da entrevista, Verônica se refere a si ou a sua família como indígenas – observamos que isso está ausente nos materiais analisados de 2012 a 2016, pois é mais recente o reconhecimento, no Brasil, das pessoas indígenas em deslocamento, – o que já muda quando Rocío narra sua história, em 2025. No entanto, com os recursos enunciativos disponíveis, Verônica ainda vincula sua identificação e origem ao interior de onde vieram seus pais. Nesse sentido, o registro memorialístico não se detém no que foi vivido diretamente por ela, mas é composto pela memória transmitida pela família. Isso aponta para uma dimensão da identidade capaz de ultrapassar fronteiras territoriais e temporais: afinal, a memória individual articula e se apropria de memórias coletivas que deixam vivos outros tempos e territórios no corpo que se lembra (Bosi, 2023).

Ainda assim, quando Verônica retorna para a terra de seus avós, no interior de La Paz, se confronta com a impossibilidade de uma memória sem esquecimentos:

Eu fiquei resgatando as lembranças da minha infância, ao mesmo tempo eu fiquei chorando por aquilo que eu não vivi (...) porque quando a gente migra, a gente abre mão disso. Tudo bem que a gente ganha as coisas que vai conhecer, as coisas novas, mas a gente abre mão também de continuar uma história no lugar que a gente tava (...) ainda bem que eu consegui dar um caminho da minha vida aqui no outro país, que eu consigo voltar, eu posso voltar lá, pior seria se eu tivesse saído e não tivesse a condição de voltar, porque isso acontece, ou não tivesse ido e não tivesse a condição de vir para cá hoje. (Yujra, 2016)

Dessa forma, se a narração de uma história envolve escolhas sobre o que será e o que não será contado, o deslocamento também implica ganhos e perdas irreconciliáveis. Longe do território e dos vínculos familiares, um ciclo de transmissão de memória é interrompido: isso é inevitável, pois também quem opta por permanecer renuncia a outras vivências. A questão é, segundo Verônica, a possibilidade de manter os fluxos de ida e vinda entre os territórios, no cuidado de uma memória e identidade transfronteiriças. Analogamente, o problema não reside no esquecimento em si, mas na imposição de narrativas unívocas que não contemplem

⁵ O teórico indianista Fausto Reinaga denuncia o uso da palavra “campesino” para referir-se às pessoas indígenas, ocultando sua identidade. Ver Reinaga (2010).

existências *ch'ixi* (Cusicanqui, 2024), articuladas entre distintos territórios e temporalidades. Nesse sentido, ao mesmo tempo que Verônica localiza suas experiências pessoais em um contexto social, não deixa de posicionar-se individualmente, narrando uma memória simultaneamente pessoal e coletiva. Por exemplo, conta que o deslocamento de sua família foi motivado por fatores socioeconômicos – como a maioria dos imigrantes latino-americanos, segundo ela – mas também pela vontade de sua mãe de morar em outro lugar – que não é justificada para além do desejo dela (Yujra, 2016). Assim, ao mesmo tempo em que se identifica com a história que é contada coletivamente, narra uma história impossível (Trouillot, 2016) da imigração latino-americana: a agência dos imigrantes na escolha pelo deslocamento. Por sua vez, o detalhe pessoal da memória de Verônica possibilita um caminho narrativo que desafia o miserabilismo, e que provavelmente é compartilhado com outras famílias.

No relato de Verônica, destacam-se experiências nas quais os territórios e as identidades são confrontados, como se não pudessem coexistir no mesmo corpo sem que um seja abandonado em detrimento do outro. É o caso, por exemplo, da colega de escola que era chamada de “meio-boliviana”, porque “falava português direitinho” (Yujra, 2016). Ou, então, a pressão que a mãe de Verônica sofria para deixar de vestir-se como *chola*⁶, embora não se sentisse confortável com cabelo mais curto e com as roupas das mulheres brasileiras. No entanto, ressoamos a história da sobrinha de Verônica que, ao perceber que sua família era bilíngue – Verônica e Rocío pareciam falar em “outra voz” (Yujra, 2016) com os pais – opta por tentar comunicar-se em espanhol com seus avós. Com um “portunhol” improvisado, mediante vestígios de possibilidade de comunicação, a criança pôde sintonizar-se em uma regularidade provisória capaz de abarcar a relação com os avós (Silva Guimarães, 2017). Nenhuma das “vozes” foi negada em casa, a partir da negociação de um contexto para que cada uma pudesse se expressar, conforme a multiplicidade das existências que ali viviam.

3.5 Entrevista de Rocío para o Acervo de História Oral do Museu da Imigração

Em 2025, convidada para a série de “Deslocamentos indígenas” do Museu da Imigração, Rocío se apresenta enquanto mulher Aymara:

⁶ Termo que se refere a mulheres mestiças ou indígenas, na Bolívia, que usam vestimentas tradicionais como *polleras* – saias – e tranças longas.

Isso também é uma coisa que de alguma forma a gente começa a pensar, entender, aprender, resgatar, essas memórias, essas informações, porque às vezes mesmo em algum momento quando eu era criança, não entendia, qual a minha etnia, se eu era Aymara ou não era. Existem muitos apagamentos aqui, você migrando da sua comunidade pra cidade de La Paz, da cidade de La Paz pra outro país existem muitos apagamentos, então, hoje sim, minha filha se reconhece como Aymara, e eu também, mas pode ser que em algum momento, sempre surge essa dúvida né, se você pode se reconhecer, a sua identidade, a sua etnia pode ser reconhecida mesmo estando em outro país. (Yujra, 2025)

Chama a atenção a ausência do reconhecimento da identidade indígena dos imigrantes bolivianos em São Paulo em outros relatos analisados – sendo que apenas em 2022 o censo do IBGE reconhece os povos indígenas em deslocamento, e já nesse ano os Aymara são contabilizados a segunda maior população indígena da cidade (IBGE, 2022). A partir da Psicologia Indígena, a disjunção entre memória narrada e memória corporificada pode levar a um sentimento de inadequação e desarmonia da pessoa com o ambiente (Silva Guimarães, 2020b). A incongruência entre a prática e a narrativa é observada por Rocío, pois os rituais indígenas não deixaram de ser praticados pela comunidade boliviana em São Paulo, mas não se nomeava explicitamente as origens:

Ou a gente não se reconhecia, ou nossos pais não contavam pra gente, porque, por exemplo, Alasitas é um ritual indígena, mas em nenhum momento foi falado isso. E assim, várias coisas, por exemplo, a gente fala do Ano Novo Andino, que é um ritual de agradecimento a Pachamama, que a gente faz uma oferenda gigante hoje em dia, mas isso era feito dentro de casa, a quatro paredes fechadas, e até pouco tempo a gente fazia com medo, do vizinho sentir o cheiro, de falarem que tá fazendo macumba. (Yujra, 2025)

Possivelmente, esse silenciamento se relaciona com uma precaução à discriminação, em um contexto no qual a imigração boliviana por si só já é muito estigmatizada. Dominam, então, os discursos dogmáticos que, angustiados frente à alteridade, reduzem sua multiplicidade a uma narrativa única e estereotipada, embasada na identidade nacional – que, por sua vez, é uma construção artificial a partir das fronteiras dos Estados-Nação e da noção colonialista de posse de territórios. Apesar disso, os corpos indígenas-bolivianos insistem em ritualizar memórias que lhes foram transmitidas ancestralmente as quais, cada vez mais, reencontram-se com a narrativa, ousando ser o que nomeiam suas próprias existências. Afinal, Rocío reconhece a praça Kantuta como território indígena na cidade de São Paulo (Yujra, 2025), porque é espaço

de resistência das tradições que, mesmo longe do território originário, se reproduzem nos sons, nos cheiros e nos movimentos corporais: a identidade é carregada no corpo e nas histórias, ultrapassando fronteiras. Assim, a recuperação da memória promove recuperação de saúde.

Retomando o aforismo *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani* (Cusicanqui, 2024), a memória é levada diante da vista para guiar as caminhadas presentes e esperar um futuro ainda desconhecido, às costas. Nesse sentido, Rocío conta de um Ano Novo no qual sua mãe, com mala e passaporte em mãos, anuncia às filhas que está indo embora para Bolívia, para trazer produtos de lá e vender em São Paulo – nessa época, as pessoas só traziam alimentos e produtos em quantidade para as próprias famílias, e é a partir da iniciativa da mãe de Rocío que se constitui uma rede de comércio e serviços da e para a própria comunidade indígena-boliviana (Yujra, 2025). Ainda “pequena”, segundo suas palavras, Rocío se assusta com a ação da mãe, que passa a virada de ano fora de casa. Uma cena parecida é narrada por Verônica quando, ainda na Bolívia, a mãe anuncia durante um Ano Novo que iriam imigrar para o Brasil, e sai de casa com malas durante a virada (Yujra, 2016). Em ambos os casos, se tratava de uma encenação de algo que estava planejado para o futuro, no ano que estava para começar. Assim, o rito – sair de casa com uma mala, durante a virada do ano, à meia noite – e o mito – anunciar tal saída –, ou seja, o gesto do corpo e a narrativa se combinam para operar um desejo, encenando um movimento futuro, que é antecipado. O corpo ritualiza o desejo, ao se preparar para deslocamentos territoriais a partir de um deslocamento temporal: por meio da encenação prévia, cria-se uma memória narrada e corporificada que guia as ações a serem concretizadas no futuro. Assim, tal como na concepção *qhipnayra*, as diferentes temporalidades se encontram ciclicamente no corpo que também carrega, em sua memória, os territórios pelos quais caminhou.

Considerações finais

Ao final desse processo de análise e escrita, que foi também uma caminhada por distintas épocas e terrenos, chamamos uma última companheira, cujo trabalho de cuidado histórico com os povos afro-brasileiros encontra-se com a proposta desta pesquisa: a historiadora Beatriz Nascimento. Preocupada com a agência sobre a história – e, então, a memória – da população negra no Brasil, Nascimento (2022) retorna para o Ôrí – palavra em iorubá para “cabeça” – como elo potente entre passado e presente, mundo natural e sobrenatural.

Aqui, no entanto, a cabeça não está separada do corpo: afinal, é justamente o corpo que representa o mapa, documento e território da coletividade negra. Isso pois o corpo insiste na recusa à objetificação, conforme se faz arquivo vivo de memória e dos territórios pelos quais transitou: é percorrendo este mapa ancestral que o corpo negro recupera sua humanidade e ancestralidade (Seriz, 2018). No documentário Ôrí (1989), Nascimento nos diz da inflexão memória-saúde à qual chega essa pesquisa:

A memória são conteúdos de um continente – da sua vida, da sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. Não é à toa que a dança para o negro é um momento de libertação. O homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativo, não esquecer no gesto que ele não é mais um cativo. (Ôrí, 1989)

Diante dos registros de memória analisados neste artigo, observamos que tanto memória como esquecimento, expressos na narração e no corpo, são vias de libertação dos discursos e práticas colonialistas que reduzem a presença indígena-boliviana em São Paulo à opressão. Na esteira do que Beatriz Nascimento vislumbrou para a população negra brasileira, as pessoas indígenas-bolivianas convocam o *luraña* – fazer sentipensante – para tecer, com fios de memória, tramas de saúde. Assim, recusamos a repetição dos enunciados que só dão existência aos corpos indígenas-bolivianos no léxico da exploração: se mesmo o lazer é opressivo, não haveria possibilidade de saúde alguma – o corpo é aprisionado na condição de sujeição, de objeto explorado e sem agência de transformação. No entanto, as histórias impossíveis serão contadas: Miguel, Natali, Verônica, Rocío, e tantos outros seguem nomeando suas próprias narrativas em enunciados que evidenciam sua agência histórica e capacidade de escapar dos reducionismos colonialistas. Estas narrativas não se dão sozinhas, mas evocam vozes familiares, ancestrais e não-humanas, na construção de uma memória pessoal e coletiva.

Além disso, o corpo participa como acervo vivo da memória que é transmitida ancestralmente e ritualizada em novos territórios. Assim contam, por exemplo, Natali dos traços que carrega em seu rosto, e Rocío dos rituais indígenas do Ano Novo Andino e Alasitas, que são praticados em São Paulo. Guiados pela memória que vem à frente, estes corpos em deslocamento são capazes de criar um mapa de saúde: os territórios por onde passam são possíveis de serem habitados, porque os corpos trazem consigo a memória de seus *thakhinaka* (caminhos). Dessa forma, não precisam renunciar a um território para pertencer ao outro, mas ocupam ambos com corporeidades *ch'ixi*. Ainda, não apenas a memória é aliada no cuidado à

saúde, mas também pudemos recuperar o esquecimento. Afinal, se a história é formada tanto por menções, como por silêncios, então o esquecimento, quando consciente e intencional, pode ser revertido para uma libertação dos gestos de submissão e das narrativas que aprisionam. Trata-se, portanto, de exercitar a agência sobre a seletividade narrativa, ou seja, poder decidir quais histórias serão contadas, por quem e para quem. Pois, como ressoa Beatriz Nascimento em nós: “É preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se visível. Porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro, e em cada um, o reflexo de todos os corpos” (Ôrí, 1989).

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Miguel A. S. Livre até de si mesmo. In: GARCIA, Luana de Freitas (org.). *Histórias que se cruzam na Kantuta*. São Paulo: VGL TRANSLATIONS & PUBLISHING, 2016, pp. 41-49. Disponível em: <https://sites.google.com/view/hqscnk/p%C3%A1gina-inicial>. Acesso em: 07 mar. 2026.

ALVES, Ubiratan Silva. Imigrantes bolivianos em São Paulo: a praça Kantuta e o futebol. In: BAENINGER, Rosana. (org.). *Imigração Boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População - Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012, pp.231-256. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/bolivianos/livro_bolivianos.pdf. Acesso em: 14 jan. 2026.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução Maria Ermantina Galvão Pereira. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 277-326.

BERNARDI, Maria Grazielle. *Imigrantes bolivianos em São Paulo: um mapeamento da literatura*. 2016. 51p. Orientador: Fernando Kulaitis TCC (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. 20ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CADENA, Marisol de la. *Seres-terra: Cosmpolíticas em mundos andinos*. 1ª edição. Tradução Caroline Nogueira e Fernando Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CHOLITAS DA BABILÔNIA. Afinal, o que é ser andine? *Revista Nossa Voz*, São Paulo, n. 1024 (Palavra-Chão), pp. 30-31, 2024.

CHOLITAS DA BABILÔNIA. *Carta-manifesto: Nossa dor não é arte*. São Paulo, 2024b. Disponível em: <https://tr.ee/1GoNa97XAj>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

CIELO, Cristina; DURÁN, Nelson Antequera. Ciudad sin frontera: La multilocalidad urbano-rural en Bolivia. *Eutopía: Revista de Desarrollo Económico Territorial*, Equador, n.3, noviembre 2012, pp.11-29;

CONDORI, Carlos Mamani. *Los aymaras frente a la historia*: dos ensayos metodológicos. Chukiyawu: Ediciones Aruwiwiri, 1992.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível*: Ensaaios de um presente em crise. Tradução Sue Iamamoto. São Paulo: Elefante, 2024;

ESPEJO, Elvira. *Phaqar Kirki T'ikha Takiy*: Canto a las flores. La Paz: Editorial Pirotecnia, 2006.

ESPEJO, Elvira. Yanak Uywaña: La crianza mutua de las artes. 1ª Edición. La Paz: Programa Cultura Política, 2022.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. 2ª edição. São Paulo: Editora Contexto, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Indicadores – Censo 2022. In: Panorama, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=4>. Acesso em: 2 fev. 2026.

MANETTA, Alex. Bolivianos no Brasil e o discurso da mídia jornalística. In: BAENINGER, Rosana (org.). *Imigração Boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População - Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012, pp.257-270.

NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*. Organizado por Alex Ratts; posfácio de Muniz Sodré; texto de Bethania Nascimento Freitas Gomes. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

ÔRÍ. Direção de Rachel Gerber. Narração de Beatriz Nascimento. Brasil: Angra Filmes/Fundação do Cinema Brasileiro, 1989. Documentário. Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x9h7kdi>. Acesso em: 04 de junho de 2026.

REINAGA, Fausto. *La revolución india*. 4ª edición. Minka: La Paz, 2010.

SACAGNI, Beatriz. *O traço do Peabiru*: rastros desvelados em paisagens paulistanas. 2021. Orientador: Eugenio Fernandes Queiroga. TCC (Graduação em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SÃO PAULO, (Cidade). Imigrantes na cidade de São Paulo: cinco anos de atendimento do Centro de Referência de Atendimento para Imigrantes – CRAI. Informe Urbano n.º 41. In: Prefeitura de São Paulo. São Paulo, dez. 2019. Disponível em: https://drive.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/Informes_Urbanos/41_IU_IMIGRANTES_final.pdf. Acesso em: 2 fev. 2026.

SCHIMIDT, Maria Luisa Sandoval.; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Revista Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n.1/2, pp.285-298, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-51771993000100013>.

SERIZ, Thainá C. “Eu fico grande numa serra”: Raça, racismo e a corporeidade negra como mapa de um devir do mundo. *Revista Ars Histórica*, Rio de Janeiro, n.17, pp.120-129, jul/dez 2018.

SILVA GUIMARÃES, Danilo. Commentary – Cultural Psychology, communities and the construction of excluding spaces: the production of foreigners. In: ALPHEN, Floor.; NORMANN, Susanne. (ed.). *Cultural Psychology in communities*: tensions and transformations. North Carolina: Information Age Publishing, 2020a, pp. 275-289.

SILVA GUIMARÃES, Danilo. Narrated and embodied memories: a dialogical multiplication perspective. In: WAGONER, Brady.; DE LUNA, Ignácio B.; ZADEH, Sophie. (ed.). *Memory in the wild*. North Carolina: Information Age Publishing, 2020b, pp. 185-202.

SILVA GUIMARÃES, Danilo. *Multiplicação dialógica: ensaios de psicologia cultural*. 2017. 298p. Tese de Livre-Docência. (História e Filosofia da Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SILVA GUIMARÃES, Danilo.; NETO, Dario M.L.; SORAES, Larissa M.; SANTOS, Pamela D.; CARVALHO, Thiago S. Temporalidade e corpo numa proposta para formação do psicólogo no trabalho com povos indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 39, pp. 147-158, agosto de 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221929>.

SOUSA, Flaviana.; GONZALEZ, Ramiro.; SILVA GUIMARÃES, D. Luta e resistência: dimensões para promoção de saúde Mbyá-Guarani. *Revista Psicologia USP*, v.31, pp. 1-12, dezembro de 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180070>.

THAKHI. Direção e produção de Natali Mamani. In: YOUTUBE, 5 maio 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kc6x77vMMRY>. Acesso em: 16 março 2026.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.

VIEZZER, Moema. ‘*Si me permiten hablar...*’ Testimonio de Domitila Chungara, uma mujer de las minas bolivianas. Edición digital, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v.5, n.10, pp.247-264, agosto a dezembro de 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, pp. 115-144, outubro de 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

YUJRA, Rocío Quispe. [Deslocamentos indígenas]. Entrevistadores: Cristina de Branco, Laura Almeida Nobre de Sousa, Thiago Haruo. São Paulo, 2025. 1 vídeo digital (c.a 116min). Disponível mediante solicitação em: <https://museudaimigracao.bnweb.org/bnportal/pt-BR/search/6186?exp=Hist%C3%B3ria%20Oral%20roc%C3%ADo> . Acesso em: 13 abr. 2026.

YUJRA, Verônica Quispe. [Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo]. Entrevistadores: Lilian Areco, Maria Angélica Beghini, Tatiana Chang Waldman. São Paulo, 2016. 1 vídeo digital (c.a 79 min). Disponível mediante solicitação em: <https://museudaimigracao.bnweb.org/bnportal/pt-BR/search/4783?exp=Hist%C3%B3ria%20Oral%20quispe%20yujra> . Acesso em: 06 abr. 2026.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradecemos à comunidade indígena-boliviana e aos ancestrais Aymara por insistir em furar o asfalto de São Paulo com suas raízes, inspirando, com suas (re)existências, a escrita deste artigo e o desejo de ocupar este território. Não teria sido possível sem o acolhimento, a amizade e os saberes compartilhados, especialmente dos coletivos Cholitas da Babilônia, AYNI e Sí, Yo Puedo. Um agradecimento, também, às diversas pessoas em cuja escuta nossas memórias encontraram espaço para transformar-se em nossas próprias narrativas:

em especial, a Gabriel Mussato Silva por lembrar de esquecer – pois também habitamos o silêncio.

Declaração da contribuição dos autores

Declaramos que a primeira autora foi responsável pela concepção da pesquisa, análise e interpretação dos dados e redação do artigo. Por sua vez, o segundo autor foi responsável pela orientação teórico-metodológica e pela revisão crítica do artigo.

Declaração de conflito de interesses

Declaramos que não há conflito de interesses com o presente artigo.

Declaração de dados de pesquisa

Declaramos que o conjunto de dados analisado está disponível publicamente, conforme os links atrelados às referências, com exceção das entrevistas gravadas para o Museu da Imigração, disponíveis mediante solicitação ao Acervo da instituição. São estes:

<https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/livros/bolivianos/livro_bolivianos.pdf>;

<<https://sites.google.com/view/hqscnk/p%C3%A1gina-inicial>>;

<<https://www.youtube.com/watch?v=kc6x77vMMRY>>;

<<https://museudaimigracao.bnweb.org/bnportal/pt-BR/search/4783?exp=Hist%C3%B3ria%20Oral%20quispe%20yujra>>;

<<https://museudaimigracao.bnweb.org/bnportal/pt-BR/search/6186?exp=Hist%C3%B3ria%20Oral%20roc%C3%ADo>>.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.